

# Revista de Filosofie

DIRECTOR

C. RADULESCU-MOTRU

ORGANUL

SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

BCU Cluj / Central University Library Cluj



VOL. X

Trimestrele Octombrie 1924 și Ianuarie 1925

No. 3-4

---

EDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA ÎN BUCUREȘTI, STR. PARIS No. 1 — TELEFON PRIN 57/62

# CUPRINS

Pag. 81.	Personalismul energetic . . . . .	C. RĂDULESCU-MOTRU
	I. Antropomorfismul și Personalismul.	
	II. Un moment culminant: Personalitatea în filosofia lui Kant.	
	III. Dialectica Personalismului.	
„ 104.	Solomon Maimon . . . . .	I. BRUCĂR
„ 115.	Creștinism și Antichitate . . . . .	Dr. ERVIN REISNER
„ 122.	Estetica transcendențială la Kant . . . . .	C. NARLY
„ 131.	Denumirile stărilor emotive în limba română .	VASILE NICOLAESCU
„ 141.	Elementele conștiinței și activitatea lor . . . .	MATEI GR. PEUGESCU

## RECENZII

ION PETROVICI: „Introducere în Metafizică” (*M. Fl.*) — CAROL SIEGEL: Grundproblem der Philosophie (*M. Fl.*). — MIHAI D. RALEA: „Formațiunea ideii de personalitate”. — ȘERBAN IONESCU: „Teoria ideilor forțe, cu aplicare la ideea morală, religioasă și socială” (*M. U(ă)*). — G. H. LUQUET: „Logique formelle” (*N. Iorăscu*). — Le Cardinal D. I. MERCIER: „Les origines de la psychologie contemporaine”. — Reichs philosophischer Almanach auf das Jahr 1824 (*C. Fl.*).

REVISTA iese în patru fascicule trimestriale, formând un volum anual.  
MANUSCRISELE se trimit la adresa Redacției, București, Strada Paris, No. 1.  
ABONAMENTUL costă 100 lei pentru un volum; în străinătate, 120 lei; Ediție pentru instituții și autorități, 200 lei.  
ACEST NUMĂR: 40 lei.

### PERSONALISMUL ENERGETIC

#### I. ANTROPOMORFISMUL ȘI PERSONALISMUL

Metoda de a explica faptele naturii prin analogie după faptele experienței subiective omenești, adică aceea ce se numește antropomorfismul, pare a fi o metodă așa de contrară spiritului științific, în cât nu este de mirare, că mai toți savanții contemporani o evită, și o condamnă fără măcar să o examineze. Obiectivitatea la care știința tinde nu poate să aibă ceva comun cu antropomorfismul, pe care îl găsim ca un fel de a gândi caracteristic popoarelor primitive, ca o manifestare a mentalității prelogice, așa cum afirmă rezultatele ultimelor cercetări sociologice. Mentea, necioplită de regulile logice, vede în jurul său, și mai presus de toate în divinitate, o proiectare a experienței lăuntrice; vede totul după chipul și asemănarea omului. Copilăria minții se manifestă dar prin antropomorfism.

Condamnarea antropomorfismului aduce după sine și condamnarea acelor filozofii care se înrudesc cu antropomorfismul, fie cât pe departe. În judecata savanților, geloși de obiectivitatea științifică, precum sunt încă mulți chiar pe la sfârșitul secolului trecut, condamnate sunt astfel toate sistemele metafizice, în care se vorbește de finalismul naturii, căci finalismul naturii ce este el altceva de cât proiectarea scopului din voința omenească?; condamnate sunt până și sistemele de filozofie în care se vorbește de autonomia vieții sufletești în genere și a vieții morale în deosebi.

Atitudinea acestor geloși de obiectivitatea științifică este nejustificată. Personalitatea omului, și chiar experiența subiectivă a acestuia nu sunt simple himere, cu care din principiu știința nu ar fi având nimic de a face; atât una cât și alta formează obiectul unei științe, a științei psihologiei, și ca atare sunt studiate după norma metodelor obiective. Interdicția, de care vor uni să le izbească, de a nu le compara cu cele l'alte fapte din natură, și prin urmare de a nu se servi de ele pentru găsirea argumentelor prin analogie, este arbitrară. În discuție poate fi pusă, este drept, întrebarea: dacă argumentele deduse prin analogie au sau nu o valoare deplină științifică, dar de îndată ce argumentarea prin analogie este admisă, și toți oamenii de știință o admit, atunci trebuie să fie admisă și extinderea comparației asupra tuturor faptelor care

formează obiecte de știință. Nu există fapt privilegiat: din succesiunea ori și cărui fapt se pot trage învățăminte prin analogie pentru explicarea celor l'alte fapte. Ori cât de deosebite ar părea să fie experiența subiectivă omenească și experiența obiectivă a naturii, amândouă cu toate acestea sunt legate, pentru a fi cunoscute. în aceeași conștiință; obiectul și subiectul se condiționează reciproc; una și cea l'altă merg totdeauna împreună, și mergând împreună analogiile între ele se stabilesc aproape fără voie. De asemenea analogii fără voie avem ca mărturie multe cazuri. Cel mai caracteristic este acela pe care îl găsim în formarea conceptului de forță, unul dintre cele mai uzuale concepte în știința socolului trecut. Conceptul de forță este un antropomorfism mascat, cum se recunoaște astăzi de cele mai înalte autorități științifice. Forța, de care vorbeau fizicienii, este pur și simplu activitatea mușculară pe care o găsim în experiența noastră subiectivă. Ea nu are altă realitate de cât aceea pe care i-o dă analogia. Intre faptele naturii sunt raporturi constante, nu forțe. Cu toate acestea oamenii de știință au vorbit, și unii mai vorbesc încă, de forța gravitației, magnetismului, luminei, căldurei, etc., ca de un ceva real. Ceva mai mult: nu erau, între oamenii de știință, dușmani mai hotărâți contra antropomorfismului de cât aceia care făceau din conceptul forței baza tuturor explicațiilor. Astfel materialistul Büchner vedea, în univers, numai forță și materie, fără să bănuiască un moment măcar, că în forță se cuprindea tocmai antropomorfismul pe care voia să-l elimineze<sup>1</sup>). Adeseori, în secolul trecut, și exemplul lui Büchner este tipic, nu este antropomorfist mai afirmat, de cât acela care susține mai fanatic obiectivitatea științei.

În noul secol ne este dat să constatăm o întorsătură mai conciliantă în atitudinea științei față de antropomorfism. În filozofie ea începuse încă mai nainte, și anume de la Kant. Cuvântul de antropomorfism continuă să fie și azi condamnat, dar în schimb spiritul antropomorfist se bucură din ce în ce mai mult de favoarea savantului. Bine înțeles, nu este o favoare pentru spiritul cel primitiv antropomorfic, manifestat în viața religioasă, care continuă să rămână străin și timpului nostru, ci este vorba de favoarea pentru formele superioare ale antropomorfismului. așa cum ni le dă filozofia. Omul de știință contemporan este din ce în ce mai puțin absolutist în știință; gelozia lui pentru obiectivitate, susținută cu fanatism un pătrar de secol în urmă, s'a înlocuit mai peste tot cu o pronunțată înclinație spre relativism. Cugetarea raționalistă, dușmană de moarte a antropomorfismului, care făcea, până mai ieri, mândria științelor numite exacte, o vedem astăzi temperată. până a nu mai fi de recunoscut. sub influența logicei nouă relativiste. Tendința acestei logice duce, și în știința pozitivă, în mod vădit spre o renaștere a credinței: că pe făptura omenească se sprijină axa structurii raționale a întregului univers. Timpul nostru din multe puncte de vedere ne amintește, epoca filozofiei eline de dinainte de Socrate, când se dărâma sistemul rigid al raționalistului Parmenide, și lumea inteligentă din Atena asculta cu drag pe sofistii din școala lui Protagoras, părintele învățături că omul este măsura tuturor lucrurilor.

Bine înțeles iarăși nu voim prin această constatare să ajungem la con-

1) Louis Büchner a fost celebru în jumătatea doua a secolului trecut, pentru scrierile sale de filozofie materialistă. *Forță și materie*, scrierea cea mai citită, a fost tradusă în mai toate limbile europene.

cluzia că filozofii și oamenii de știință atimpului nostru sunt sofisti, în genul celor din jurul lui Protagoras. Relativistii noștri nu sunt sofistii de odinioară, cum nici raționalistii noștri nu sunt din școala veche a lui Parmenide. Conținutul și logica cunoștințelor s'au schimbat cu desăvârșire, de la elini și până la noi. Ritmul în mersul lor însă a rămas acelaș. Trecerea de la raționalismul unui Leibniz și a unui Newton, la teoriile filozofilor noștri contemporani, din școala pragmatismului, activismului, umanismului, sau simplu zis a relativismului, aduce, prin jocul de contraste pe care ea îl prezintă, aidoma cu trecerea de la Eleații vechi la sofisti. Aceiași mare problemă; aceiași divergență de răspunsuri, cu toată distanța vremei. Gândirea omenească pare să se repete în atitudini, deși ea își înprospătează veșnic materialul pe care îl frământă. Raționalistii noștri caută să rezolve aceiași problemă ca și raționalistii antici: unii și alții voiesc să găsească universului o structură adecuată abstracțiilor raționale. Soluția unora și altora este întâmpinată cu entuziasm la început, cu neîncredere la urmă: structura universului adecuată abstracțiilor se dovedește săracă, nepotrivită bogatei realități. Urmează apoi, în timpul nostru ca și în vechime, o atracție spre răspunsul contrar. Relativul înlocuiește absolutul raționalist. Cei vechi se mărgineau însă la relativul din înțelesul cuvintelor, fiindcă știința lor era puțin variată și puțin profundă; cei moderni întind relativul peste tot universul; cei vechi făceau retorică, pe când cei moderni fac sistematizări grandioase filozofice; dar unii și alții au acelaș răspuns la problema cea mare a adevărului: Nu există adevăr în sine, absolut, ci adevăr în funcție de om, adevăr relativ. Adevăr este afirmația pe care mintea o găsește mai comodă, cum ar zice marele matematician francez H. Poincaré; adevăr este afirmația ce se dovedește a fi justificată de fapte, cum ar zice școala pragmatistă din jurul lui W. James, lui Bergson și alții; adevăr este aceea ce activitatea morală a omului impune să se realizeze, cum ar zice un Fichte, un Nietzsche, și alții din școlile filozofice activiste și umaniste. Pe care din aceste definiții ale adevărului le-ar fi respins un Protagoras? Nu se cuprind ele toate în faimoasa formulă a acestuia: omul este măsura tuturor lucrurilor?

Prin urmare suntem în fața unei atitudini care să repetă în istoria culturii europene după un interval de secole. Și acesta nu este unicul caz. În aceea ce privește trecerea de la raționalism la relativism, se mai găsesc și alte momente asemănătoare în istoria filozofiei. Noi am comparat mai sus epoca contemporană cu epoca sofistilor. Mai drept ar fi fost să o comparăm cu epoca scepticismului englez din secolul al 18-lea care ne este mai apropiată și în care găsim aceeași opoziție între relativism și raționalism, ca și acum. În secolul al 18-lea rolul lui Parmenide îl avea Descartes, iar rolul lui Protagoras se împărțea între Locke, Berkeley și David Hume. Aceiași opoziție între absolut și relativ, atunci, ca și acum, și ca și mai înainte la filozofii antici. Pragmatistii, umanistii (sau cum le zic unii: omniștii), activiștii noștri contemporani, continuă argumentările începute de Locke, Berkeley și Hume, dându-le numai orizonturi mai vaste. În fond însă aceiași convingere centrală: omul este măsura lucrurilor. Aceiași convingere la intervale de secole.

Ce trebuie să conchidem? Că antropomorfismul este ca o meteahnă veșnică a gândirei omenești, de care nimic nu o poate scăpa? Sau dimpotrivă, că antropomorfismul este singura bază sănătoasă a ori și cărei logice omenești?

Nici una, nici alta. Antropomorfismul nu este produsul unei metode logice, ci este produsul schimbării de direcție a atenției în însăși câmpul de

intuiție a conștiinței omenești. Nu judecata, ci intuiția omului înclină la anumite momente să fie antropomorfă. Momentele acestea sunt momentele în care atenția se întoarce brusc de la perceperea lumii externe spre lumea internă, momentele de adâncire a reflexivității. Asemenea momente nu le putem fixa istoricește. Știința culturii omenești este de abia la începutul ei. Existența lor însă este neîndoioasă. Toate crizele mari din istoria culturii omenești par a fi precedate de asemenea momente. Unii filozofi le-au semnalat. Așa „scoborârea de la cunoștința lucrurilor cerești la cunoașterea de sine a omului“, de care ne vorbește Socrate, este prima mărturie pe care o găsim la filozofi. Aceea ce a făcut pe mulți filozofi să nu le vadă, a fost greșita credință pe care psihologia veche o avea despre funcția conștiinței. Această funcție era considerată de vechia psihologie, și prin urmare de către filozofi, ca un fel de proprietate indivizibilă a sufletului; ca o lumină din lumină, ruptă de odată cu sufletul din ființa Dumnezeirii. Un plus sau un minus de conștiință; sau aceea ce este mai important: o varietate în organizarea factorilor conștiinței, erau presupuneri ce loveau direct în vechia credință și prin urmare erau considerate ca absurde. Conștiința era una și aceeași în toți oamenii. Așa credea marele filozof Descartes, care deducea din această definiție a conștiinței egala îndreptățire a tuturor oamenilor la bunul simț; așa credea Jean Jacques Rousseau, teoricianul egalității politice dintre toți cetățenii unui stat; așa credeau, și cred încă mulți filozofi și chiar psihologi contemporani. Credința aceasta este însă greșită. Conștiința este o funcție, care are unitar în ea numai scopul la care servește: conservarea omului în viața de relațiune; în ceace privește structura și desfășurarea sa ea este un complex de factori, care, ei între ei, pot lua proporții variate. Cum funcția fiecărui simț în parte este un complex de factori, un aparat cum se zice; cum circulația și nutriția sunt și ele funcții, deși luate în parte sunt un complex, sau mai bine zis o înlanțuire de proprietăți ale țesuturilor corporale, tot așa și conștiința. Conștiința este un curent de factori, nu un factor unitar și indivizibil; ea este curentul anume dirijeat în spre un scop unitar: orientarea omului în marele mediu cosmic și social. Fiind un complex de factori, ea este supusă creșterii și variații, scopul rămânând acelaș. Unitatea scopului o face tocmai să crească și să varieze, căci scopul cere orientarea la mediu, iar mediul se schimbă. Mai ales mediul social este în veșnică transformare. Conștiința trebuie să fie într-o veșnică transformare: ea trebuie să scoată din sânul ei la iveală dispozițiile care corespund mai bine scopului său. În timpul în care predomină natura cosmică, scopul conștiinței se ajunge mai ușor îndreptând atenția spre lumea externă; într'un mediu de natură socială, dimpotrivă atenția trebuie îndreptată spre lumea internă subiectivă. La origina vieții conștiente omenești este foarte probabil, că mediul cosmic a fost acela care a predominat. De aceea, cum observă prea bine psihologul Höffding<sup>1)</sup>, omul a fost la început atent exclusiv la lumea externă, așa precum se dovedește din rădăcinile cuvintelor, care se rapoartă la viața sufletească. În adevăr, mai toate rădăcinile cuvintelor, în care se exprimă funcțiuni sufletești, sunt împrumutate lumii externe corporale. Omul primitiv se pare că nu avea ochi de cât pentru aceea ce era extern lui. Numai târziu, cu complicația mediului social, și mai ales cu importanța pe care

1) H. Höffding, *Psychologie im Umrissen*. Leipzig, 1887, pag. 2-3.

acest mediu o dobândește, omul începe a se reține asupra sa însăși și câștiga obișnuința reflexiunii. Atunci se produce antropomorfismul.

Este păcat, că asupra formării treptate a conștiinței, asupra aceea ce se numește psihogeneză, nu avem până acum prea multe studii. De la John Locke, care le-a întrevăzut însemnătatea, și până azi prea puține putem număra, și acelea chiar care sunt, sunt numai sporadice. Höffding însăși, pe care l'am citat, își începe cartea sa de psihologie cu problema psihogenezei, dar după câteva pagini problema este uitată. Problema este dificilă, desigur, dar pentru aceasta nu este nimeni îndreptățit să o uite cu desăvârșire. Cea mai mare parte din psihologi nici nu o amintesc măcar.

În psihogeneză stă explicarea antropomorfismului. Ori de câte ori se produce în conștiința omului trebuința de a-și adânci reflexiunea asupra sa însăși, și această trebuință se produce ori de câte ori se complică mediului social, din cauza evenimentelor mari istorice, sau în urma creșterii de populație, de atâtea ori se produce și înclinarea spre antropomorfism. Omul, când se descoperă pe sine însuși, este atât de surprins de nouitatea perspectivei ce i se deschide în față, că nu se poate opri de a învălui lumea întreagă cu experiența sa subiectivă. Totul în jurul său pare atunci că ia semnificația faptelor interne. Astfel antropomorfismul este mai mult de cât o judecată, este o intuiție. Această descoperire a omului de sine însuși nu se face apoi odată și pentru totdeauna, ci ea se repetă în decursul veacurilor la diferite intervale. Ea dă gândirii omenești ritmul, despre care vorbeam mai sus. Ea constituie veșnica enigmă care tentează pe om: este *fata morgana* a științei omenești.

Antropomorfismul nu este dar o filozofie, ci numai o predispoziție pentru anumite filozofii. El este simptomul care însoțește criza produsă de o adâncire a reflexiunii; este o nouă intuiție despre lume, ieșită din emoția unei noi descoperiri de sine. De câte ori antropomorfismul se manifestă, avem în el semnul vădit, că sufletul omenească a eșit dintr'o criză a reflexiunii, cu credința, că se află în stăpânirea unei noi „cunoștințe de sine“. Antropomorfismul este priincios întemeierilor de religii, precum și marilor sisteme metafizice.

Personalismul energetic de care avem să ne ocupăm mai departe, nu se leagă de antropomorfism, de cât într-o cât se leagă de acesta și cele altele sisteme filozofice contemporane. Personalismul este o filozofie bazată pe metode logice, și nu o simplă predispoziție spre filozofie. În tocmai ca și pragmatismul, ca și umanismul, activismul și alte filozofii contemporane, el este provocat de antropomorfismul vremii, este un răspuns dat ultimei „cunoștințe de sine“, dar el este bazat pe rezultatele științelor pozitive: este filozofia care credem, că poate împăca în modul cel mai fericit datele experienței sufletești cu datele experienței externe corporale.

Personalismul energetic a fost expus în mod fragmentar în *Elemente de Metafizică* (1912) și în *Curs de psihologie* (1923). Ne propunem aci, să-i dăm o sistematizare scurtă, dar cât se poate de limpede.

## II. UN MOMENT CULMINANT: PERSONALITATEA ÎN FILOZOFIA LUI KANT

Personalismul nu este o intuiție, ieșită din factorii inconștienți ai emoțiilor, cum este antropomorfismul, ci este un sistem de gândire bazat pe convingerea, că ori și ce știință despre totalitatea vieții și a naturei,—și o asemenea știință

vrea să dea tocmai filozofia, are în ea implicate punctul de vedere omeneș și experiența de sine a omului. Dictonul lui Protagoras, sofistul, că omul este măsura tuturor lucrurilor, este adevărul fundamental al personalismului. Deosebirea între personalism și sofistica lui Protagoras este totuși profundă. Protagoras întrebuițează adevărul acesta pentru a ajunge la concluzia, că mintea omenească poate susține păreri *pro* și *contra* despre acelaș lucru, pe când filozofia personalismului din acest adevăr trage concluzia, că logica raționamentului este constantă, fiindcă și măsura scoasă din firea omului este constantă. Sofistul conține pe om ca o unitate variabilă la întâmplare, pe când filozoful personalist conține pe om ca o unitate calculabilă în fie ce moment. Între sofistici și personalism este comun numai punctul de plecare.

Și este comun încă la toți: lupta cu aceiași adversari. Atât sofistii cât și personalistii au în fața lor, ca adversari hotărâți, pe adepții filozofii absolutului, de toate nuanțele, atât idealști, cât și materialști. Toți adepții absolutului rațional sau material contestă, că în structura adevărului s'ar regăsi urmele structurii sufletești a omului. Pentru ei adevărul este oglindirea unei realități extra-omenești; adevărul este acelaș, fie că ar fi, fie că n'ar fi omul pe lume. La contestarea filozofiei absolutiste sofistii și personalistii răspund cu argumente diferite. Sofistii, înțelegem pe aceia din școala lui Protagoras și pe sofistii elini în genere, se mărginesc să pună în evidență variabilitatea cuvintelor după experiența fie căru om, conchizând de aci la imposibilitatea unui adevăr absolut, pe când personalistii nu se opresc la înțelesul cuvintelor, ci pătrund adânc în structura operațiilor logice căutând să dovedească strânsa dependență în care se află ori și ce concepție filozofică de natura personalității omenești. Sofistii nu au propriu zis o metodă de cercetare: ei folosesc numai o constatare, a cărei importanță o exagerează, pe când personalistii au o metodă pe care o întrebuițează în mod conștient la o mulțime de constatări. Sofistica elenă a fost o manifestare trecătoare, prin care se denunța o criză în istoria sistemelor filozofice absolutiste, pe când personalismul este o tendință permanentă de sistematizare filozofică, care, după progresul cunoștințelor, ia înfățișări diferite. În fiecare epocă, opus sistemelor filozofice raționaliste și materialiste, care au pretenții de absolutism, stau sistemele de personalism. Nu totdeauna sistemul personalist este însă denumit personalist. Adeseori el trece sub denumirea de șcepticist, sau empirist. Explicarea acestui fapt este lesne de dat. Conștiința amestecului persoanei omenești în elaborarea cunoștințelor nu se impune așa de clar cum se impune conștiința eroarei, pe care o fac aceia ce nu țin seamă de acest amestec. Eroarea absolutismului este, cu alte cuvinte, mai ușor de constatat de cât adevărul sistemului personalist. De aceea sistemul personalist nici nu se ridică adeseori peste rolul de a desvălui siabiciunea sistemelor adverse. Poziția centrală în discuțiile filozofice din fiecare epocă, o au adversarii personalismului. Absoluțiștii, raționaliști și materialști, sunt în fortăreață. Ei sunt cei cunoscuți. Personalistii sunt cei din afară de fortăreață. Ei se denumesc, nu după aceea ce aduc ca o contribuție pozitivă la dezvoltarea filozofiei, ci după aceea ce distrug. Sunt șceptici și empiriști, nu personalști, fiindcă în această perspectivă apar ei absoluțiștilor.

Nu este în intenția noastră să facem o istorie a sistemelor de filozofie personalistă, căci din cauza amintită mai sus această istorie este și greu de făcut. Conștiința personalității, nu numai că nu s'a impus clar tuturor filozofilor, dar și când s'a impus unora, aceia cărora li s'a impus s'au temut să o



pună deadreptul la baza sistemelor lor filozofice. În jurul conștiinței de personalitate întâlnim totdeauna reticențe. Filozofii care au această conștiință șovăiesc să-i recunoască un rol determinant în sistematizarea filozofică. Ei se feresc chiar să o pună în evidență. Când sunt siliți să vorbească de ea, întrebunțează drumul ocolit al imaginilor. Simțim la ei ca și cum le-ar fi teamă de a nu se compromite. De unde această atitudine? Cauza, de care am vorbit mai înainte, nu este în deajuns pentru a ne da o explicare. Este și o altă cauză: o cauză mai veche și mai hotărâtoare. Dacă conștiința personalității nu se impune clar filozofilor cauza mai este că acestora le este greu să o deosibească de misticismul religios, atât de răspândit în mentalitatea popoarelor primitive. Personalismul reamintește misticismul. De aci reticențele. Sistemele de filozofie absolutistă constituiseră odinioară un progres față de misticism. Personalismul nu este o revenire la misticism? Așa trebuie să le fi apărut multora, în cele mai multe cazuri. De aceea teama filozofilor personaliști de ași expune pe față convingerile lor. Poate că această teamă nu a dispărut nici astăzi. În critica filozofiei lui Kant vom vedea că ea revine, și cu dreptate.

Dar dacă o istorie a sistemelor personaliste este greu de făcut, și nici nu este în intenția noastră de a o face, o scurtă recapitulare a diferitelor faze prin care a trecut înțelegerea personalității este necesar să o facem, înainte de a vorbi de personalismul timpului nostru. Recapitularea aceasta înlocuește chiar într'o largă măsură, istoria personalismului.

Personalitatea, în înțelesul în care o avem astăzi, este un concept aproape necunoscut filozofiei antice. Filozofii elini vorbesc adesea de rațiune, ca de o facultate caracteristică pentru om, nici odată însă nu stăruiesc asupra legăturii în care stă această rațiune cu individualitatea organică a omului. Pentru ei, rațiunea planează deasupra condițiilor individualității. Ea este universală. De aceea și cunoștințele, care sunt dobândite prin mijlocirea ei, nu au legătură cu omul ci oglindesc deadreptul realitatea lucrurilor. Este foarte interesantă, în această privință, atitudinea pe care o au cei doi mari filozofi a Eladei, Plato, și Aristotel. Amândoi se ocupă de natura sufletească a omului dar această natură sufletească este, la amândoi, ținută departe de la ori și ce amestec în formarea științei. În parte această atitudine se explică din dorința lor de a reacționa în contra sofistilor. Dar numai în parte. Hotărâtoare în atitudinea lor a fost de sigur înțelegerea greșită pe care o aveau ei despre experiența simțurilor. Plato opune cunoștința dobândită prin simțuri cunoștinței dobândite prin rațiune, și consideră pe cea dintâi ca lipsită de ori și ce valoare științifică. Organizarea la un loc a ambelor feluri de cunoștințe, ca o consecință a unității de conștiință, el nu o admite, sau când o admite, o admite numai cu sacrificarea experienței simțurilor. Aristotel, prin direcția filozofiei sale, ar fi trebuit să fie mai în măsură să concilieze experiența simțurilor cu funcționarea rațiunei. Nu o face totuși. Rațiunea este, și pentru el, prea ridicată, prea universală ca să se poată pleca sub unitatea unei conștiințe individuale. Personalitatea omenească rămâne la amândoi, nu necunoscută cu totul, dar inutilă pentru sistematizarea filozofiei. În locul personalității, ei utilizează rațiunea universală și anonimă.

Trbuie să ajungem la filozofii stoici și mai ales la scolastici evului mediu pentru ca să întâlnim o înțelegere mai complectă a personalității. Cei dintâi cunosc personalitatea omenească sub punctul de vedere moral și juridic. Cei din urmă ajung la cunoștința personalității omenești indirect prin meditații

asupra personalității divine. La unii și la alții personalitatea joacă un mare rol. Nu însă rolul care ar fi putut să aducă o înnoire a filozofiei. Acest rol rămâne tot pe seama rațiunii. Sistemele filozofice continuă și după ei raționaliste, și încă cu tendința spre dogmatismul absolut.

Leibniz, cu sistemul lui de monade, fu ca o speranță pentru viitorul personalismului. Kant, în sfârșit, deschise acestuia un drum larg. După Kant, personalismul cucerește un loc de frunte între toate celelalte filozofii.

Opera lui Kant este în deajuns de cunoscută. Cu toate acestea nu atât pe cât se crede. Stilul greoi în care este scrisă, și mai ales planul pedant după care este executată, sunt piedici pe care cei mai mulți nu le pot birui. Kant a ajuns la sistemul său filozofic nu dintr'odată, ci treptat și cu multă anevoiță. El a păstrat o mare rezervă în afirmațiile sale, chiar și în acelea care îi se păreau neîndoelnice. A fost un scriitor prudent, aproape fricos. Nu și-a pus înaintea originalitatea, cum fac cei mai mulți scriitori din zilele noastre. Trebuie dar citit și recitit pentru a fi înțeles. La prima citire aproape că originalitatea lui scapă.

În aceea ce privește înțelegerea personalității omenești, Kant este un adevărat revoluționar. Nicăieri, ca în felul cum el are această înțelegere, poate fi denumit un Copernic al filozofiei. Într'adevăr, pe când înainte de el personalitatea ocupa în filozofie un loc marginal, la el ea ocupă locul central. Într-oaregă lui sistematizare atârână de personalitate. Funcțiunile acesteia dau ordine și ierarhie lucrurilor care constituiesc universul. Experiența simțurilor și gândirea logică nu mai sunt opuse, una alteia, ca la filozofii antici, ci sunt coordonate înăuntrul aceleiași unități. Kant clădește întregul edificiu al filozofiei sale pe ideea de personalitate, în care deosebește unitatea apărceptivă a conștiinței și autonomia voinței. Unitatea apărceptivă a conștiinței începe prin a organiza de jos datele simțurilor prin formele de timp și spațiu, și dă astfel intuițiile lucrurilor din lumea externă. Lucrurile acestea nu există de sine, în afară de conștiință, ca încorporări ale materiei, ci ele, în forma în care sunt, există numai prin determinările conștiinței; lucrurile externe sunt produsul ieșit din condiționările unității de apărcepție. În limba germană, limba în care a gândit Kant, această explicare a originii lucrurilor este chiar implicit cuprinsă în înțelesul etimologic al cuvintelor. Substantivul „Das Ding“, lucru, se leagă de verbul „bedingen“, a condiționa. Între lucru și condiționarea lui, între „Das Ding“ și „bedingen“ este un raport de filiație. Lucrul este produs de condiționările conștiinței. Lucrurile, odată formate prin intuiție, nu rămân unele de altele izolate: tot unitatea de apărcepție le împreună sub diferite raporturi, în judecăți. Deasupra formelor *apriori* de timp și spațiu sunt categoriile inteligenței, care fac posibilă știința. Sub aceste categorii ori și ce lucru, dacă intră, poate forma obiect de știință; căci, atât cât ține cuprinsul categoriilor, judecățile au la baza lor intuiția și sunt sigure. Dincolo de cuprinsul categoriilor, sau mai precis dincolo de intuiție, judecata nu mai este sigură, ea nu folosește științei. Totuși și dincolo de categorii continuă unitatea apărcepției. Dar ea nu elaborează noțiuni științifice, ci idei, idealuri; nu este inteligență ci rațiune. Ideile și idealurile nu fac parte din condițiile constitutive ale lucrurilor, așa cum sunt raporturile exprimate prin judecățile științei, ele sunt numai condiții regulative. Inteligența arată ce sunt, rațiunea ce ar trebui să fie lucrurile. Inteligența ajunge la rezultatele ei prin logică; rațiunea, prin dialectică.

Siguranța pe care o are inteligența, față de rațiune, stă în aceea, că in-

teligența nu iasă din totalitatea lucrurilor cuprinse în intuiție, nu caută să arate cum se condiționează totalitatea lucrurilor, luată ca întreg, ci se mărginește să arate cum se condiționează lucrurile din lăuntru totalității. Ea nu se întreabă: dacă universul este finit sau infinit; dacă materia este divizibilă la infinit sau nu; dacă lumea urmează unui determinism riguros, sau lasă câmp libertății; dacă universul a fost produs prin o cauză sau nu, căci asemenea întrebări presupun raportarea totalității intuitive la ceva în afară de ea, și această raportare inteligența nu o poate face, din momentul ce cuprinsul categoriilor ei coincid cu cuprinsul intuiții. Dacă inteligența totuși se încumete să facă această raportare, atunci ea se blamează singură prin contradicția pe care o afla în rezultatele ei. În adevăr, zice Kant, toate răspunsurile, date de știință la întrebările de mai sus, sunt curate antinomii, adică răspunsuri contradictorii. Din punct de vedere științific este egal de îndreptățit să se susțină: că universul este finit, sau infinit; că determinismul în univers este total, sau este limitat de libertate; că materia este divizibilă la infinit, sau nu; că universul are o cauză, sau nu, fiindcă ori și care din aceste susțineri, trecând peste cadrul intuiții, nu poate fi controlată. Cunoștințele științifice se reduc în definitiv la condiționările obiectelor, iar condiționările obiectelor la raporturile pe care le găsește inteligența prin categoriile sale în lăuntru totalității universului: ori cum poate inteligența să stabilească raporturi pentru totalitate însăși? Totalitatea umplând întreaga intuiție este fără condiționări, este incondiționatul; prin urmare rămâne dincolo de știință. Dincolo de știință rămâne, nu numai totalitatea universului, dar și ori și ce existență care nu este prinsă de condiționările intuiției noastre. Lucrul în sine, adică, acel ce netradus în proprietățile sensibilității noastre, nu-l cunoaștem.

Am ajuns astfel la limitele cunoștințelor, pe care omul le poate dobândi mulțumită unității sale de apărcepție. Positiv, adică strict științificește, este cunoscut omului numai condiționatul. Incondiționatul, atât ca totalitate a universului, cât și ca lucru în sine, ca *numen*, rămâne necunoscut. Asupra incondiționatului se pot face doar ipoteze de către rațiune, dar pentru știință el este incognoscibil.

Acesta este rezultatul la care ajunge Kant, pe baza analizei făcute asupra funcții teoretice a conștiinței omenești, numită de el, unitatea de apărcepție. Rezultatul este de seamă și ar fi putut satisface pe mulți filozofi. El satisface încă și astăzi pe toți pozitivistii. Aceștia se mulțumesc cu știința asupra condiționatului și se feresc de ori și ce ipoteză care nu se poate traduce în raporturi de condiționări. Necondiționatul este, după aceștia, obiect de metafizică. Și prin metafizică pozitivistii înțeleg vis și desertăciune.

Kant nu se oprește la rezultatul obținut prin analiza conștiinței teoretice. Conștiința teoretică este subînțeleasă la el, de la început, că nu constituie întreaga conștiință omenească. Conștiința chiar, când este întreagă, este numai o parte a personalității omenești. Conștiința teoretică izvorăște dintr-o activitate mai adâncă. La baza unității de apărcepție stă spontaneitatea, zice Kant. Dar spontaneitatea implică trecerea dincolo de condiționările intuiții. Cum să-și înfățișeze intuiția condițiile proprii sale nașteri? Prin formole de timp și de spațiu, intuiția dispune obiectele într-o ordine asupra căreia se aplică inteligența și așa se ajunge la știință; oare în această ordine, poate fi dispusă și persoana din a cărei spontaneitate izvorăște intuiția? Înfațișarea externă a persoanei, da. Oasele și carnea omului sunt și ele intuite de simțuri, deși aparțin împreună

aceluiaș trup. Dar activitatea din care isvorăște intuiția însăși, aceasta nu poate fi intuită și pusă în ordinea științei. Această activitate este mai adâncă de cât unitatea de apărcepție. Ea trece dincolo de conștiința teoretică. Este fondul ascuns al persoanei. Este voința omului, zice Kant. Tot ce intră în ordinea intuiției este supus determinismului fără excepție. Voința, neintrând în ordinea intuiției, nu este supusă determinismului. Voința este autonomă. Ca autonomă, este liberă.

Un nou orizont se deschide. Perspectiva grandioasă a conștiinței teoretice, care ne face posibilă știința, apare acum ca una din numeroasele perspective determinate de fondul adânc al persoanei omenești. Conștiința teoretică este una din manifestările persoanei. Mai adâncă de cât conștiința teoretică este în persoană voința. Dimiurgul, sau maistorul care a organizat lumea din haos, este fondul personalității. El poartă în sine spontaneitatea a tot constructoare. În el este necondiționatul presupus de metafizica vechie în idee, sau în materie. Relativul ia locul absolutului de odinioară. În el este libertatea. Kant descrie cu entusiasm noua situație care se face omului prin descoperirea sa. În sfârșit morală este așezată pe o bază solidă personalistă, nu dogmatică, Libertatea, nemurirea sufletului și existența dumnezeirii, nu se pot proba ca fiind absolute, dar sistemul său le oferă un mod de probare cu mult mai bun de cât chiar acela al științei: ele sunt postulatele activității voluntare, sunt imanente fondului omenesc. Aceea ce rațiunea nu poate să realizeze în conștiința teoretică, realizează în cea practică. Legea morală prin simpla ei formulare este un determinant al voinței. Omul n'are nevoie de un imbold material pentru a fi moral, este în deajuns să aibe în conștiința sa regula formală a legii morale pentru ca voința lui să se determine. Căci omul este liber, adică are în sine puțința autodeterminării. Ca înfățișare fizică, el este o verigă în lanțul fenomenelor naturii, o apariție determinată de cele l'alte apariții ale intuiției; ca voința însă, el se ridică deasupra lumii sensibile și participă la viața ideilor. Ideile religioase și morale, formează cununa personalității sale. De aceea nu trebuie privit omul ca un mijloc, ci totdeauna ca un scop, în sine. Omul se bucură de respect. Prin respect, de altminteri, îi se impune lui legea morală. Două priviri mi-au umplut totdeauna sufletul cu admirație și venerație, zice Kant la sfârșitul scrierei, *Kritik der praktischen Vernunft*, în care ni se vorbește de legătura dintre morală și voința omenească: cerul înstelat deasupra mea și legea morală din mine. Amândouă le văd legate de conștiința existenței mele. Cea dintâi începe chiar din locul pe care îl ocup în intuiția externă, și își întinde cuprinsul departe până în nesfârșitul lumilor și a sistemelor de lumi; lumi care durează din eternitate, în mișcări periodice, a căror început și cotinuitate nimeni nu le poate prevedea. Cea de a doua privire începe din ființa mea nevăzută, din persoana mea, și mă pune într'o lume infinită, pe care numai inteligența mea o simte, și în care nu sunt aruncat la întâmplare, ci am legături strânse, necesare. Prima privire îmi nimicește importanța, de oarece mă arată pumn de materie, în care am să mă întorc, după un scurt timp; cea de adoua, din potrivă, îmi ridică valoarea, prin aceea că asigură personalității mele, o viață deasupra simțurilor, liber condusă după legea morală.

Filozofia lui Kant este imnul cel mai frumos care s'a cântat vreodată personalității. Scolasticii medievali lăudaseră perfecția personalității divine, după chipul și asemănarea căreia ar fi dorit ei să fie omul; Kant răstoarnă raportul:

el laudă perfecția voinței omului, din care apoi deduce, ca postulat pe Dumnezeu. Kant este pe terenul filozofic aceea ce a fost Luther pe terenul religios. Este apostolul credinței, că personalitatea omenească are în sine o putere nemărginită de creațiune.

Kant a scris *Kritik der praktischen Vernunft*, cu un an numai înainte de a izbucni marea revoluție franceză din 1789. Această apropiere de dată nu este o simplă coincidență. Ea indică și o înrudire sufletească între el și marea revoluție. În primul rând rolul practic al rațiunii, *der Vernunft*, în scrierea lui și la revoluționarii francezi este aproape același. Rațiunea, după el, devine practică, adică determină voința, prin simpla ei desvăluire; rațiunea și voința nu sunt legate printr'un raport de cauzalitate ci se pătrund reciproc, de îndată ce sunt în prezența una cu alta. Acelaș lucru îl credeau și revoluționarii. Rațiunea, pentru aceștia, era immanentă ordinii sociale. Toate drepturile pe care le decreta revoluția din 1789, în favoarea cetățenilor, erau decretate în numele rațiunii. Rațiunea era pentru Kant, ca și pentru revoluționari, un fel de intuiție directă de tot ce este moral și drept în viața socială. O asemenea părere este de altminterlea caracteristică întregii epoci în care a trăit Kant. În Kant, ca și în spiritul revoluției franceze, se încheie cugetarea multor generații de filozofi, care în cursul secolului 17 și 18 practicaseră fără întrerupere cultul rațiunii.

Astfel în opera lui Kant personalitatea ajunge problema centrală a filozofiei, după ce ajunsese, mai înainte, prin reforma lui Luther, o problemă capitală pentru viața religioasă; iar, cam în acelaș timp, cum ajunge prin revoluția franceză din 1789 o pârghie puternică pentru revendicarea drepturilor politice.

Cu toată strălucirea impresionantă însă pe care o dete Kant ideei de personalitate, nu este prea greu, pentru un gânditor de astăzi, să descopere în teoriile marelui filozof german o mulțime de inconveniente. Mai întâi marele inconvenient, pe care îl împărtășește cu Luther: Spontaneitatea sufletească, pe care se bazează autonomia voinței, are la el un caracter mistic. De vechia meșteahnă a personalismului: confundarea cu misticismul, nu scapă nici Kant. El nu se ține obligat să dovedească, în chip metodic, în ce consistă spontaneitatea aceea, din care decurge incondiționabilitatea voinței, și prin urmare autonomia acesteia. Lui i se pare că spontaneitatea se impune de la sine, și de aceea nu o mai discută. Procedând astfel însă el lasă să vorbească printr'ânsul mai mult germanul de fire mistică, educat la școala lui Eckhart și Luther, de cât filozoful, care ne-a dat, în alte scrieri, explicarea adevărilor universale și necesare. Al doilea inconvenient apoi este rolul neprecis al rațiunii, în determinarea voinței. Dacă între rațiune și voință nu este un raport de cauzalitate, ce raport este atunci? Rațiunea stabilește legea morală ca ideal zice Kant, și idealul se realizează prin libertatea voinței autonome. Dar cum? Este aci o participație a realului la ideal, cum credea Plato, sau este o imanență a idealului în real, cum credea Aristotel? Și una și alta, cu toată autoritatea lor de tradiție, aceste soluții, nu sunt convingătoare pentru un cugetător din zilele noastre. Kant, ca și revoluționarii francezi, a făcut din rațiune o entitate, iar nu un mijloc de convingere. Apoi și la el rațiunea păstrează caracterul de universalitate, care a înlesnit filozofilor raționaliști de altă dată speculațiunile lor îndreptate spre cucerirea absolutului. Mai sunt și alte inconveniente. Înțelegerea personalității planează în vag nefiind redată în terminii unei științe experimentale. Kant aduce în sprijinul teoriilor sale fapte din domeniul biologiei, psihologiei și a istoriei, dar aceste fapte servesc mai mult

ca ilustrații de cât ca probe. Înțelegerea personalității este scoasă, nu inductiv din fapte, ci din simetria sistemului filozofic. Bine înțeles, Kant are conștiința despre aceasta. El a evitat înadins metodele științelor speciale, fiindcă se credea în posesiunea unei metode mai bune pentru găsirea adevărurilor filozofice. El avea metoda transcendențială. Prin metoda transcendențială înțelegea: justificarea principiilor apriori, a postulatelor și a judecăților de valoare, prin arătarea necesității și a valorii acestora în constituirea unei experiențe unitare și universale. După această metodă, cercetarea asupra personalității era dar subordonată ideii pe care filozoful și-o făcuse despre experiența unitară și universală. Cum Kant concepea experiența numai ca o regulă de logică, era natural să ajungă, și în aceea ce privește personalitatea, la o definiție formală. O asemenea definiție, negreșit, nu este de disprețuit. Contemporanii noștri totuși caută să știe despre personalitate, cu totul altceva. Ei ar dori să știe geneza ei biologică, precum și funcția ei psiho-socială, în scopul de a o utiliza în viață. Personalitatea susținută pe o conștiință în genere și pe o unitate de experiență în genere, — așa cum intră în planul metodei transcendențiale, — este o creație filozofică frumoasă, dar în practică ea nu poate de loc fi pusă în aplicare. Și aplicarea adevărurilor este tocmai aceea ce omul zilei noastre prețuște mai mult. În sfârșit, în filozofia lui Kant, personalitatea apare ca un ce necondiționat, fără trecut istoric și fără viitor. Gradele și variațiile personalității, ca și abaterile de la structura ei normală, rămân neexplicate. Tot aceea ce interesează pe istoric și pe psiholog sunt trecute cu vederea. Kant, cu un cuvânt, a îmbrăcat personalitatea într'o haină majestoasă, dar prea puțin comodă pentru a putea circula și fi de folos contemporanilor.

Sunt idei însă, care în tocmai ca și unii oameni, cresc în înrăurire cu cât se țin mai departe de interesele actualității. Ideea personalității kantiene, este una din acestea. Înrăurirea ei asupra cugetătorilor europeni a crescut continuu în tot cursul secolului 19. Ea se simte și astăzi. Această înrăurire s'a produs, nu ca de obicei, prin propagandă imitativă, ci ea a dat naștere la multe idei originale. Și acesta este tocmai meritul ei cel mare. În filozofia dreptului; în morală și în știința educației; fără a mai vorbi de filozofie propriu zis, ea a fost ca o mână cerească. Pretutindeni a trezit dorul de cercetare și a susținut avântul îndrăzneț spre speculațiuni teoretice. Cu toată nebulozitatea; în care era înfățișată; cu toate inconveniențele care decurgeau din metoda ei transcendențială, personalitatea în înțelesul kantian, a însemnat un moment culminant în istoria culturii europene.

Personalismul, ajunge la un loc de cinstă, prin Kant. Este el intrat de aci înainte în fortăreața filozofiei? Nu încă. Kant îi dă prestigiu; nu-i dă însă instrumentul victoriei. Acest instrument îl dobândește el, mai târziu după Kant, grație ideologiei revoluționare. Această ideologie, ieșită precum vom vedea, din dialectica personalismului, reușește să dărâme ultimele fortărețe ale absolutismului raționalist și materialist, și să așeze personalismul la locul de frunte al filozofiei contemporane.

### III. DIALECTICA PERSONALISMULUI

Dacă personalismul n'a câștigat prin opera lui Kant prea multe elemente pozitive, care să-i permită să se ridice la construcția unui solid sistem de filozofie,

În schimb el a câștigat o armă de luptă de o eficacitate extraordinară. Puținele elemente, elaborate de Kant, sunt fermente de activi pentru a transforma ideologia secolului 19. Toate sistemele raționaliste și materialiste de până aci, sunt sdruncinate profund prin teoria kantiană, care afirmă, că intuiția și adevărul sunt deopotrivă condiționate de spontaneitatea conștiinței omenești. Absolutismul de până aci nu are ce opune acestei teorii ingenioase. Rațiunea, pe a cărei logică el clădise, este acum contestată. Rațiunea se subordonează spontaneității conștiinței. Știință, artă, morală, tradiție sunt în funcție de om. Filozofiei nu-i rămâne de cât calea personalismului.

Nu profită însă de această situație personalismul sănătos științific, ci personalismul anarhic și romantic. În loc de a întrona pe ruinele absolutismului un nou sistem filozofic bazat pe o integrală cunoștință despre om, arma câștigată prin opera lui Kant servi pentru a întrona: egotismul, personalismul magic, imperialismul geniului, romantismul sentimental, inconștientismul, individualismul anarhic și alte asemenea grăbite formațiuni ale unui personalism unilateral. Ideologia tuturor acestor formațiuni este revoluționară. Nici un secol n'a avut o ideologie mai revoluționară ca secolul al 19-lea. Tot ce este aspirație ideală și reformatoare în acest secol se pune sub etichete de revoluție. Revoluția este în atmosfera atât a oamenilor politici, cât și a oamenilor de știință, precum și a artiștilor. Toți speră să-și câștige un loc sub soare prin revoluție. Toți cer dărâmarea zidurilor în care au stat închise până aci: eul, individualitatea, personalitatea... Loc pentru desfășurarea liberă a sentimentului, a imaginației, a talentului, a conștiinței și a inconștientii fiecăruia! Jos tradițiile care au ținut pe loc: arta, știința și viața politică. A tot creator al lumii, este eul, după filozoful Fichte, contrinatorul imediat a lui Kant. Eul, prin aceea că se determină pe sine, se opune nou-eului. Eul și nou-eului constituie întreg universul. A tot creatoare pe lume este imaginația geniului artistic, zice romanticii. A tot creatoare pe lume este voința inconștientă, zice Schopenhauer. Și, în tot timpul cu aceștia: a tot creatoare pe lume este libertatea individuală, zice revoluționarii politici. Asupra aceea ce trebuie să fie dărâmat, sunt cu toții de acord. Dărâmat trebuie să fie tot ce nu se împacă: cu spontaneitatea conștiinței, cu drepturile, cu principiul individualității. Asupra felului cum trebuie să fie construită lumea pe viitor, sunt divergențe, fiindcă fiecare dintre acești revoluționari vede lumea numai printr'o față a personalității. Că personalitatea trebuie să fie explicată integral în ființa ei biologică și psihică, și odată explicată, folosită ca cea mai prețioasă energie pentru ridicarea vieții morale și ideale, la un asemenea program nu se gândește încă nimeni. Revoluționarii, din prima perioadă a personalismului, sunt anarhiști: ei se îngrijesc cum să repună lucrurile în starea legală, cerută de primatul personalității, dar nu se îngrijesc de organizarea pe care trebuie să o ia viața socială și morală în urma dobândirii stărei legale. Ei sunt destructivi și nu constructivi.

Dar tot în secolul al 19-lea începe o nouă perioadă a personalismului; nu încă, perioada personalismului constructiv, energetic, cum îl vom numi noi mai târziu.—totuși perioada unui personalism de tranziție spre cel constructiv: perioada personalismului social romantic, explicat din factori istorici și economici, și pus în serviciul luptei de clasă și a idealului național.

Ideologia acestui personalism, este din cele mai interesante. Ea este bine înțeles tot revoluționară. Personalismul, pe cât timp persoana omenească este înțeleasă, nu ca o parte organică a naturii, ci din potrivă este opusă naturii,

va avea totdeauna o ideologie revoluționară. Dar în ideologia acestui nou personalism sunt câteva lucruri noi. Persoana omenească este luată, nu ca o unitate anonimă, simbol al omenirii întregi, ci este luată într'o formă mai concretă, ca reprezentând o clasă socială, sau o națiune. Revoluționarii cei noi voiesc drepturi pentru o anumită clasă socială, sau pentru o anumită națiune, pe când cei vechi voiau drepturi pentru oameni, în genere. Apoi o altă nou-tate și mai însemnată stă în metodă. Metoda ideologiei personalismului vechiu anarhic era fără multe pretenții științifice; era în formă declamatorie, iar în fond o imitare după aceea întrebuițată de filozofii de până aci. Metoda ideologiei noi are pretenții științifice. Scopul ei este să demonstreze, că adevărurile puse de ea înainte, nu sunt cerute numai de logica omenească, ci sunt cerute de însăși mersul lumii; că adică răsturnarea de ordine pe care o cere revoluționarul este prevăzută în desfășurarea istorică a lumii ca un ceva fatal. Prin nouă ideologie, omul secolului al 19-lea își explică, în sfârșit, rostul istoriei. Până acum, îi zice revoluționarul, lupta între forțe opuse își dispută direcția istoriei, de acum înainte însă lupta va dispărea și va rămâne o armonie liniștită în mersul lucrurilor. Omul secolului al 19-lea este constrâns să aleagă: de o parte trecutul detestabil, ieșit din lupta forțelor dușmănoase, de altă parte viitorul fericit, la care el poate să contribuie determinând suprimarea forțelor ce se dușmăneau până aci. Cine n'are să aleagă viitorul?

Abilă metodă! Poate cea mai abilă din câte a născocit vre o dată min-tea omenească! Să vezi înaintea ta răscrucii de drum, la care a dus, nu istoria unei generații de oameni, ci istoria a sute și mii de generații; să vezi că toate câte s'au petrecut pe lume, n'au avut alt sens de cât să te aducă la acest răscruciu unde tu omul de astăzi, ai să hotărăști de fericirea tuturor celor de mâine, ce metodă alta poate să-ți împăce mai mult vanitatea, și să-ți încurajeze avântul? Marea greutate pe care n'o putea învinge vechiul revoluționar, stătea în răspândita convingere, că lumea nu se urnește așa ușor din loc, dacă împing la ea cu umărul un om, sau doi, sau chiar o generație întreagă. Acum iată și această greutate învinsă. Lumea a început să se urnească ea singură din loc... prin fapta câtorva oameni; căci revoluția este în curs...

Inventatorul acestei metode, nu este nimeni altul, de cât cel mai mare metafizician al secolului al 19-lea: Georg Wilhelm Friedrich Hegel; iar acel care a aplicat în modul cel mai iscusit metoda la lupta de clasă este Karl Marx, socialistul. Metoda se numește dialectica hegeliană. Iată în ce consistă pe scurt această minunată dialectică. Mai întâi, în forma ei metafizică. Hegel este continuatorul lui Fichte, și Fichte continuatorul lui Kant. Acesta din urmă câștigase în favoarea personalismului o mare victorie. El acreditase părerea, că din spontaneitatea conștiinței isvorăsc adevărurile științei. Pentru clasificarea însă a acestor adevăruri, după categoriile lor fundamentale, el nu dusesse până la capăt logica personalismului. Ar fi trebuit să susțină că adevărurile nu sunt statice, adică înțepenite pentru veșnicie în categoriile lor, ci dinamice, în curs, ca și conștiința omenească. Fichte a observat inconsecvența lui Kant și a căutat să o îndrepte. El a făcut încercarea să deducă din opoziția între eu și non-eu, întregul sistem al cunoștințelor științifice. Hegel a dus încercarea lui la bun sfârșit. După el, sistemul tuturor adevărurilor este complet dinamic. Totul este în curs. Adevărurile curg unele din altele, și împreună cu ele curg și lucrurile din natură; căci lucrurile din natură ce sunt ele altceva de cât obiectivările rațiunii? Rațiunea și realitatea sunt identice. Dacă ideile rațiunii



se deduc una din alta, de ce nu s'ar deduce și obiectele naturii, unul din altul? Dar ideile rațiunii se deduc toate prin un proces tripartit fundamental, și anume: afirmația chiamă după sine negația iar afirmația și negația împreunate dau o nouă afirmație superioară, sinteza. Afirmația cea nouă chiamă și ea după sine o nouă negație, și ambele împreună duc la o afirmație de ordin și mai superior, și mai sintetic. Și așa mai departe. Fundamental în proces, pentru ca acesta să pornească, este opoziția între primii doi termeni. Fără această opoziție nimic nu se produce. Dar cum, tocmai opoziția să fie o cauză de trecere de la static la dinamic? Da tocmai opoziția. În această privință metafizicienii dinaintea lui Hegel, sunt toți de acord. Baruch Spinoza, în limba lui precisă latinească, îi rezumă pe toți când zice: *omnis determinatio, negatio*. Prin fiecare determinare dată unui lucru, se neagă determinările opuse din unitatea acestuia. Sau mai lămurit. Un lucru îl cunoști, sau cunoscându-i proprietățile pe care le are, sau cunoscându-i proprietățile pe care nu le are. Din proprietățile pe care le are deduci pe acele pe care nu le are, și tot așa din proprietățile pe care nu le are deduci pe acelea pe care le are. Această deducere nu se poate face, de cât dacă proprietățile se exclud, adică sunt contradictorii. Altmintreli ar fi cu neputință. Poți să deduci că un lucru există din momentul ce ai înlăturată convingerea neexistenței lui, dar nu poți deduce că un lucru este roșu, dacă ai probat că el nu este verde. Pentru ca să fie o curgere posibilă între termeni, și prin urmare între lucruri, trebuie să fie la mijloc mai întâi o opoziție de contradicție. Această opoziție de contradicție este însă posibilă numai între doi termeni, nici mai mult nici mai puțin. Indată ce sunt trei termeni, trecerea de la unul la altul nu mai este de la sine înțeleasă. Cel de al treilea termen, se poate scoate din experiență, dar nu prin deducție logică. La contradicție avem afirmația despre ceva, precum și negația despre același ceva. Mai mult nimic. Teza și antiteza. Trecerea de la una la alta dă sinteza. A fi și a nu fi dau devenirea. Unul și multiplul dau numărul. Spiritul absolut și natura dau conștiința de sine. Conținut și formă dau existența unui lucru. Unicul și generalul dau particularul. Apoi în domeniul special al naturii, fiecare lucru opus negațiunii lui dă o existență superioară. Mecanicul opus chimismului dă organicul. Organicul opus individualității dă viața sufletească, etc. Nu este fenomen care să nu fie explicat prin concilierea a două fenomene care se opun. Acidul fie cât de concentrat nu atacă metalul, dar acidul unit cu opusul său apa, dă eroziunea metalului. O rană nu se infectează de cât prin aer: căc, aerul este opusul organicului din elementele rănei. Și așa mai departe.

La ce adevăruri noi a putut să ducă această metodă dialectică, în domeniul științelor naturale, este ușor de răspuns. Au răspuns contemporanii lui Hegel, cu aproape un secol înaintea noastră. După câțiva ani de curiozitate n'a mai fost naturalist serios care să țină seamă de teza, antiteza și sinteza lui Hegel. Nu tot astfel însă în științele care se ocupă cu manifestările sufletești ale omului, și în special cu cele politico-sociale. Aci Hegel, a fost pentru mulți, în secolul al 19-lea, și trebuie să adăogăm pentru mulți încă, în secolul nostru, o călăuză nediscutată. Ceva mai mult. Aceia care urmează pe Hegel, au atâta încredere în metoda lui dialectică, în cât o aplică pe răspunderea lor la cazuri noi, iar atunci când o aplică la cazurile cunoscute de Hegel, îl corectează chiar uneori pe Hegel. De unde această diferență? Ce face ca hegelianismul, care este de mult uitat în științele naturale, se menține așa de tenace în științele politice și sociale? Metoda fiind aceeași, explicarea diferenței

nu poate să stea de cât în natura diferită a obiectelor celor două grupe de științe. Compararea acestora ne și confirmă de îndată presupunerea noastră. Faptele de care se ocupă științele politico-sociale se explică sub punctul de vedere al finalității, pe când cele de care se ocupă științele naturale, se explică sub punctul de vedere al cauzalității. La cele dintâi, găsirea cauzelor se face regresiv plecând de la studiul efectelor spre cauze, și nici odată nu se poate în mod experimental urmări înlănuirea de la cauză spre efecte, pe când în științele naturale, tocmai aceasta este procedarea normală: de la cauze progresiv la efecte. Apoi faptele de care se ocupă științele naturale sunt măsurate nu apreciate, și preferințele subiective ale observatorului n'au în explicarea lor nici un rol; pe când faptele de care se ocupă științele politico-sociale sunt aproape numai apreciate și adeseori deformate prin preferințele subiective ale observatorului. Cu un cuvânt, în științele politico-sociale căutăm justificarea efectelor, pe când în științele naturale căutăm echivalența între cauze și efecte. Aceste două puncte de vedere, omul de știință de astăzi tinde să le facă pe cât se poate mai apropiate, dar de suprimat el nu le poate niciodată. Totdeauna va rămânea o deosebire între studiul faptului sufletesc și studiul faptului material.

Această deosebire a și hotărât de soarta hegelianismului, în cele două grupe de științe. La ce puteau oare servi teza și antiteza în grupul științelor cauzale? La nimic, evident. Dar în grupa științelor istorice bazate pe finalitate? La foarte mult. Dialectica lui Hegel este un model de aceea ce se numește raționament de justificare, adică tocmai aceea ce trebuie adeseori în istorie. Voești să justifici o stare istorică existentă sau dorită, alergi numai de cât la două forțe istorice care se dușmăneau până aci, și care acum prin starea dorită se împacă. Sinteza este viitorul, pe care îl dorești. Rămâne să explici viitorul ca ieșit, în modul cel mai natural, dintr'o luptă anterioară între teză și antiteză. Documentele trecutului sunt așa de numeroase și de felurite că interpretarea lor largă poate să-ți dea totdeauna posibilitatea să găsești în ele urmele luptei între o teză și o antiteză.

Pentru un revoluționar, ce admirabilă metodă este această dialectică! Și nu numai pentru un revoluționar, dar pentru ori și cine. În special însă pentru un revoluționar.

Să vedem, în adevăr, cât de măiestrit o aplică Karl Marx.

Starea socială dorită de Karl Marx este organizarea socialistă a societății. În locul organizării Statului de astăzi, el dorește dictatura proletariatului, care să ducă la suprimarea luptei de clasă. Aceasta este sinteza: opera viitorului. Să vedem teza și antiteza, adică cele două forțe învrăjbite și care sunt condamnate să dispară înaintea sintezei. Forțe învrăjbite, câte nu s'au desfășurat pe câmpul istoriei! Nu știi ce alege mai întâi! A avut biata omenire parte numai de forțe învrăjbite. S'au luptat, între ele, rasele. S'au luptat popoarele; S'au luptat clasele sociale. S'au luptat indivizii. Lupta între oameni n'a fost în de ajuns. S'au luptat, între ele, și așezămintele ieșite din fapta omului: instituțiile religioase, politice și economice. Apoi a fost luptă între instincte și sentimente; a fost lupta între idei. Ori și unde întorci privirea pe câmpul istoriei nu găsești de cât luptă sub toate formele: de la cea sălbatică, mai sălbatică de cât o găsim la animale, până la cea mai inofensivă în jocuri și sport. Ce să alegi mai întâi? Karl Marx a știut ce să aleagă, chiar din momentul când și-a pus înainte sinteza. Pentru ca să ajungi la dictatura pro-

letariatului trebuie să ai mai întâi lupta dintre capital și muncă, pentru că numai așa iese necesitatea socialismului. Sinteza trebuie să se justifice prin teză și antiteză. Acum, după el, cursul istoriei își găsește în sfârșit, răscruciul! Mii de generații s'au perindat pe suprafața acestui pământ, fără un scop împlinit. Oameni de fel de fel de rase, de fel de fel de profesii, și de fel de fel de credințe, au murit și dispărut înghițiți de monstrul uitării. De odată se face lumină și o nouă eră începe. Tot ce a fost până acum a fost rătăcire. De acum încolo începe de abia drumul cel bun. De acum încolo, adică de la noi. De la noi reprezentanții clasei sociale, cutare. Poate fi ceva mai măgulitor pentru personalismul nostru politic și social?

Dar nu ori și cine are pretenția să joace un rol politic și social. Unii au ambiții politice, alții au ambiții științifice, alții artistice, alții religioase. Dialectica lui Hegel favorizează numai politica? Nu. Ea poate fi întrebuițată pentru justificarea ori și cărei aspirații. Karl Marx a fost un maestru desăvârșit, făcând din ea o armă de luptă pentru clasa proletarilor, dar nimic nu împiedică să fie întrebuițată ca armă și de alții. Triada: teză, antiteză și sinteză, se poate aranja pentru multe scopuri. Câmpul istoriei fiind vast, câte teze și antiteze nu se pot scoate din ea? Insuși inventatorul metodei, marele Hegel, aranjase în favoarea filozofiei sale o triadă, care da drept numai filozofiei sale să existe în viitor. Aug. Comte, marele filozof pozitivist francez, aranjase, puțin după Hegel, o altă triadă care favoriză numai sistemul său pozitivist. După Comte, istoria gândirii omenеști trece prin trei faze: 1) teologică, faza de organizare impusă, oarbă, 2) metafizică, faza de disolvare, prin abstracții negative, și 3) pozitivistă, faza de organizare științifică. Și câți alți filozofi nu și-au făcut triada lor! Apoi a venit rîndul artiștilor și al propagandiștilor culturali. Fie care, după scopul ce urmărește, aplică dialectica în chipul în care ea justifică mai bine sinteza aleasă după dorul inimei sale.

Și la noi, Români, s'a aplicat această dialectică a personalismului de tranziție. Ar fi fost chiar extraordinar să nu se aplice. Hegelianismul a fost, și este încă, în atmosfera Europei, ca un element constitutiv, din care toți gânditorii au aspirat și aspiră. Au făcut mulți hegelianism fără ca să știe. Toți câți au fost tentați să găsească un rost istoric: clasei sociale, din care făceau parte; credinței, pe care o aveau; culturii, pe care o vedeau, sau o doreau; idealului de artă, la care țineau,—erau în acelaș timp ispitiți de dialectica hegeliană. La noi, Români, poate că ispita hegelianismului era și mai mare ca aiurea. Și iată de ce. Dialectica lui Hegel este mai științifică, negreșit, de cât ideologia revoluționară a personalismului anarhic. Adepții ei nu declamă în numele rațiunii. Dar ea este totuși cu mult mai puțin obositoare decum ar fi o adevărată metodă științifică pusă în serviciul personalismului. După o adevărată metodă științifică, drepturile unei clase sociale, ale unei credințe, culturii sau ideal de artă, nu s'ar putea susține, de cât în urma unor cercetări aprofundate, care ar trebui să înceapă cu precizarea însăși în amănunt a stărei de fapt în care se găsesc: clasa socială, cultura, credința, arta, pe care le susține cineva. Dialectica lui Hegel nu pretinde o așa muncă obositoare. Triadele ei suprimă amănuntul și cer mai mult o imaginație de cât o observație precisă din partea celui ce le aplică. Tocmai ceea ce se potrivește cu starea de la noi. Noi suntem la începutul cercetărilor de documentare. Statistici serioase nouă ne lipsesc. Neavând o măsurătoare antropometrică a locuitorilor țării, nu știm căru tip de rasă aparținem. Suntem d'abia la începutul studiilor comparative asu-

pra poeziei, artei și obiceiurilor populare. Munca națională ne fiind organizată după un plan metodic, nu știm care este adevărata bogăție a solului pe care locuim și ce legătură poate fi între rodul acestui sol și cultura viitoare. Nu cunoaștem precis, nici cantitatea nici calitatea de energie morală de care dispunem. În schimb, avem imaginație.

Prin urmare, avem împrejurări din cele mai prielnice pentru dialectica personalismului romantic și de tranziție, și prea puține mijloace pentru a aplica o metodă serioasă științifică, așa cum ar cere-o o filozofie a personalismului, la înălțimea vremii noastre.

Imi iau voia să ilustrez aceste afirmații prin analizarea conținutului a două scrieri românești apărute de curând; una este a lui E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, din care sunt ieșite două volume în 1924—1925, Editura Ancora, București, și alta e scrierea lui St. Zeletin, *Revoluția burgheză în România* (Arhiva p. Știința și Reforma Socială. Anul III, No. 2-3 și 4. Anul IV, No. 1 și 2. Retipărită de Cultura Națională, București), ambele având persoana omenească în centrul preocupărilor lor, și anume: cea dintâi ocupându-se de întruparea pe care a primit-o persoana omenească în civilizația română modernă, iar cea de a doua, în burghezia română.

*Istoria civilizației române moderne* de E. Lovinescu, este proiectată în trei volume, din care au apărut două. În cel de al treilea, neapărut încă, autorul promite să dea legile de formație a civilizației române, partea cea mai interesantă a subiectului ce și-a ales. Prin urmare, în judecarea scrierii, se impune o mare rezervă. Autorul are înaintea sa posibilitatea să revină asupra unor afirmații din primele volume, și în tot cazul să completeze aceea ce a fost până aci numai schițat. Intenția noastră este să examinăm numai metoda în care scrierea este executată. Această metodă să vede și din primele volume. Dacă ea se va schimba în al treilea volum, cum noi am dori-o, această schimbare nu va infirma întru nimic judecata ce facem azi asupra primelor două volume.

E. Lovinescu crede în puterea transformatoare a ideologiei. Aceasta ne-o spune de la început, combatând interpretarea materialistă a istoriei, așa cum o dă Karl Marx. Ideologia prin sine însăși, fără a mai fi întrupată în instituții economice, este o forță. Civilizația română modernă este opera ideologiei, și anume a ideologiei revoluționare franceze. Cu un asemenea început, suntem în plin hegelianism. Vom vedea îndată că suntem în hegelianismul cel mai radical posibil.

La formarea civilizației române, după E. Lovinescu, fondul sufletească propriu al poporului român nu contribuie cu nimic. El este un mare necunoscut inform, care stă sub pământ. Știm despre el numai că se află la hotarul a două lumi: a Răsăritului și a Apusului. Civilizația lui se formează după bătaia vântului. Cât bate vântul de la Răsărit, este rău și turbure în civilizația română; cât bate vântul de la Apus, este bine. Această fatalitate de hotare i-a firimitat poporului român cu desăvârșire ori și veleitate de autodeterminare. El este o ființă pur pasivă și imitatoare. Călătorii străini cari l-au vizitat, observaseră acest lucru de mult, căci iată ce ne raportează E. Lovinescu, că a scris despre el, acum o sută de ani, consulul francez baronul Bois-le-Comte: „Nimic isbitor, nici în virtuți, nici în vicii, poporul acesta aparține mai degrabă rasei imitatoare decât celor ce creează și inventează: rase mai puțin folositoare omeniilor, dar mai maleabile și mai susceptibile de a se folosi de îmbunătățirile

introduse de celelalte popoare". Și vorbind apoi de țărani români, adaugă: „Progresele țăranilor sunt așa de rezezi, încât în fiecare an trebuie să le schimbăm felul de vorbire, pentru a le potrivi vorba cu starea lor morală și cu dezvoltarea ideilor...” Bine înțeles, adăugăm noi: atunci când bate vântul cel bun dela Apus. Prin urmare: pasiv și imitativ este Românul. Teren admirabil pentru cultura ideilor. Acum iați cum se desfășură formația civilizației române. Ideologia revoluționară franceză era o forță ce și căuta undeva realizarea. Ea sboară, grație câtorva Români, cari își făceau studiile sau petreceau la Paris, pe pământul bine cuvântat al României. Aci ideologia revoluționară își cheamă negațiunea ei la viață. Negația forței revoluționare este forța reacționară. Aceasta se și arată numaidecât, pregătită fiind în Germania. Teza și-a găsit antiteza. Vine sinteza: civilizația română de astăzi. Un istoric mai puțin hegelian, ar fi început cu forța reacționară, care se potrivește mai bine sufletelor pasive și imitative, și apoi ar fi venit la forța revoluționară. Sau, un istoric adevărat, în genul lui H. Taine, ar fi început cu starea de fapt, cu vechiul regim, pentru a trece apoi la inovație, la noul regim. E. Lovinescu începe însă strict după formula dialectică: întâi afirmația, apoi negația, și în urmă sinteza afirmației cu negația, care aduce o nouă afirmație.

Cum a intrat însă ideologia revoluționară în viața și politica socială a poporului român, și mai ales cum s'a menținut ea în preocupările sufletești ale acestui popor, pentru ca apoi să avem din ea civilizația română? Cititorul are dreptul să ceară un răspuns la această întrebare. O ideologie devine cauză reală numai când intră în deprinderile vieții zilnice, ca o preocupare constantă. Din atmosferă numai, ea nu poate înfrunți. Ii trebuie un mijloc de legătură și încă, în cazul poporului român, un mijloc de legătură puternic. Simpla propagandă prin presă și prin broșuri, nu este de ajuns. La un popor, care este și astăzi analfabet, este o crudă ironie să pui pe seama presei legătura lui cu ideologia. Trebuie un mijloc mai real. Care sunt mijloacele care au întreținut spiritul ideologiei revoluționare? La aceste întrebări E. Lovinescu ține la dispoziția cititorului două răspunsuri: unul exprimat pe față și care este de paradă; altul strecurat printre rânduri și care este înțeles numaidecât de cititorul priceput. Acel de paradă sună așa: civilizația română este creația ideologiei revoluționare franceze, care s'a impus poporului român prin interdependența morală și materială dintre popoarele europene. Acest răspuns nu este însă susținut prin nimic. Un scriitor cu experiență și cu talent, ca E. Lovinescu, dacă ar fi luat în serios acest răspuns, l-ar fi și însoțit de documentarea trebuitoare. Ne-ar fi explicat, mai întâi, pentruce zice interdependență, când de fapt poporul român nu dă și el dela el ceva, ci numai primește; de ce interdependență și nu simplă dependență? Chiar ca simplă dependență, legătura încă nu este limpede. Este o simplă legătură de parazitism? Lucru n'ar fi imposibil, punând premisele de la care a plecat, că sufletul propriu românesc este în veci pasiv și imitativ. Dar E. Lovinescu nu afirmă așa ceva. Este o dependență conștientă, voită, adică un fel de dependență colonială de Franța, în genul celei algeriene? Pentru aceasta ar fi trebuit ca E. Lovinescu să pună în paralel istoria civilizației române cu istoria civilizației franceze; aceea ce iarăși nu face. Prin urmare nu dependență, ci tot interdependență; dar interdependență, nu cu participarea Românului, ci peste capul Românului, sau așa, cum s'ar zice, ea interdependența muștei în pânda de paiajen. Fie și așa. Unde este însă documentarea? Prin ce ne dovedește E. Lovinescu că în Europa s'au născut civilizații prin simpla inter-

denpendență? Prin nimic. Cel puțin până acum. Probabil că în volumul al treilea vom afla ceva mai pe larg despre interdependență. În volumele cele două apărute, este strecurat însă un alt răspuns: acela dintre rânduri. El sună astfel: ideologia revoluționară franceză s'a propagat și înfăptuit la noi prin activitatea partidului liberal, care este o continuare a sufletului marelui Ion C. Brătianu. Dacă n'ar fi fost Ion C. Brătianu nu s'ar fi putut constitui partidul liberal. Dacă n'ar fi fost partidul liberal, n'ar fi fost civilizația română de astăzi.

Din acest răspuns înțelegem și rostul scrierii. Metoda lui E. Lovinescu ni se luminează acum pe deplin.

Afirmația care trebuia justificată era: că Ion C. Brătianu, întemeietorul partidului liberal, este făuritorul civilizației române. Aceasta era sinteza. La ea nu se putea ajunge decât pe o singură cale, și anume făcându-se din ideologia revoluționară franceză forța pozitivă care creiază civilizația română. Pentru ce numai ideologia revoluționară franceză? Fiindcă numai pe aceasta a transportat-o cu sine I. C. Brătianu dela Paris. Asupra acesteia avea el drept de monopol. N'au transportat-o și alții, și prin urmare n'au și alții meritul lui Brătianu? Nu. Ceilalți au păcătuit toți contra ei. E. Lovinescu arată cu documente, că adevărat revoluționar consecvent a fost singur Ion C. Brătianu. După ce se asigură astfel, că Ion C. Brătianu este ideologia revoluționară franceză, iar ideologia revoluționară franceză este Ion C. Brătianu, planul lucrării este găsit. Forțele revoluționare, — adică Ion C. Brătianu, — caută o civilizație pe pământul virgin al României. Aceasta este teza. La E. Lovinescu, volumul I. Teza chiamă după sine antiteza. Aceasta să arată sub forma negațiunii: forțele reacționare, care sunt și ele tot numai o ideologie. Forțele reacționare au rolul exclusiv să excite forțele revoluționare, căci ele nu fac decât să-și ridice din când în când capul, și apoi să capituleze. La E. Lovinescu volumul II. Ce poate să urmeze de aci? Ați văzut răspunsul mai înainte.

Iată dar cum s'a născut acest prunc al marei personalități omenesti, și care vrea să fie odată civilizația română! Copil născut din flori, în toată puterea cuvântului. Tatăl său adoptiv, entuziastul Ion C. Brătianu, l'a găsit pe malurile Senei. L-a crescut cât a trăit, apărându-l de primejdiiile reacțiunii, și apoi l-a încredințat partidului liberal, care l-a înfiat pentru veșnicie.

Așa se scrie istoria, vor zice pesimiștii. Eu nu sunt pesimist. Eu cred mai curând că aceasta nu este istorie, ci este o simplă aplicare a dialecticei, pusă în serviciul unui personalism de modă veche.

Cu autorul *Revoluției burgheze în România*, venim la un personalism mai nou, dar în fond tot așa de romantic ca al lui E. Lovinescu. St. Zeletin consideră civilizația română, nu ca opera unui singur om, ci ca operă unei clase sociale, a burgheziei. Ce este burghezia română; unde și cum trăesc burghezii români? Multă lume din România ar fi doritoare să știe. Din cartea lui St. Zeletin nu află însă aproape nimic. Burghezii români sunt, după dânsul: aci negustorii în genere, evreii cari au introdus comerțul în țară, în primul rând; aci boerii cei mici cari, în deosebite de cei mari, s'au dedat comerțului; aci membrii clasei oligarhice stăpânitoare, adică partidul liberal; aci burghezii adevărați, nu s'au născut încă, ci stau să se nască din rândurile oligarhiei stăpânitoare. O statistică, fie cât de aproximativă, a numărului lor, nu ne dă St. Zeletin. O descriere amănunțită a tipurilor lor expresive, încă și mai puțin. Dar nici nu era nevoie. Pentru aceea ce vrea să facă St. Zeletin, precizarea realităților concrete este un lucru secundar. Lucrul principal pentru dialectica sa

este fixarea conceptului. Care este conceptul burgheziei în genere? Acesta este totul. Conceptul, odată bine precizat, el se desfășură singur și desfășurându-se, prinde în el și realitatea. Toți dialecticienii sunt metafizicienii ontologiști. St. Zeletin aplică dialectica la conceptul pe care și l'a făcut despre burghezie. Nu se potrivește realitatea cu concluziile acestei dialectice? *Tant pis pour la réalité*. De dragul unor țărani de pe malurile Dunării, n'are să-și părăsească dânsul metoda.

Să vedem dar, mai întâi conceptul. Se înțelege prin burghezie, zice St. Zeletin, clasa socială care se ocupă cu valori de schimb, adică cu mărfuri; prin aceasta ea se deosebește de acele clase care produc pentru satisfacerea nevoilor proprii, cum au fost multă vreme, și în bună măsură au rămas și astăzi, păturile agrare. Burghezia este o clasă ce mănuește valori de schimb. Iată dar conceptul. Acum desfășurarea lui. Să ascultăm pe St. Zeletin. Schimbul, prin însăși natura sa, e o învoială liberă, o tocmeală și un contract, de aceea el nu se poate îndeplini de cât în ipoteza că persoanele ce-l fac sunt libere. Astfel, ori unde apare burghezia, și cu ea schimbul, apare în mod neînălăturat și corolarul acestuia: libertatea. Se înțelege de aici ce adâncă și revoluționară înrăurire trebuia să aibă clasa burgheză în evoluția socială. Schimbul implică libertatea; libertatea implică reorganizarea socială... Aceasta este ursita ce așteaptă pe ori și ce popor care primește în sânul său pe negustori. Vrând, nevrând, poporul trebuie să-și schimbe organizarea pentru a face posibile negustorilor tocmeala și schimbul. Dar atunci progresul este fatal? Suntem cu toți învojiți. Așa ar fi, dacă dialectica ontologică ar fi rămas la forma ei veche medievală, pe care i-a dat-o Anselm de Canterbury. Acesta zicea: Conceptul lui Dumnezeu implică în sine perfecția, iar perfecția implică existența, deci Dumnezeu există. Și toată lumea era învoită. Așa ar fi fost. Dar St. Zeletin cunoaște dialectica de la Karl Marx, iar Karl Marx de la Hegel, și Hegel, precum știm, condiționează desfășurarea conceptului, de negația lui. Clasa burgheziei trebuie să-și găsească dar negația ei în ceva, pentru ca să se poată desfășura spre progres. Care să fie în viața reală socială negația burgheziei? Dacă burghezia urmărește schimbul, iar schimbul nu este spor de producție, ci este o perpetuă goană după câștig, o goană nebună, infinită, — care să fie negația burgheziei? Clasa leneșilor? Nu. Cu leneșii nu se poate face nimic, chiar în dialectică. Atunci ce? Goana nebună după câștig a acelor care nu fac de cât să schimbe, fără să producă, nu poate să-și găsească negația de cât în sărăcirea nemiloasă a producătorilor care vând, sau a consumatorilor care cumpără. Karl Marx, de la care împrumută St. Zeletin dialectica sa, nici nu se îndoiește că așa sună adevărul. Capitalul, zice el, este acumularea muncii neplătite. Dacă negustorul ar cumpăra marfa pe prețul ei integral și ar vinde-o pe același preț, n'ar mai fi câștig. Capitalul își găsește negația în prețul integral al muncii: în exproprierea expropriatorilor. O așa negație nu este însă pe placul lui St. Zeletin. Obiectivul său este cu totul diferit de acela al lui Marx. Și obiectivul singur decide de negația pe care o inventează dialectica. Obiectivul lui Marx îl cunoaștem. Capitalul negat de muncă face necesar socialismul. Să vedem pe acela al lui St. Zeletin. Următoarele afirmații, ni-l vor fixa pe deplin. Le luăm din scrierea sa, așa cum este retipărită în volumul apărut zilele acestea. La noi, ca și în alte părți, evreii sunt cioclii cari au înmormântat vechiul nostru regim agrar și au devenit pionierii erei burgheze. La noi, unde dezvoltarea burgheziei a luat un tempo de repeziciune unică, tabăra puțin numeroasă de agrarieni pătrunși de spiritul negoșului, a alcătuit *singura forță revo-*

lușionară, căreia îi datorim clădirea edificiului nostru social modern pe ruinele celui vechiu. La noi, tendința spre unitatea națională a fost născută din unificarea procesului de circulație a mărfurilor. Acelaș proces de circulație a mărfurilor a impus și modernizarea societății române. Din această modernizare a ieșit și necesitatea oligarhiei politice la noi. În adevăr, oligarhia română, după St. Zeletin, nu este un rest al fanarismului, precum au crezut-o unii, ci este o necesitate istorică, ce corespunde absolutismului european din secolul al 17 și 18. Oligarhia română este o tutelă luminată în organizarea statului nostru politic; ea ne este dăruită de legea progresului... Tutela aceasta luminată nu se va mărgini însă la modernizarea statului cu instituții politice; viitorul îi rezervă o menire înaltă. După nașterea băncilor, în deosebi a Băncii Naționale, puterea politică a oligarhiei capătă temelia ei firească; de aci înainte marele ei rol țucepe. Citez textual, după St. Zeletin: „Intemeierea Băncii Naționale, pe care revoluționarii cu instinctul sigur al omului de afaceri o cereau încă prin proclamația de la 1848, înseamnă momentul hotărâtor în dezvoltarea burgheziei române... De la întemeierea Băncii Naționale, burghezia noastră intră în rolul legitim al oricărei burghezii naționale: acela de a-și împrumuta statul cu bani, deci de a-i impune acestuia condiții și a-i cere garanții. Cu aceasta averea națională are toate perspectivele de a deveni averea burgheziei naționale. Ea ajunge să domine statul, și această dominație economică hotărâște în chip firesc dominația politică. Puterea economică și cea politică se contopesc într'un singur factor”. (*Burghezia română*, pag. 95-96).

Acum suntem fixați. Formarea capitalismului în România, confundându-se cu formarea unei oligarhii politice și apoi economice, negația capitalului nu mai putea fi găsită în structura logică a conceptului său, ci în contingentele istorice ale luptei dintre oligarhie și interesele celor în afară de oligarhie. Teza, este mercantilismul în curs; antiteza, mentalitatea reacționară a celor ce nu înțeleg mercantilismul și, neînțelegându-l, îi opun piedici. Sinteza, tutela providențială a oligarhiei din jurul Băncii Naționale.

Modernizarea României se desfășură astfel ca la cinematograful. Filmul ei se poate numi: *fetișul schimbului!* Tabloul I-ii. Mărfurile încep să circule în România; câțiva evrei imigranți le poartă pe spete. Luați seama: sunt primii pionieri ai civilizației române. Tabloul II-lea. Vapoare încărcate de grâu pleacă din Brăila și Galați, și la orizont sunt altele, pline de mărfuri care vin să se descare. Privește în colțul tabloului un om îngândurat. Acesta este primul agrarian român, devenit revoluționar. El se frământă cu gândul, cum au să circule mărfurile prin o țară, ca România, lipsită de șosele bune și căi ferate? Tabloul III-lea. Aci este o ședință a Camerii Române. Ce grabă în votarea legilor! Nu pot prididi bieții revoluționari cu modernizarea cerută de circulația mărfurilor. Tabloul IV-lea. Centralizarea Statului s'a făcut. Vezi cum defilează în ordine armata și burocrăția. Colo, într'o casă mare, intră niște umbre. Conspiratori? Nu. Este viitoarea oligarhie, providența noastră de astăzi!

Așa se învrednicesc să scrie istoria Țărilor Românești doi dintre cei mai talentați scriitori ai timpului nostru. Amândoi fac parte din școala romantică a personalismului, care să leagă de metafizica germană și umple tot secolul trecut. Amândoi au fost ademiniți de ideologia revoluționară, fiindcă n'au putut opune acestei ideologii o înțelegere completă despre persoana omenească; s'au mulțumit să afirme o finalitate acestei persoane, fără însă să se îngrijească de realitatea persoanei însăși. Atât la E. Lovinescu, cât și la St. Zeletin poporul român progresează, dar la fiecare progresează într'o ordine deosebită:



la E. Lovinescu într'una ideală, la St. Zeletin, într'alta materială; la amândoi, persoana omenească, încorporată în sufletul poporului românesc, aspiră și se sbate, dar aspiră și se sbate nu după cum ar cere realitatea sa proprie, ci după cum cere dialectica conceptului progres. De unde știm însă care este progresul istoric al omenirii, până ce nu știm rostul în parte al persoanelor sufletești, individuale și sociale? Pentru ce nu ne permitem și în științele naturale dialectica revoluționară pe care o aplicăm cu atâta ușurință în științele sociale? Poporul românesc, cu firea lui proprie, cu trecutul și hotarele sale, este o unitate sufletească de sine stătătoare. Această unitate trăește în mijlocul celor l'alte unități sufletești, pe care le constituiesc cele l'alte popoare, dar cu realitatea sa proprie. Și omenirea își are realitatea ei, fără ca prin aceasta firea fiecărui popor în parte să dispară. Înăuntrul fiecărui popor apoi, aceeaș condiționare. Realitatea indivizilor nu dispăre înaintea realității poporului. Vieța fiecărui individ își are rostul său în vieța totalității. Este o copilărie să se creadă că modernizarea poporului român o putem explica punând-o în dependență de activitatea unui individ, sau a unei clase sociale. Activitățile se condiționează toate reciproc. Și se condiționează în spațiu și în timp. Aceea ce numim modernizarea unui popor, este rezultatul unor prefaceri cu mult mai adânci, de cât sunt acelea produse în tehnica circulației mărfurilor. Viața socială nu progresaș dilatăndu-și anumite funcțiuni, ci asigurându-și corelații vaste de funcțiuni în vederea anticipării viitorului. Nu poate înflori comerțul, unde nu este cerere sufletească, sau mai bine zis: după cum este cererea sufletească, așa este și comerțul. Nu este circulație de mărfuri, unde nu este siguranță, și cine dă siguranța? Primii pionieri ai civilizației române, dacă este adevărat că ei au fost străini, nu știu să fi adus cu dânsii și o armată ca să-i păzească! Trebuie dar siguranța. Și siguranța nu o dau oamenii îmbrăcați ca soldați, ci oamenii cu suflete de soldat. Pentru a crea asemenea suflete, mi se pare că este nevoie și de altceva, nu numai de mărfuri! Apoi, în cele din urmă, la ce duc comerțul? La formarea capitalurilor. Dacă aceste capitaluri rămân neproductive pentru industrie, constituiesc ele un progres pentru o țară? Nu. Capitalurile devin productive numai prin munca lucrătorilor de elită. Pe aceștia cine-i formează? Tot comerțul? Comerțul îi plătește, când sunt; dar ei trebuie mai întâi să fie. Prin urmare să fim prudenți. Personalitatea, fie în întrupare de individ, fie în întrupare de popor, este mai complexă de cât se pare văzută prin prisma dialecticei revoluționare.

Prin metoda sa transcendentală, Kant izbutise să dea ideei de personalitate un prestigiu necunoscut încă în istoria culturii europene. Omul ca persoană autonomă și deci liberă, era, după dânsul, în fața naturii, ca un suveran în fața țării peste care domnea. Dar acest prestigiu nu se lega la Kant de un anume om, sau de o anumită clasă socială, ci de omul în genere: de o creatură rațională anonimă. Urmașii lui au ambiționat la ceva mai mult. Ei au încercat prin dialectică să substituie un anume om, o anumită clasă socială, suveranului anonim din filozofia lui Kant. Încercarea lor a dus la romantism, dar nu la o sănătoasă filozofie a personalismului. Nu mai puțin însă ei merită recunoștința noastră. Mulțumită dialecticii lor, personalismul s'a menținut în actualitatea cugetării contemporane. Dialectica, judecată ca metodă științifică, este fără valoare; ea ademeneste, nu convinge. Dar câte odată și ademenirea este necesară pentru înaintarea filozofiei.

**C. Rădulescu-Motru**

In articolul viitor:

Personalismul nietzschean și personalismul energetic.

## SOLOMON MAIMON

Filosoful Solomon Maimon nu e cunoscut pe la noi. Și cu toate acestea viața sa e din cele mai curioase, iar scrierile lui asupra teoriei cunoștinței, contează în istoria filozofiei.

Anume afinități sufletești m'au îndemnat să mă ocup în acest studiu mai mult de viața decât de opera în sine a filozofului. De aceea, pentru cunoașterea de amănunt a filozofiei lui Maimon, indic următoarele din lucrările sale mai de seamă :

- 1) Versuch Über die Transcendentalphilosophie.
- 2) Philosophisches Wörterbuch.
- 3) Hebraischer Comentar zu Maimonides More Nevohim.
- 4) Ankündigung und Aufforderung zu einer allgemeinen Revision der Wissenschaften.
- 5) Bacon von Verulam: Neues Organon;
- 6) Streifereien im Gebiete der Philosophie;
- 7) Über die Progressen der Philosophie;
- 8) Versuch einer neuer Logik;
- 9) Die Kategorien Aristoteles;
- 10) Kritische Untersuchungen über den Menschlichen Geist, etc.

Comentarul asupra acestor opere, preferabil tuturor, este acela, al lui Frederick Kunze. Prețios însă prin conciziunea lui, e comentarul lui *Iacob Fromer*, de care m'am servit în tot acest studiu.

Celelalte lucrări — de altminteri puține la număr, — de care m'am folosit, sunt citate pe măsura configurării personalității lui Maimon.

\* \* \*

Adesea îl confundăm pe filozoful Solomon Maimon cu Maimonide, deși Maimonide a trăit pela sfârșitul secolului XII-lea, în Spania și Maroc. Maimonide, adică Moise Ben Maimun, sau în limba arabă Abu Amram Musa Maimun Obaid Alach, a trăit la Cordova și acolo a dus o viață plină de virtuți, ca un adevărat înțelept, preocupat numai de probleme religioase și morale. Maimun a scris un comentariu asupra Talmudului, a fost influențat în întregă lui gândire de filozofia lui Aristoteles și a strălucit „ca un rege al spiritului judaic“, cum spune Graetz, — în tot timpul Evului Mediu și chiar mai târziu până la Mendelsohn și Solomon Maimon. Marea sa lucrare, *More Nevohim* „Călăuza răcăciilor“, a fost obiect de cercetare și îndrumare spirituală nu numai pentru evrei, dar și pentru creștini, pentru călugării franciscani, ca și pentru vremurile de reînnoire evreiască, determinate de spiritul lui Moses

Mendelsohn. Acesta a scris chiar un comentariu la lucrarea celebră a lui Maimonide; iar Solomon Maimon, de origine evreu din Lituania, a comentat-o la rândul său. Solomon Maimon n'a făcut însă din lucrarea lui Maimonide numai un obiect de comentariu, ci a căutat să și-o însușiască și în spiritul ei.

«Călăuza rătăciților» vrea să ne arate că străduința fiecărui om nu este cultivarea și posesia bunurilor materiale, ci căutarea adevărului cu orice prilej și sacrificiu. A afla adevărul, este scopul suprem pentru care viața merită să fie trăită pe pământ.

Ținta aceasta a urmărit-o și Solomon Maimon. El s'a identificat într'atât cu spiritul lui Maimonide, în cât și-a luat chiar numele de Maimon, după cel al lui Maimonide. De fapt însă, Solomon Maimon e filozoful din Lituania.

\* \* \*

Solomon Maimon s'a născut în anul 1754 în satul Sucoviborg, pe Niemen, în Polonia. Tatăl său avea în arendă o moșie a prințului de Radzivil.

Satul Sucoviborg are împrejurimile frumoase și îndeamnă firile care sunt predispuse la visare, să rătăcească în tot locul, să-și pună probleme asupra existenței omenești și în cele din urmă să vadă că inima ca și mintea noastră trebuie să-și găsească orizonturi mai largi decât acelea pe care le oferă mediul înconjurător.

Tatul lui Maimon nu era un spirit practic. Avea cunoștințe vaste despre Talmud și adesea prefera să se adâncească în citirea cărților, decât să se ocupe de interesele materiale ale casei sale. Era și el un visător. În afară de cercetările talmudice, se preocupa și de cunoașterea lucrărilor profane. Trecea drept un mare învățat.

Omul acesta a lăsat fără îndoială anume predispoziții în sufletul lui Maimon. Așa se explică de ce la vârsta de 7 ani, Maimon cunoștea la perfecție Talmudul și era unul din renumiții comentatori ai lui. Solomon era un copil miraculos, capabil să gândească cele mai adânci abstracțiuni și să comenteze tot ce-i cădea sub mână. Dar era și dornic de a afla ceva mai mult de cât ceea ce-i spunea Talmudul. De aceea, după ce a învățat această carte, începu să caute cărți profane, și învăță puțin astronomia și matematica. Cărțile necesare le găsi parte la tatăl său. Le citi în taină. Doctorul Bernfeld (vezi „Kempferde Geister in Judentum“) ne spune că una trebuie să fi fost și aceea a lui David Gans, un prieten al lui Tycho de Brache: „Nechmad ve Nain“, o lucrare de astronomie și matematici.

Cercetând marile foliante ale Talmudului, ale cărui coale erau numerotate cu literile alfabetului german, Maimon le observă și învăță în felul acesta alfabetul gotic. Aflând că într'un oraș, nu departe de satul său, trăia un renumit rabin care-și făcuse studiile la Berlin și că acesta e posesorul unei mari biblioteci de cărți germane, Maimon nu se dădu în lături ca în timpul iernei

să facă drumul pe jos până în acel oraș. Maimon găsi într'adevăr acolo cărți de știință și filozofie. Așa putu să afle adevărurile pe care nici unul dintre evreii Ghetto-ului polonez, galișian sau rus, nu le cunosc, oricât de mari comentatori și cunoscători ai Talmudului ar fi ei.

\* \* \*

Părinții lui Solomon Maimon se mutară din Sucowiborg și trecând prin multe greutăți materiale, se stabilesc la Mohilna.

Maimon ajunsese între timp la vârsta de 12 ani. După obiceiurile evreilor din Rusia, avea tocmai vârsta pentru însurătoare. Insurătoarea era însă o afacere, nu atât pentru băiat cât pentru părinți.

Cum tatăl lui Solomon se afla în mare lipsă și cum fiul său devenise foarte prețuit și cunoscut prin împrejurimi, tatăl lui crezu că-și poate pune la preț odrasla și începu să negocieze diverse partide. Solomon se căsătorii cu o fată urâtă și rea, un fel de Xantipă, fata unei hangioaice dintr'un sat învecinat. Dar afacerea fu proastă. Tatăl lui Maimon se înșelase. Hangioaica nu avea destule parale să-și poată ține promisiunile făcute și mai cu seamă să întrețină câțiva ani pe Solomon. După câțiva timp, hangioaica trebui să renunțe la comerțul ei. Solomon devenise om cu familie și pentru dânsul începe din acest moment lupta aspră pentru existență. Era însă prea puțin apt pentru aceasta. Luase câteva lecțiuni de ebraică. Ele îi aduceau un câștig foarte mic și apoi spiritul său era înclinat spre visare.

Auzind de secta hasizilor care tocmai atunci luase o mare dezvoltare în Galiția și Polonia, se hotărî să părăsească casa și se duse la rabinul B. din M... spre a afla tainele noii învățături.

La început, viața hasidică îl impresionă într'adevăr. Dar își dădu în curând seama că „noul peticști“, adică hasizii (iau tălmăcirea de „noul peticști“ dată hasizilor, din cartea lui Adolf Frank, intitulată: „La cabbale ou la philosophie religieuse des Juifs“), — nu erau oameni de o mare înălțime morală, că toată sfințenia lor nu se reducea decât la un fel de înșelare a sufletului popular și că, în fond, toată religiozitatea lor se rezuma la păstrarea unor anume forme, dar nu și la respectarea unui anume conținut.

În cartea sa — „Solomon Maimon's Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben“, un fel de Confesiuni ca ale lui Rousseau, — Maimon descrie cu simplitate, naivitate, mare respect pentru adevăr, și ironie, viața acestor hasizi. Între altele, ni se povestește:

Marele Hassid și ucenicii săi erau strânși în jurul mesei. La un moment dat, un evreu vine să anunțe pe rabin că soția i-a născut un copil. Toți cei de față se bucurară. Apoi rabinul întrebă pe anunțător dacă copilul e băiat ori fată. Când află că e fată, porunci ca ucenicii săi să-i dea o sfântă de

bătaie, pentru ca altădată bucuria pe care i-o producea masa copioasă, să nu-i mai fie turburată cu astfel de știri.

Viața aceasta îl desgustă.

\* \* \*

În satul său, Solomon Maimon avea de prieten pe un tânăr visător, pe Joseph Lopodi, cu care adesea făcea plimbări și cu care se împăca de minune. Lopodi era un fel de întregire sufletească a lui Maimon. Era poet, iar Maimon filosof,—și amândoi sufereau de aceleași lipsuri materiale. Situația comună i-a apropiat mult pe acești doi copii ai Ghetto-ului polonez. Și în plimbările pe care le făceau prin împrejurimile satului lor, mintea fiecăruia mângăia dorința de a pleca în lumea largă, spre a învăța știința. Cel puțin Maimon, care știa de acum limba germană, afirma stăruitor dorința sa de a ajunge la Berlin și de a învăța acolo filozofia. Și într'adevăr, într'o bună zi, când avea numai vârsta de 17 ani, Maimon părăsi familia sa, casa sa, părăsi tot, pentru a urmări o himeră poate: aflarea adevărului.

În prefața la a doua parte a „istoriei vieții sale“, Solomon Maimon spune: „Sunt un dușman al minciunii, vreau să cunosc adevărul. Pentru adevăr am părăsit casa mea, familia mea, națiunea mea, și nu pot îngădui nimănui să nu spună adevărul“. (Așa se și explică de ce Solomon Maimon, în confesiunile acestea, ni se descrie cu toate defectele și calitățile pe care le are).

Ajunge la Königsberg. Ce putea să facă Maimon într'un mediu cu totul diferit de acela în care trăise până atunci? Maimon face cunoștință cu câțiva tineri cari la început își bat joc de dânsul, mai ales de felul său de a se prezenta, cu perciuni, cu caftanul lung, tradițional... Dar când aceștia îi dădură să comenteze cartea lui Moses Mendelsohn intitulată „Phèdre“, și îi cerură să o comenteze în ebraică—ei rămaseră uimiți de perceperea repede a lui Maimon și de expunerea critică pe care o făcuse.

Nici o mirare. Inteligența lui a fost șlefuită de timpuriu prin învățătura Talmudului, cu comentariile respective. Mai mult, el învățase filozofia grație lecturilor numeroase făcute în taină. Și apoi, Maimon, ca orice evreu, se născuse cu anume predispoziții spre intelectualism, proprii rasei sale. Se născuse și cu anume inclinațiuni, care erau ale părinților săi imediați.

Vioiciunea și profunzimea inteligenței sale ne devin astfel psihologicește explicabile.

\* \* \*

Ținta finală a lui Maimon nu era Königsbergul, ci Berlinul. Maimon reușește să se imbarce pe un vapor ce avea tocmai această rută și după multe greutăți și rătăcirii din cauza furtunei, ajunsese la porțile Berlinului. Orașul unde credea că va afla tainele cele mari asupra universului, orașul în care credea că

va afla în sfârșit adevărul, era însă închis pentru el. Fiind evreu sărac, Maimon trebui să treacă prin ciurul poliției evrești, instituită la intrarea în oraș. Poliția aceasta avea misiunea de a controla pe orice evreu care ar fi voit să se stabilească în Berlin. Evreii săraci trebuiau să fie înlăturați. La întrebarea pe care un evreu i-o făcuse asupra intențiilor ce le are venind la Berlin, Maimon răspunse că intenția sa e de a învăța medicina și filozofia. Fu luat în răs și silit în cele din urmă, cu toate protestările și rugămințile sale, să se reîntoarcă și să ia drumul spre Posen. Dar Posen era departe și Maimon nu avea nimic asupra lui.

Se hotărî să facă drumul pe jos. În drum întâlnește pe un evreu, cerșetor, de meserie. Zile dearândul acesta îl învață pe Maimon cum să cerșească spre a putea ajunge la Posen. Adesea îl dojenea pe Maimon că nu știe să cerșească și îl amenința că-l părăsește în mijlocul drumului. Dar pentru a afla adevărul Maimon se resemnase să primească orice umiliri. Când ajunse la Posen, Maimon trase la un rabin pe care îl cunoștea, din Polonia. Acesta îl îmbracă, îi dădu de mâncare și-l culcă într'un pat curat, proaspăt înfățat. A doua zi, după ce se deșteptă și rabinul îl întrebă cum se simte, Maimon nu știu să răspundă decât aceste cuvinte: „Ich habe auf einen Bett geschlafen“. În aceeași zi, se duse la azilul unde trăsese tovarășul său de drum. Voia să-și ia rămas bun dela el. Când acesta îl văzu îmbrăcat omenește și află cu cine cerșise, îl rugă cu lacrimi în ochi să-l ierte de neplăcerile ce i le făcuse.

Povestea aceasta este și cea mai înduioșătoare din întregul volum de confesiuni al lui Maimon. Celelalte capitole nu sunt decât descrierea când ironică, când realistă, obiectivă, a vieții de rătăcire pe care Maimon o duce până la moartea sa.

\* \* \*

La Posen ca și la Königsberg, Maimon pune în uimire pe evrei prin marile lui însușiri intelectuale. Viața pe care începu s'o ducă grație bunei îngrijiri pe care evreii i-au dat-o în acest oraș, e însă fatală pentru el. Traiul bun îl făcu să devină batjocoritor, arogant, iconoclast, și astfel ajunse nesuferit tuturor și în cele din urmă fu silit să părăsească orașul.

Maimon povestește între altele despre evreii din Posen :

La intrarea unei sinagogi era înfipt în perete un corn de bou. Evreii aveau credința că oricine l'ar atinge, moare pe loc. Astfel de superstiții nu puteau intra în capul lui Maimon. Intr'o zi el spuse evreilor: Proștilor, de ce vă temeți de astfel de copilării, iată pun mâna pe corn și nu vo'u muri“. Evreii priviră consternați la Maimon, când acesta îndrăzni să pună mâna pe corn. Și fiindcă Maimon nu muri, evreii îl silară să părăsească orașul. De data aceasta Maimon putu să plece la Berlin, fără ca să mai treacă prin ciurul poliției evrești, fiindcă nu mai făcea parte din categoria celor săraci, — (nu ni

se spune de către Maimon și nici de către biografia săi, dacă avea bani). Ajunse la Berlin. Evreimea era stăpânită pe vremea aceea de spiritul lui Moses Mendelsohn. Maimon se hotărî să se ducă să-l viziteze pe autorul «Phedrei». Dar mai întâi îi trimise manuscrisul său asupra «Călăuzii Rătăciților» a lui Maimonide. După prima lectură făcută, Mendelsohn văzu că lucrarea este a unui spirit critic, Mendelsohn primi pe Maimon. În curând Maimon ajunsese un vizitator obișnuit al lui Mendelsohn și al întregii societăți burgheze evreiești. Dar viața Berlinului, viața destrăbălată a acestui oraș îl atrage. „Berlin bei Nacht“, deveni un punct de atracție pentru preocupările lui și în curând ajunsese celebru prin viața tumultuoasă pe care începu să o ducă. Unul din biografia săi ne spune că înșiși prietenii cari îl făcuseră să cunoască plăcerile Berlinului, începuseră să devină invidioși pe dânsul, din cauza unor succese neașteptate pe care le avu la sexul frumos din înalta burghezie. Aceștia creează în jurul lui o atmosferă aproape imposibilă și astfel Maimon, după îndemnul insistent al lui Mendelsohn trebui să părăsească orașul.

\* \* \*

Incepe pentru Maimon o viață de rătăcirii, când la Amsterdam, când la Hamburg, când din nou la Berlin, când la Altona, apoi iară la Berlin și în cele din urmă la Gross-Siegersdorf, lângă Glogau, domeniul contelui Adolf de Halkreuth.

Din toată această viață agitată, e interesant să notăm numai încercarea pe care Maimon o face la Berlin de a învăța farmacia, cu scopul de a-și crea o profesiune care să-l lipsească de nevoile imediate ale vieții. Dar n'a ajuns la nici un rezultat, fiindcă în toată această învățătură, timp de trei ani, el nu s'a preocupat decât de partea științifică a farmaciei, fără să se gândească la vreun scop practic. Mai e de notat și încercarea pe care o face la Altona de a urma cursurile regulate ale unui gimnaziu și aceasta când Maimon ajunsese la vârsta de 30 de ani. Nu isbuti însă nici de astă dată să facă ceva cu totul serios. La gimnaziu, înfr'adevăr, el puse în uimire pe toți profesorii săi prin puterea de a asimila grabnic toate cunoștințele. Iși perdu și aci câțiva ani, căpătă un certificat care vorbea de rarile lui însușiri intelectuale, dar aceasta, evident, nu putu să schimbe situația materială a lui Maimon.

\* \* \*

Dela Altona, Maimon, revine la Berlin. Era tocmai pe vremea când apăruse „Critica rațiunii pure“ a lui Kant. Maimon o citi și imediat refăcu în mod personal întregul mers al ideilor din această carte. Sfârși cu un comentariu strălucit asupra ei. Comentariul ajunsese în manuscris la Kant, grație doctorului S.... Kant era însă foarte ocupat. Primea scrisori și manuscrise de pretutindeni. Nu avea timpul să se ocupe de toate. Multe nici nu le cerceta.

Intâmplarea voi însă ca manuscrisul lui Maimon să cadă sub privirea atentă a lui Kant și după primele pagini citite, acesta văzu că are înaintea sa pe unul care i-a înțeles filozofia.

După ce făcu lectura întregului manuscris, Kant trimise doctorului S... și lui Maimon, următoarele rânduri :

„Dar ce gânduri ai, iubite prietene, trimițându-mi un pachet mare de „cercetări, din cele mai subtile, nu numai spre a le parcurge, ci și spre a le „cugeta;—mie, care la vârsta de 66 de ani mai sunt împovărat de o muncă „intensă pentru a-mi putea termina planul meu (ultima parte a Criticei și anume „cea referitoare la puterea noastră de judecată și care ar trebui să apară imediat;—și sistemul meu, asupra naturii și normelor morale). În afară de acestea, mai sunt ținut într'o continuă încordare din cauza multelor scrisori cari „îmi cer explicațiuni speciale asupra unor anume puncte și, pe deasupra, să- „nătatea mi-e șubredă.

„Am și fost pe jumătate hotărît să înapoiez imediat manuscrisul cu scuza „arătată și atât de întemeiată. Însă o privire aruncată pe manuscris, m'a făcut „să văd cât de excelent e, că nici unul din adversarii mei n'a înțeles atât „de bine problemele mele esențiale, că puțini dintr'înșii au ajuns la cercetări „atât de profunde și posedă o perspicacitate ca aceea a d-lui Maimon.

„Și aceasta m'a înduplecat“.

Într'alt loc scrie :

„Lucrarea d-lui Maimon conține de altfel atât de multe observații „perspicace, încât ar fi putut să le publice și să aibă mult succes“.

În scrisoarea către Maimon :

„Cererea D-v. am căutat să o satisfac pe cât mi-a fost cu putință, și „dacă n'am putut să o fac în întregime,—veți vedea cauza citind scrisoarea „mea către d-nul S..... E dela sine înțeles însă că nu trebuie să vedeți în „aceasta o depreciere pe care nu pot să o am față de nici o sforțare serioasă, „referitoare la orice cercetări utile omenești,—cu atât mai puțin față de una ca „a D-v., care de fapt denotă un talent ce se ridică până la cele mai înalte „cunoștințe“.(Solomon Maimon's *Lebensgeschichte*).

Când manuscrisul fu însă tipărit, sub titlul de „Transcendental—philosophie“, Kant se supără.

\* \* \*

Cartea lui Maimon este o critică adusă „Criticii rațiunii pure“. Solomon Maimon de altfel și trece printre cei mai buni comentatori ai lui Kant.

Care este, într'adevăr, aportul lui Maimon în cugetarea filozofică post-kantiană? (\*)

(\*) — Filozofia kantiană pornește dela întrebarea : cum e posibilă o știință necondiționată?



Pentru a da răspunsul, Kant face analiza felului nostru de a cunoaște lucrurile și, prin aceasta, filozofia sa e criticistă.

Analiza felului nostru de a cunoaște, ne arată că factorul dominant îl formează experiența. Dar analiza aceasta ne mai arată că alături de factorul empiric, trebuie să ținem seamă și de un factor aprioric, existând în rațiunea noastră, anterior primirii percepțiilor despre lucruri, pe calea sensibilității. Acest din urmă factor formează un domeniu cu date ale sensibilității și care sunt: spațiul și timpul, fără de care nu e posibil să avem vreo cunoștință. Spațiul și timpul sunt forme apriori ale sensibilității, fiindcă oricât am putea face abstracțiuni de însușirile lucrurilor, nu putem totuși face abstracțiuni că ele sunt date în spațiu și se desfășoară în timp. Prin aceasta numai, le atribuim caracterul de necesar și universal, pe care îl au de altfel toate elementele ce formează domeniul lui apriori. Dar în acest domeniu, în afară de formele a priori ale sensibilității, mai avem categoriile intelectului și ideile rațiunii. Categoriile sunt în număr de 12; — mai de seamă categoriile de: unitate, multiplicitate, substanță, cauzalitate, realitate, necesitate, etc. Ideile rațiunii sunt 3: ideia sufletului nemuritor (problema psihologică), ideia tuturor condițiilor și fenomenelor (problema cosmologică, — are lumea un sfârșit sau un început?) și, în fine, ideia existenței lui Dumnezeu (problema teologică).

Rolul formelor și categoriilor a priori este activ față de elementele cunoștinței noastre, căpătate pe calea experienței. Ele vin înaintea datelor experienței spre a le da unitatea și armonia necesare. Fără formele a priori ale sensibilității și fără categoriile intelectului, cunoștința noastră n'ar fi decât o multiplicitate de impresii, care nu poate însemna o cunoaștere a lucrurilor. Pentru cunoștința noastră avem astfel nevoie de aceste forme și categorii. De aci putem trage concluzia, că orice cunoaștere e produsul a doi factori: unul empiric (datele experienței) și altul rațional, (formele a priori și categoriile). Aceasta ne poate duce la definiția că *cunoașterea e o sinteză*. Cea ce formează însă caracteristica esențială a formelor sensibilității și categoriilor intelectului, — e că ele se aplică întotdeauna experienței. Nu tot așa e cu ideile rațiunii. Acestea sunt întotdeauna în afară de experiență. Ideile rațiunii ne arată că dacă cunoștința omenească încearcă să treacă *dincolo de experiență*, ea devine proprie tuturor contradicțiilor posibile, — dând naștere tuturor paralogismelor și sofismelor, întrucât ideile pot fi susținute (teză) și înlăturate (antiteză). Kant neagă posibilitatea unui răspuns științific la problemele: psihologică, cosmologică și teologică.

Ideile, întrucât n'au nimic cu experiența, neputând să-i fie aplicate, — se numesc transcendente, spre deosebire de formele sensibilității și categoriile intelectului cari, puțând fi aplicate experienței, se numesc transcendente. Noțiunile acestea ne duc însă la răspunsul pe care îl căuta Kant, atunci când a început să facă analiza cunoștinței noastre. Cum e posibilă metafisica, considerată ca o critică a facultății noastre de cunoaștere? E posibilă în raport cu experiența noastră, dar nu e posibilă în raport cu ceea ce nu cade în această experiență (ideile).

În esență, când metafisica e posibilă: Cunoștința fiind o sinteză a datelor empirice cu cele ale sensibilității și intelectului, — primele date fiind dispartate, iar celelalte având rolul activ de a aduce unitatea și armonia celor dintâu — trebuie să afirmăm că experiența fără rațiune e orăbă.

De aceeași importanță e concluzia la care ne duce ideia unei metafizici care nu e posibilă: Rațiunea fără datele experienței este goală.

Imbinând ambele concluziuni, ajungem la afirmarea următorului adevăr: *Erfahrung ohne Vernunft ist blind*; — *Vernunft ohne Erfahrung ist leer*. Acesta este un adevăr fundamental. El cuprinde însă în lăuntrul său afirmația că: Experiență neputându-ne da cunoașterea lucrurilor, — nu ne-o dă în ceea ce privește înțelesul lor în sine; nu ne-o dă

în acest înțeles, nici când cunoașterea este rezultatul experienței și transcendentalității. Formele sensibilității și categoriile intelectului lucrând activ asupra datelor experienței, dându-le unitate și armonie, fac ca cunoașterea să fie relativă la noi, adică să fie în funcție de subiectivitatea noastră. Perceperea pe care o avem noi despre lucruri nu e astfel percepția reală a lor, ci una modificată. Ceea ce înseamnă că nu cunoaștem lucrurile așa cum sunt, ci așa cum ne apar nouă (idealism). O cunoaștere necondiționată a lucrurilor nu există. De aceea, în critica pe care noi o facem rațiunii noastre ca facultate de cunoaștere („Critică a rațiunii pure”), — nu trebuie să privim decât *raportul* dintre experiență și transcendentalitate. Ceea ce trece dincolo de acest raport, e o preocupare ce nu duce la nici un rezultat (scepticismul kantian). Cu toate acestea, în critica rațiunii practice, Kant recunoaște existența unui lucru în sine, existența unei existențe necondiționată: e „*imperativul categoric*”. El e liber, neimpiedicat... Apoi, din ideea acestui imperativ, rezultă pentru Kant realitatea nemuririi sufletului și existența lui Dumnezeu“.

(I. Brucăr. — „Incerări și studii“, 1919, pag. 103—106).

1. Pentru Maimon nu există o lume în sine. Tot ce există, trebuie să aibă o caracteristică, un *caracter pentru care există și prin care este cunoscut*. Ori, lumea în sine nu poate să fie cunoscută prin nici un caracter, deci cum tot ce există este cunoscut printr'un caracter oarecare, lumea în sine, care nu are nici un caracter, nu poate să existe. În ipoteza că lumea în sine are un caracter, ea există și deci nu mai este ceva necunoscut, întrucât tot ce cunoaștem are un caracter.

Cu toate acestea și Maimon cade în greșală. El admite diverse grade de cunoaștere. O serie de grade, care trece între limita unor lucruri ce sunt cunoscute prin *dobândire*, și a unor lucruri ce sunt numai *date*. De pildă: o linie este rezultatul mișcării unui punct ce merge spre infinit. E un lucru prin urmare ce este dobândit. Punctul însă de la care am pornit, este un lucru ce e dat și pe care nu-l mai putem cunoaște atât de clar și limpede cum cunoaștem linia (care e un lucru dobândit). Tot astfel, lucruri *date* sunt, de pildă, culoarea de roșu, albastru, etc., adică orice însușire a unui lucru. Mintea noastră nu poate să gândească cum este dobândită culoarea roșie sau albastră a unui lucru. Deci aceste cunoașteri sunt mai puțin clare decât cunoașterile pe care le avem prin dobândire. Dar întrucât nu putem cunoaște lucrurile ce ne sunt date, înseamnă că există o lume pe care nu o putem cunoaște, ceea ce se confundă cu ideea existenței unei lumi în sine, deci cu însăși ideea kantiană pe care Maimon a voit să o înlăture. Aceasta înseamnă numai, precum spune dr. Iacob Fromer, că Maimon înlocuiește o mărime *imaginară*, cum este ideea în sine, a lui Kant, cu o mărime *irațională*, cum este ideea unei lumi date, a lui Maimon.

Nu această critică prin urmare a putut să-l supere pe Kant prea mult.

2. L'a supărat fără îndoială critica adusă raportului dintre datele experienței și datele apriorice.

Solomon Maimon, cu spiritul său ascuțit, a pus întrebarea, care nu nega de altfel posibilitatea de a gândi existența unor date a priori ale

minții noastre, — ceeace astăzi alți filozofi se străduiesc să o facă — și anume : a cerut să se arate care este *mecanismul*, care este resortul ce face ca datele apriori să se lege cu datele experienței noastre. Kant ne-a vorbit de rolul activ al sufletului nostru, prin categoriile și judecățile sale apriori, dar nu ne-a vorbit nici odată despre mecanismul acestei activități. Ceeace evident era de explicat. Nu explică nici Maimon acest lucru, dar observă această lipsă a sistemului kantian.

\* \* \*

Reiau povestirea vieții lui Maimon.

E la Berlin. În timpul acesta, Maimon desfășoară o intensă activitate publicistică. Apar memoriile sale: „Solomon Maimon's Lebensgeschichte“.

Simplitatea, respectul pentru adevăr și întreaga atmosferă filozofică a cărții, îl fac dintr'odată celebru. Cu toate acestea, Maimon n'a putut să agonisească mult și viața sa continuă să fie precară, așa cum o cunoaștem. De altfel ne și apropiem de sfârșitul vieții sale. Marele om de bine, contele de Kalkreuth, aflând de Maimon, îl invită să fie oaspele său permanent și să-și petreacă vieța în studii, la castelul său. După multe ezitări, Maimon primește această invitație binevoitoare și pleacă la Gross-Siegesdorf. Intr'adevăr, Maimon își petrece aci cei mai fericiți ani ai vieții sale. Trăia liber, nesupărat de nimeni și ori când voia, putea să ia masa în tovărășia contelui.

Dar nici aci Maimon nu putu să se lase de bizariile sale. Se povestește că într'o zi, Maimon plecând să se plimbe în împrejurimi, întârziase să se reîntoarcă acasă. Porțile castelului fură închise și Maimon prins de o ploaie torențială se grăbi să ajungă la castel. Dar furtuna fu prea puternică și cu toate strigătele și furia cu care Maimon bătea în poartă sau trăgea de clopot spre a i se deschide, nu fură auzite de cei dinăuntru. În cele din urmă, unul din invitați se trezi din somnul său liniștit și auzind sgomot la poartă, începu cu Maimon cam următoarea discuție: — „Cine-i acolo? — „Eu, Maimon. — „Care Maimon? — „Eu (și urmă o serie de ocări). — „Ai nimerit greșit clopotul. — „Ce înseamnă a nimeri greșit, îi răspunde Maimon. În cele din urmă, i se deschise poarta. A doua zi, fu mare haz la castelul contelui Kalkreuth. Acesta primise următoarea scrisoare din partea oaspetelui care fusese deranjat în toiu nopții:

„Filozoful D-v. . . . . a venit aseară ceva mai târziu acasă. Părea să fi „fost mai întunecat și mai vijelios decât furtuna de afară.

„Găsind poarta încuiată, a sunat la clopoțelul meu, lovind tot atât de „puternic ca și imperativul categoric cu care domnii filozofi sunt atât de obiș- „nușiți. Dar nu tot ce spunea și afirma, era transcendental. Fiindcă fineam la

„odihna mea, am fost nevoit să-l las înăuntru. Ii trimisei o cheie și astfel „Maimon putu să reintre în locuința lui, liniștit ca întotdeauna“...

\* \* \*

În castelul acesta își dădu sfârșitul Solomon Maimon. El fu totuși înmormântat în orașul Glogau, din apropiere, fiindcă acolo era un cimitir evreesc. Nimeni nu știe însă azi de mormântul lui. În cimitirul vechiu al orașului, nu e nici o piatră funerară care să amintească de existența unui om, care părăsindu-și neamul, familia și copiii, s'a străduit o viață întreagă, să afle „adevărul“.

**I. Brucăr**

## CREȘTINISM ȘI ANTICHITATE

La întrebarea: care ar fi, propriu zis, fundamentele culturii noastre europene, oricine s'a ocupat cât de puțin cu astfel de probleme, răspunde: creștinismul și antichitatea; prin creștinism înțelegând nu singură învățătura Noului Testament, ci religia clădită pe Sfânta Scriptură întreaga, dela cartea întâia a lui Moise, până la apocalipsa din Pathmos; iar prin antichitate, întreg complexul culturii greco-romane.

S'ar putea îndoi cineva de adevărul răspunsului acesta? Oricât ne-am întinde cercetările de jur împrejurul nostru, oricât am răscoli istoria și am urmări raperturile noastre cu popoare străine, neeuropene, n'am da peste nimic comparabil în intensitate, durată și clară influență, cu cele două puteri spirituale pe care le-am numit.\*

Lucrul acesta e adevărat, pentru toate națiunile continentului nostru, fără excepție: pentru Romanici, Germani și Slavi, pentru Italieni, Nemți, Englezi, Spanioli, Scandinavi, Polonezi, etc. Deosebiri ce există, de fapt, se mărginesc la predominarea unui element sau altuia, ori, potrivit geniului specific al fiecărui popor, la accentuarea unei anumite laturi în complexul întregului, considerată mai importantă decât toate celelalte. Așa de pildă Francezii și Italienii subliniază mai tare antichitatea romană, rațională, pe când Germanii, legați mai puțin direct de tradiția latină, preferă hotărît Grecia clasică. Creștinismul, de altă parte, e înțeles de popoarele romanice mai mult în conținutul său de cult simbolic, în timp ce Germanul pune accentul pe elementul etic, subiectiv, iar Slavul pe momentul mântuirii. Acestea sunt totuș deosebiri de care numai noi, cei cari trăim în mijlocul lor, ne dăm limpede seama; pe care însă observatorul din afară de granițele Europei abia le deslușește. Oricum, în ochiul său, elementele care ne unesc covârșesc cu totul pe cele care ne despart.

---

\* Au existat, fără îndoială, și există, puternice stări de spirit care nu vor să știe nici de antichitate nici de creștinism; dar ele sunt anti-culturale, prin esență, și cad în domeniul așa zisei civilizații.

Tristă ar fi însă situația culturii europene, astăzi, dacă atât creștinismul cât și antichitatea n'ar fi decât simple fapte istorice; dacă și în viitor ar trebui să ne îndestulăm numai din roadele trecutului, incapabili cu desăvârșire să scoatem din spiritul propriu al prezentului vre-un produs viu și semnificativ. De sigur greu putem scăpa de aceste tragice concluzii, câtă vreme rămânem în atitudine pur istorică, privind trecutul ca trecut, iar prezentul ca produs al unui proces de schimbare în timp. În adevăr, taptul că până astăzi geniul religios al apusului n'a dat la iveală nimic ce ar putea înlocui creștinismul, și iarăș că niciodată în cele două mii de ani din urmă n'a fost ajunsă, cu atât mai puțin întrecută, unitatea organică a culturii antice, stă deplin întemeiat, și nici un argument nu l-ar putea înlătura.

Altfel se prezintă însă întreaga situație, dacă privim cele două temeuri nu ca date istorice accidentale, a căror exclusivă valabilitate ne-ar declassa, de sigur, ci ca oglindire în timp, mai precis ca oglindire în trecut a unor principii prime, pe cari orice cultură mai ridicată le are la bază. Poate nu e tocmai lesne de priceput care e sensul acestei afirmații. Să ne gândim însă, mai întâiu, că istoria nu e independentă de felul cum o privim noi. Nu e doar un lanț de întâmplări care, în sine, „de facto“, să cuprindă valori maxime tocmai în punctele unde ne-ar plăcea să le punem. Noi, mai de grabă, din propriul nostru spirit, creiăm istoria, și aceasta cu atât mai hotărât, cu cât e vorba mai puțin de evenimente relativ indiferente și mai mult de valori afirmate. Tocmai fiindcă avem conștiința propriei noastre valori, trebuie să punem izvorul oricărei valori în locul de unde venim; trebuie să transpunem cu alte cuvinte, în cazul concret, propriile noastre fundamente subiective ale culturii în forța de zămislire a trecutului. Aicea și stă îndreptățirea adâncă a oricărei atitudini retrospective, ceace deosebește atât pe omul cu adevărat religios cât și pe aristocrat, în sensul bun al cuvântului, de proletarul, absorbit în prezent, fanatic de progres. S'o mai spunem așadar, încă odată, limpede: cultura noastră de azi nu se clădește pe vre-o întâmplare trecută, care ar fi putut tot așa de bine să lipsească, ci își înfige rădăcinile în locul unde suntem noi înși-ne înrădăcinați, prin originea noastră.

Observațiile acestea sunt valabile, fără excepție, pentru fiecă valoare culturală, pentru fiecare temei cultural. Mai lipsește numai explicația faptului că valorile noastre coincid tocmai cu creștinismul și antichitatea. Trebuie să arătăm că dualitatea aceasta, ea însăși, nu e un simplu accident, ceva secundar ce s'ar putea înlocui.

Numai observatorului superficial i se poate înfățișa cultura noastră europeană ca o pacinică alăturare a celor două fundamente, ca o împerechere întâmplătoare așadar. Cine privește mai adânc vede că stau aici față în față doi poli, a căror luptă continuă pentru preponderență caracterizează în chip izbitor toată istoria spiritului apusean, de la căderea imperiului roman până în ziua

de astăzi. Caracterul acesta de opoziție ese de altfel limpede la iveală în chipul cum ni se înfățișează antichitatea de-o parte, legenda biblică de alta. Am vorbit până aci, de sigur, numai de fapte ale trecutului. Trebuie să precizăm însă că trecutul acesta, de fiecare dată e principal, altul.

Antichitatea ne e dată în istorie, ca fapt așa zicând tangibil; ea este în linii mari „realitate“, în sensul propriu al cuvântului. Legenda biblică dimpotrivă e myt, cel puțin în conținutul său esențial și pur religios — împotriva acestei afirmații chiar coincidențele ce de fapt se pot stabili între unele întâmplări povestite în scriptură, cu evenimente istorice, nu constituie o obiecțiune suficientă. Istoria biblică se fundează pe căderea primilor oameni în păcat — în paradis—; desfășurarea sa ulterioară nici nu s'ar putea înțelege, fără acest mit inițial. Insuș Iisus Christos e doar o etapă, de sigur cea mai importantă, pe drumul de la punctul de plecare paradiziac—până astăzi. Nici odată nu se va descoperi în istorie, punctul acesta inițial; nu se va găsi, fiindcă organele noastre pentru myt și istorie sunt două instanțe cu totul deosebite una de alta. Considerațiile acestea nu vor să fie, cel puțin deocamdată, o apreciere a valorii lor de cunoaștere. Trecutul ni se poate înfățișa, după împrejurări, odată ca istorie, altădată ca mit — rămâne doar întrebarea de ce atârnă într'un caz și în cellalt atitudinea respectivă.

Nu e aci locul pentru întinse considerații epistemologice. Trebuie să mă restrâng, așadar, la foarte scurte observații. Avem, fără îndoială, bune motive să credem că orice dualitate principială, ori unde am întâlni-o, își are rădăcina ultimă și cea mai adâncă, sau cel puțin înfățișarea paralelă, în propria noastră bilateralitate. Se caracterizează de obicei această dublă natură a ființei noastre, cu expresiile corp-suflet. Nu ne interesează aci dacă distincția, așa precizată, este sau nu îndreptățită, dacă există de fapt, sau dacă nu cumva tot ce ține de corp se reduce la un principiu sufletesc și spiritual, ori dimpotrivă, tot ce e sufletesc și spiritual se reduce la un principiu fizic. Ne ajunge faptul că nu o putem ocoli, ca ființe viețuitoare ce suntem și mai ales ca ființe dotate cu conștiință de sine; de aceea și prindem cu necesitate, tot ce ne e dat, sub această îndoită categorie. Acum, de ce parte ar cădea, într'un caz concret, principiu sufletesc, și de ce parte cel material, e o întrebare care nu poate pune pe nimeni în încercătură.

Istoria este în esență *trecutul a ceea ce e material, fizic în noi*, e istorie a originii noastre trupești, istorie a trupurilor — deși desigur elementul spiritual intervine încă, destul de clar într'însa, ba nici nu se poate concepe ca exclus cu totul din ea — de aceea am putea-o numi, poate în chipul cel mai nimerit: *trecutul întrucât se află sub dominantă fizicului*. Înăuntrul acestui trecut, determinat trupește, antichitatea reprezintă, însă, epoca de valoare maximă; cu alte vorbe, noi, ca ființe trupești, din lumea pământească, ne proiectăm propria noastră valoare în acea parte a tabloului istoric al trecutului, pe care

o numim antichitate. Fiind însă vorba de ceva mai ales trupesc, așa dar mărginit, ce trece și a devenit, antichitatea nu se găsește la începutul timpului, ci mai de grabă în mijlocul lui; este așadar ea însăși supusă timpului, trecătoare și devenită. Oricât ni s'ar părea de admirabilă, perfecțiunea ei rămâne totuși mult în urma a tot ce numim în limba noastră săracă, absolut și divin.

Ca punct de strălucire maximă a trecutului, ca mit—am putea spune în înțeles figurat—al istoriei: antichitatea înfățișează obiectiv tot ce poate da omeniirea în orientarea ei pământească, ca înțelepciune și frumusețe. Ea este temelie reală a vieții noastre pământești, la care nu putem renunța fără a pierde, în același timp, ce avem mai bun în laturea noastră lumească. Ea e mama noastră—și vorba aceasta vrea să fie hotărât mai mult decât o frumoasă metaforă. Căci doar din materialitatea ei obiectivă, istorică, s'a dezvoltat sub unghiul sensibil-vizual, propria noastră cultură europeană. Tot ce au produs veacurile următoare, în domeniul artei plastice cu deosebire, în ea își are rădăcinile, într'un chip sau în altul, ba nici nu se poate concepe, cel puțin ca perfecție obiectiv-sensibilă, fără ea.

Dar iarăși, numai valorile noastre trupești, pământești și nu cele spirituale, absolute și vecinice, se pot găsi realizate în istorie. Spiritul trece, peste tot ce e temporal—care nici nu e decât oglindirea, manifestarea sa—dincolo, în transcendent. Trecutul său, întrucât are aci vreun înțeles expresia aceasta, nu ni se poate înfățișa în timpul empiric. Unde apare spiritul, dispar contururile tari, dispăre acea determinare, care face cu puțință prinderea faptului istoric. De sigur, proiectăm spiritul înapoi, în trecut, fiindcă el este în mult mai mare măsură de cât perfecțiunea trupească, temeiul a tot ce există; dar felul acesta de trecut se deosebește, toto genere, de trecutul istoric. În timp ce istoria obiectivă, și în sânul ei antichitatea, stă așezată odată pentru totdeauna, limpede mărginită și determinată în fiecare direcție, mitul religios ia în răs orice încercare de a-l fixa în timp și aceasta tocmai fiindcă atributul timpului nu aparține esenței sale reale, ci este pus de noi într'însul. Nu e de cât un modus dicendi, un chip rudimentar de expresie pentru ceva în sine inexprimabil. Trebuie să privim miticul ca și cum ar fi în trecut, fiindcă n'avem altă posibilitate de a ni-l înfățișa; dar procedând așa, ne rămâne neîncetat bine conștient caracterul incidenta și lipsa de adăquare a acestui mod de reprezentare. Cine și-a lămurit numai pe jumătate deosebirea principială între istorie și mit, nu va ajunge nici odată la ideea absurdă de a fixa data gonirii din paradis, de pildă, așa cum se fixează data luptei de la Salamis.

Pe lângă aceasta, originea pe care ne-o indică mitul biblic, cel puțin întrucât privește pe om, nu stă în mijlocul unui proces de transformare, ca antichitatea, ci la începutul lui. Istoria biblică începe cu perfecția primilor oameni, în paradis. Dela acest punct, ea e un continuu regres, o îndepărtare



continuă de divinitate și de nevinovăție, nu, ca istoria, o ascensiune continuă din începuturi fără cultură spre o amiază clasică.

Cu spiritul nu ne mai leagă o legătură trupească, ci tocmai una spiritu-ală; el nu e mamă ci tată, e adevăratul principiu bărbătesc. Mamei, femeii, îi revine frumusețea trupească, pământescă, înțelepciunea întrucât ține de lumea aceasta — *Mutterwitz!*; tatălui, bărbatului, dimpotrivă, spiritualitate transcendentă, absolută, nemărginită și neschimbătoare. Vedem astfel că în dualitatea istorie-myt, antichitate-legendă biblică, se revelează polaritatea caracteristică întregii noastre gândiri și intuiiri, ori cum am numi-o: suflet și corp, spirit și materie, formă și conținut, gândire și intuiție, subiect și obiect, bărbat și femei sau în orice alt chip.

Până acum am vorbit totuși numai de mytul inițial, al bibliei, de paradisul primilor oameni, nu însă de creștinism, care, ca adevărată religie a Europei, stă alături de antichitatea clasică. Mântuitorul nu e doar un *heros* al Sfintei Scripturi, ca ori care altul, ci polul de la care-și primește coloratura specifică toată religiozitatea noastră. De aceea, nu putem înțelege relațiile reciproce ale celor două fundamente culturale, atâta timp cât nu ne-am făcut o idee limpede despre importanța acestei figuri unice. Ca mijlocitor între om și Dumnezeu, între lumea de aici și cea de dincolo, Iisus stă tot odată între istorie și myt, între antichitate și paradis. Cum am mai accentuat odată, în alt loc, nu e o pură întâmplare faptul că punem acțiunea Mântuitorului tocmai în acel punct al istoriei când începe prăbușirea culturii clasice, când încep să se arate vremuri grele împărăției romane.

E vorba aci de un punct de răscruce, de o neîntrecută semnificație. Antichitatea se prăbușește: perfecțiune omenesc pământescă, frumusețe și înțelepciune greco-romană, toate se dovedesc mărginite și trecătoare; omul, întrucât ține numai de patria maternă, lumească, scapă pământul tare de sub picioare, se clatină în neant. Dar iată că în clipa din urmă se întinde, mântuitoare, mâna lui Dumnezeu, din lumea cealaltă, și îndreaptă fața omului iarăși spre valorile spirituale, neschimbătoare. Iisus moare pe cruce, moartea grea a trupului, moarte care-i în acelaș timp înviere și renaștere. Prin aceasta, creștinismul devine, nu numai mijlocire între istorie și myt — „dați cezarului ce este al cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu” — ci peste aceasta hotărâre pentru transcendent, pentru paradisul biblic, care se depărtează.

Și mai departe, de sigur, rămâne omul prins oarecum în clește, între două lumi. Mântuirea creștină n'a fost decât indexul spre lumea cealaltă, a scos mai tare în lumină opoziția, dar n'a suspendat-o încă. Dimpotrivă, ea pune mai de grabă lumii ce vine sarcina de a se hotărî, din proprie putere autonomă, pentru Iisus Christos sau contra lui; de a rămâne la valorile pământești ale epocii clasice, sau, pătimind, la rândul ei, moartea pe cruce, de a dobândi paradisul vecinic.

Cultura apuseană întreagă nu e decât lupta grea pentru această decizie. Supus vieții reale, simțurilor, omul întinde neîncetat mâna spre comorile de frumusețe și înțelepciune ale antichității, dar neîncetat se întoarce nemulțumit de la ele, tinzând plin de fierbinte dorință spre o perfecție durabilă. Până în ziua de azi alternează neconținut perioade de renaștere și de romantism. Natural, nu trebuie să privim nici aceste aspecte cași cum de fapt trecutul obiectiv, el însuși, așadar antichitatea greco-romană deoparte și mytul de alta, ar fi factorii ce determină de fiecare dată, din sine, trecutul, provocând alternarea. Lucrurile stau mai de grabă așa: în propriul nostru piept se luptă neîncetat cele două suflete; iar pentru atitudinea istorică această luptă internă se exprimă în chipul arătat. Ori ce om, fie că ar cunoaște evanghelia și istoria lumii, fie că nu, poartă în sine atât posibilitatea clasicismului cât și pe cea creștină.

Popoarele Europei au încercat în chipuri deosebite, potrivit însușirilor lor deosebite, să rezolve conflictul. În tot Evul Mediu, apusul a mers aproximativ unit. Domurile gotice, aceste simboluri ale setei de transcendent, se înălțară pretutindeni, în Franța, în Germania, în Anglia și chiar în Italia cea încărcată mai tare de tradiție antică. Renașterea a spart mai întâiu unitatea. Pe când națiunile romanice încercau acum să-și realizeze echilibrul sprijinindu-se pe antichitatea clasică, spiritul germanic, mai pasionat, sparse curând forma desăvârșită, tinzând peste ceea ce se poate prinde în lumea de aci, peste frumusețea pământescă și peste înțelepciunea lumească, spre absolut. Astfel, în sânul lumii europene, se manifestă azi cele două opoziții și ca contraste național-culturale. Deoparte Francezii și Italienii, credincioși formei, echilibrați și adânc înrădăcinați în tradiție, de cealaltă Germanii, în nouri în aparență, dar mai îmbătați de transcendent; și între ei, înaintea tuturor, *Nemții*, acești adevărați purtători ai spiritului mytic-mistic, cărora tot ce se vede le pare prea neînsemnat și care în muzică abia mai pot găsi o expresie adecuată tendinței lor de clarificare a lumii acesteia de contradicții.

De sigur, nimeni nu poate pătrunde în năuntrul celuilalt. Nu vedem în definitiv nici o dată decât latura externă a celor ce ne sunt mai aproape. Francezul, bunăoară, socotește pe Neamț ca lipsit de cultură, îl numește barbar fiindcă, judecând după sine, nu poate pricepe că dispozițiilor primitive ale Germanului, cu opoziția lor mult mai afirmată, nu le poate ajunge cultura materială, sensibil vizuală a popoarelor romanice. Și tot așa Germanul, socotește pe Francez, dimpotrivă, drept înșepenit într'o veche lume de forme, de mult depășită, ne luând în seamă faptul că un popor, de o relativă naivitate, ar putea avea poate dreptul să-și realizeze echilibrul în regiunile pământesti.

Prin faptul că iei atitudine pentru creștinism, cu orientarea lui transcendentă și pentru myt, nu pui nicidecum la îndoială valoarea culturii antice. Nici n'ar fi antichitatea ceea ce este, dacă același spirit, care ca totalitate își are patria de sigur în lumea cealaltă, nu s'ar fi coborât aci, în lucrurile omenești,

topindu-se cu ele într'o unitate de minunată armonie. Armonia aceasta ne va fi deapururi cea mai curată pildă a perfecției, închipuită pentru simțuri. Numai, nu trebuie să uităm că nici nu poate fi altceva decât pildă și că socotită un absolut, ea târăște, inevitabil, în vârtejul caducității sale însuș, conceptul de valoare. Cum s'a exprimat odată un gânditor neamț, modern : antichitatea nu e propriu zis spirit, ci numai „vis al spiritului“.

Dante, goticul latinilor, care primise în sine atât spiritul antichității cât și vestea mântuirii, din evanghelii, e condus în infern și purgatoriu, de Romanul Virgiliu. Nu îi e îngăduit însă piciorului omului antic, [să pășească pragul paradisiului. Conducerea trebuie s'o ia aci Beatrice, fecioara creștină... Virgil își ia rămas bun dela Dante cu semnificativele cuvinte :

....Il temporal fuoco e l'eterno  
Veduto hai figlio ; e se 'venuto in parte,  
Ov'io per *me* più oltre non discerno  
Tratto l'ho qui con ingegno e con arte.

Purgatorio XXVII, 127—30).

Sibiu

**Dr. Ervin Reisner**

BCU Cluj / Central University Library Cluj

## ESTETICA TRANSCENDENTALĂ LA KANT

(COMUNICARE PREALABILĂ)

Immanuel Kant vine în vremuri turburi pentru cugetare, și vine ca un salvator. Empirismul lui Hume, reacționând împotriva raționalismului, amenința să prăbușească gândirea în infernul chinuitor al scepticismului — căci scepticismul e chinuitor și descurajător când nu duce la cinism sau la brutalul materialism.

Pe de altă parte, sentimentalismul lui Jean-Jacques susținea o viață de alogism curat, aproape misticism. Vă aduceți aminte de paginile, de altfel foarte frumoase, în care Rousseau, întins în fundul unei bărci, plutea în voia întâmplării, cu fața la nemărginitul albastru, hipnotizat parcă de acest nemărginit albastru. Atunci, când nu trăia în el de cât viața sentimentalismului său exuberant, el avea revelația esenței ultime, divine. La ce-mi servește inteligența ?,—se întrebă el—ca să mă înșele, ca să mă facă nenorocit și imoral ! Să redevenim primitivi, oameni de impulsii și de sentimente.

Ori scepticism, ori primitivism, iată unde conducea cugetarea dinaintea lui Kant. Și Kant, a fost rând pe rând, și adeptul lui Hume și al lui Rousseau, după ce mai înainte se cufundase adânc în dogmatismul lui Wolff.

Trei epoci se pot stabili în dezvoltarea filosofică a lui Kant : două stadii de șovăială, „Umkippungen“, cum le numește el, și altul definitiv, anume : criticismul raționalist.

În primul stadiu, originalitatea lui Kant se manifestă în studii de știință cosmologice, geografice și naturale. Unica lucrare a lui Kant din acea vreme, cu caracter filosofic, este inspirată direct de Wolf : lucrarea lui de abilitare : *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755).

În al doilea stadiu al cugetării, între anii 1762-66, Kant e pasionat exclusiv de probleme filosofice : teoria cunoașterii și metafizica.

Este influențat mult de Hume, mai ales în punerea problemelor, de cât în soluții.

Cităm din această epocă o lucrare, deși nu cea mai importantă, în care își pune întâi problema cauzalității sub acțiunea lecturii lui Hume. Dar Kant nu dă nici un răspuns, sfătuind pe alții să rezolve problema.

Această lucrare este: „Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen“ (1763).

Lucrarea capitală a epocii este: «Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes» (1763).

Critică aici toate argumentele aduse pentru existența lui D-zeu, între care și cunoscutul argument ontologic al lui St. Anselm, care deducea existența din noțiunea de D-zeu. Argumentul preconizat aici de Kant, este tot ontologic și scolastic: nu deduce existența lui D-zeu din posibilitatea lui, ci din posibilitatea cogitabilului, ce presupune o existență ca un suport al lui, care suport e D-zeu. Paulsen vede aici, în embrion, deosebirea de mai târziu pe care o face Kant între lumea sensibilă și inteligibilă, cea inteligibilă ca suport al celei sensibile.

A treia fază a filosofiei lui, este cea definitivă, a criticismului, în numele căruia Kant ocupă marele loc în istoria cugetării.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

\* \* \*

Critica rațiunii pure este opera capitală a lui Kant, și în această critică capitolul intitulat Estetica Transcendentală, e cel mai important din punctul de vedere al fundamentului pentru restul lucrării.

Critica rațiunii pure este o operă pe care azi am numi-o de teorie a cunoașterii, dar pe care Kant o numea filosofie transcendentă, și care ar fi trebuit să servească de bază unei metafizici pe care voia s'o scrie, dar nu a scris-o.

Rolul teoriei cunoașterii azi este tocmai acesta, de știință pregătitoare pentru o metafizică științifică, deși se găsesc preopinienți, ca Riehl, care spune că teoria cunoașterii este filosofia însăși, și nu o știință ajutoare pentru filosofarea metafizică.

Benno Erdman vorbește astfel despre Critica rațiunii pure, afirmând tocmai punctul acesta de vedere: «Die Kritik der reinen Vernunft ist ein Präservativ für eine Krankheit der Vernunft, welche ihren Keim in unserer Natur hat; sie ist das Gegenteil von der Neigung, die uns an unser Vaterland fesselt (Heimweh) eine Sehnsucht, uns ausser unserem Kreise zu verlieren und andere Welten zu beziehen».

Deja ne-am izbit de un termen care trebuie explicat când vorbim de Kant, e cuvântul transcendental, care nu trebuie confundat cu transcendent; termeni înrudiți deși complet opuși, întrucât unul vorbește de

lucruri care încă sunt pe lumea asta, cu toate că foarte sus, pe când celălalt vorbește despre lucruri din altă lume.

Schopenhauer lămurește acești termeni în sens kantian, astfel : transcendent, înseamnă deci : *înainte de ori ce experiență* ; transcendent : *dincolo de orice experiență*.

Sau, mai lămurit : transcendent înseamnă dincolo de experiență, dar înăuntrul conștiinței noastre ; pe când transcendent, înseamnă : în afară și de experiență și de conștiința noastră. Pe lângă aceasta, o altă deosebire e : tot ce e transcendent, e și o condiție a experienței noastre sensibile ; pe când transcendentul, nu. Spațiul și timpul sunt elemente transcendente și sunt condiții de experiență.

Critica rațiunii pure, dovedește tocmai că există cugetare independentă de experiență, și că sunt și cunoștințe independente de experiență.

Privim în jur și vedem lumea, o simțim prin toate simțurile noastre, dar o simțim interpretată de toate simțurile noastre, căci o aceeaș cauză externă, poate fi simțită divers, după simțul care o înregistrează.

Așa, e clasic faptul că dacă ne izbim cu capul de ceva, afară de diferite alte senzații, ca durerea, ca sbârâitul urechilor, mai vedem și stele verzi. Ceeace pentru un simț e durere, pentru altul e lumină.

Dar toate aceste senzații ar rămâne haotice și fără sens, dacă mintea noastră nu le-ar ordona, nu le-ar da o primă șlefuială, orânduindu-le în timp și spațiu.

Inchipuți-vă niște lentile ce refractă razele de lumină, dându-le o anumite direcție. Timpul și spațiul sunt aceste lentile ale minții noastre, care dau senzațiilor o poziție determinată. Faptul de a percepe realitatea în timp și spațiu, se numește la Kant „intuițiune sensibilă“ și e tratat în capitolul numit, Estetica Transcendentală.

Dar ca să înșirăm realitatea în timp și spațiu nu ajunge ; mintea noastră dă legi acestei naturi, cum e legea cauzalității. Cu aceste legi se ocupă o altă parte a Criticii, intitulată : Analitica Transcendentală.

A treia mare și importantă secțiune a Criticii rațiunii pure, Dialectica Transcendentală, se ocupă cu demonstrarea lipsei de valabilitate a metafizicii neștiințifice de până acum, și sugerarea ideii unei noi metafizici.

#### ESTETICA TRANSCENDENTALĂ

Cuvântul estetică, vine de la grecescul aisthanesthai, care înseamnă, a simți, a percepe.

Târziu, în 1750, Baumgarten dă întâia oară acestui cuvânt înțelesul de știință a sentimentelor, a simțimintelor frumoase, falsificând, ca să zic așa, sensul primitiv, etimologic, al cuvântului.

Kant întrebuițează însă expresia de estetică, în sensul adevărat, când spune că estetica transcendentă e știința intuiției sensibile. Și e transcendentă, întrucât se ocupă numai de factorii apriorici ai acestei intuiții. Căci, să explicăm, Kant spune: «În orice fel și prin orice mijloc o cunoștință s'ar raporta la obiecte, modul prin care ea, (cunoștința), se raporta imediat la obiecte, este intuiția».

Dar această intuiție nu are loc decât dacă obiectul ne e dat, dacă afectează simțurile noastre. Acest lucru se face prin ceace Kant numește sensibilitate. Sensibilitatea aceasta, îmbrăcându-se în formele cunoștinței de spațiu și timp, ne dă intuiția, care ar fi un prim stadiu al cugetării. Pe urmă aceste intuiții vor fi gândite, și deci supuse la legi, de către inteligență, etc.

Ceeace ne preocupă aici, e acest prim stadiu al cunoștinței.

Obiectul unei intuiții empirice, aceea despre care am vorbit, se numește fenomen. Acest fenomen e compus din doi factori. Un factor e cel ce corespunde senzației în afară și se numește materia fenomenului. Al doilea factor e cel formal, impus de mintea noastră, și se numește forma fenomenului, și constă în acel «ceva» care face ca diversitatea fenomenului, „das Manigfaltige“, să fie coordonată după anume raporturi. Deci forma fenomenului ar fi cleul care lipsește diferitele proprietăți date de sensibilitate prin senzație. Trebuie să spunem, un clei foarte puțin material, ceva care ar uni, fiind totuși invizibil, cum puterea magnetică unește, rămânând în întuneric.

Willm găsește o foarte primăvăratecă comparație, când spune: «în cunoștința noastră despre obiecte, mintea intervine, întocmai ca albinele, făcând mierea, din sucul supt din flori amestecat cu un element scos din propria lor substanță».

Și fiindcă mintea noastră unește obiectele din afară determinându-le în raporturi de spațiu și timp, am putea compara puterea aceasta a minții, cu puterea electricității care crează electro-magneții, care deci atrag, unesc, numai datorită acestei forțe din afară de ei, și care electromagneții ar înceta de a mai atrage, imediat ce curentul electric ar înceta. Tot așa când mintea noastră ar înceta să lucreze, când murim, de exemplu, lumea din afară nu mai există sau există haotic, dispartă, ca bucățile de fier care au încetat de a mai fi electromagnetizate.

Această formă, considerată în ea însăși, fără materia dată de senzație, deci această posibilitate de coordonare și orânduială, este numită de Kant „intuiție pură“, spre deosebire de „intuiția sensibilă“, în care intră și ceva obiectiv, adică senzația.

Deci, spune Kant, „când izolez dintr'o reprezentare, tot ce e gândit

de inteligență, ca substanța, forța, divizibilitatea, etc. — și tot ce este dat de senzație, ca impenetrabilitatea, durabilitatea, culoarea, etc., îmi mai rămâne încă ceva din această intuiție empirică, anume: *întinderea și figura*. Acestea aparțin intuiției pure, care-și are locul a priori în spirit, chiar independent de orice obiect real al simțurilor și de orice senzație, — în calitate de simplă formă a sensibilității“.

Estetica transcendențială este știința principiilor sensibilității a priori.

Deci izolând de sensibilitate tot ce este aport al gândirii și tot ce este material senzațional, rămânem cu o parte pur formală, intuiția pură, spațiul și timpul.

#### DESPRE SPAȚIU

Spiritul nostru, spune Kant, are două simțuri: simțul intern și simțul extern. Prin primul se intuiționează pe el însuș, prin al doilea își reprezintă obiectele situate în afară de el. — Deci intuiția internă reprezintă fenomenele în timp, cea externă în spațiu.

Dar orice obiect situat în spațiu, devenind obiect de intuiție internă, este orânduit eo ipso și în timp. Timpul însă nu poate fi intuiționat ca ceva exterior, cum spațiul nu poate fi privit ca ceva în noi.

Trei posibilități de explicație se întrevăd când privim timpul și spațiul: Ori sunt existențe reale, ori sunt determinări și raporturi ale lucrurilor, — dar raporturi care ar exista chiar când obiectele ar dispărea, și în al treilea rând, rămâne punctul afirmat de Kant: forme pur subiective, care țin de conformația minții omenești.

Atât la spațiu cât și la timp, precum mai târziu și la celelalte forme ale minții (la categorii), două lucruri vrea Kant să demonstreze, și anume: cum că ele sunt forme inerente ale minții, în primul loc, și în al doilea, că prin ele este posibilă cunoștința a priori. — Prima demonstrație este numită de el Expunere metafizică, iar a doua, Expunere transcendențială.

— Incepem cu expunerea metafizică pentru spațiu.

✓ Cinci argumente aduce Kant pentru aprioritatea spațiului. În a doua ediție a Criticei, e drept, el elimină unul din argumente, care i s'a părut contrazicător. Dar, pentru că mai în toate schimbările, a doua ediție se reprezintă ca o stricare a gândirii lui, vom urma prima ediție, cu cele 5 argumente, și argumentul eliminat, care de drept e al treilea, îl vom pune la urmă.

1. Spațiul nu e un concept empiric, scos din experiență externă, căci pentru a-mi putea reprezenta obiectele ca fiind în spațiu, trebuie ca această reprezentare de spațiu să fie deja dată, ca fundament. Deci reprezentarea de spațiu nu este scoasă, prin experiență, din raportul fenome-



nelor exterioare, ci experiența exterioară, ea însăși, nu e posibilă de cât prin ajutorul acestei reprezentări deja date.

2. Spațiul e o reprezentare necesară, a priori, care servește de fundament tuturor intuițiilor externe, căci putem să ne închipuim orice obiect din spațiu ca ne mai existând, dar spațiul însuși, nici odată nu-l vom putea alunga din cuprinsul minții noastre, nu ne vom putea închipui că nu mai este spațiu.

Aceasta, spune Kant, tocmai pentru că e condiția posibilității ori cărui fenomen, e o reprezentare a priori, care servește de fundament, în mod necesar, fenomenelor exterioare.

3. Spațiul nu este un concept discursiv, scos din experiența raporturilor dintre lucruri, ci o intuiție pură, căci nu ne putem reprezenta de cât un spațiu unic, și când vorbim de mai multe spații, acestea nu sunt decât limitări ale unicului spațiu infinit. Diversitatea din spațiu, adică diferitele spații parțiale, scoase din limitarea spațiului unic, nu pot fi anterioare acestui spațiu unic, ca părți componente din care să rezulte el, căci nu pot fi gândite decât în el. De aici rezultă, că în ce privește spațiul, trebuie să fie la bază o intuiție a priori (care nu e empirică) și care intuiție e la baza tuturor conceptelor de spațiu.

Argumentul următor (al 4-lea sau, la Kant al 5-lea) este: Spațiul e reprezentat ca o mărime infinită dată. Dar, orice noțiune are o sferă, și ea, noțiunea, e o reprezentare continuată de fiecare membru al sferei, în calitate de caracter comun, de notă comună. Dar nici o noțiune nu poate fi gândită ca cuprinzând în sine o sumă infinită de reprezentări.

O noțiune cuprinde notele comune mai multor reprezentări, dar nu reprezentările însăși. Ori, spațiul tocmai astfel este gândit, căci toate părțile spațiului există simultan în spațiu. Deci reprezentarea originară de spațiu este o intuiție a priori și nu un concept, o noțiune.

Ultimul argument, acel eliminat din ediția II-a, este:

Spațiul trebuie să fie o intuiție a priori, căci altfel nu ar mai fi sigură știința geometriei, care este sigură numai dacă spațiul e un aport al spiritului nostru. Dacă reprezentarea de spațiu ar fi un concept câștigat posterior din experiența externă, atunci primele principii ale determinării matematice nu ar fi decât percepțiuni, cu toate contingențele, cu toate lipsurile cunoștinții noastre sensibile.

Nu ar mai fi atunci un adevăr necesar că între două puncte nu e posibilă decât o linie dreaptă, ci numai cât experiența de până acum ne-a arătat că e așa. Ar trebui atunci, să nu mai fim siguri de faptul că spațiul are numai trei dimensiuni, ci să ne zicem că în observațiunile de până acum am găsit numai un astfel de spațiu; dar, știm noi, poate că cu vremea vom mai descoperi și alte calități?

Acestea sânt cele 5 argumente pentru aprioritatea spațiului, argumente care nu sunt tocmai convingătoare.

Primul argument, care afirmă aprioritatea spațiului, pe motivul că el e fundamentul oricărei experiențe externe, s'ar reduce la următoarea afirmare : spațiul e aprioric, pentru că e aprioric ceea ce nu e un argument<sup>1</sup>. Și adversarii ar putea să afirme, nestânjeniți de acest argument, că spațiul e o realitate, sau un raport dintre obiecte, de care nu e nevoie să fi avut cunoștință înainte de experiență, ci paralel cu experiența, în timpul experienței. Aceasta ar explica de ce copiii, având experiența necompletă, se străduiesc să prindă luna cu mâna.

Al doilea argument spune că spațiul e a priori, pentru că nu putem face abstracție de el, pe când de orice alt obiect putem face. Și aceasta este o afirmare împotriva căreia se poate ridica tot o afirmare, anume că nici odată nu-mi voi putea închipui spațiu gol, ci totdeauna un fel de gol colorat, deci material, colorat de obicei în albastru sau plumburiu, culoarea cerului, singurul element experimental din care am putea deduce cum ar trebui să fie un spațiu cu adevărat gol — cu adevărat gol dar tot nu gol<sup>2</sup>.

Al treilea argument care afirmă aprioritatea spațiului pe bază faptului că nu ne putem reprezenta decât un spațiu unic, iar spațiile parțiale nu sunt decât limitări ale spațiului unic, proiectat în afară de mintea noastră, este și el vulnerabil.

Căci dacă spațiul ar exista adevărat, deci contrar teoriei lui Kant, atunci ar trebui să aibă și acest spațiu adevărat caracterul de infinitate, căci infinitul e numai un mod de a ne exprima, o noțiune negativă, infinitul nefiind apăsarea minții noastre mărginite, care cum gândește ceva, circumscrie, îngrădește, mărginește, deci și infinitul și-l închipue ca pe un tot definit—și mult mai aproape de *infinis*, dacă mi e permis să vorbesc așa, ar sta indefinitul decât infinitul.

Așa dar, spațiul, dacă ar exista obiectiv, ar trebui să aibă tot caracterul reprezentării kantiene despre spațiu, și fiind unul și fără margini, adică neputând ajunge nici odată la marginile lui, de sigur că nu aș putea vedea decât porțiuni din el, pe care le-ași putea secționa cu mintea, dar

<sup>1</sup> Uberweg in: Grundriss der Geschichte d. Phil. Ediția 3, Vol. III, p. 208, susține mai de mult și cu drept cuvânt că acest argument este pur și simplu o petiție de principiu. În adevăr, când spui că lucrurile care există în spațiu presupun acest spațiu dat, anticipezi asupra concluziei, o presupui în premisă, și argumentul nu mai e bun logiceste.

<sup>2</sup> Riehl se exprimă astfel:

Um uns auch nur im Gedanken eine Vorstellung von Raum und Zeit bilden zu können, bedürfen wir jederzeit eines Materials von Empfindungen, es sei von gedachten, reproducierten oder beständigen Empfindungen unseres Leibes. (Kriticismus II, I, pag. 101)

Fără de acest material de senzații, continuă el, spațiul și timpul nu înseamnă nimic, nu sunt decât umbre goale.

pe care nu le-ași putea gândi decât numai ca făcând parte dintr'un tot pe care niciodată nu-l voiu putea cuprinde cu mintea, acest tot având în el însuș caracterul de indefinit.

Să ne închipuim plutind în mijlocul unei mări. Tot ce aș vedea împrejur n'ar fi decât mare, cerul albastru însuși n'ar fi decât prelungirea acestei mări, iar noi să ne închipuim ca văzând întâia oară marea. Ei bine, socot că e clar, nu voiu putea gândi de cât o mare relativ mică, iar dacă voiu împărți cu mintea marea în porțiuni, sau chiar empiric, dacă voiu vedea valurile mării cu undele plane și liniștite, acestea nu le voiu putea gândi decât ca făcând parte din mare, din această mică mare, și totuși asta nu ar însemna că am în mintea mea intuiția pură, a priori, de mare, ci din potrivă, foarte a posteriori experienței.

Mai mult decât atâta, e fals că noi gândim spațiul infinit. Noi nu putem gândi infinitul, ci numai posibilitatea ca la un spațiu dat să putem adăuga altul și altul, să-i putem lărgi mereu granițele. Deci nici măcar atâta nu se poate susține că spațiul e intuiție a priori pe baza infinității lui, întrucât spațiul infinit nu-l putem gândi.

Argumentul următor își pierde iarăși valoarea în lumina exemplului de mai sus.

Dacă originea ideii de spațiu ar fi experimentală, atunci, după Kant, ar trebui să aibă caracterul oricărei noțiuni experimentale, adică să fie formată prin abstractizarea diferitelor spații parțiale, iar noțiunea de spațiu să fie gândită în toate spațiile, nu toate spațiile în noțiunea de spațiu.

Acest lucru ar fi adevărat când cei cari susțin obiectivitatea spațiului ar spune că există mai multe spații. Ei însă nu admit decât un spațiu, ca adineaori, o singură mare. Și e fatal că în această unică noțiune de spațiu, să fie gândite și toate posibilitățile ei de împărțire în mai multe spații, care toate însă vor fi părțile ale spațiului și numai în el.

Am ajuns la ultimul argument, a cărui slăbiciune a fost văzută de însuș Kant: spațiul este aprioric, pentru că pe el se bazează siguranța geometriei.

Acest argument se contrazice cu însăș gândirea lui Kant, care, când e vorba să stabilească siguranța apodictică a geometriei, o stabilește tocmai bazându-se pe aprioritatea spațiului, așa cum dovedește aici aprioritatea spațiului presupunând siguranța apodictică a științei geometrice. Deci este un cerc vicios.

Cu analiza acestor 5 argumente am terminat așa numita expunere metafizică. Urmează la Kant expunerea sau deducția transcendentă a noțiunii de spațiu. Aceasta e o parte insuficient tratată de Kant în Critica rațiunii pure, și lăsată pe socoteala unui capitol din Analitică, intitulat,

Axiomele Intuițiunii. Mai bine debătută, și mai puțin criticabilă, este această expunere transcendentă în disertația din 1770, intitulată: *De mundi sensibili atque intelligibili forma ac principiis*.

În această a doua demonstrație, transcendentă, Kant vrea să arate cum din noțiunea de spațiu și timp decurg în mod necesar cunoștințe sintetice a priori. Pentru aceasta se servește de siguranța științelor geometrico-matematice.

Aceste științe au caracter sintetic și a priori, adică ele determină proprietățile spațiului în mod sintetic și a priori.

În privința timpului, Kant are, aproape idei cu idei, aceleași argumente, puțin mai pe scurt. Este inutil să vorbim în amănunt și despre ele, întrucât tot ce este valabil despre spațiu în argumentarea lui Kant, și contra argumentării lui, este valabil și despre timp.

Combătându-i argumentele, nu înseamnă că am combătut problema în sine, ci numai metoda pe care a încercat s'o aplice Kant.

Iași

**C. Narly**

Doctor în filozofie

## DENUMIRILE STĂRILOR EMOTIVE IN LIMBA ROMÂNĂ

În dezvoltarea acestui subiect se pot atinge următoarele momente :

1) Dacă semnificația cuvântului de care ne servim spre a denumi o stare emotivă oarecare, luată acea semnificație din punct de vedere etimologic, se potrivește cu datele de azi ale științei.

2) În caz când denumirile nu sunt potrivite, examinarea posibilității de a schimba aceste denumiri.

3) Examinarea cuvintelor sau expresiilor sinonime, menținerea celor ce îmbogățesc limba și înlăturarea acelor care duc la confuzia și neprecizarea înțelesului, cum și a neologismelor și barbarismelor inutile.

4) O paralelă a semnificării acestor cuvinte cu înțelesul cuvintelor corespunzătoare din câteva limbi culte europene, mai ales din limba germană și franceză, în care se oglindesc limba engleză, limbile germanice și celelalte limbi neolatine.

5) Origina etimologică a cuvintelor cu cari denumim stările emotive, spre a vedea dacă viața noastră intimă are denumiri de proveniență latină sau de altă origină.

Înainte de a trece la execuțiunea acestei dezvoltări, e necesară o observație de ordin general, o constatare a stării de fapt dela care pornim. Herbart și adepții lui înțelegeau prin cuvântul sentiment, totalitatea simțirii interne de plăcere și neplăcere, simțirea stării pasive, și împărțiau sentimentele în 3 grupe :

1) Sentimente derivate nu din cuprinsul lăuntric al ideilor, ci din modul cum ele se produc, se reproduc și se asociază, pe care le numim sentimente formale. Ex. : sentimentul formal al așteptării.

2) Sentimente derivate din chiar cuprinsul lăuntric al prezentărilor și reprezentărilor, numite sentimente intelectuale, cum ar fi sentimentul adevărului, sentimentul estetic, etc.

3) Sentimente derivate, nu din forma mișcării ideilor, nici din cuprinsul

lor lăuntric, ci din vivacitatea, din repeziciunea cu cari se produc, se reproduc și se asociază, pe care le numia emoțiuni sau afecte.

După această împărțire, sentimentul avea o sferă mai largă decât emoția, care era o subdiviziune a sentimentului.

William James, și se pare că după el toată psihologia mai nouă, nu pomeniște decât rar de sentiment, ci împarte emoțiile, înțelegând prin acest cuvânt ceea ce înțelegea Herbart prin sentimente, în două clase:

1) *The subtler emotions*, adică emoțiile mai fine: e ceea ce Herbart numea sentimente intelectuale;

2) *The coarser emotions*, adică emoțiile mai brute, care sunt tot ceea ce înțelegea Herbart prin sentimente formale și afecte.

În timpul de față se pare că prin denumirea de *emoție* s'ar înțelege în-reaga simțire internă, simțirea mișcării organice provocată de mișcarea sufletească, așa cum a înțeles poporul, mai peste tot, în expresia „sunt mișcat“, „îmi mișcă sufletul“; iar sentiment a rămas a însemna numai acele mișcări sufletești mai spiritualizate, mai complicate, mai asociate cu alte stări sufletești. În felul acesta sentimentul este o subdiviziune a emoției, invers de cum era în clasificarea herbartiană. Acesta este faptul, sau mai exact vorbind, acestea sunt cele două stări de fapt dela care plecăm spre a desvolta momentele ce fac obiectul acestei lucrări.

Cuvântul *sentiment* este un neologism introdus în limba română din cea franceză, în care a fost creat prin secolul al 17-lea, din vechiul cuvânt francez *sentement*, prin transformarea lui e mut după t în i, probabil sub influența corespondentului italian *sentimento*.

Cuvântul curat românesc, care i-ar fi corespuns, ar fi fost *simțimânt* sau *simțire*, după cum crezământ sau crezare sunt formate dela verbul a crede, și vechiul francez *sentement* dela verbul *sentir*.

Oricare ar fi aspectul acestor cuvinte, *sentiment* românesc și *sentement* franțuzesc sau *simțimânt* și *simțire*, ele derivă din cuvântul latin *sentire* = a simți. După regulile fonetice ale evoluării și transformării cuvintelor latine ca să ajungă la cele române, e aton din *sentire* s'a prefăcut în i prin influența lui n următor plus consoană, t s'a prefăcut în ț sub influența lui i următor, fenomen pe care-l observăm și azi în limbă, dinte—dinți, iar n s'a prefăcut în m sub influența siflantului s și a lui t următor, după cum în forma a doua a transformării lui *dente* latin, avem d transformat în z sub influența lui i și n transformat în m: dente, zimte, zimți.

În mod firesc ar fi trebuit să ajungem la cuvântul *simțimânt*,—după cum dela a crede s'a format crezământ,—nu la neologismul *sentiment*. Cuvântul *simțimânt* fiind însă rar întrebuințat de popor, care uzează mai mult de cuvântul *simțire*, iar neologismul *sentiment* fiind întrebuințat aproape exclusiv de pătura cultă, a rămas astfel în limbă neologismul, care n'a gonit nici din pătura cultă,

pe deplin, pe corespondentul lui mai vechi simțimânt sau simțire, după cum neologismul „gravitate“ n'a alungat pe vechiul „greutate“.

Sufixul mânt și ment în românește, ment în franțuzește și mento în italienește, dând cuvântului la care se adaugă un înțeles de colectivitate, sentiment sau simțimânt ar trebui să însemneze totalitatea simțirii, și externe și interne, deci și ceea ce înțelegem azi prin senzații, și ceea ce înțelegem prin emoție, după cum *crezământ* e suma a tot ceea ce crezi și îți se crede și aliaitement în franțuzește însemnează totalitatea acțiunilor cari au de scop hrănirea cu lapte. Dar printr'o evoluție de îngustare a înțelesului, ca la *masculus*, de genul masculin, care a dat mascure, porc masculin de un an, înțelesul cuvântului sentiment s'a restrâns și în loc să însemneze totalitatea simțirii, înseamnă ca și echivalentul lui din celelalte limbi neolatine, numai simțirea stărilor emotive și printr'un proces de continuă îngustare, numai simțirea stărilor emotive complicate, spiritualizate. Oricum i-ar fi însemnarea, cu o sferă supraordonată sau subordonată sferii cuvântului *emoție*, vorba *sentiment* a pătruns la noi în știință, este întrebuințat în toate limbile romanice, în cea engleză, chiar și în unele limbi slave și nu mai poate fi părăsit. •

Făcând o paralelă în câteva limbi europene, neromanice, găsim același proces ca'n limbile romanice. Intr'adevăr, în limba germană sentiment se zice «*Gefühl*» și este format de Leibniz dela verbul *fühlen*, a simți. Prefixul *ge* pus înaintea unui cuvânt în limba germană, are același rol ca sufixul mânt din limba română, ment din limba franțeză și mento în cea italiană, indicând deopotrivă o colectivitate. De ex.: *Gebrüder*—frați, *Geschwister*—surori etc. Ar fi trebuit ca *Gefühl* să însemneze totalitatea simțirii, să fie egal cu infinitivul, *fühlen* transformat în substantiv și cu ceea ce ar fi trebuit să însemneze sentiment în românește. În loc de asta și-a îngustat și'n limba germană înțelesul însemnând numai simțirea mișcării interne, a mișcării sufletești pasive, organice.

În rusește sentiment se zice *ciuvstvo* și *ciuvstvitenosti*, formate dela verbul *ciuvstovati*, a simți.

În limba polonă sentiment se zice *ciucie*, cuvânt format dela verbul *ciuci*—a simți.

În limba sârbă sentiment se zice *ciuvstvovašte*, dela verbul *ciuvstovati*, a simți.

În limba latină și în cea elenă nu există cuvântul sentiment, pentru că nu există noțiunea de sinteză a tuturor stărilor emotive, cu toată că existau cuvinte pentru denumirea fiecăreia din aceste stări. Se știe că cei vechi recunoșteau sufletului numai inteligență (cunoaștere) și voință, iar fenomenele denumite azi în genere prin sentiment erau repartizate când la una când alta din cele două părți ale sufletului. În dicționarele contimporane, din latinește în limbile moderne, găsim cuvântul *sentimentum-i*, dar acest cuvânt este o formație nouă, artificială, cum se formează astăzi numele științifice în științele pozitive și nu e întrebuințat de niciun scriitor latin.

Aşa dar cuvântul sentiment are aceeaş origină în limbile romanice, respectiv în cele slave şi germane, iar înţelesul, plecând dela originea etimologică, s'a îngustat şi are peste tot aceeaş semnificaţie; deci acest cuvânt nu mai poate fi părăsit.

Cuvântul *emoție* vine dela latinescul *emoveo*, *emoti*, *emotum*, *emovere*, care înseamnă a sgudui, a clătina, a mişcă din loc, a depărta. De ex.: Virgiliu, *emota fundamenta*—temelii sdruncinate. In limba română înţelesul i s'a îngustat, spre a însemna numai sdruncinare sau mişcare sufletească: *emotus sum*, sunt mişcat (sufleteşte).

In limba germană emoție se zice *Gemütsbewegung*, ceea ce s'ar traduce mot-à-mot prin mişcarea sufletului, mişcarea inimii; deci acelaş înţeles ca în limba română.

In limba rusă emoție se zice *volnenie*, cuvânt care înseamnă şi mişcare, iar în limba polonă *wruszenie*, dela *wruzezac*—a mişcă, a sgudui.

In limba franceză emoție se zice *émotion*, în englezeşte *emotion*, iar în cea italiană *emozione*; deci aceeaş origine etimologică ca şi în limba română şi aceeaş semnificaţie.

Din cauza originii respectiv comune în limbile neolatine, în cea germană, engleză şi'n cele slave, şi a semnificaţiei comune, cuvântul nu mai poate fi părăsit, cu toate că e un neologism, pentru că e bine întrebuinţat, e rezimat pe uzul popular al expresiei „sunt mişcat“ şi nu poate da loc la nicio controversă, cum ar fi cazul cu sentiment şi simţământ.

Adeseori însă, în limbile neolatine şi'n cea germană, se întrebuinţează cuvântul *afect*. Dar acest cuvânt este întrebuinţat numai în partea cultivată a poporului, cu un înţeles triplu:

1) Afect=emoție; de ex.: „eră stăpănit de un afect puternic“.

2) Afect = cuprins, atins de ceva; de ex.: „are o afecţiune cronică la plămâni“.

3) Afectat = prefăcut; de ex.: „vorbiă afectat“ adică vorbiă prefăcut, nenatural.

Să vedem care din aceste înţelesuri este mai potrivit uzului general şi originii etimologice a cuvântului. Se ştie că poporul, nici în Germania, nici în Franţa, nici în România, nu zice afect; deci printr'o întrebuinţare populară uzul lui nu se poate justifica. In limba latină cuvântul *affectus-us* şi *affectio-onis* vine dela verbul *afficio*, *affeci*, *affectum*, *afficere*, care însemnează a fi înzestrat cu ceva, a fi plin de ceva, apucat, atins de ceva. De ex.: *affectus virtutibus*—plin de virtuţi (Cic.); *affectus iracundia*—apucat de mânie (Cic.); *graviter-affectus*—greu bolnav. Deci cuvântul acesta, având în limba română diferite înţelesuri, din care cel mai nimerit după origină pare a fi cel întrebuinţat în medicină şi nefiind întrebuinţat nici de popor, trebuie părăsit în psihologie, pentru a nu da naştere la confuzii.



S'ar părea că Germanii au în plus cuvântul *Gemüt*, cu derivatele lui, *gemütlich*, adjectiv, și *Gemütlichkeit*, substantiv adjectival, față de care, după părerea unora, noi Românii n'am avea corespondent în limbă. Trebuie să notăm că avem a face cu un termen popular, cu un termen luat de psihologie din popor, nu cu un cuvânt de origină științifică, de origină cultă. Că n'avem corespondent în limba română, este o afirmație neîntemeiată a celor aplecați spre traduceri comode, sau spre a se arăta cu orice preț superioritatea străinilor chiar acolo unde nu este. Ca să vedem dacă aceștia au sau n'au dreptate, să examinăm mai deaproape etimologia și semnificația acestui cuvânt. Vorba *Gemüt* este compusă din prefixul *ge*, care, după cum am văzut, înseamnă colectivitate și *Mut*, pe care-l găsim tradus cu înțelesul lui de azi, prin cuvântul român curaj. Dar cuvântul *Mut* n'a avut totdeauna aceeași semnificație, și a însemnat și mai însemnează și azi în anumite expresii: dispoziție, suflet, etc. Așa expresia: „*Guten Mutes sein*“ nu se traduce ad literam prin a fi bun la curaj, ci prin a avea bună dispoziție, a fi bine dispus. „*Mir ist schlecht zu Mute*“ nu se traduce prin mi-e rău la curaj, ci prin *nu mă simt bine, nu sunt bine dispus, n'am bună dispoziție*. „*Seinen Mut an jemand kühlen*“ nu se traduce prin a-și răcori curajul către cineva, ci prin *a-și vărsa necazul pe cineva*. Iată deci în germana curentă de azi expresii în care cuvântul *Mut* nu înseamnă curaj, ci în care înseamnă dispoziție sufletească, suflet, emotivitate, inimă. Atunci prefixul *ge*, aplicat înaintea lui, îi dă înțelesul de colectivitate, adică *Gemüt = totalitatea dispozițiilor sufletești*, totalitatea unor însușiri aparte ale sufletului. Și într'adevăr dacă deschidem un lexicon german universal, cum este al lui Meyer, găsim cuvântul *Gemüt* explicat astfel: „*Gemüt*“ exprimă susceptibilitatea, excitabilitatea față de simțire, de o parte, felul cum ceva a fost simțit și suma a ceea ce s'a simțit, de altă parte! Dacă în starea sufletească a cuiva predomină sentimente plăcute, avem atunci starea numită *Gemütlichkeit*, adică sentimentalitate, dispoziție plăcută, bun humor; iar cel afectat de o asemenea stare se zice *gemütlich*, adică cu dispoziție bună, cu bun humor. *Gemütsmensch* este omul la care acțiunea practică și judecata logică sunt înlocuite sau covârșite de impresia sentimentului, de dispoziția către tot ce-l încântă.

Să traducem acum și câteva expresii în care *Gemüt* este întrebuițat, spre a-i vedea însemnătatea în chiar firea limbii germane. „*Ein gutes Gemüt haben*“ înseamnă a avea inimă bună. „*Er hat kein Gemüt*“ înseamnă n'arc inimă. „*Sich etwas zu Gemüte ziehen*“ înseamnă a pune ceva la inimă, a simți. De altă parte „*Eine gemütliche Stube*“ înseamnă o odaie sentimentală, plăcută, nu o odaie comodă, cum greșit se traduce. „*Immer gemütlich*“ înseamnă totdeauna bine dispus, totdeauna fără supărare. După aceste explicații vedem că traducând cuvântul *Gemüt* prin *inimă, sentimentalitate, dispoziție, emotivitate, bună dispoziție, bun humor*, chiar prin *suflet și simțire*, nu rămânem cu nimic datorii Germanilor, atunci când suntem atenți nu la sensul

cuvântului izolat, ci la sensul lui așa cum rezultă din context. Ba dimpotrivă avem o mulțime de cuvinte echivalente și poate tocmai această abundență a stricată comoditatea traducerii, după cum în modă varietatea obiectelor de cumpărat strică ușurința de târguit a doamnelor moderne, care se înapoiază acasă fără să cumpere ce aveau de gând, pe motiv că fiind prea multe obiecte, nu s'au putut decide pe care să-l aleagă.

După ce am făcut această examinare a cuvintelor sentiment și emoție, să intrăm în amănuntele denumirilor și să urmărim planul de care ne-am propus a ne ține.

Denumirile cele mai întrebuițate pentru sentimente sunt :

a) Sentimentul siguranței, adică dispoziția plăcută sau neplăcută că o serie de fapte se vor petrece așa cum presupun și invers, sentimentul nesiguranței.

b) Sentimentul adevărului, adică dispoziția plăcută de a fi găsit adevărul căutat, sau sentimentul încordării neplăcute de a-l căuta și a nu-l fi aflat.

c) Sentimentul estetic sau starea sufletească plăcută la contemplarea unei opere artistice frumoase.

d) *Sentimentul moral*, adică starea plăcută de care suntem animați, când faptele ce examinăm sunt conforme legii morale și neplăcută sau *indignarea* când constatăm că faptele ce examinăm nu sunt conforme legii morale.

e) *Sentimentul religios*, adică dispoziția plăcută sau neplăcută când contemplăm faptele noastre în raport cu voința supremă.

f) *Sentimentul conștiinței de sine*, adică dispoziția în care te afli când îți-ai măsurat propriile tale forțe sufletești și fizice, și care poate duce, când se exagerează valoarea acestor forțe, la sentimentul *trufiei*, *mândriei*, exprimat uneori prin *aroganță*, ori la sentimentul falsei neputințe sau al slăbiciunii ori *pusilanimității*, (dela latinul pusillus), când valoarea acestor forțe a fost sub-apreciată; la sentimentul *onoarei* când îți ca aprecierea suficientă ce îți-o faci despre propriile tale forțe s'o aibă și alții despre tine; la sentimentul *cinismului*, când nu îți seamă de părerea altora, ori cât de justă ar fi ea.

g) *Sentimentul simpatiei sau al antipatiei*, (cuvinte de origină elenă), însemnând primul, suferință cu altul (dela syn=cu pathos = suferință) adică a avea durerea altuia și cel de al doilea opus (dela anti = contra și pathos = suferință), adică, contra durerii altuia, deci a nu simți durerea altuia. Mulți au tins la înlocuirea primului prin formația de origină latină *compasiune* (dela latinul con = cu, și pasiune, dela patior, passus sum, pati = a suferi), care însă nu se poate încetățeni în limba română, dat mai ales fiind faptul că vorba pasiune are în limba noastră un alt înțeles decât acel de suferință.

Echivalent sau aproape echivalent cu simpatie avem cuvântul *milă*, de origină slavă, care are mai multă trecere în popor, mai ales că este susținut de limba bisericească, iar antipatie ar echivala cu fără milă, nemilos.

Cuvintele *simpatie* și *antipatie* și-au pierdut uneori înțelesul lor etimologic

și înseamnă, primul *atracție* și al doilea *repulsiune*; sau *simpatic* = atractiv, plăcut, iar *antipatic* = respingător, neplăcut. Aceste stări sentimentale, prin evoluarea în bine și în rău, duc la atitudini *altruiste* și *egoiste* (dela latineștile *alter* și *ego*), adică, la iubirea altuia, a deaproapelui, sau la iubirea numai de sine; la *invidie*, adică durerea sau neplăcerea față de binele altuia, și *malitie*, adică plăcerea față de durerea semenului, neologisme pe care știința psihologiei trebuie să le păstreze față de termenii populari prea vagi de *bun la suflet* sau *bun de inimă*, ori de *rău la suflet* și *rău la inimă*, și față de termenul *pismaș*, *pismă*, de origină greacă și neîntrebuințat de tot poporul român.

Dacă în denumirea sentimentelor găsim formațiuni de cuvinte, sau cuvinte, neintrate încă complet în uzul limbii poporului, și unele de proveniență neo logică sau formații neologice, în denumirea stărilor emotive simple vom găsi dimpotrivă o mulțime de cuvinte pentru a denumi fiecare stare emotivă, uneori dublete și chiar triplete, mai toate de origină latină, capabile a exprima variațiile și gradațiile emotive cele mai amănunțite și mai variate.

Luăm denumirea emoțiilor după diviziunea făcută de G. Sergi, profesor de antropologie la universitatea din Roma, în „Les émotions”, în care o găsim mai amănunțită, deși nu completă, și vom compara denumirile române cu cele franceze și germane, indicând și origina cuvintelor române. Schema de mai jos ne dă o idee mai apropiată de diviziunea emoțiilor făcută de acest autor :

Emoții :	{	I) depressive	{	instantanee		
			persistente			
	{	II) de neputință	{	instantanee		
			persistente			
	{	III) exaltative	{	de plăcere	{	instantanee
				persistente		
		{	de neplăcere	{	instantanee	
			persistente			

În denumirea emoțiilor depressive, varietatea instantanee, găsim :

*teamă*, dela latinul *timeo*, fr. <sup>1)</sup> crainte, germ. <sup>2)</sup> Furcht ;

*frică*, dela latinul *frigoris*, fr. peur, germ. Angst ;

*groază*, dela slavonul vechiu *groza*, fr. terreur, germ. Schrecken ;

*spaimă*, dela latinul *expaveo* și *expaveus*, a fi înspăimântat, fr. épouvante, germ. Entsetzen ;

*înlemnire* sau *încremenire*, primul latin, dela *lignum* și al doilea slavon, dela *kremy* = cremene și sârb *kremen* ; fr. stupeur, germ. Erstarrung.

Apoi altă serie :

*mirare*, *uimire* (lat. *mirari* și slav. *uima*, fr. étonnement, émerveillement, germ. Erstaunen ;

1) fr., înseamnă francezește ; germ., înseamnă german.

*scârbă*, (vsl. scrubi) fr. degoût, germ. Abscheu ;  
*surprindere* (lat. prendo și prefixul sur), luare pe neașteptate, fără de veste, fr. surprise, germ. Ueberraschung.

Pentru denumirea emoțiilor depresive, varietatea persistentă, vom găsi :

*tristețe* (lat. tristis), fr. tristesse, germ. Trauer ;

*apăsare sufletească, păs la inimă*, (apăsare și păs de origină latină, fr. oppression, germ. Beklemmung, Unterdrückung ;

*sbucium, chin sufletesc, neliniște sufletească*, (chin de orig. maghiaroslavă și sbucium dela lat. buccinum). fr. inquiétude, anxiété, angoisse ; germ. Pein, Aufregung, Unruhe ;

*descurajare*, (lat. cor = inimă și prefixul de contrariedade *des*) fr. découragement, germ. Entmutung ;

*rea dispoziție, indispoziție, rău humor* (de origină latină), fr. abattement, mauvaise humeur, germ. Unpässlichkeit ;

*deziluzie* (lat. illusio și prefixul des) fr. désillusion, germ. Enttäuschung.

*desnădăjduire, disperare*, (primul slav, secundul latin), fr. désespoir, germ. Verzweiflung ;

*supărare, mâhnire*, (primul latin, dela superare = a trece limita, pragul, al doilea slav, mahaia = agitare) fr. chagrin, ger. Betrübniß, Kummer.

În exprimarea emoțiilor de neputință, varietatea instantanee, găsim :

*rușine*, (dela lat. russus, roșu), fr. honte, germ. Schande ;

*timiditate, sfiiciune*, (primul dela latinul timeo și al doilea dela slavul styděti), fr. timidité, germ. Schüchternheit.

Termenul sfiicios, deși popular, se întrebuițează mai mult la vite (calul se sfieste, adică se ferește să nu fie lovit, chiar când nimeni nu vrea să-l lovească). Totuș termenul timiditate n'a pătruns în popor, de aceea sfiiciune nu poate fi părsit.

*Zăpăceală*, confuzie, uluire, încurcătură (primul dela slavul polon zapoziac, al 2-lea, neologism francez, al 3-lea, latin, al 4-lea, latin, inculcare), fr. confusion, germ. Verwirrung.

*umilință, smerenie*, (primul dela lat. humiliare și al 2-lea slav), fr. humiliation, germ. Demut, Demütigung ;

*resemnare* (de orig. latină), fr. résignation, germ. Ergebung ;

*supunere, îndatorire*, (ambele latine), fr. soumission, obéissance, germ. Unterwerfung ;

*mlădiere* (slav. mladu, tânăr), fr. souplesse, germ. Nachgiebigkeit, Geschmeidigkeit ;

*devotament, abnegație*, (ambele de orig. lat.), fr. dévouement, germ. Ergebenheit ;

*servilism, slugărnice* (primul latin, al doilea vsl. siuga), fr. servilité, germ. Sklavensinn.

*pudoare* (lat.) fr. pudeur, germ. Scham.

Pentru denumirea stărilor exaltative de plăcere, adică a acelor dispoziții plăcute care ridică nivelul sufletesc deasupra altitudinii obicinuite, vom găsi

Pentru varietatea instantanee :

*bucurie* (turc. bukhur, cu miros plăcut și albanez bukuri, frumos), fr. joie germ. Freude ;

*veselie* (vsl. veselije,..) fr. gaité, allégresse, germ. Munterkeit, Lustigkeit, Fröhlichkeit ;

*satisfacție, mulțumire, îndeostulare* (primul, neologism francez, al doilea lat., dela multus și al 3-lea tot lat., dela satias și satis, sătul, destul) fr. satisfaction, ger. Genugtuung, Zufriedenheit ;

*păcere sexuală*, (orig. lat.), fr. plaisir sexuel, germ. Geschlechtsgenuss.

Pentru varietatea durabilă găsim :

*dragoste, iubire, amor*, (slav. dragu=prețios, ung. drag=scump, slav. iubiti=a iubi, amor dela latin amo=iubesc). Dintre acești 3 termeni, cel din urmă tinde a-și străntă înțelesul numai la iubirea sexuală, fr. amour, germ. Liebe ;

*prietenie, amicitie*, (primul slav, dela prijati=a avea grijă, și al 2-lea lat.) fr. amitié, germ. Freundschaft ;

*afecțiune, atracțiune, lipici, nuri, vino'ncoa*, (toate de orig. latină, afară de lipici, de orig. slavă, dela vsl. lepiti=lipesc), fr. affection, germ. Zuneigung, Herzlichkeit, (nuri, de orig. turco-greacă) ;

*bună dispoziție, bun humor*, (orig. lat.), fr. bonne humeur, germ. Aufgeräumtheit, Gemütlichkeit.

În denumirea emoțiilor exaltative de neplăcere găsim :

Pentru varietatea instantanee :

*desconsiderare, nebăgare în seamă* (primul latin, al doilea grec modern dela bago, bano=a pune înăuntru), fr. mépris, germ. Missachtung ;

*dispreț* (lat. pretium, preț și prefixul des sau dis), fr. dédain, germ. Verachtung.

Apoi *mânie* (lat. mania=furie și elen mania) fr. colère, germ. Zorn.

*turbare, furie, mânie mare*, (lat. turba=larmă, lat. furor-oris=furie), fr. rage, fureur, germ. Wut, Tollwut.

Pentru emoțiile exaltative, de neplăcere, varietatea durabilă, avem :

*ură* (lat. horreo-ere=a îngrozi), fr. haine, germ. Hass.

*pizmă, rancună*, (primul grec pisma, al doilea neologism francez), fr. rancune, germ. Neid.

*răsbunare* (orig. lat., bun și prefixul răs), vengeance, germ. Rache ;

*cruzime* (lat. crudus), fr. cruauté, germ. Grausamkeit ;

Apoi în altă ordine : *trufie* (neogrec tryfa), mândrie, (albanez mendur), fr. orgueil, germ. Hochmut și Stolz.

Varietățile durabile ale emoțiilor, când pun stăpânire pe sufletul cuiva, se

transformă în *pasiuni* (dela lat. *patior*, *passus sum*, *pati*=a suferi), *patimi* (dela grecul *ados*=suferință), *vișturi* (lat. *vitium*) sau *năravuri*, (slav *nравă*=vișturi), luându-și mai ales numele dela obiectul la care se raportă : *bețiv*, *cartofor*, *hoț*, *găinar*, etc.

În urma celor expuse putem conchide :

1) Termenii *sentiment* și *emoție*, întrebuițaji azi în psihologie pentru a denumi stările emotive fie în general, fie parțial, când și-au strâmtat, când și-au lărgit înțelesul, trecând unul în domeniul celuilalt, fie subordonându-l, fie supraordonându-l. Deși neologisme, acești termeni nu pot fi eliminați, căci au intrat în limbajul științific universal, a cărui atribuție este de a le lărgi, de a le strâmta sau de a le limita înțelesul.

2) Termenul *afect* este superfluu și nepotrivit în psihologie.

3) Limba română (populară) are pentru denumirea stărilor emotive simple o terminologie foarte bogată și nimic nu se opune ca această terminologie să fie primită în știință, mai ales că înțelesul actual respectă origina etimologică a cuvintelor.

4) Din 72 cuvinte cu care denumim stările emotive simple, 47, prin urmare 65,3 %, sunt de origine latină, 18 sau 25 % de origine slavă, 2 sau 2,8 % de origine turcă, 4 sau 5,5 % de origine greacă și 1 sau 1,4 % de origine albaneză. Aceasta ne arată că intimitatea vieții noastre sufletești este de origine latină, încă o probă, după aceea adusă de teoria circulației cuvintelor, despre latinitatea românilor.

5) Paralela făcută cu câteva limbi europene ne lămurește că'n denumirea stărilor emotive există un proces etimologic și psihologic respectiv comun, ceea ce arată că schimbarea terminologiei n'ar putea fi făcută de un învățat, nici de câțiva învățați, nici de o singură națiune, ci de totalitatea spiritului științific și lingvistic al tuturor națiunilor civilizate.

**Vasile Nicolaescu**

Student la filozofie

## ELEMENTELE CONȘTIINȚEI ȘI ACTIVITATEA LOR

Comme les faits de conscience dépendent étroitement des faits physiologiques cérébraux, puisqu'ils en sont la conséquence directe, il s'en suit que la conscience est soumise aux mêmes lois que les cellules cérébrales. *Charles Richet, Dictionnaire de Physiologie, Tom. III, p. 56.*

### INTRODUCERE ȘI PREZENTAREA TEZEI

Între conștiință și creier există un raport. Iată, în psihologie, un adevăr câștigat.

Să explice acest raport, nici teoriile spiritualiste nici teoriile moniste nu ne par suficiente, pentru că nu sunt justificate de știința inductivă. Teoria atomică însă, care cum știm, consistă în a atribui fiecăreia dintre celulele nervoase ce compune creierul o conștiință elementară, o adoptăm. Pentru că nu numai că se reazimă pe argumentul că nu se poate refuza părții „celula“, conștiința, pe care o admitem întregului. „creierul“; dar încă, se reazimă pe localizările cerebrale și poate pe personalitățile alternante. Așa fiind teoria atomică nu vede în fenomenul gândirii ce ni-l înfățișează observațiunea interioară, decât expresiunea aspectului sintetic al tuturor conștiințelor elementare reunite; tot astfel precum creierul nu estedecât aspectul sintetic al tuturor celulelor, privite ca un tot. Ea implică, în același timp, ipoteza că celulele nervoase manifestă în afară de funcțiunea iritabilității, a conductibilității, a nutrițiunei, etc. o altă funcțiune: conștiința. Iar noi oamenii, simple colonii de celulele, precum înglobăm în corpul nostru materialitatea fiecăreia dintre ele, tot astfel întregim în spiritul nostru conștiințele lor particulare. Căci spiritul nostru nu e altceva decât totalitatea psihismelor celulare unde domină, când conștiința celulelor motrice, când conștiința celulelor sensitive, când conștiința celulelor de asociație...

Cât despre legile spiritului nostru, legile conștiinței individuale? De vom

vrea să le stabilim, în activitatea psihică celulară, va trebui să le căutăm.

Ori, cum admitem ca activitatea psihică este una din funcțiunile celulei, mai departe, o să trebuiască tot astfel să admitem că, condițiile activității psihice celulare sunt aceleași cu condițiile generale ale activității ei. Adică, condițiile existenței psihismului celulei și condițiile existenței conductibilității, ale iritabilității etc. sunt analoge.

Condițiile generale ale activității celulare sunt greu de cercetat în centri nervoși.

Vom găsi folos să le cercetăm în nervii periferici.

La un nerv, dacă se face o secție transversală, se vede ușor că e compus dintr'un țesut conjunctiv interfascicular care unește mănunchiuri de fibre; că mănunchiurile sunt învelite în țesuturi perifasciculare și sunt bine individualizate pe tot traectul; iar fibrele sunt însăși prelungirile unor celule nervoase.

Când nervul este motor, fibrele sunt prelungirile axile a unor celule motrice. Ele merg atunci să stimuleze mușchii.

Ori, faptul că mușchii manifestă reacțiuni cu intensități foarte variate, intensități cari merg dela minimum perceptibil până la intensități maximale— a făcut să se emită ipoteza că celulele motrice sunt capabile de a grada intensitatea impulsilor lor.

Generalizând, s'a admis că toate celulele nervoase pot, tot astfel, grada amplitudinea activității lor.

Și totuș, un grup din ce în ce mai numeros de experiențe tind să dovedească dimpotrivă că :

1. Celulele nervoase nu au, fiecare în parte, decât o activitate de intensitate unică.

2. Că gradația intensităților efectelor lor—musculare, secretorii sau altele —, depinde numai de numărul celulelor nervoase stimulatrice, care intră în joc.

3. Mai mult, că fiecare celulă nervoasă are a acțiune separată.

4. În sfârșit, că între ele, celulele nervoase au acțiuni specifice.

Iată punctele ce ne propunem să studiem.

Cât despre aplicațiunile lor la psihologie, ele ne par interesante. Vor forma partea a doua a expunerii noastre.

### ACTIVITATEA DE INTENSITATE UNICĂ

Să amintim, chiar de la început, că activitatea de intensitate unică nu aparține de loc exclusiv celulei nervoase. Acest caracter e manifestat și de alte țesuturi. Astfel Bowditch, încă din 1870, a găsit că țesuturile cardiace ale broaștei, ori care ar fi stimulațiunea aplicată, dau răspunsuri de aceeași intensitate.



Doi ani mai târziu Kronecker<sup>1</sup> a reluat experiențele lui Bowditch<sup>2</sup> și le-a confirmat. La rândul său, Mc. Williams<sup>3</sup> a arătat că Țesuturile cardiace ale mamiferelor se comportă în acelaș fel.

Mai în urmă, K. Lucas<sup>4</sup> a dovedit că acest caracter se regăsește și la fibrele striate ale mușchilor.

Cât despre celulele nervoase însăși, caracterul lor de a răspunde la stimulațiuni prin reacțiune de intensitate unică ne este dovedit mai cu seamă de cercetările lui Gotch, lui Fröhlich, lui Verworn.

Intr'un articol publicat în Journal of Physiology din 1902, Gotch<sup>5</sup>) ne dă sub forma următoare, rezumatul lucrărilor sale :

„Am putut obține, cu ajutorul electrometrului capilar măsurile răspunsurilor submaximale ale nervilor evocate printr'o singură și ușoară stimulațiune ; și le-am comparat cu răspunsurile maxime evocate prin stimulații maxime“.

„Această comparație mi-a arătat că, cu toată diferența ce există între ele în ceea ce privește cantitatea activității electro motrice, nu există nici o deosebire între relațiunile de timp, adică nu există nici o deosebire în ceea ce privește momentul de începere, momentul de culminație și momentul de dispariție a curbei răspunsurilor lor“.

„Ori, identitatea relațiunilor de timp — fie că răspunsul nervului este maximal, fie că este submaximal — nu poate fi explicată decât prin ipoteza că intensitatea activității fibrelor, ce constituie nervul este identică“. Intensitatea activității fibrelor de ar fi deosebită, n'ar putea da seama de identitatea curbei răspunsurilor lor. De intensitate unică trebuie să fie activitatea fiecăreia dintre fibre.

Verworn și Fröhlich, pentru a ajunge la aceeași concluzie, au procedat altfel. Ei au făcut următoarea experiență :

Au narcotizat o porțiune dintr'un nerv și au măsurat conductibilitatea și iritabilitatea acestei porțiuni.

Atunci, la începutul experienței, au văzut că pe când iritabilitatea des creștea — pe măsură ce procesul de narcotizare devenea mai complet — con-

1 Kronecker. Das charakteristische Merkmal der Herzmuskelbewegung. In Beiträge zur Anatomie und Physiologie als Festgabe Carl Ludwig gewidmet von seinen Schülern. Leipzig, 1874.

2 Bowditch. Ueber die Eigentümlichkeiten der Reizbarkeit, welche die Muskelfaser des Herzens zeigen. In Arbeiten aus der physiologischen Anstalt zu Leipzig, VI Jahrgang, 1872.

3 Mc. Williams: On the rhythm of the mammalian heart, Journal of Physiology, vol. IX, 1888.

4 K. Lucas: On the graduation of activity in a skeletal muscle fibre. Journal of Physiology Vol. XXXVIII, 1904—1906.

5 Gotch, Journal of Physiology, 1902. „The sub-maximal electrical response of nerve to a single stimulus“, vol. 28.

ductibilitatea rămânea aceeași. Au observat, în urmă, că pe când iritabilitatea continua în mod constant să descrească, conductibilitatea a încetat complect, în mod brusc. Pentru toate stimulațiunile a încetat, tot atât pentru cele slabe cât și pentru cele tari. Compararea experienței acesteia cu cercetările lui Noll<sup>1</sup>, Fröhlich<sup>2</sup> și Werigo<sup>3</sup>, care arată că narcotizarea ca și asfixia oprește conductibilitatea numai atunci când porțiunea narcotizată este destul de întinsă, ne îndrumază la concluzie: „Dacă valul excitațiunii, venind mai de sus, este oprit în acelaș punct, fie că e adus de o stimulațiune tare, fie că e adus de o stimulațiune slabă, concluziunea inevitabilă ce se impune e că valul de excitație, fie că e tare, fie că e slab, a intrat din porțiunea normală a nervului în porțiunea narcotizată, exact cu aceeaș intensitate. Cu alte cuvinte, că stimulațiunile slabe ca și cele tari produc răspunsuri de intensitate unică, în nervul normal“.

Nu vom insista mai mult. Prin aceste două experiențe dovada ne pare făcută.

La rândul lor, celulele ganglionare posedă și ele caracterul de a răspunde cu o activitate de intensitate unică.

O putem constata dintr'o experiență a lui Veszi<sup>4</sup>

El a observat că celulele ganglionare, atunci când sunt stricninizate, aduc pentru toate stimulațiunile, fie ele slabe sau tari, răspunsuri maxime.

Ori, dat fiind, spune Veszi, că celulele stricninizate pierd proprietatea de a suma excitațiunile și că, cu toate astea, răspunsurile maxime sunt singurele de care acele celule sunt capabile, atunci aceste răspunsuri nefiind în raport nici cu intensitatea nici cu frecvența stimulațiunilor, nu pot fi în raport decât cu energiile acumulate.

Energiile fiind într'o largă măsură invariabile, intensitatea răspunsurilor este unică, în aceeaș măsură.

#### INTENSITATEA EFECTELOR DEPINDE DE NUMĂRUL CELULELOR NERVOASE STIMULATRICE

Prelungirile celulare, ca și celula nervoasă, răspund cu o activitate de o singură intensitate la stimulațiuni, de ori ce tărie ar fi ele am dovedit-o. Dar atunci diversitatea intensității efectului, muscular sau secretor, depinde de alt

1. Noll : Ueber Erregbarkeit und Leitungsvermögen des motorischen Nerven unter dem Einfluss von Giften und Kälte. Zitsch. f. Allgem. Physiol. 1907.

2. Fr. W. Fröhlich : Erregbarkeit und Leitfähigkeit des Nerven. Zetschr. f. Allgem. Physiol. 1904.

3. Verworn : Irritability. Yale University Press, 1914, p. 144.

Werigo : Zur Frage über die Beziehungen zwischen Erregbarkeit und Leitungsfähigkeit des Nerven Pflug.-Archiv, 1899.

4. Veszi : Zur Frage des altes oder Nitchsgesetzes beim Strychninfrösch. Zeitschrift für allgemeine Physiologie, 1911.

factor; depinde desigur, a priori, de diversitatea numărului celulelor nervoase stimulatrice interesate. Experiența care să illustreze deducțiunea aceasta este datorită tot lui Gotch. El a stimulat una dintre cele două ramuri ale nervului sciatic, și a văzut că excitațiunea avea caracterul maximal în ramura stimulată, dar că excitațiunea, atunci când era măsurată în trunchiul principal, avea caracterul sub-maximal. Ori, cum trunchiul principal posedă și fibre ne excitate, pe când ramura nu, „Existența unei stări de excitațiune la un număr limitat dintre fibrele unui nerv, nu-i nici o îndoială, spune el, că se cheamă efect submaximal. Dacă intensitatea stimulațiunii se mărește, așa în cât să trezească mai multe fibre, efectul submaximal este mărit. Mai mult, experiențele acestea sugerează, că atunci când toate elementele unui nerv sunt înglobate, efectele devin maxime“<sup>1)</sup>.

### ACTIVITATEA CELULARĂ ESTE SEPARATĂ

Dar dacă e astfel, atunci celulele sunt stimulate separat; atunci au acțiune independentă unele de altele.

Din nenorocire, dovezi directe, psihologia nu oferă nici una. E drept că se citează câte odată observațiunea ușor de făcut, că stimulând o parte dintr'un plexus nervos, numai unii mușchi se contractă și nu toți cei pe care îi deservește acel plexus. Dar observațiunile acestea nu pot dovedi dacă este vorba aci într'adevăr de conduciunea separată și nu de alt fenomen; dacă nu e vorba de pildă, pentru acei mușchi, de un grad de excitabilitate mai adecuată cu stimulațiunea adusă; sau de un prag de excitabilitate mai inferior la unii decât la ceilalți.

Cu toate acestea, ipoteza stimulațiunii separate a fibrelor nervoase ni se pare sprijinită pe un grup de fapte cari n'au fost nici odată considerate din acest punct de vedere. E interesant să le semnalăm

Henschen, e acela care, pentru întâia oară, a atras atențiunea fiziologilor că există o protecție în învelișul cisurei calcariene care poate fi numită „Retina corticală<sup>2)</sup>“. În această retină cerebrală, se regăsește topografia retinei oculare și anume: În retina cerebrală, macula-lutea e reprezentată mai înainte; câmpul periferic în meridianul orizontal, mai înapoi; marginea superioară a cisurei calcariene corespunde părții dorsale a retinei oculare; până și amândouă fasciculele, cel întretăiat cât și cel direct, sunt reprezentate în această suprafață și elementele lor sunt, probabil, așezate unele lângă altele. Afară de proecția maculei, afir-

1. Gotch, *Journal of Physiology*, 1902, p. 411.

2) *Revue générale d'ophtalmologie* No. 8 din 1894.—Și *Extrait* din 1894 p. 11

mărilor lui Henschen au fost cu totul confirmate de rănile de război<sup>1)</sup>. Concluziunile lui, astăzi sunt adoptate pretutindeni: în Anglia cu Gordon Holmes, Wilson; în Franța cu Marie, Chatelin, Morax; în Italia, în Germania.. Acordul e desăvârșit.

Imaginea vizuală se produce nu numai pe retina oculară ci și pe scoarța cerebrală.

Ori, dacă considerăm că imaginea vizuală e alcătuită dintr'un număr oarecare de puncte, de intensități luminoase diferite, al căror aranjament mutual e determinat de caracteristica obiectului, atunci pe retină avem un mozaic de puncte luminoase diferite. Mai departe, cum fiecare punct al retinei este în legătură cu învelișul cerebral prin conductori, — cari repetă acolo raporturile lor reciproce — producerea imaginii vizuale pe învelișul cerebral trebuie să ne-o reprezentăm ca o distribuție definită de intensități stimulatrice diferite, corespunzătoare distribuției punctelor imaginii de pe retină.

Dar învelișul cerebral, este compus din mai multe straturi de celule fiziologicește distincte. Deoarece la nivelul celulelor piramidale se află terminațiunile cilindro-axile ale neuronilor optici, fie că vin direct din retină, fie că vin din pulvinar, din tubercule sau alte releuri, e logic să presupunem că nivelul celulelor piramidale este suprafața pe care se reproduc punctele imaginii vizuale. Ori, faptul reproducerii mozaicului stimulațiunilor din retină, prin intermediul fibrelor nervului optic, la nivelul celulelor piramidale, dovedește pe de o parte, că fiecare din fibrele optice transmite excitații separate și deosebite, pe de alta, că excitațiunea e deosebită și separată la fiecare din celulele piramidale în parte<sup>2)</sup>.

Când imaginile vizuale, cari sunt subiective în general, se manifestă sub forme obiective, cum se întâmplă în unele cazuri zologice, faptul este direct observabil.

Anume, se știe că unele animale și în special unii pești, adoptă culoarea fundului apelor unde se găsesc. Sumner a arătat că unii pești sunt chiar capabili de a reprezenta pe pielea lor desemnuri destul de complicate ca de exemplu patrate, cercuri, etc. Pouchet, a dovedit<sup>3)</sup> că dacă acestor pești

1. Vezi Monbrun. *L'Hémianopsie en Quadrant*. Paris, 1914. Thèse pour le doctorat. Pierre Marie et Chatelin. *Les troubles visuels dus aux lésions des voies optiques intra-cérébrales et de la sphère visuelle corticale dans les blessures du crâne par coup de feu*. Rev. Neurologique, 1915 XXII și Rev. Neur., 1916 XXIII.

W. T. Lister and Gordon Holmes. *Proceed. of Roy. Soc. of Medicine of London* 1916 IX. Sect. of ophthalm.

2. Patologia și în special, studiul rănilor de războiu arătând mici suprafețe oarbe pe retină cari coincid cu răni minuscule în învelișul cerebral, pune activitatea separată a celulelor tot atâtde bine în evidență.

3. Pouchet. *Des changements de coloration sous l'influence des nerfs*. Journal d'Anat. et de Physiol. Janvier et Mars 1876.

li se scot ochii, sau li se împiedică formarea imaginii pe retina ochilor, prin turburarea mediilor refringente, reproducerea desenurilor nu se mai face.

De asemenea a mai observat că distrugerea fibrelor și a ganglionilor optici are acelaș rezultat; a demonstrat în fine că secțiunea fibrelor simpatice care duc la celulele pigmentare ale pielei, împiedică de asemenea producerea fenomenului.

El ne-a făcut să cunoaștem astfel, drumul pe care imaginea retiniană îl urmează: nervii optici, centrii cerebrali și fibrele simpatice.

Iar reproducerea la capătul acestui drum al unui complex de stimulații luminoase, ivit la capătul celălalt, arată pe de o parte că, conducțiunea fiecăreia din stimulațiunile luminoase din acel complex se face separat, pe de alta că, întocmai precum celulele cerebrale au o activitate separată, celulele simpatice cari duc la pygmenții pielii au o activitate independentă.

Că e vorba de un fenomen general, nu poate rămâne nici o urmă de îndoială. Fiecare fibră care face parte din trunchiul nervos are o activitate și dă dovadă de o conducțiune separată. Fiecare celulă are o activitate independentă.

#### DESPRE ACTIVITATEA SPECIFICĂ

Activitatea aceasta separată, să fie oare de același gen cu a celorlalte celule? intervertibilă cu a celorlalte? ori din potrivă, este specifică fiecăreia?

Înclinăm către specificitatea de activitate a celulei.

În primul rând pentru că studiul histomorfologic, întreprins de școala lui Vogt și Brodmann, ne arată la scoarța cerebrală, pe lângă sisteme omogene, constituite de conexiunile elementelor de aceeaș categorie, după o repartiție topografică bine definită; pe lângă sisteme mari, formate din categorii, și sisteme heterogene cu conexiuni multiple, implicate în funcțiuni mari;—și elemente celulare specifice, morfologic bine diferențiate.

Celulele sunt organe individuale, spune Brodmann,<sup>1)</sup> foarte bine diferențiate din punct de vedere histologic, fiecare posedând o natură determinată și o structură specifică, nu numai după grupuri, după modul de conducțiune și arhitectura fibrelor, dar mai ales după diferențierea tipurilor individuale. Ori diferențierea cere specificitate.

În al doilea rând, înclinăm către specificitatea activității celulelor, din cauza specificității fixe funcționale. Iată de pildă, că sub influența asficsiei, centrii vaso-constrictori bulbari sunt cei dintâi atinși; pe urmă centrul inhibitor cardiac. Centrii vaso constrictori spinali sunt încă activi când

1. Brodmann. Vergleichende Localisationslehre der Grosshirnrinde. Barth, Leipzig 1909. Vezi și *Traité de Psychologie de G. Dumas Alcan, 1923.*

centrii ceilalți au încetat de a mai funcționa. Iată specificitatea pentru acțiunea tocsinelor: stricnina mărește excitabilitatea coarnelor posterioare ale măduvei, nu are însă nici o acțiune asupra celulelor coarnelor anterioare. Soluțiunile slabe de acid fenic au o acțiune absolut opusă. Nicotina, la începutul aplicației, are acțiune asupra celulelor motrice din bulb, asupra măduvei spinării și asupra celulelor ganglionilor simpatici. N'are însă nici o acțiune asupra ganglionilor spinali.

Prin urmare să concludem că celulele nervoase posedă o activitate specifică, o activitate independentă și de intensitate unică. Intensitatea efectelor lor depinde de mărimea grupărilor lor. Iată patru caractere ce ni se par stabilite în urma considerațiilor dezvoltate mai sus.

### APLICAȚIUNI LA PSIHLOGIE

Una dintre formele activității celulei este activitatea ei psihică. Postulatul acesta ne obligă să admitem că aceleași sunt caracterele activității ei psihice și activității ei generale.

Atunci, cum am stabilit că celula nervoasă posedă o activitate de intensitate unică, deducem că, conștiința fiecăreia dintre ele este de intensitate unică.

Cum am stabilit că gradăția intensității efectelor, depinde numai de numărul celulelor interesate, admitem că, gradăția intensității conștiinței individuale depinde de numărul celulelor care intră în joc.

Și cum am stabilit că fiecare celulă posedă o activitate separată, credem că, conștiințele diferitelor celule nu fuzionează între ele.

În fine, cum am stabilit că fiecare celulă posedă o activitate specifică, deducem că, conștiința celulelor este specifică fiecăreia dintre ele.

Consecințele acestor propozițiuni, n'avem pretenția să le trecem în revistă toate; o să încercăm cel puțin să întrevădem câteva dintre ele.

Intensitatea unică a conștiinței celulare implică faptul că toate fenomenele psihice pe care le-am fi putut atribui până acum diferitelor intensități de activitate ale fiecărei celule în parte, trebuie să le atribuim<sup>1)</sup>, acuma, mărimei grupărilor celulelor nervoase interesate. Și precum gradățiile intensităților efectelor musculare depind de numărul celulelor nervoase care intră în joc; tot astfel gradăția faptelor de conștiință depinde de numărul celulelor interesate. Căci intensitatea conștiinței nu este invariabilă, cade la un minimum în faptele de subconștiință și este dusă la un maximum în faptele de atențiune.

Atunci, fenomenul atențiunii trebuie privit ca efectul unei mărimi a numărului celulelor interesate; fenomenele de subconștiință trebuie privite ca

1. L'accroissement du degré de Conscience d'une impression et l'accroissement de l'attention sont des termes synonymes". Pillsboury. L'attention p. 3.

efectul unei micșorări a numărului celulelor care intră în activitate ; și conștiința însăși, caracterizată printr'o valoare numerică. Intr'alte cuvinte, conștiința normală se reduce la un număr determinat de conștiințe celulare. Putem să precizăm mai mult ? Poate : «pragul perceptibilității», aproape fix, ne face să credem că numărul celulelor necesare pentru existența conștiinței individuale este aproape fix; iar «pragul de diferențiere», în totdeauna identic, după teoria lui Fechner, ne forțează să admitem că numărul celulelor este identic pentru fiecare stare de conștiință deosebită. Un număr hotărât de conștiințe celulare iată ceea ce caracterizează conștiința individuală.

Conștiința individuală este prin urmare activitatea psihică a unui număr fix de celule. Dar ea este, în acelaș timp, și o activitate separată a acestor celule grupate. Ori, activitatea separată implică adunarea conștiințelor celulare și nu fuziunea lor. Aceasta, la rândul său, presupune o individualitate completă a fiecăreia dintre conștiințele celulare deosebite. De unde, unul dintre corolare este că : nașterea conștiinței se produce după o lege matematică adică după un principiu de ordin material ; celalt este că : elementele conștiinței nu trebuie să fie considerate ca abstracțiuni teoretice, dar ca realități eficiente.

La rândul său, activitatea specifică a celulelor implică o specificitate a conștiinței fiecăreia. Și principiuul energiilor specifice, al lui Müller, «Sensația este transmisiunea la conștiință, nu a unei stări a corpurilor exterioare, dar a unei calități și a unei stări a unui nerv determinat de cauze exterioare» trebuie extins la conștiințele celulare.

Și, dacă în scoarța cerebrală, sistemele constituite prin conexiuni, reprezintă foarte bine formele de conștiință care presupun fenomene asociative, elementele celulare însăși reprezintă altceva, și anume : elementele activității psihice, senzațiunile de pildă, și alte elemente încă, volitive sau emoționale.

Și toate elementele stărilor de conștiință, ori cât de numeroase ni le închipuim, sunt nenumăratele conștiințe specifice ale nenumăratelor celule cerebrale.

N'o să urmărim mai departe studiul consecințelor ce-l implică cele patru condițiuni de activitate psihică a celulei.

În acest scurt studiu ne vom mărgini la trăsături generale. Principiuul singur importă :

Că paralelismul psiho-fisiologic ne obligă să adoptăm concluzia că, conștiința individuală nu este un fenomen simplu dar, că este adițiunea unor elemente ideal dissociabile. Cercetările psihologice, pe de altă parte, ne-au arătat că aceste elemente sunt de natură inconștientă<sup>1)</sup>. Ori cum ar fi, dacă în timpurile acestea din urmă, s'a putut vorbi de o criză a psihologiei, este

1. M. Peucesco, Le Mécanisme du courant de la Conscience, Cap. III Alcan 1922.

pentru că de sigur ea n'a putut să realizeze, în secolul nostru, progresele la cari ne-au obișnuit celelalte științe. Astfel ignorăm ceia ce se petrece când o stare de conștiință corespunde unei modificări a creierului. Ignorăm ce fel de fapt de conștiință și ce fel de fapt cerebral e vorba să punem față în față. Și apoi, cum știința modernă caută reduceri cantitative, ignorăm minimum de fapt de conștiință care să poată provoca un fapt cerebral și minimum de fapt cerebral care să poată avea un efect în conștiință. Ignorăm elementele complexelor acestora.

Ca să încercăm să răspundem la acese probleme am privit conștiința individuală ca fiind decompozabilă în conștiințe celulare elementare și am luat caracterele acestor elemente drept bază pentru cercetări psihologice.

1. Conștiințe elementare specifice. 2. Independente. 3. De intensitate invariabilă. 4. Grupându-se în mod deosebit între ele: Am încercat în aceste pagini mai puțin să determinăm elementele acestea, cât să le semnalăm atențiunii cititorilor. Mulțumiți dacă studiul acesta, care pare a forma un punct de plecare, ar fi susceptibil de cercetări mai detaliate.

**Matel Gr. Peucescu**



## RECENZII

PETROVICI ION: *Introducere în Metafizică*, București, (din Publicațiile Casei Școalelor), 1924 (99 pp.).

Caracterul propriu nu numai al spiritului „modern“, dar chiar al culturii apusene în genere, este pedeoparte o severă despărțire a sferelor de competență, o diferențiere a ordinelor de aplicație a spiritului, o circumscriere metodică a obiectelor și activităților, iar de altă parte — și totdeauna — o corelație și o solidaritate indisolubilă între aceste sîcere, ordine, obiecte și activități. Prin aceasta, cultura europeană se opune fățiș culturii orientale, în care domină promiscuitate de înțelesuri și deosebiri neprecise între religie, știință, filosofie, tehnică, politică, etc. Ba uneori nu întâlnim nici măcar expresii pentru unele din ele. Când civilizația apuseană va renunța la respectarea acestor limitări disciplinare — și din nefericire sunt semne efemere de oboseală — se va putea vorbi atunci de o agonie a Occidentului.

De aceea, silința de a trage hotar între feluritele discipline, și simultan de a lămuri și raporturile lor mutuale, este întotdeauna meritorie; și aceasta cu atât mai pronunțat, când e vorba de filosofie, unde și obiectul și metoda sunt, se știe, un măr al desbinării. Filosofia, care tocmai trebuia să fie un principiu de unificare și de apropiere, a ajuns să se complacă în cultivarea opoziției sistematice. Oricum, astăzi toți recunoaștem că fiecare filosof începe, și trebuie să înceapă, prin a așeza pietre de hotar în jurul ogorului său.

În deosebi, o ramură a filosofiei, care pentru unii e chiar tulpina, este și azi un neconținut obiect de discuție: *metafizica*, „știința dorului nostru“, cum o numește Th. Lipps. Ce ciudată soartă a mai avut și metafizica! Cum unele mame au o afecțiune mai pronunțată pentru copiii slăbănogi și nevoiași, tot așa filosofia a nutrit o predilecție constantă pentru metafizică, deși ea n'a reușit niciodată, cu toate silințele date, să-i însuflească o vigoare durabilă și nici măcar s'o facă să umble. Mereu s'au încercat alte leacuri, în convingerea că de data aceasta însănătoșirea va fi sigură, dar spre mahnirea tuturor, răul, un moment dispărut, isbucnea din nou și căderea în marasm devenea inevitabilă.

Metafizica a rămas, după un cuvânt al lui Guyau, un „risc“. Însă, adăogăm, un risc fără primejdii, dar și fără câștiguri, prea mari. În lucrarea lui G. Ferrero, „Între două lumi“, paradoxalul personaj Alverighi, doctor în filosofie din Italia, dar devenit mare om de afaceri în Argentina, exclamă: „E atât de ușor să faci o teorie filosofică! Ah! Dacă ar fi tot atât de ușor să faci milioane!“.

Mai ales generația de azi, lipsită de un potențial filosofic recunoscut, se vede silită a-și croi singură un drum filosofic, înfruntând marfă greutatea teoretică. Această hotărnicire a filosofiei nu e un „egoism sacru“ — egoismul nu e niciodată sacru — ci din potrivă singurul mijloc de a asigura o conviețuire sinceră și fără vătămare reciprocă între discipline eterogene. Delimitarea conștientă are avantajul că zădărnicește amestecul inoportun al oricăruia în preocupările filosofice. Toți vor să se pronunțe în chestii filosofice. De ce n'o fac și în matematică sau în fizică, ale căror elemente sunt mai lesne de priceput decât elementele filosofiei? Și e bine să relevăm, că dacă vom fi nevoiți vreodată să renunțăm la metafizică — ceea ce nu cred că va avea loc, căci în metafizică glăsuiesc și alți factori decât cei obiectivi și controlabili — va fi nu din lașitate, ci, precum spuneam, dintr'o decepție acumulată până la desgușt.

D. Petrovici în „Introducere în Metafizică“ ne oferă cu bogatele resurse stilistice de care dispune nu numai o încercare de adâncire a hotarelor metafizicii față de vecinele ei, dar și o rețetă de tratament a anemiei metafizice.



„Se păstrează încă numele de metafizică — deși oarecare discredite îl înconjură — pentru acele speculații ale gândirii, care năzuiesc să pătrundă izvoarele supreme ale universului și să determine legile fundamentale ale dezvoltării lui“. Sunt cuvintele cele dintâi ale studiului ce deschide seria, „*Metafizica și legitimitatea ei*“. Urmează îndată: „Neapărat că discreditul acesta îl datorește tocmai speculațiilor cărora a servit de etichetă. Dar cum se întâmplă adesea, numele a eșit mai compromis decât speculația însăși“ (5): S'ar putea răspunde că ponosul îl poartă mai degrabă termenul, care cuprinde în sine nu numai problema, ci și deslegarea ei, decât raționamentele adesea incoerente adăpostite sub acest binevoitor termen. Și în adevăr termenul nu pare fericit. În țesătura de păianjen a metafizicii s'au prins deavalma un muzău de lucruri eteroclitice. Mulți își zic: de ce să mai păstrăm numele pentru programe de neîmpăcat?

Însă ne-am micșora comoara culturală, dacă am respinge fără alegere tot ce a fost și este încă socotit ca bun metafizic. Sunt probleme „metafizice“, de care filosofia nu se poate lipsi, iar întrucât e îngăduit a prevedea, adăogăm, nu se va lipsi niciodată. De aceea la întrebarea clasică: „este metafizica posibilă, care sunt drepturile și temeiurile ei?“ răspunsul bine cumpănit nu poate fi decât pozitiv. În acest sens, numai în acest sens, a renunța la „metafizică“ este a renunța la filosofie. Dar care e acest înțeles? În bună parte ni-l dă chiar autorul. Să renunțăm de a mai scoate din cele metafizice „o lume de dincolo“, o lume supra-naturală, o realitate alături de realitatea „noastră“ (nu în sens relativ); să coborâm metafizicul pe pământ, încorporându-l lumii accesibile. Sfera metafizicii nu e transcendentă, ci immanentă „experienții“. „Este o profundă neexactitate să se conceapă existența cu lumea fenomenelor relative *deoparte* și cu absolutul de *altă parte*... Dar nu în modul acesta — ca două ținuturi învecinate — trebuie conceput raportul dintre relativ și absolut, ci cu totul altfel. *Absolutul este implicat în relativ*. Ei se găsesec pretutindeni *împreună*“ (16)

Firește, implicarea absolutului în relativ este o chestiune ispititoare, dar și redutabilă — eu unul nu m'aș încumeta să mă apropiu de ea; însă cert este că menținerea celor două lumi nu comportă decât o singură metafizică: platonismul și remorca lui alexandrină, neoplatonismul. Dela Platon până azi, metafizica privită ca știința suprasensibilului n'a făcut nici un pas înainte.

Dacă însă e lesne a împrejmuia un pământ, e ceva mai greu a-l face roditor. Trebuie unelte și muncă. Unealta, în cazul de față — fiindcă e vorba de o știință — e metoda, de care tocmai tratează al doilea studiu: „Metoda în Metafizică“. „Posedarea unei metode temeinice pare de data asta chiar mai cerută la metafizică decât la celelalte științe“. În adevăr, mai bine nu se poate spune. Dar care să fie metoda atât de trebuitoare metafizicii? După autor, nici experiența pură, nici gândirea pură — izolate — nu sunt proprii explorării *sistematice* a zăcămintelor metafizice, ci neapărat amândouă laolaltă, într'un consens *suigeneris*. „Metoda fundamentală a metafizicii nu poate fi alta decât aceea *empirio-raționalistă*“ (53). E de bănuială că în această conjunctură d. Petrovici va privi cu o rezervă legitimă „metoda *intuiționistă* a lui Bergson. În adevăr o preocupare constantă a autorului este o vădită rezistență față de bergsonism pe care îl consideră un „bolșevism — de ce nu un „rasputinism“? — metafizic“, oricum mult mai simpatice și mai inofensive decât celălalt. Cu toate acestea pe ici pe colo lasă să se întrevadă oarecare înclinare pentru singura „metodă“ în adevăr metafizică: intuiționismul. De bună seamă autorul știe că intuiționismul de azi e o „camuflare“ teoretică a misticismului.

Istoria filosofiei, acest labirint de sisteme, ne arată că metafizică fără misticism nu e cu puțință și nici n'a existat vreodată. Misticismul, chiar numai în formă literară, este epilogul firesc al oricărei metafizici. De altminteri, și autorul declară că în economia unui sistem metafizic pătrunde ca un component de rigoare arta: poezia. Și aceasta nu e o întâmplare; arta e activitatea culturală care a teaurizat mai mult din animismul omului de

pretutindeni și de totdeauna. De aceea arta, cu cât pare mai revoluționară, cu atât se apropie mai mult de linia ritmului conservativ. Primitivismul artei de „avant-gardă” este o manifestare a puterilor obscure atavice. De aceea, după unii, această conviețuire a artei și metafizicii e o grea lovitură pentru filosofie. Avem un produs hibrid: nici pasăre nici șoarece.

- Dar latura cea mai ingrată a metafizicii este raportul acesteia cu religia. Că religiile superioare cuprind și elemente metafizice, e cunoscut. Problema e însă, dacă acestea sunt sau nu vitale pentru religie. Și toți cari au cercetat neprevenit esența religiei sunt de acord a recunoaște că religia e o chestie de viață colectivă sau individuală, nu de explicație; de credință, nu de știință. Idealul, urmărit și azi de metafizică, de a transforma în ideologie credința și sugestiile animiste, de origine practică, este o adevărată „cvaadratură a cercului” în ordine teoretică.

Wundt cerea ca nici religia să nu ia locul metafizicii, dar nici metafizica locul religiei. Recomandația e înțeleaptă. Însă el trecea cu vederea că resortul ultim al metafizicii a fost tocmai năzuința de a raționaliza religia, de a transpune într-o ordine logică. Pe scurt, metafizica a fost totdeauna, sub forma de teologie, *ancilla religionis*; a fost la stăpân. Iată de ce, spre deosebire de Comte, eu aș fi aplecat a considera faza teologică drept superioară celei metafizice, ulterioară în ordinea cronologică; și prin urmare trecerea dela prima la a doua drept un îndoit regres și pentru știință ca și pentru religie. Dar poate mă înșel.

Autorul răstoarnă însă raportul: religia este o *metafizică aplicată*, o tehnică a metafizicii (72). Îmi pare — e o opinie, nu un verdict — că această răsturnare, istoricește greu de susținut, nu e de natură a spori eficacitatea religiei. Religia trăește într-o „lumină” care nu e aceea a metafizicii. „Unitatea de obiect” a religiei și a metafizicii este de bună seamă reală, însă această identitate mai de grabă compromise și pe una și pe alta.

În „Apendice”, ca un epilog, ni se prezintă raportul, în aparență mai lesne de lămurit, dintre filosofie și știință. Filosofia nu se mulțumește cu siguranța, pururea supusă controlului, a științei, așadar, cu „relativul”. Ea nu se mulțumește să știe cât știe un fizician sau chimist; vrea mai mult, vrea tot, vrea „absolutul”, vrea siguranța eternă. Rezultatul îl cunoaștem: e scepticismul. Și ne vine să credem că acea sete de „absolut”, nu e inspirată de teorie, ci de sentiment.

Cum filosofia e împărțită în genere în două ramuri: teoria cunoștinței și metafizica, d. Petrovici ajunge la rezultatul, foarte plauzibil, că „metafizica trebuie mai mult să ia decât să dea științelor, pe când teoria cunoașterii — dimpotrivă — mai mult dă decât ia dela ele (88). E o formulă pregnantă. Noi credem însă că filosofia de azi are tot interesul, spre a începe o viață nouă, să renunțe fără regret și la metafizica tradițională și la metafizica mai nouă care e teoria cunoștinței. Cu toate marile făgădueli și așteptări, ambele n'au dat până acum nici un rezultat pozitiv; în schimb au fost o bună lecție negativă. Cel puțin cu titlul de probă, o nouă orientare ne surăde cu multe nădeji de isbândă. Dar pentru a face încercări rodnice în această direcție e nevoie mai întâiu să fim exact informați asupra pozițiilor prezente și sub acest raport, lucrarea d. Petrovici este un tablou viu și o expunere abilă, cu toată concizia ei, a tuturor punctelor esențiale privitoare la situația metafizicii în sânul culturii europene. Astfel ne e înlesnită o prețuire obiectivă a filosofiei trecute și o drămuire prudentă a speranțelor de viitor. Și dacă e nefolositor a bate viii cu oasele morților, este o lipsă de smerenie a călca în picioare căruntele moaște. Și dacă, mai departe, uneori e nimerit să lovești în cei vii cu oasele morților, este desigur un act nepios să asvârii cu dispreț rămășițele celor morți, mai ales când se întâmplă ca aceștia să fie mult mai puțin morți decât îi socotim.

SIEGEL CARL: *Grundprobleme der Philosophie*, Wien und Leipzig W. Braumüller) 1925 (pp. 218).

„Orice bun e în primejdie, când arde casa vecinului“, glăsuia poetul latin. Poate fi un avertisment și pentru „știință“, care, altădată mai mult, azi mai puțin, nutrește în taină dorința de a scăpa de vecinătatea indiscretă și turbulentă a „filosofiei“. Deci, să se ferească știința de a se bucura de scăpătarea filosofiei, a vecinei sale. Propria ei casă ar fi în primejdie. Să înceteze și ciudățenia: știința se simte la ea acasă în filosofie, pe când filosofia a devenit străină în propriul ei adăpost.

Oricine cunoaște situația prezentă a filosofiei își dă bine seama că un mare litigiu cultural, provocat de criticism și de pozitivism, este clarificarea raporturilor dintre „științele particulare“ și filosofie; sau mai explicit: 1) este sau poate fi filosofia o știință? 2) în caz afirmativ, prin ce se deosebesc această „știință generală“ de celelalte științe? E în drept filosofia a nădăjdui că va putea deveni — căci nu este încă — o știință autonomă *alături*, nu *deasupra* specialităților? În sfârșit, încă și mai pronunțat: se pot lipsi științele de filosofie, sau chiar ele înșile postulează un corectiv filosofic? E în discuție așadar nu numai dreptul la existență al unei filosofii, care trebuie să tindă, fiind situată pe planul teoretic, a depăși preferințele individuale etice, estetice, religioase; dar totdeauna e în discuție și legitimitatea exigențelor imperialiste ale științelor pozitive.

În această atmosferă, plină de tensiuni cu surprize, își desfășoară enciclopedistul cernăuțean, C. Siegel, argumentele ca niște coloane disciplinate pornite încrezătoare la asaltul „*Problemele fundamentale ale Filosofiei*“. Subtitlul, „desvoltate organic“, lămurște îndeajuns. Nu e o catalogare sistematică și cronologică a problemelor și deslegărilor lor, ci o evocare logică a condițiilor și a dificultăților firești, în care problemele filosofice *trebuie* să fie puse și *pot* fi deslegate. Procedul metodologic, care este aproape cel socratic, este oarecum impus și de scopul urmărit. Punctul inițial și provizoriu al discuției unei controverse vor fi soluțiile primitive, elementare, curente; iar pe măsură ce se învederează insuficiența și șubrezenia acestora, ele sunt părăsite pentru altele mai potrivite. Se înțelege că în acest cadru interesul pentru problemele „vii“ ale prezentului va trece pe planul întâiu. Poate nici n'ar fi fost nevoie să scot în relief această calitate a lucrării, căci ea nu poate lipsi în totul nici unei introduceri în filosofie.

Astfel într'un ritm progresiv, deși nu totdeauna fără necesare întreruperi provizorii, „problemele fundamentale“ se rotunjesc, iar cugetarea autorului se formează discret, dar stăpână pe sine, sub ochii noștri. Rezultatul este o operă condensată, cu articulații numeroase, o lucrare rezervată nu unei lecturi în pripă, ci studiului. Acesta e ajutat de o tabelă cronologică a filosofilor pomeniți și de sobre bibliografii la finele fiecărui capitol. Subt toate titlurile este o valoroasă inițiere filosofică care ne trezește doar părerea de rău că n'o avem încă într'o bună traducere românească.

Că reducerea filosofiei la un alibi teoretic al unei idiosincrazii mai mult sau mai puțin „tipice“, este o degradare a rolului filosofiei, aceasta este și convingerea autorului. De altminteri, în orice altă ipoteză, problema simbiozei filosofico-științifice devine inexistentă. Arta și religia, în motivele lor de bază, nu pot fi situate pe planul științei. O discuție serioasă în jurul obiectului filosofiei presupune neapărat cel puțin intenția spre știință a filosofiei. O recunoaște chiar și intuiționismul bergsonian. Discuția se face dar în jurul criteriului obiectivității în filosofie; este o dispută criteriologică.

Filosofia prin urmare are drept ideal, parțial realizabil, o vedere științifică—dincolo de preferințele individuale—asupra lumii și vieții. Acesta este postulatul teoretic, care legitimează orice știință. În ce condiții și în ce scop se realizează în filosofie postulatul teoretic? Această întrebare este axa cugetării contemporane.

Pentru cel format în atmosfera culturală a sec. 19, în atmosfera pozitivismului de strictă observanță, răspunsul aproape nemijlocit se declanșează dela sine: filosofia a încetat de a mai fi o chestie teoretică, de oarece tot ce poate fi teoretizat, tot ce poate fi motiv de cercetare exactă, trebuie să aparțină uneia din științele pozitive sau în curs de pozitivare. Cel ce face din filosofie exclusiv o chestie personală, sacrifică fără să știe unui strămt pozitivism.

Așadar, potrivit pozitivismului, în afara *totalității* științelor nu mai există nimic teoretic. Dar ce este această totalitate a științelor? Este ea un fapt sau un simplu deziderat? Nu există, cred, nici un om de știință care să susțină serios că în faza actuală a muncii științifice disciplinele particulare se înfățișează ca un corp unitar de cunoștințe, ca o cooperare convergentă în rezultate și în metode. Unificarea deplină a științelor este dar un deziderat. Aug. Comte, care păstra o atitudine de mare rezervă față de entuziasmul naiv al „specialiștilor” avizi de generalizări, avea convingerea că armonizarea, fără reducerea superiorului la inferior, a științelor rămâne în seama filosofiei. Era un subterfugiu extrem de a scăpa filosofia de naufragiu, în lăuntru spiritului pozitiv. Dar această soluție venea prea târziu; căci din cabinetele specialiștilor, care filosofau fără să știe, pornise o mișcare care năzuia spre realizarea sumară și naivă a celui deziderat. Această realizare constă tocmai în reducerea tuturor științelor la științele fizico-chimice, și în sfârșit a acestora la mecanică. Mecanismul e numitorul universal al lucrurilor. În legile mișcării, poate numai în legea atracției, stă ascuns secretul realității. Acest Newtonism materialist și naturalist ținea să aibă ultimul cuvânt. Insuș Aug. Comte a fost ipnotizat la un moment dat de acest vis îndrăsnit.

Era dar firesc ca d. Siegel să ia ca bază de discuție tocmai problema posibilității de reducere a celorlalte științe la o știință ideală și oarecum filosofică: mecanica (Introducere, ppg. 1—6); și nu se sîiește a declara că în ipoteza unui rezultat favorabil reducibilității, putem vorbi de o „abdicare a filosofiei.” E aproape de prisos a mai releva că pentru autor rezultatul este negativ; dar că tocmai examinarea acestei posibilități este o cercetare „eminent filosofică”. Examenul ne arată că științele principale sunt nereducibile; că prin urmare explorarea în direcția unei legi supreme de ordin mecanic este o himeră; că în sfârșit năzuința științelor *naturale* de a orienta filosofia exclusiv în sensul lor este o utopie. Trebuie însă să recunoaștem, cum am spus mai sus, că Aug. Comte cu toate slăbiciunile lui doctrinare, s'a opus și el unificării prin desființarea individualității; prin urmare, nu putem face responsabil de acea fictivă reducere pozitivismul în genere.

Cum faptul ce se opune hotărât acelei reduceri mecaniste este realitatea sufletească, înțelegem de ce autorul cercetează în cap. I „problema psihofizică” și în cap. II „problema psihologiei”, recunoscând astfel rolul eminent ce-l are psihologia în contestarea monistificării cu orice preț.

Nu putem însă trece cu vederea că d. Siegel tăgăduiește tot atât de hotărât legitimitatea încercării oprise de a reduce toate științele la psihologie și deci toate obiectele la stări de conștiință. *Psihologismul*, care transformă psihologia în *știință filosofică*, nu e mai puțin himeric. Reducibilitatea, și în această formă, mai prielnică filosofiei, nu poate fi acceptată. Mecanismul și psihologismul sunt antifilosofice; ba chiar psihologismul, fiind mai insinuant, este încă mai primejdios. Totuși această considerație nu constituie pentru autor o piedică de a apela oridecâteori e nevoie, și uneori chiar când nu e absolut nevoie, la argumente psihologice spre a întări vederi strict filosofice.

„Problema psihologică” prezintă două aspecte: 1) cât de departe se întinde domeniul psihicului,—și simpatia autorului se îndreaptă, cu multă rezervă, cum sunt de altminteri toate afirmațiile sale, spre un pansihism în felul lui Fechner; — 2) în ce raport stau fizicul și mentalul,—iar aci, deși recunoaște că dualismul respectă mai bine faptele, autorul

preferă, cum era de așteptat, cel puțin ca o ipoteză de lucru, foarte atacată azi, teoria identității celor două serii sau „aspecte” paralele (paralelismul psihofizic).

În „problemele psihologiei” abisul dintre idealul mecanicii și materialul psihologiei este vădit. În mecanică, bunăoară, întregul este rezultatul sinergiei părților; în psihologie cum întâlnim mai ales la memorie „partea este gândită ca fiind susținută și explicabilă prin întreg” (47). În puține cuvinte, nu poate fi vorba de o subordonare a legilor psihologice față de legile mecanice.

Dar aci o nouă greutate se ivește: este posibilă psihologia, considerată doar ca știința „observației interne”, amecanice? Observația cu valoare științifică nu trebuie să fie obiectivă, accesibilă simultan tuturor? Și în cazul că nu admitem a număra printre procedeele științifice „observația internă”, dar cu toate acestea ținem să recunoaștem psihologiei o situație științifică, nu suntem oare nevoiți a reduce în cele din urmă psihologia la cercetarea manifestărilor obiective ale spiritului, deci, nu trebuie oare să reducem psihologia la sociologie sau la „știința culturii” (Kulturwissenschaft)? De data aceasta autorul e silit a apăra independența psihologiei nu numai față de științele fizico-chimice, dar și față de „știința culturii” (Cap. III).

Dar și în acest loc să nu trecem cu vederea că în discuție e mai ales prioritatea *naturalismului*, așadar, posibilitatea de a reduce și „știința culturii” sau istoria la științele naturale. Noua problemă e dar: putem și trebuie să avem o știință a culturii numai pe baze naturaliste; este omul, producător al culturii, el însuși un simplu produs al naturii? Antireducționismul autorului se vedește și în această problemă. Obiectul istoriei sau al culturii este deosebit de cel al științelor naturii; natura se ocupă cu legi (generale), istoria cu seriile *individuale* ale fenomenelor (teza Windelband-Rickert). Pe lângă aceasta constatăm că istoria își rezervă tocmai ceea ce știința naturii exclude sistematic: „accidentalul”, „hazardul”, neprevăzutul unic. Este, după autor, o vedere greșită că *realitatea* în genere este totdeauna strict legală și codificată, că ea nu cunoaște individualul, *contingența*. Multe lucruri atârână, cum se va vedea, de ce înțelegem prin realitate.

În acest punct autorul întrerupe pentru moment desfășurarea sistematică a problemelor, trecând la „problemele de filosofie naturală” (cap. IV.) În adevăr, omul, făuritor al culturii, se află încadrat inexorabil în natură; deci noua problemă va fi: ce raporturi are el cu natura, în deosebi cu lumea organismelor? Este problema biologică subț cele două aspecte: *evoluția vieții și esența vieții*.

Evoluția e totdeauna o schimbare într-o direcție determinată; de aceea în evoluție timpul e un factor integrant: ceea ce e mai târziu, e mai complicat, mai bogat, tocmai fiindcă este mai târziu, mai evoluat. Pe scurt, evoluția e o mișcare nereversibilă, individuală, și de aceea nu poate fi tălmăcită strict mecanic. Evoluția organismelor — în explicarea căreia autorul recomandă o transacție între Darwin și Lamarck — nu poate fi monopolizată de spiritul strict materialist, de metodele fizico-chimice. Chiar dacă evoluția organică ar comporta, cum se întâmplă de fapt, o largă interpretare fizico-chimică, tot rămâne în ea un *Quid* nerezolvat, dacă nu chiar nerezolvabil în procese fizico-chimice: *esența vieții*, chiar în forma cea mai elementară. Cel puțin până în prezent chimia n'a izbutit să smulgă vieții secretul ei, care se vedește mai ales în „menținerea formei” în mijlocul presiunilor din afară și al transformărilor dinlăuntru. Biologia rămâne die Lehre von fomerhaltenden Systemen (72).

Iată dar că nici biologia nu e reducibilă fără rest la mecanică, și aceasta — adaugă autorul, punând chestia într-o lumină fechneriană — nu fiindcă viața ar poseda puteri specifice (vitalismul), ci fiindcă interesul teoretic al biologiei este altul decât acela al mecanicii. Biologia e îndreptată spre *sisteme închise*, oarecum autonome și „spontane”. De sigur, nu e deloc exclusă o mecanică a acestor sisteme închise, așadar un fel de biologie

generală, care să cuprindă ca părți, fizica și chimia (76 și urm.); și în această ipoteză, biologia de azi va fi ea însăși o parte, o aplicație particulară a „doctrinei generale a sistemului”. De notat e că noțiunea de „sistem” are la autor misiunea de a deslega și alte probleme filosofice, așa d. p. problema lucrului, a adevărului, chiar a realității. „Nu însușirile există mai întâiu și apoi ele formează lucruri” (Dinge), și tot atât de puțin lucrurile singulare compun universul, ci realitatea există, și numai în ea și prin ea avem și lucruri, iar la acestea, însușiri (103).

Dacă ar fi realizabilă reducerea biologiei la fizico-chimie am sărbători atunci triumful *mecanicistilor* și *atomismului*, care este a doua problemă a filos. naturale (cap. V). Fără îndoială atomismul, strâns legat de mecanism, a înregistrat în vremea noastră succese uimitoare, însă noua teorie a relativității se ridică asemenea unei piedici contra tendinței de a absolutiza lumea atomilor și a mișcării. Însăși valoarea mecanicii este viu discutată; clădirea ce părea de granit a primit spărturi îngrijitoare. Dar rezultatele durabile ale acestor aiacuri nu pot fi încă prevăzute.

Cu acestea, paranteza naturalistă este închisă, și o nouă perspectivă filosofică se deschide. Chiar dacă știința noastră despre lume s'ar mărgini la unitatea științelor naturale, chiar dacă reducerea la mecanică ar fi posibilă, cu toate acestea, filosofia ca atare nu devine de prisos. Căci, e vădit, fiecare știință nu operează „fără supoziții”, ci are totdeauna la temelie ei un număr de noțiuni preștiințifice, a căror valoare obiectivă știința n'o examinează în prealabil. De aceea întrebarea: de unde aceste noțiuni, și ce temeluri obiective au ele, nu este științifică, ci filosofică. Întrebarea se generalizează raportându-se la orice fel de cunoștință, și astfel dă naștere „problemelor fundamentale ale teoriei cunoștinței”, care se înfățișează în trei aspecte: 1) aspectul genetic, psihologic sau analitic (cum iau naștere cunoștințele); 2) aspectul logic (ce valoare au ele) sau problema adevărului (cap. VI); 3) aspectul ontologic sau problema realității (cap. VII).

În prima chestiune (sensualism sau raționalism), autorul este Kantian, deci raționalist formal: datele simțurilor (materia) sunt întregite constitutiv de „sinteza” categorială a conștiinței (forma). Privitor la al doilea aspect, face remarca că nu putem vorbi de adevărul sau eroarea unei singure judecăți, ci totdeauna avem în vedere sistemul total de judecăți, cari îmbrățișează un domeniu dat de cunoștințe. După cum o judecată se încorporează sau nu acestui sistem, ea este adevărată sau greșită. Așadar, întrucâtva criteriul raționalist al adevărului resistă: adevărul e afirmația lipsită de contradicție (138). Dar raționalismul tradițional reclamă un corectiv: adevărul nu e ceva dat definitiv, nu e ceva static, ca o ștampilă a mărfii autentice, sau ca un prototip extern, ci e ceva ce se face și devine neîncetat prin intervenția activității spiritului nostru. Autorul e un pragmatist ce nu îmbrățișează însă „pragmatismul” (138); sau în alți termeni, doctrina autorului este o ajustare a idealismului transcendentă (a Kantismului) la exigențele pozitive ale științei și vieții (152). Prin aceasta, se verifică o vechie convingere a noastră, că pragmatismul, ce pretinde a fi un „empirism radical” este în realitate un „raționalism” anarhizat.

Al treilea aspect, problema realității, ocupă o poziție centrală în expunerea d. Siegel. Și cu drept cuvânt. Problema realității are o însemnătate filosofică ce nu poate fi îndeajuns exagerată; e poate problema, a cărei deslegare trage după sine multe altele; mai ales ea are chemarea de a hotări definitiv controversa inițială a reductibilității naturaliste.

Am văzut că spiritul activ este condiția *naturii*, a cunoașterii ei; însă natura nu istovește „plenitudinea realului” (die Fülle des Wirklichen). Spiritul este și condiția creației a „culturii”, a vieții istorice, a individualului contingent, așa că realitatea ne înfățișează două elemente (nu lumi) inseparabile: natura și cultura. „Natura este doar o

fracție din realitate; însă realitatea nu e numai natură, ci ea cuprinde alături de sin cultura, mult mai bogată decât natura" (156). În genere, realitatea este un sistem în continuă formație, este o țință de atins, nu ceva dat, în care își dau întâlnire realități eterogene. Acest idealism, căci, am văzut, doctrina autorului e un idealism, respinge deopotrivă și realismul (chiar și pe cel critic), dar și imanentismul (idealismul subiectiv și solipsist); este așadar un idealism transcendentă, care pune la contribuție atât „funcțiile” spiritului, cât și „conținuturile”, cari depășesc totdeauna sfera subiectului singular. Recenzentul are convingerea că există un „punct de vedere” care depășește nu numai realismul critic — de solipsism nici nu mai vorbesc — dar și idealismul transcendentă, rezemat pe dogma, întru nimic dovedită, a „creerii” realității și adevărului prin acțiunea spontană a „mișcării gândirii” (Denkbewegung).

Problema realității, care constituie un punct culminant, ne înlesnește acum să reluăm discuția, momentan întreruptă, a posibilității reducerii *depline* a istoriei la științele naturii. S'a văzut: istoria e orientată metodologic spre individual și contingent. Dar, ne întrebăm, poate exista o știință a individualului, a contingentului, a haosului? De acord cu Rickert, autorul recunoaște că determinarea individualului, deși nu urmărește descoperirea de legi, are totuși nevoie de puncte generale de orientare, de alegele, de *apreciere*. Astfel, cultura ne duce la problema *valorificării*, a normelor, deci la „problemele fundamentale ale eticii” (cap. VIII). Domeniul culturii este prin urmare domeniul valorilor, care se realizează în și prin voința umană.

Dar chiar și în acest loc — mai ales aici — se ridică din nou întrebarea: poate fi etica fondată strict naturalist? După o examinare critică a diverselor doctrine etice, răspunsul decurge logic din cercetările de până acum: morala nu e un fapt natural, ci o afirmație a conștiinței, un imperativ, care are drept scop identificarea conștientă (sich Einswissen) a voinței individuale cu voința umană a societății. Conștiința morală nu e „a fi una”, ceceea ar fi o justificare naturalistă, ci „a te ști una” cu societatea, ceceea implică o normă, un ideal. Noi, care de asemenea am susținut că morala se bazează pe acest enigmatic „a te ști una”, am văzut în acest fapt singurul mijloc de a trece peste controversa: realitate sau normă. În adevăr, „a te ști una”, care nu e altceva decât *iubirea*, este totdeauna un fapt și o normă, este un fapt, care are puterea persuasivă a normei.

În sfârșit, după ce s'a arătat că există norme sau valori (Werte), valabile (gültig) pentru orice voință umană, după ce s'a arătat în ce constă aceste norme și cum sunt ele recunoscute, o ultimă întrebare cere un răspuns: ce raport înțelegem între normele *ideale* și voința, care tinde să le realizeze? Căci norma e ceceea trebuie (soll) să existe sub aspectul moral, dar poate să nu fie din punct de vedere naturalist. Idealul și valorificarea implică o dependență directă a lor de voința noastră; ele putând fi sau nu realizate nu posedă o necesitate naturală. În valorificare descoperim o necesitate, care nu e naturală, o necesitate „inteligibilă”; pe scurt, descoperim enigma *libertății*. Problema libertății este o ultimă problemă; este și cea mai adâncă; ea încheie circuitul ce pornește dela problema conștiinței și sfârșește tot acolo.

Libertatea e o „ipoteză practic rodnică”, iar condiția posibilității ei trebuie căutată în caracterul eului de a fi neconținut în formație, de a deveni *altfel*, prin chiar faptuși voinței. Eul este totalitatea faptelor voluntare; eul este dar oarecum produsul său. Este, desigur, un produs determinat, dar determinat prin sine. Acesta e sensul teoriei kantiane, reluate de Schelling și Schopenhauer, a caracterului inteligibil. Cum realitatea, considerată ca progres și creație continuă, este nota generică a idealismului critic, se înțelege că libertatea sau spontaneitatea, fără de care nu e posibilă progresivitatea spontană, nu numai în domeniul practic dar și în cel teoretic, este substratul ascuns dar omniprezent al



criticismului. „La întrebarea: cum e posibilă libertatea voinței? răspunsul va sună: fiindcă valorează idealismul critic. Și de altă parte: cum e posibil idealismul critic ca vera hypothesis? Răspunsul e: dacă libertatea voinței subsistă în adevăr“.

În sfârșit, notez ca o particularitate a operei: n'am întâlnit nicăieri în text termenul de metafizică. Cuvântul nu e, dar lucrul există.

**M. FI.**

MIHAI D. RALEA: *Formațiunea ideii de personalitate*. Studiu de psihologie genetică. Iași 1924. 39 pag.

Studiul d-ului Ralea redă în mod clar și aproape complect rezultatele ultimelor cercetări despre formația personalității. Personalitatea este ultima treaptă sufletească la care ajunge unitatea funcțională a organismului omenesc. Ea se formează, utilizându-se pe rând: sentimentul organic, percepția, memoria, credința, în fine raționamentul și voința. Acea ce distinge personalitatea de individualitate este ideea de valoare. La personalitate criteriul îl dă valoarea.

IONESCU ȘERBAN: *Teoria ideilor-forțe, cu aplicare la ideea morală, religioasă și socială* București, 1924, pp. 128.

Conceptul de idee-forță, strâns legat de numele filozofului francez A. Fouillée, este drept vorbind, doar cristalizarea într'o comodă formulă filozofică a unei vagi presimțiri, care, înfiptă adânc într'un trecut depărtat, plutea încă, stăruitor, în atmosfera celei de a doua jumătăți a secolului al 19-lea. De aci înrudirea acestei formule cu multe alte curente de cugetare ale vremii; de aci caracterul ei „sintetic“, eclectic, chiar banal. E un loc de întâlnire al tuturor reminiscentelor.

Încercător în originalitatea descoperirii sale, Fouillée a încercat să facă din conceperea cam elastică, a ideii ca forță, sămburele unui „sistem“ filozofic, care, având mari ambiții programatice, trebuia să cuprindă dela o metafizică evoluționistă până la o etică, susținută ca pe doi stâlpi de biologie și sociologie.

Motivul central al teoriei l-am putea rezuma în silința de a rezolva problema, pusă odată în alt context de criticul Brunetière: „Coment les idées se transforment en motifs et en mobiles d'action au sein du groupe social“. E o problemă mai lesne de pus de cât de rezolvat. De aceea și autorul nostru simțind originea etic-socială, practică, a sistemului lui Fouillée, urmărește „întrucât ideea morală, religioasă și socială pot deveni idei forțe, adică pot înrâuri în mod eficace asupra formării și innobilării caracterului individului“ (9). Se înțelege că numai în domeniul practic o idee poate deveni o forță, o anticipare mintală, un fapt real, însă înfăptuirea ideii în viața individului și rolul ei în devenirea socială trebuiesc bine precizate, dacă vor să depășească locul comun neștiințific.

În istoria filozofiei ceea ce se chiamă destul de vag „idee“, a primit, ne spune autorul, mai multe interpretări, cari nu sunt de loc convergente: 1) *interpretarea materialistă*, ideea ca imagine, ca „secrețiune a creerului“, ca transformare a senzației; 2) *interpretarea idealistă*, cea mai frecventă dela Socrate la Hegel; și, *interpretarea intelectual-voluntaristă*, potrivit căreia ideea „întruțește în sine un caracter reprezentativ motor“ (41).

În a doua parte a lucrării, autorul examinează problema enunțată în introducere sub un întreit aspect: *forța ideii morale* în viața individului și a colectivității, domeniu, cum am relevat, und: problema are norocul să infiripeze o justificare mai plauzibilă; *forța ideii religioase*, predilecția autorului, ceea ce poate l-a îndemnat să se abată dela problemă în considerații asupra „argumentului ontologic“; în sfârșit, *forța ideii sociale*,

tărâmul cel mai vast, dar și cel mai inconsistent pentru legitimarea transformării ideii sau intelectual și un caracter volițional sau în forță.

Autorul a stăruit, date fiind proporțiile studiului, prea mult asupra părții introductive (interpretarea istorică a „ideii”), și pentru acest lucru ne lasă impresia că este covârșit de material: Cartea trebuie privită mai mult ca o schiță în vederea unei eventuale dezvoltări a problemei și completări a rezultatelor.

Totuși autorul, împărtășind aproape complet vederile lui Fouillée, pe care îl citează la fiecare pagină, poate avea satisfacția că ne-a dat o conștiincioasă monografie, cel puțin asupra unui aspect al ideilor-forțe.

M. UJĂ

G. H. LUQUET, *Logique formelle*. Paris 1925, F. Alcan, 98 pp. 5.— frs.

Când o literatură filozofică e așa de săracă în manuale cum e cea franceză, atențiunea care trebuie să se acorde tuturor lucrărilor de introducere în filozofie cari merg la tipar cată a fi dublă. E greu deci să primim altfel de cât cu surprindere încercarea d-lui Luquet, când ne dăm seama că ar fi cuiva imposibil să îngrămădească în așa de puține pagini mai multe erezii de cât adună d-sa.

De o analiză în ansamblu a acestui mic manual de logică nu poate fi vorba. Lipsa de familiaritate a autorului cu problematica actuală a logicei e prea evidentă și prea supărătoare. D-sa nu simte necesitatea de a lărgi sadrele logicei formale peste o silogistică elementară și învechită. Încercarea de a reduce orice judecată la o predicăție (p. 4) este cea mai eloquentă dovadă. E trivial totuș a observa că ceea ce nu-i mai eră îngădut lui Leibniz, nu are ce căută într-o carte la 1925.

Cuvântul *formal* este luat pretutindeni într'un înțeles tradiționalist convențional. Deosebirea dintre studiul descriptiv a funcționării efective a spiritului (logică) și studiul normativ și prescriptiv al funcționării lui ideale (logică formală) nu e definitorie, și nu are nici un caracter de necesitate. Iar punerea adevărului formal ca țel al preocupării logicei formale, deși este aproximativ adevărată, nu mărginește, cum crede autorul, această logică la o silogistică. Afirmația că logica formală se mai numește și logică deductivă (p. V) este absolut gratuită, și fără sens, atâta timp cât nu știm dacă ea se numește de fapt așa în istoria logicei (și atunci, *unde?*) sau o numește autorul așa (și atunci, *dece?*) Afară numai dacă se iau drept suficiente considerațiile din p. VI.

Că logică formală tradițională nu mai prezintă decât un interes istoric, poate să fie adevărat, dar numai în supoziția — care trebuie oare împărtășită? — că logica formală s'a încheiat cu P. Ramus.

Întrebuințarea cuvintelor „termen“ (cap. I) și „propoziție“ (cap. II), în locul obicnuitelor „noțiune“ și „judecată“, este improprie pentru că identifică pe nedrept aspectul logic cu aspectul gramatical al realității. În această privință autorul nu e nici măcar consequent; căci în capitolul III, unde îi lipsește corelativul gramatical al raționamentului, el se instalează deadreptul în domeniul logic, părăsind deci pe cel gramatical; în adevăr aci ni se vorbește de „inferențe“.

Nu înțelegem în virtutea cărui criteriu de diviziune, L. tratează problema inferențelor în două capitole deosebite (cap. III inferențe imediate, cap. IV inferențe mediate).

La pag. 8 teoria cuantificării predicatului a lui W. Hamilton este tratată... d'une manière un peu cavalière ș. a. m. d.

Incontestabil mai interesantă și mai de valoare ar fi partea a doua a lucrării, care tratează despre logică sau logică simbolică, ca o dezvoltare plină de sugestii și de făgădueli a „vechei logici formale“. Sistematizarea materialului este în adevăr meritorie;

și superioară lucrărilor analoage ale chiar fondatorilor logisticii și noului algoritm Russel și Whitehead; deși amănunțele nu sunt nici clare, nici exacte.

Din nefericire, autorul nu are nici în acest capitol mai mare posibilitatea de a vedea lucrurile de deasupra, ci dimpotrivă este excedat de ele. Importanța pe care o acordă logisticii este exagerată și tonul întrebunțat are ceva din entuziasmul neofitilor. Logistica nu este și nici nu poate fi altceva decât silogistică perfecționată și pusă la curent, dar netrecând în nici un caz peste limitele capitolului silogismelor din logica scolastică.

Mai gravă e însă la autor lipsa de înțelegere a structurii logicei formale, evidentă în analiza judecării, pe care o face să precedă expunerii logisticii.

Luquet deosebește în judecată: *un enunț*, care ar fi un conținut de gândire de ordin intelectual; și o *afitudine*, o *luare de poziție* de ordin voluntar față de acest enunț. Teoria e mai veche. Ea a fost pusă în circulație în sec. XIX, prin lucrările lui Brentano. Dar autorul nu vede că prin această teorie judecata nu mai e definită în ea însăși, ci în funcție de conștiința care ia atitudinea de afirmare sau negare. Prin aceasta însă, se introduce în considerația logică un element subiectiv, care principial face imposibilă existența logicei formale.

Observațiile se pot încă înmulți. Ele duc însă toate la aceeași impresie generală: superficialitate, lipsă de înțelegere pentru problema logică ca atare, lipsă de informație și hibriditate.

**N. Ionescu**

Le Cardinal D. I. MERCIER, *Les origines de la psychologie contemporaine*. 3-ième édition. Louvain — Paris. 1925. 470 pag.

Scrierea Cardinalului Mercier, care apare în a 3-a ediție (fără modificare după ediția I-a din 1897), este o contribuție însemnată la imputernicirea curentului neo-thomist în filozofia contemporană. Scrierea începe cu o analiză detaliată a psihologiei lui Descartes. Se arată apoi evoluția psihologiei carteziene până în cele mai recente publicații contemporane de psihologie. Capitolele de la sfârșit sunt ocupate cu critica principiilor carteziene și dovedirea superiorității filozofiei lui Aristotel și Thomas d'Aquino pentru înțelegerea psihologiei.

*Reichs philosophischer Almanach auf das Jahr 1924*. Otto Reichl Verlag. Darmstadt, 1924. Herausgegeben von Paul Feldkeller.

E al doilea almanah filozofic scos de casa de editură din Darmstadt: primul a apărut în 1923. Cel de față e închinat lui Imanuel Kant, cu ocazia împlinirii a două veacuri de la nașterea sa. Cu un conținut variat și solid, publicat în condiții tehnice admirabile, almanahul lui Reichl e plin de atracție și de sugestii — chiar pentru cititorul puțin pregătit.

Prima parte realizează, prin chibzuita alegere a materialului, o savuroasă și veridică evocare a siluetei lui Kant. Nu e vorba, de sigur, de publicarea unor documente noi cu privire la viața filozofului — ci de strângerea la oală, cu înțelegere și cu critică, a unor mărturii, nemai publicate adesea de vreme îndelungată (cf. Hippel: *Das Philosophen-Examen*, în Hippel's *Lebensläufe* 1827—28).

Partea a doua e pur informativă. Găsim aci note critice asupra vocabularelor filozofice, asupra institutelor de filozofie, etc. Volumul se termină cu un studiu istoric mai întins asupra gazetei filozofice germane (pg. 302—459). Scris direct după isvoare, studiul aduce o colorată înfățișare a vieții filozofice în Germania celor două veacuri din urmă.

Deși închinat lui Kant, volumul acesta nu trebuie socotit ca un omagiu fără alegere, adus operei în care se alătură motive așa de disparate. De la început, în frumoa-

sele pagini de introducere ale lui P. Feldkeller, se precizează o atitudine față de Kant — firește în spiritul bine determinat al editurii. Nu lui Kant, cugetătorul care încheie epoca filozofică a renașterii — de stăpânire logică a universului fizic : reeditare și desăvârșire a cosmosului grec — i se aduce acest omagiu, ci propovăduitorului autonomiei morale; gânditorului care deschide filozofiei, pe ogorul vieții spirituale, cucerit conștiinței omenești de creștinism, o epocă de *renaștere creștină*.

Felul acesta de a prezenta pe Kant — nu-l putem primi însă fără rezerve.

Înfățișarea vieții religioase ca un act de colaborare — trăit ca atare — între Dumnezeu și om, ținând la construcția unei lumi morale, nu se potrivește cu faptele pe care le trăim. Identificarea vieții morale — în care, de sigur, autonomia personalității e motivul central — cu cea religioasă, sau chiar prezentarea ei ca în prelungirea acesteia, ca o pătrundere rațională a ei, nu o putem primi.

Actul religios exclude conștiința autonomiei personale; se caracterizează tocmai prin conștiința *dependenței* absolute față de *divinitate*. Viața practică-morală și cea religioasă, sunt momente spirituale cu totul deosebite. Funcțiile lor culturale, manifestările lor istorice, ne par esențial deosebite.

În ceea ce privește pe Kant apoi, nu putem uita felul cum credea că poate interpreta porunca creștină: „iubește pe D-zeu mai presus de orice, iar pe aproapele tău ca pe tine însuși“. (cf. Kritik der praktischen Vernunft: Reklam, pg. 101).

Așadar, dacă doctrina morală a lui Kant însemnează o eră nouă în filozofia spiritului — o etapă culturală în adâncirea și cuprinderea logică a vieții religioase, nu o putem socoti.

BCU Cluj / Central University Library Cluj **C. FI.**

Cuprinsul: Gedenktafel — Kants Impulse — Das Echo im Herzen der jungen Menschen seiner Zeit — Kant und die Geschwister Herbert—M. Frischeisen-Köhler: Probleme und Aufgaben der Kant-Forschung — Otto Schöndörffer; Der elegante Magister—Ferdinand Weinhandl: der letzte Kant — Der Sinn von Kants Als-ob — Kant über sich selbst — Zeitgenossen über Kants Persönlichkeit — Otto Schöndörffer: Unbekannte Anekdoten über Kant — D. Minden: Der Humor Kants — Th. G. Hippel: Das Philosophen-Examen. — Th. G. Hippel: Ein Abend in der Gesellschaft Alt-Königsbergs — Joh. Gottfr. Hasse: Der alte Kant in Seinem Heim — Otto Schöndörffer: Das Kant-Zimmer in Königsberg — Neue Kantbücher: Karl Vorländer: Eine neue Kant-Biographie — Kar Heinz Klassen: Das Kantbilderwerk — Kühnemanns „Kant“ — Kant als Gegenstand der Kunst — Veranstaltungen zum Kant-Jubiläum 1924 — Die laufenden Preisaufgaben. — Der neue Leibniz — Aphorismen über die Philosophie — Vermischte Aphorismen — Friedrich Nicolai: Der philosophische Reichstag zu Querlequitsch.

Die philosophischen Institute der Gegenwart — Die wichtigsten literarischen Hilfsmittel der Philosophie — Der 5 Internationale Kongress für Philosophie — Das philosophische Journal in Deutschland — Nachwort.