

280082

Imprimat legal 97 100 1927

Revista de Filosofie

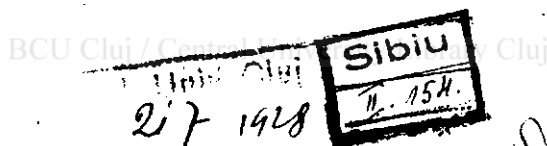
DIRECTOR

C. RADULESCU-MOTRU

576

ORGANUL

SOCIETĂȚII ROMANE DE FILOSOFIE



~~VOL. XI~~ (serie nouă)

Fasc. 1-4

Redacția și Administrația în București, Strada Paris I. -- Telefon prin 57.62

REVISTA DE FILOSOFIE

ORGANUL SOCIETĂȚII ROMANE DE FILOSOFIE

Vol. XI (serie nouă)

Aprilie 1925 — Aprilie 1926

Fasc. 1—4

280082

- P-211

H. de SAINT-SIMON

O sută de ani dela moartea sa (19 Mai 1825)

Desfășurarea cugetării filosofice franceze, din prima jumătate a veacului al XIX-lea, a fost stăpânită aproape întreagă de amintirea frământărilor marelui Revoluții. Prin mulțimea și adâncimea schimbărilor, pe care le provocase, această mișcare socială a devenit punctul de plecare firesc al mai tuturor curentelor de idei de mai târziu. Cu toată diversitatea lor, aceste curente se pot reduce la două tendințe de căpetenie: una, care s'ar putea numi retrogradă, alta, care s'ar putea numi progresistă,—și care se pot urmări în mai toate manifestările vieții publice a timpului. Revoluția dărâmasese edificiul de mai multe ori secular al vechii organizări politice a Franței; Napoleon întâiul a restabilit principiul monarhic și absolutismul; Ludovic al XVIII-lea a restaurat dinastia regală—și, cu tot liberalismul său dela început, a tins cu îndărătnicie să se apropie din ce în ce mai mult de vechiul regim. Revoluția desființase catolicismul; Napoleon l'a restabilit ca religie de stat, iar o întreagă pleiadă de scriitori, în frunte cu Chateaubriand, Joseph de Maistre și Louis de Bonald, a căutat să-i redea și vechiul prestigiu, arătând rolul pe care l'au jucat credințele religioase în progresul civilizației. Filosofia veacului al XVIII-lea, care contribuise atât de mult la căderea catolicismului, ruinase odată cu el și vechile idei ce formau temelile vieții morale: existența sufletului, existența vieții viitoare, existența sancțiunii divine a binelui și răului. Spiritualismul, cu Maine de Biran, Cousin, Jouffroy, a încercat să restabilească aceste idei și să le impună tuturor, prin învățământ.

Toate aceste eforturi alcătuiesc împreună direcția, pe care am putea-o numi retrogradă. Deosebiri mari există, e drept, între reprezentanții acestei direcții; toți se aseamănă însă prin faptul, că nu pot uita trecutul. Unii voesc să se întoarcă cu orice preț înapoi și să se restaureze vechiul regim sub toate formele lui; alții caută să păstreze câteva din formele cele nouă ale vieții publice, dar să le întemeieze tot pe ideile trecutului. Așa erau bunăoară spiritualiștii, cari, deși liberali sinceri în politică, voiau totuși să întemeieze liberalismul pe vechile concepții ale vieții morale. Nu putem fi liberi cu o morală de

sclavi, zicea Cousin. Această morală de sclavi era morala materialismului și ateismului, morala promotorilor marelui Revoluții. Iar morala cea nouă, pe care își propunea Cousin s'o dea ca temelie liberalismului, era complexul vechilor credințe în nemurirea sufletului, în existența vieții viitoare și în sancțiunea divină, reînviată și întărită cu ajutorul spiritualismului. În același sens lucra și catolicismul liberal, cu Lacordaire și Montalembert. Libertatea, fără o autoritate morală, care să stăpânească conștiințele, duce — ziceau ei — la anarhie. O asemenea autoritate morală însă nu poate fi decât — catolicismul. Democrația modernă nu poate dar aspira să devină o organizare politică durabilă și capabilă de progres, decât numai cu condiția de a se întemeia pe catolicism.

Alături însă de această direcție mai mult sau mai puțin retrogradă, apare dela început o alta curat progresistă. Reprezentanții acestei direcții cred, că trecutul e mort și că orice încercare de a-l reînvia, fie în total fie în parte, e zadarnică. Revoluția a dărâmat vechiul regim, zic cugetătorii din această categorie, și nu cu sfărâmurile lui se poate reconstrui o societate nouă. Opera progresului cere, ca pe terenul curățat de Revoluție, să se clădească din temelii un alt edificiu nou, cu fața îndreptată spre viitor, nu spre trecut. Iar arhitectul acestui nou edificiu trebuie să fie știința. Ea care a adus omenirea unde se află, ea care, schimbându-i ideile, a silit-o să-și schimbe și formele vieții, trebuie să i dea acum o nouă organizare politică și — mai ales — o nouă organizare sufletească. Între reprezentanții acestei direcții progresiste există tot așa de mari deosebiri, ca și între aceia ai direcției retrograde; dar toți se aseamănă prin credința, isvorâtă poate dintr'o iluzie de optică socială, că nimic din vechiul regim nu mai poate trăi și că societatea trebuie reorganizată din temelii. Dintre cugetătorii călăuziți de această convingere, unii aparțin, după soluțiile propuse, mai mult istoriei doctrinelor politice; alții însă, pornind dela preocupările lor sociale, ajung la concepții propriu zis filozofice — și întră prin urmare în istoria filosofiei. Așa sânt, în primul rând, Saint-Simon și Auguste Comte. Cel dintâi, cugetător incoherent, dar original și uneori profund, a avut norocul să întrevadă câteva din ideile ce formează temeliile filosofiei celui din urmă, și merită deci să fie studiat ca precursor al pozitivismului.

I

Claude-Henri de Rouvroy, conte de Saint-Simon, s'a născut la 17 Octombrie 1760, la Paris, dintr'o veche familie aristocratică, ce pretindea că se trăgea din Carol cel Mare. Asupra copilăriei sale nu ni s'au păstrat decât puține amănunte. Câteva întâmplări, pe cari le povestesc biografiile săi ¹⁾ ni l'arată înzestrat de timpuriu cu o mare tărie de caracter. Ceremonia primei cuminecturi are, la catolici, o mare însemnătate; ea se face relativ târziu, pe

1) Hubbard, Saint-Simon, sa vie et ses travaux, Paris, 1857.
Georgez Weill, Saint-Simon et son oeuvre, Paris, 1894.

la vârsta de 14—15 ani, atunci când copilul începe să judece. Pe când botezul e un act de care copilul nu-și dă seamă și face dintr'însul un adept inconștient al creștinismului, prima cuminecătură are să aducă bisericii adesiunea lui conștientă, de unde și numele de «confirmare», ce i se mai dă. Saint-Simon, la vârsta de 13 ani, a refuzat să îndeplinească această ceremonie, declarând că îi lipsea convingerea. Spre a-l pedepsi, tatăl său l'a internat la Saint-Lazare, o închisoare din Paris, dar copilul s'a bătut cu păzitorul, i-a smuls cheile și a fugit. Altă dată, fiind mușcat de un câine turbat, și-a ars singur rana cu un cărbune aprins, și și-a procurat un pistol, ca să se sinucidă la cea dintâi apariție a simptomelor turbării.

Educația sa intelectuală nu pare a fi fost prea îngrijită. Părinții săi, absorbii poate, ca toți aristocrații din timpul lor, de viața de lume, îl înconjuraseră cu o sumă de profesori, cari însă, după cum zicea el însuși mai târziu, căutau mai mult să-i încarce memoria de cât să-i formeze judecata. În schimb D'Alembert, marele enciclopedist, sub conducerea căruia a lucrat câțva timp, i-a lăsat o amintire neștersă. Dela acest fruntaș al cugetării veacului al XVIII-lea pare a fi luat Saint-Simon gustul speculațiilor filosofice; el însuși, cel puțin, declara mai târziu, că lui D'Alembert îi datora „metoda sa filosofică“¹⁾

Cu toată insuficiența educației sale intelectuale, Saint-Simon era stăpânit de timpuriu de ideea, că avea o misiune de îndeplinit pe lumea aceasta. La vârsta de 15 ani, dase ordin feciorului său să-l deștepte în fiecare dimineață cu cuvintele: sculați-vă domnule conte, aveți lucruri mari de făcut. Sînt interesante uneori aceste manifestări, în aparență ridicule, ale vieții sufletești a tinerilor; e probabil conștiința obscură a unor puteri intelectuale de o energie neobișnuită, care dă unora dintr'înșii acest sentiment, că au să joace un rol în lume, deși nu știu încă ce au să facă. Deocamdată, Saint-Simon a făcut ca toți tinerii nobili din timpul său, a intrat adică în armată, la vârsta de 16 ani, cu gradul de sublocotenent. Ca și Descartes însă, care pe câmpul de război medita Discursul asupra metodei, Saint-Simon, printre agitațiile de tot felul ale vieții militare, era neconținut preocupat de proiectul unei lucrări științifice, al cărei cuprins nu era încă destul de limpede în mintea sa. El însuși zicea, într'o scrisoare către tatăl său: „dacă m'aș găsi în împrejurări mai liniștite, aș putea să-mi lămuresc ideile; ele sînt încă foarte indigeste; am însă conștiința că, după ce le voi fi meditat mai bine, voi fi în stare să fac o lucrare științifică folositoare omenirii, ceea ce constituie principalul scop, pe care mi-l propun în viața“²⁾

Cînd a izbucnit războiul pentru independență în Statele-Unite, Saint-Simon, urmînd pornirea generală a compatrioților săi, s'a dus să lupte pentru

1) Oeuvres complètes, I, 69 (collection *Enfantin*).

2) Georges Weil, *Saint-Simon...* p. 5. Această scrisoare n'a fost publicată și nu e datată. Pare însă a fi dinaintea de 1779.

libertate în rândurile insurgenților americani. Dar ceea ce l'a preocupat mai mult pe câmpul de război, pe care s'a purtat de altfel vitejește, n'a fost atât războiul însuși, cât scopul său social. El vedea în revoluția americană o «mare lecție pentru neamul omenesc» și avea convingerea, că influența ei nu se putea să nu producă în scurtă vreme adînci schimbări politice în Europa. Deși aristocrat de vișă veche, Saint-Simon găsea admirabilă organizarea democratică a poporului pentru care lupta, și care nu cunoștea clase privilegiate nici drepturi ereditare, ca popoarele europene.

După încheierea păcii, vechile sale preocupări științifice îi revin din nou. El însuși zicea mai tîrziu, că niciodată n'a simțit mai bine ca după acest război, că menirea sa nu era să fie soldat. „Mă simțeam împins către un gen de activitate cu totul diferit... Să studiez dezvoltarea spiritului omenesc, spre a contribui apoi la înaintarea civilizației — iacă scopul pe care mi-l propuneam“¹⁾

Înainte de a părăsi America, Saint-Simon concepe ideea unui canal, care să lege Oceanul Atlantic cu cel Pacific, străbătînd istmul de Panama. Această idee însă, pe care o supune vice-regelui din Mexic, e primită cu răceală; ea avea să și facă drumul mai tîrziu și să fie pusă în aplicare de-abia peste un veac.

Întorcându-se în Franța, Saint-Simon e înaintat la gradul de colonel, la vîrsta de 23 de ani, și numit comandant de cetate la Metz, unde își ocupă timpul studiînd geometria cu Monge. Plictisit însă de monotonia vieții de garnizoană, pleacă în 1785 în Olanda, nădăjduind să ia parte la o expediție franco-olandeză în contra englezilor, în India. Emanciparea Statelor-Unite făcuse pe mulți să conceapă ideea, de a slăbi și mai mult puterea Angliei, provocând și ajutând emanciparea coloniilor ei din Asia. Acest proiect se lovea însă de multe greutăți și în 1786 Saint-Simon se întoarce în Franța, spre a se duce anul următor în Spania, unde avea să propună construirea unui Canal, care să lege Madridul cu marea. Ideea sa era, că soldații în timp de pace stau de geaba, și că cel mai bun lucru ar fi să fie puși să execute lucrări de felul acesta. În 1789 însă izbucnește la Paris revoluția, și Saint-Simon se grăbește să se întoarcă acasă. Cu firea sa impulsivă, el ia la început partea revoluționarilor. Ales președinte al unei circumscripții electorale, el adresează o scrisoare de mulțumire alegătorilor săi, declarându-le că renunță la titlurile sale de nobleță, iar cîteva luni mai tîrziu trimete adunării constituante, în numele aceleiași circumscripții, o adresă; cerându-i desființarea „deosebirilor nelegiuite ale nașterii“.

La atît se reduce însă rolul său în marea mișcare politică ce începea. Când relațiile dintre partidul revoluționar și curtea regală devin prea încordate, Saint-Simon se retrage din viața politică. Erau oare tradițiile de familie

1) Oeuvres... Col. Enfantin, t. II, p. 148.

care făceau pe acest „descendent al lui Carol cel Mare“ să părăsească pe revoluționari? Nu e cu neputință. Sigur e însă, că simpatiile pentru mișcarea democratică nu-i lipseau, și că deci alte cauze l-au silit să stea în rezervă. Prinire aceste cauze, cea mai însemnată pare a fi fost aversiunea sa pentru caracterul „destructiv“ al revoluției. El însuși își explica mai târziu retragerea zicând: „Încă din 1789 am prevăzut, că mulți ani aveau să treacă până să se poată încerca cu folos o reorganizare științifică sau politică; am luat deci hotărârea să nu solicit și să nu accept nici un post; m'am ocupat exclusiv, în timpul acestor 12 ani, să mă pun în măsură, din punct de vedere financiar și științific, de a crea mai târziu, atunci când dărmătorii vor fi ruinat definitiv prejudecățile teologice, o mare instituție de utilitate publică¹⁾).

Această pregătire era în adevăr necesară, din amândouă punctele de vedere, pe care le pomenește Saint-Simon. Am văzut mai sus ce fusese educația sa intelectuală; o completare și adâncire a cunoștințelor sale erau dar indispensabile. Pe de altă parte, spre a putea trăi fără să ocupe nici o funcțiune, Saint-Simon trebuia să-și creeze o situație materială. Cu toată vechimea ei aristocratică, familia sa nu era bogată. Din trunchiul primitiv, apărut în veacul al XIV, se despărșiseră patru ramuri diferite, dintre care cea mai avută era aceea a ducelui de Saint-Simon, autorul celebrelor *Memorii asupra regenței*. Moștenirea acestei ramuri ar fi putut să treacă la un moment dat asupra aceleia a filosofului, dacă o ceartă a bunicului său, marchisul de Sandricourt, cu celebrul duce, n'ar fi intervenit²⁾. Fără această ceartă, Saint-Simon însuși zicea, că ar fi avut un venit de 500.000 de livre și titlurile de duce și *grand de Spania*.

Neavînd dar avere, a trebuit să caute să-și asigure independența materială și puțința de a se ocupa liber de planurile sale științifice. Vânzarea bunurilor naționale ale republicei, în urma secularizării averilor bisericesti, i-a oferit o ocazie bine venită. În asociație cu contele de Redern, un fost ambasador al Prusiei în Spania, care pusese capitalul, Saint Simon cumpăra aceste bunuri, al căror preț era foarte scăzut, spre a le vinde apoi cu prețuri mai ridicate. Această speculă, surprinzătoare la un „descendent“ al lui Carol cel Mare, i-a reușit de minune și i-a permis să aducă în scurtă vreme o avere considerabilă. Devenind însă suspect, din cauza operațiilor sale comerciale, Saint-Simon a fost arestat și ținut închis aproape un an. Ceea ce l-a consolat în timpul acestei captivități, a fost... o vedenie, pe care ne-a povestit-o el însuși mai târziu și care i-a amintit încă odată misiunea sa științifică. „În momentele cele

1) Această declarație, din 1811, a lui Saint-Simon, e comunicată de Gustave d'Eichthal într'un memoriu inedit, citat de G. Dumas în lucrarea sa *Psychologie des deux Messies positivistes*, Paris, 1905.

2) Cearta aceasta e povestită pe larg în *Memoriile asupra regenței* (ed. Chéml, XII, 313).

mai crude ale Revoluției, pe când mă aflam închis la Luxembourg, Carol cel mare mi-a apărut într'o noapte și mi-a zis: de când există lumea, nici o familie nu s'a bucurat de onoarea de a produce un erou și un cugetător de primul rang; această onoare era rezervată casei mele; fiul meu, succesele tale ca filosof vor egala pe acelea pe care le am obținut eu însumi ca militar¹⁾.

Scăpat din închisoare, Saint-Simon s'a grăbit să și reia operațiile financiare, și le-a continuat, fără succesul de mai nainte însă, pînă în 1797, când asociatul său, contele de Redern, s'a despărțit de el. Saint-Simon a părăsit atunci și el negoțul și a luat hotărîrea să se devoteze exclusiv științei. Ceea ce l'a împins mai ales la această hotărîre, a fost conceperea unei idei, care dedea pentru prima oară o formă precisă proiectelor sale, alfit de vagi, de mai nainte. El însuși zicea mai tîrziu, că după ce s'a despărțit de contele de Redern „a conceput proiectul de a deschide o nouă carieră inteligenței omenești: cariera fizico-politică“. Prin aceasta Saint-Simon înțelegea să creeze o nouă știință — *fizica socială* — adică știința societăților omenești, întemeiată pe principiile științelor pozitive.

Spre a crea însă fizica socială, Saint-Simon simte nevoia să studieze mai întii științele pe cari trebuie să se întemeeze ea, adică „fizica corpurilor brute“ și „fizica corpurilor organizate“. El se hotărăște dar să urmeze 3 ani cursurile școlii politehnice și 3 ani cursurile școlii de medicină. Și spre a da acestei pregătiri științifice o formă mai plăcută, se instalează mai întii, în 1798, în fața școlii politehnice și apoi, în 1801, lîngă școala de medicină, ținînd casă deschisă pentru profesori, pe cari îi invită cît mai des la mesele și petrecerile sale, pe cari îi ajută chiar, la nevoie, cu bani. Așa bunăoară, a ajutat pe celebrul medic Burdin să și publice operele, — luându-i în schimb o idee foarte importantă privitoare la evoluția științelor, idee pe care o vom vedea mai jos.

Această perioadă de pregătire însă a fost scurtată de o întîmplare cu totul neașteptată și deopotrivă de ciudată. Saint-Simon se căsătorise în 1801 cu o domnișoară de Grand-Champs, și trăia foarte fericit. În primăvara anului următor însă a murit baronul de Staël, bărbatul cunoscutei scriitoare, care publicase puțin mai nainte prima sa lucrare: „Literatura considerată în raport cu starea morală și politică a națiunilor“. Saint-Simon, care cetise cu mult interes această carte, s'a gândit că d-na de Staël ar fi pentru el o colaboratoare foarte prețioasă, și, fiindcă rămăsese văduvă, a luat hotărîrea să-i ceară mîna. S'a despărțit mai întii de soția sa, a petrecut cîteva luni în Anglia, și în 1803 s'a dus la Coppet, o mică localitate situată pe malul lacului de Geneva, unde trăia retrasă d-na de Staël. Propunerea sa a fost însă primită cu răceală. Retrăgîndu-se atunci la Geneva, Saint-Simon, fie spre a se consola, fie spre a convinge pe d-na de Staël, arătându-i mai pe larg ideile sale, a publicat o primă lucrare, intitulată: „Scrisori ale unui locuitor din Geneva“.

1) Oeuvres complètes, I, p. 101.

II

În această lucrare Saint-Simon pare a fi ajuns, în sfârșit, la conștiința clară a scopului teoretic pe care îl urmărea de atîta timp. El își propune să întemeieze o nouă putere spirituală. O societate, zice el, nu poate trăi fără o autoritate morală, recunoscută de toți, care să facă unitatea conștiințelor individuale. O asemenea autoritate a fost în trecut catolicismul. El a fost însă ruinat de filosofia veacului al XVIII-lea și trebuie înlocuit. Opera acestei filosofii a fost pur negativă — și omenirea nu poate trăi cu simple negațiuni. Trebuie să întemeiem dar o nouă putere spirituală — și pentru aceasta trebuie să ne adresăm științei. Ea singură e în stare să unifice din nou conștiințele și să pună o stavilă individualismului anarhic. Noua putere spirituală se va rezema dar pe știință și va fi exercitată de un consiliu european de savanți, cărora trebuie să li se adauge un număr oarecare de artiști, fiindcă omenirea nu trăiește numai cu idei, ci și cu sentimente.

Pentru ca însă acest consiliu să poată governa viața sufletească a popoarelor cu ajutorul științei, trebuie ca știința însăși să fie reorganizată. Ea n'a atins încă perfecțiunea în toate părțile sale; diferitele sale ramuri sînt încă izolate, și, neavînd nici o legătură între ele, nu se sprijină în deajuns unele pe altele. Ş'apoi, spre a unifica conștiințele, știința trebuie să fie mai întîi ea însăși unitară. O sinteză generală a tuturor cunoștințelor noastre e dar condiția premergătoare a întemeierii unei noi puteri spirituale. Spre a realiza această sinteză, Saint-Simon își propune să scrie o „introducere la lucrările științifice ale veacului al XIX-lea“.

Înainte însă de a începe să scrie, Saint-Simon simte nevoie să se pună mai întîi în curent cu mișcarea științifică din celelalte țări culte. Călătoria pe care o făcuse deja în Anglia, în 1802, îl încredinșase că Englezii nici nu se gîndeau să lucreze în direcția sa. Anul următor se duce în Germania, unde găsește știința „întemeiată încă pe principii mistice“ — și prin urmare „încă în copilărie“¹⁾ Convins dar, că opera pe care voia s'o întreprindă ar fi de folos, fiindcă ar fi nouă, nu-i mai rămînea lui Saint-Simon de cît să se apuce să lucreze, — când a băgat de seamă, că preocupările sale științifice, împiedicându-l să și îngrijească averea, îl duseseră la ruină. Incercările sale de a și îndrepta situația nu isbutesc și în 1805 e silit, spre a putea trăi, să primească un post de copist la Muntele de pietate, unde trebuia să muncească 9 ceasuri pe zi pentru o leafă ridiculă, și să și întrebuițeze nopțile pentru lucrările sale personale. După șase luni, aristocratul neobicinuit cu un asemenea regim, nu numai obositor, ci și umilitor, era sleit de puteri; sănătatea sa era serios amenințată, și pare că s'ar fi prăpădit în scurtă vreme²⁾ — dacă întîmplarea nu

1) Oeuvres complètes, I, 70.

2) Se pare, că începuse să scuipe singe. Cf. Dumas, op. cit., p. 28.

i-ar fi scos înainte un binefăcător. Un fost servitor al său, anume Diard ¹⁾, care făcuse avere, întâlnindu-l într-o zi, l'a rugat să vină să șadă la el, ca să-și poată urma fără grije lucrările sale științifice. Saint Simon a primit — și a putut în fine să publice „introducerea la lucrările științifice ale veacului al XIX-lea”.

Această introducere însă nu e de cât o simplă schiță. Printr'înșa Saint-Simon își propune, să arate cum ar trebui reorganizată știința, dar nu încearcă el însuși această reorganizare. „Am presimțirea, zice el însuși, că nu voi fi în stare să încep lucrarea, a cărei schiță o prezint, de cât peste 10 ani.” Toată greutatea vine de acolo, că nu s'a făcut încă nimic în această direcție. În căutarea adevărului mința omenească se slujește de două metode: analiza și sinteza. Analiza e punctul de plecare al științei, sinteza e ținta ei ultimă. Veacul al XVIII-lea a fost eminent analitic. Analiza însă lasă cunoștințele, pe cari le descoperă, izolate, împrăștiate, străine unele de altele. Spre a asigura progresul intelectual al omenirii, veacul al XIX-lea trebuie să fie eminent sintetic. El trebuie să pună în legătură diferitele științe particulare așa încât să formeze dintr'însele un tot unitar, un tot enciclopedic. Enciclopedia veacului al XVIII-lea, Enciclopedia lui D'Alembert și al lui Diderot, a fost mai mult o operă de analiză și de polemică. Adevărata enciclopedie adică adevărata sinteză a cunoștințelor pozitive, rămâne încă de făcut. Saint-Simon ar fi voit să se consacre el însuși unei asemenea întreprinderi; dar după ce declară mai întâi, precum am văzut, că i-ar trebui încă zece ani de pregătire, se răzgândește și zice la sfârșitul lucrării sale, „că o bună enciclopedie e o întreprindere, care reclamă concursul celor dintâi savanți ai lumii, douăzeci de ani de muncă și un fond de o sută de milioane de livre”.

Cu toate acestea, în 1810 Saint Simon publică o broșură intitulată „Schiță a unei nouă enciclopedii — sau introducere la filosofia veacului al XIX-lea”. Intr'înșa autorul face apel la toți savanții, invitându-i să lucreze împreună cu el la «unificarea științei». Acest apel a rămas însă fără răspuns, cu toate sforțările filosofului de a atrage atenția lumii savante asupra planului său ²⁾. Caracteristic în această broșură e faptul, că Saint-Simon concepe filosofia veacului al XX-lea ca o *enciclopedie sau ca o sinteză a științelor pozitive*,—idee care va forma punctul de plecare și temelia filosofiei pozitive a lui Auguste Comte.

Din nefericire, liniștea și lipsa de griji, de cari se bucura Saint-Simon în casa lui Diard, au luat sfârșit, în 1810, cu moartea binefăcătorului său. Atunci a început pentru filosof miseria, în înțelesul cel mai dureros al cuvântului. O

1) După unii: Dinard.

2) Sforțări ce au luat câtva timp forma unei corespondențe inutile ca *Biaroul Longitudinilor*, și a unei polemici absurde cu Laplace.

încercare de a se apropia de fostul său asociat, Redern, nu-i isbutește. Istovit de privațiuni și de griji, Saint-Simon cade bolnav în 1813, și un moment viața sa e în primejdie. În fine, în 1814, renunțând la toate drepturile de moștenire, obține dela familia sa o mică pensiuă, cu care poate să-și continue lucrările.

Încă din 1813, el făcuse să circule în manuscris un «Memoriu asupra științei omului». Acest memoriu e o încercare de a reorganiza fiziologia, adică «știința omului fizic și moral» — psihologia nefiind pentru Saint-Simon, ca și pentru Cabanis, decât o anexă a fiziologiei. Înainte însă de a întreprinde această reorganizare, filosoful cercetează condițiile în cari științele devin «positive». Toate științele, — zice el, reproducând o idee a prietenului său Burdin, celebrul medic de care am vorbit mai sus — se transformă în decursul timpului; ele pornesc toate dela o formă „conjecturală”, spre a lua în cele din urmă o formă pozitivă. Științele ajung adică, după multe ipoteze și erori, să se înfemeieze numai pe observarea rațională a faptelor, lăsând la o parte conjecturile a priori. Cea dintâi știință, care a luat o formă pozitivă, a fost Astronomia, care privește obiectele naturii sub raporturile lor cele mai simple. Fizica și chimia au urmat după ea și au precedat fiziologia, fiindcă aceste științe studiază fenomene mai complexe decât cele astronomice și mai simple decât cele fiziologice. Pentru ca fiziologia să intre la rândul său în șirul științelor positive, ea trebuie să adopte metodele acestor științe. Iar această «positivare» a fiziologiei va avea efecte incalculabile: morala și politica vor deveni și ele positive. Căci numai cunoștința pozitivă a omului — fizic și moral — ne poate permite să determinăm legile conduitei sale individuale și sociale. În fine, filosofia însăși va deveni pozitivă. Căci ea nu e decât „generalizarea științelor”. Dacă ea este încă „conjecturală” și „metafizică”, pricina e, că o parte a științelor, și mai ales fiziologia, cu dependențele sale, nu sînt încă „positivate”. Atunci când toate științele vor deveni positive, filosofia, care nu e decât „generalizarea lor”, va deveni și ea pozitivă.

Aceste trei idei — că științele trec printr’o fază conjecturală înainte de intra în cea pozitivă, că în această ultimă fază intră științele pe rând, în ordinea complexității lor crescînde, și că filosofia nu e decât o generalizare a lor — sînt germeii cari, dezvoltându-se mai târziu în mintea lui Aug. Comte, vor da naștere concepțiilor fundamentale ale pozitivismului.

Tot în memoriul asupra științei omului mai găsim încă o idee, care formează punctul de plecare al «dinamicei» din sociologia lui Comte. Spre a cunoaște bine omul, zice Saint-Simon, trebuie să-l studiem, nu numai ca individ, ci și ca specie. Specia omenească însă, e supusă unei legi de dezvoltare, care o silește să treacă printr’o sumă de stări succesive. După el, omenirea a trecut până azi prin 12 stări diferite, ce se pot grupa în 3 mari perioade: perioada politeistă, dela început pînă la Socrate, perioada deistă, dela Socrate, pînă în timpurile noastre, și perioada pozitivă, care deabia a început. Această idee

a unei „desvoltări naturale“ a omenirii, a luat-o Saint-Simon însuși dela Condorcet, autorul celebrului «Tablou al progreselor spiritului omenesc». Reluată, modificată și așezată pe temelii nouă—și mai solide—această idee formează concepția fundamentală a dinamicii sociale a lui Aug. Comte.

Câteva luni după memoriul asupra științei omului, Saint Simon publică o «lucrare asupra gravitației universale» — care merită să ne oprească un moment, fiindcă cuprinde de asemenea germele uneia din ideile de căpetenie ale filosofiei contemporane. Scopul pe care autorul îl urmărește în această nouă lucrare, e tot cel vechiu: să întemeieze o nouă putere spirituală. Spre a atinge acest scop, Saint-Simon a căutat până acum — în Memoriul pe care l'am analizat deja — să unifice știința, generalizând *metoda pozitivă*, aplicând-o adică în toate ramurile ei; de astădată el își propune să unifice și *obiectul* științei, deducând toate legile ei din principiul unic al gravitației universale.

Această încercare însă se lovea de greutăți, pe cari Saint Simon nu era în stare să le învingă. El se mărginește dar, ca în mai toate lucrările sale, să arunce în public ideea, fără s'o desvolte, fără s'o întemeieze și fără să caute a o pune în aplicare. El afirmă numai, că explicarea tuturor fenomenelor se poate deduce din legea gravitației universale, și că singurul mijloc de a reorganiza sistemul cunoștințelor pozitive este, de a i da drept bază această idee, care trebuie considerată deopotrivă din punct de vedere științific, politic și religios. Dar nu încearcă nici decum el însuși, nici această deducție, nici această reorganizare. Promite, e drept, să scrie alte două memorii asupra acestor puncte, dar nu le scrie,—și mai târziu părăsește cu desăvârșire această idee.

Accese două studii — „Memoriul asupra științei omului“ și „Lucrarea asupra gravitației universale“—cuprind ideile propriu zis filosofice ale lui Saint-Simon. Cel dintâi cuprinde ideea unificării științei *prin unificarea metoadelor*, cel de al doilea ideea unificării științei *prin deducția legilor ei dintr'un principiu unic*. Prima idee va fi reluată de Aug. Comte, cea de a doua o vom regăsi mai târziu la Herbert Spencer. Cel dintâi concepe filosofia ca o încercare de a sintetiza știința pe calea metoadelor, cel de-al doilea concepe filosofia ca o încercare de a sintetiza știința reducând legile ei la un principiu unic—care e principiul evoluției universale.

III

Toate lucrările, pe cari Saint Simon le publică de acum înainte, aparțin mai mult istoriei științelor sociale. O scurtă privire asupra lor nu va fi totuși de prisos, întrucât ele cuprind de asemenea germeleii câtorva din ideile lui Aug. Comte.

În tinerețe omul dă prea multă importanță teoriilor; cu cât înaintează însă în vârstă, cu atât înțelege mai bine prețul experienței. Această evoluție firească s'a îndeplinit și la Saint-Simon. Încercările sale de reformă socială

dela început se întemeiau mai mult pe considerații teoretice. Mai târziu ei simte nevoia să facă apel la învățămintele istoriei, care cuprinde experiența de veacuri a omenirii. El cere dar istoriei, să-i arate, ce puteri au determinat în trecut viața materială și morală a omenirii, și cum au evoluat acele puteri. Și istoria îi spune, că factorii hotărâtori ai vieții sociale au fost în trecut: puterea teologică și puterea feudală. Aceste două puteri însă, atât de înfloritoare în evul mediu, au decăzut neconținut dela începutul timpurilor moderne încoace. Puterea teologică a fost ruinată de știință, iar cea feudală de către burghezie. Știința e produsul activității teoretice a omenirii, iar burghezia e produsul activității ei practice, e produsul muncii comerciale și industriale. Imbogățindu-se prin comerț și industrie, așa numita clasă a treia (le tiers-état) a deschis, încă dela începutul timpurilor moderne, lupta în contra puterii feudale, și a zdrobit-o la 1789, desființându-i drepturile și privilegiile. Noile puteri cari s'au ridicat dar în omenire sînt: pe de o parte știința, iar pe de alta industria,—luînd acest cuvînt în înțelesul său cel mai larg.

Așa fiind, nu e oare absurd să lăsăm conducerea societăților tot vechilor puteri — celei teologice și celei feudale — cari, întru cît au fost ruinate, nu mai sînt decît simple ficțiuni? Și spre a dovedi, că aceste puteri nu mai iau parte efectivă la viața socială, Saint-Simon recurge la o alegorie devenită celebră. Să ne închipuim, zice el, că Franța și-ar pierde savanții, artiștii și industriașii săi; ar fi o pagubă imensă, care i-ar opri dezvoltarea, și care n'ar putea fi reparată decît de o nouă generație de oameni, a căror pregătire specială ar cere mult timp. Să ne închipuim însă că Franța ar pierde familia regală (St.-Simon scria la 1819), aristocrații, episcopii, precum și preoții săi; pierderea ar fi aproape nulă, căci acești oameni nefiind producători lipsa lor n'ar împiedeca întru nimic dezvoltarea națiunii; și apoi, ori cine i-ar putea înlocui. **Mai ales** dacă e vorba de aristocrați, ori cine s'ar pricepe să le încaseze veniturile și să le mănînce, petrecând la curtea regală sau prin saioanele semenilor lor.

Adevăratele puteri sociale, cele cari conduc lumea de fapt, sînt dar: știința și industria. Așa fiind, trebuie să le dăm în organizarea socială locul care li se cuvine. Știința trebuie să înlocuiască puterea teologică, iar industria pe cea feudală.

E de prisos să urmărim cu deamănuntul planurile de organizare socială, pe cari le concepe Saint-Simon, pornind dela această idee. Aceste planuri au variat de mai multe ori. Cel definitiv — și cel mai clar — e poate cel din urmă. În fruntea ierarhiei sociale va sta puterea spirituală, reprezentată prin trei corpuri diferite: o academie de științe, una de arte frumoase, și un „collegiu suprem“. Cea dintîi, va fi alcătuită din reprezentanții științelor pozitive și va elabora „codul intereselor“ societății, cea de a doua va fi alcătuită pe lîngă reprezentanții diferitelor arte, din teologi și moraliști, și va redacta „co-

dul sentimentelor“ sociale; iar colegiul suprem va avea rolul să armonizeze interesele cu sentimentele, și să sintetizeze descoperirile făcute de cele două academii. Aceste trei corpuri nu sînt alese de popor. Ele se recrutează singure și constituiesc prin urmare o adevărată aristocrație a inteligenței. Alături de ele, puterea temporală va fi exercitată de o adunare de fabricanți, bancheri, comercianți și agricultori. Această adunare va studia nevoile practice ale societății și va avea rolul să adapteze cu aceste nevoi activitatea teoretică a puterii spirituale. Și anume, puterea spirituală, căreia îi este rezervată inițiativa în materie de reforme, va elabora proiecte menite să grăbească progresul social potrivit cu progresele științei. Aceste proiecte vor fi apoi supuse puterii temporale, care le va examina, spre a le adapta cu nevoile practice și cu mijloacele financiare ale momentului. În fine, astfel revăzute, aceste proiecte vor fi înaintate puterii legislative, adică parlamentului ales de popor, care le va vota și va veghea la executarea lor. Prin acest mecanism, păstrând — sau crezând că păstrează drepturile politice ale poporului, Saint-Simon pune întreaga conducere a vieții sociale în mâinile științei, sau, cu un termen mai potrivit, în mâinile unei aristocrații intelectuale.

În ce margini se va exercita însă această conducere a puterii spirituale? Aci Saint-Simon simte nevoia să facă unele rezerve, ce-i îndreptează cugețarea într'o nouă direcție. După ce zisese, că noua putere spirituală trebuie să ia locul religiei, filosoful se răzgândește și recunoaște, că autoritatea științei va rămâne multă vreme fără efect asupra maselor inculte. De aci preocuparea sa, de a găsi pentru noua putere spirituală o formă, care să se apropie de cea veche — de ai da adică forma unei religii.

Toate religiunile cuprind, zice Saint-Simon, două părți: un corp de dogme și un cod de morală. Dogmele creștinismului nu se mai pot păstra. Știința și filosofia le-au ruinat, arătând contradicțiile lor; și-apoi, dacă s'ar păstra, aceste dogme ar înstreina din ce în ce mai mult masele populare de clasele culte, cari n'ar putea împărtași credințele lor. Morala creștinismului însă poate fi — și merită să fie — păstrată, fiindcă e o minunată școală de sentimente sociale. Când Cristos a zis: iubiți-vă unii pe alții, a pus, printr'un singur cuvînt, temeliile moralei sociale. Dar această morală a fost privită pînă acum ca un simplu ideal; Cristos însuși zicea: împărăția mea nu e de pe lumea aceasta. Și'n adevăr, pe timpul său societatea era împărțită în stăpâni și sclavi, stăpânii fiind ei înșiși împărțiți în guvernanți, cari făceau legile, și guvernați, cari le sufereau în mod pasiv. Și fiindcă nu era posibil, ca sclavii să și iubească stăpînii, nici ca popoarele să și iubească tiranii, Cristos a dat cuvîntului său: iubiți-vă unii pe alții — un înțeles strict individual. Astăzi însă sclavii nu mai există; astăzi clasele sociale nu mai sînt separate prin barierele de fier de altădată; astăzi popoarele sînt libere și iau parte la facerea legilor ce le guvernează. Astăzi deci cuvîntul lui Cristos poate căpăta un în-

feles social ; iubirea aproapelui poate deveni o realitate, clasele sociale ne mai având interese opuse, — cel puțin în principiu. La această armonizare deplină a intereselor sociale trebuie să tindă noua putere spirituală, cu o pricepere pe care n'o putea avea catolicismul. Iar această țință e așa de înaltă, în cât poate — și trebuie să devină obiectul unui cult religios, care să înlocuiască pe cel vechiu. Căci ce urmărea creștinismul ? Mântuirea sufletelor — adică fericirea în viața de apoi. Această viață viitoare însă e ipoteză, pe când viața pămîntească e o realitate. Dacă dar asigurarea fericirii în viață de-apoi a putut să facă obiectul unui cult religios, cu atât mai mult poate forma un asemenea obiect asigurarea fericirii în viața pămîntească. Această fericire nu se va putea însă realiza decât prin armonizarea intereselor sociale, care va avea de rezultat iubirea frățească a tuturor. Avem dar aci obiectul unui nou cult religios, unui „nou creștinism“ — mai bun și mai eficace de cît cel vechiu. Căci vechiul creștinism devenise în cele din urmă un cult de forme hieratice, — rămășițe împietrite ale altor veacuri, fără nici o legătură cu nevoile sufletești ale prezentului. Noul creștinism va fi cultul sentimentelor sociale, cultul iubirii aproapelui, ca principal motor al progresului societăților. Noul creștinism — va zice mai târziu Auguste Comte — este «cultul umanității».

Și pe această cale dar, Aug. Comte va fi un continuator al cugetării lui Saint-Simon. Cu toată incoerența sa, acest precursor al pozitivismului e bogat în puncte de vedere nouă. Inteligență vastă și profundă, dar desordonată, Saint-Simon a semănat cu profusiune germeni, pe cari n'a putut să'i facă el însuși să încolțească.

P. P. NEGULESCU

GENEZA PERSONALITĂȚII *)

Omul vine pe lume ca un mănunchiu de posibilități. Nu este încă o persoană deplină și totuși niciunul din elementele persoanei, care va fi el mai târziu, nu lipsește din mănunchiul original. În copil este întreaga persoană a adultului de mai târziu, dar întreagă numai ca material, ca posibilitate, nu ca structură desăvârșită. Această structură se formează în cursul vieții până la maturitate. Înainte de a fi o persoană omenească, deplin formată, copilul este o individualitate. Trecerea lui la persoană se face pe nesimțite cu dezvoltarea conștiinței eului. Acea ce deosebete pe omul persoană de copilul simplă individualitate, este conștiința eului. Individualitate este orice organism sufletec, personalitate numai organismul sufletec în care primează conștiința eului. Conștiința eului nu trebuie să ne-o închipuim, ca arătându-se dintr'odată, la o anumită vârstă. Ea se cuprinde în mănunchiul de posibilități cu care vine omul pe lume. Licărirea ei însă nu este deajuns ca să formeze persoana omenească. Pentru a fi deplină persoană, omul trebuie să aibă conștiința eului în rolul defactor principal. Copilul are toate posibilitățile pentru a da eului acest rol; dar posibilitățile din el au nevoie de exercițiu pentru a se realiza. Ele se realizează totdeauna, dacă nu intervine vre-o cauză specială care să le abată; și atunci încă ele tot ajung să formeze o personalitate, dar o personalitate bolnăvicioasă.

Individualitatea sufletească este, prin urmare, la baza personalității. La baza individualității sufletești este individualitatea organică materială. Aceasta este generală și se extinde aproape în tot domeniul vieții. În domeniul vieții animale în orice caz. Dela animalele unicelulare, până la cele mai complicate multicelulare, vieța se menține și se propagă în individualități. Energia căldurii, a electricității, a capilarității, a luminei, etc., le putem îmbucătăți în cantități mari sau mici; le putem distribui cum voim, fără ca să pierdem natura lor, fondul lor fiind constant același; pe când energia vieții există numai în formele individuale pe cari ea și le-a ales, sau și le va alege, și nu în altele făurite de noi, după voie. Vieța și indi-

*) Capitolul II din volumul *Personalismul*, care va apare în cursul acestui an.

vidualitatea sunt nedespărțite. Nu ne este dat să cunoaștem vieța decât în indivizii viețuitori. O transmitere a energiei vieții pe fire de telegraf, cum facem cu lumina și cu sunetul, este o utopie.

Individualitatea sufletească se altoiește pe individualitatea organică materială, și este o condițiune necesară a manifestării vieții sufletești, cum este și individualitatea animală pentru vieța în genere. Vieța sufletească se manifestă numai într'o individualitate sufletească. Pe această individualitate se ridică în urmă personalitatea, prin dezvoltarea conștiinței eului.

Ce este eul, și ce schimbare aduce cunoștința lui în individualitatea înzestrată cu o vieță sufletească? Aceasta este întrebarea capitală, la care avem a răspunde înainte de a începe orîșice altă cercetare asupra personalității.

Eul, în forma lui primitivă, este simțirea pe care un organism sufletește o are, oridecâte ori în relația sa cu lumea înconjurătoare, ia o atitudine de anticipație. Vieța de relație a unui organism animal consistă în răspunsurile pe cari le dă acest organism la incitațiile mediului.

Animalele, lipsite de o vieță sufletească mai dezvoltată, dau aceste răspunsuri în mod aproape mecanic: răspunsurile urmează în mod pasiv după felul incitației. Animalele mai complexe însă, trăind într'un mediu mai complex, nu-și pot asigura vieța de relație prin aceste răspunsuri, date în mod pasiv, ele trebuie să recurgă și la anticipații. Anticipațiile sunt înlesnite prin creșterea memoriei animalului. Cu cât animalul câștigă o memorie mai bogată în experiențe trecute, cu atât el este mai în măsură să anticipe incitația externă, și deci să aibă un rezultat mai favorabil pentru asigurarea vieții sale. Aceste anticipații sunt cunoscute de obicei în știința psihologiei sub numele de manifestări ale atenției. Potrivit acestui obicei, ni se zice: Cu cât animalul are o vieță de relație mai redusă cu atât el este mai incapabil de atenție, și cu cât din potrivă vieța de relație a animalului se complică, cu atât observăm la el mai multe manifestări de atenție. Anticipațiile ar fi deci consecințele atenției, iar simțirea eului, o simțire a atenției. Concluzia aceasta nu o putem primi, și vom spune îndată de ce. Conceptul atenției deși are multe note comune cu acela al anticipației, are și multe deosebiri. Anticipația, în interesul luat mai sus, este cu mult mai largă decât atenția. Prin anticipație se înțelege orîșice variație spontană a organismului în vederea preadaptării acestuia în vieța internă și externă, în atitudinea statică și dinamică a corpului întreg; pe când prin atenție se înțelege numai schimbările parțiale produse în anumite aparate musculare și în anumite funcțiuni intelectuale; anticipația se referă la organismul întreg, pe când atenția la o parte, sau la câteva din părțile organismului. Atenția nu poate să se identifice anticipației; ea vine în urmă după ce anticipația și-a încheiat rostul său. Atenția găsește simțirea eului,

formată gata prin anticipațiile organismului, și numai în legătură cu această simțire se dezvoltă și ea mai târziu. Un om atent, dar fără cunoștința eului său, este un om tocmai neatent, distrat.

Printre anticipările organismului omenesc, una dintre cele mai hotărâtoare, dacă nu chiar cea mai hotărâtoare pentru formarea simțirii eului, a fost ridicarea staturii acestui organism dela linia orizontală pe care o au toate animalele mamifere, la linia verticală. Incepută cu mult înainte de epoca omului din Neanderthal, această ridicare se termină abia la apariția omului istoric. Urmele vechei staturi orizontale se mai văd încă și astăzi în conformația scheletului cu care se nasc unii sălbatici, precum și în mersul deabușelea, pe care îl au toți copiii până la vârsta de un an. Statura verticală nu s'a câștigat dintr'odată, ci ea a fost cucerită treptat. Din ea au decurs în urmă o mulțime de alte schimbări în interiorul și exteriorul organismului omenesc: o nouă dinamică în circulația sângelui și în corelația secrețiilor interne; o nouă cooperare între datele simțurilor; o nouă dinamică în mișcările corpului, etc., și din toate împreună o spărtură în simetria rigidă a instinctelor, pe care omul a trebuit să le aibă, la început în comun cu animalele. Nouă statură verticală deschideă, prin importanța ce se dă simțului de văz, un horizont larg pentru viața de relație a omului cu mediul: și totdeauna, prin eliberarea mâinilor dela îndatorirea de a servi mersului, se dă posibilitatea ca aceste mâni să poată fi transformate în instrumente de muncă. Civilizația de mai târziu a venit grație acestor variații anticipatoare pe care le-a produs organismul omenesc în decursul vieții sale preistorice (1)

Simțirea eului a fost reflexul subiectiv al acestor diferite anticipații organice. În faza sa primitivă, această simțire avea o pronunțată tonalitate afectivă, și încă o tonalitate de plăcere. Eul primitiv este euphoric, după cum îl indică și etimologia. Afirmarea lui s'a făcut deodată cu proiectarea puterii omenești în afară în momentele de luptă, corp la corp: luptă, fie contra animalelor, fie contra semenilor. El își are rădăcina în încordarea corpului și a sufletului pentru respingerea unui atac, sau pentru dominare. Simțirea lui primitivă este simțirea creșterii în putere a omului. Primul om, în care s'a trezit simțirea eului, a zis *al meu*, în loc de a zice *eu*; posesivul a mers înaintea personalului: afirmarea puterii a mers înaintea cunoștinței de sine. Dimpreună cu simțirea eului, și-au făcut apariția, în sufletul omenesc, și diferitele nuanțe emoționale legate de atitudinile corpului (în momentele de luptă): trufia, vanitatea, ambiția, gelozia, invidia, deoparte; sim-

1) Comp. M. Boule, *Les hommes fossiles*, pag. 224 și urm (Paris, Masson, 1921); M. Hoernes, *Natur und Urgeschichte des Menschen*, pag. 136 și urm., (Wien n. Leipzig, 1909).

patia, generozitatea, mărinimia, iubirea, de cealaltă. Toate aceste nuanțe de emoții sunt cu mult mai vechi în sufletul omenesc decât cele mai elementare acte intelectuale.

Omul a fost sensibil la trufie și invidie înainte de a fi sensibil la frumusețea culorilor și la armonia tonurilor. Aceasta se poate verifica orișicând în viața copiilor și a sălbaticilor, în viața care prezintă multe analogii cu viața omului primitiv. De nici o școală n'au nevoie copilul și sălbaticul, ca să fie trufași, vanitoși, ambițioși, invidioși... toate aceste atitudini ale eului lor vin dela sine, cum dela sine vine și euphoria gigantismului lor sufletesc. Copilul și sălbaticul trăesc cu o cunoștință de sine foarte obscură, dar cu atât mai mult cu un antropomorfism neînfrănat. În cazurile de degenerescență sufletească, deasemenea, aceeași stare de hipertrofie a eului. Paralficii sunt în genere atinși de grandomanie.

Eul primitiv este așa dar o simțire — emoție produsă de activitatea spontană a organismului omenesc, când acesta, ieșit de sub tirania instinctelor, avea să înfrunte atacul unei lupte. Ca simțire emotivă el are prea puțin într'însul din cunoștința de sine... Eul emotiv se revarsă asupra lumii ca un tentacul acaparator, însă orb; din revărsarea lui, nu crește știința despre cele dimprejur sau despre cele dinăuntru sufletului; el nu ajută la limpezirea raporturilor dintre om și lume, ci numai la netezirea acestor raporturi prin răspândirea unei atmosfere calde emoționale: el reunește și unifică, pentru a da omului încredere în activitatea sa. Departe de a fi dar o oglindă a celor ce cuprinde omul în sine, eul primitiv este o armătură dată omului, ca să-l iluzioneze asupra puterii sale. Eul emotiv este o minunată ademenire, născocită de natură, pentru a da omului primitiv curajul de care avea nevoie. Și avea multă nevoie de curaj, în adevăr. Odată mecanismul instinctelor sdruncinat, omul devenise cel mai slab dintre animale. Eră animalul fricos, era tipul fricosului. Primele date istorice ni-l arată căzut în genunchi înaintea celorlalte animale, pe cari le adoră fiindcă le credeă, văzându-le sigure pe instinctele lor, în stăpânirea unor puteri supranaturale. Sălbaticii, încă și astăzi, practică *totemismul*, adică cultul animalelor.

Contra fricii avea să servească prima licărire a eului omenesc. Și a servit cu succes, sub forma lui emotivă. Numai sub forma emotivă, deși din mănunchiul de posibilități cu care omul a venit pe lume, s'ar fi putut încheagă și alte forme pentru eu. Sub orișice altă formă însă el ar fi fost inutil. Un eu, conștiință limpede de sine, n'ar fi făcut decât să mărească slăbăciunea omului. Din diferitele posibilități ale eului, condițiile vieții primitive au selectat forma emotivă a eului, singura care putea să asigure conservarea vieții. Astfel omul găsi o compensație la frica sa instinctivă.

Lipsit de mașinăria instinctelor, pe care rămânea să o admire multă

vreme la animale, el se înarmă cu eul care îi aducea credința în puterea sa. Omul primitiv trăiește în misticism. Pentru el, minunile și proorociile de viitor erau în puterea orîșicui. Mulțumită pârgiei sufletești pe care o da eul, omul primitiv trăia într-o lume vrăjită de misterul Atotputerniciei.

Numai foarte târziu își făcu apariția, eul, conștiința limpede de sine, și cu el o nouă structură a persoanei omenești. Maxima de viață a lui Socrates: „Cunoaște-te pe tine însuși“, este un ecou întârziat al acestei apariții. Cunoașterea de sine este și ea izvorâtă din posibilitățile cu cari omul vine pe lume. Dar posibilitatea aceasta a avut nevoie să se sprijine pe multe alte posibilități de mult realizate, înainte de ce să se poată realiza. Cunoașterea de sine presupune o lungă practică a judecății logice, care la rândul ei presupune un lung exercițiu de vorbire cu o sintaxă și categorii gramaticale constante, și care la rândul lor presupun o îndelungată deprindere cu funcțiunea atenției, cu analiza lucrurilor, cu separarea dintre corpul propriu și lucrul înconjurător. Cunoașterea de sine este începutul reflexiunii științifice și limpezirii intuiției obiective de factorii emotivi ai subiectivității. Omul care are cunoașterea de sine, nu-și mai revarsă personalitatea în afară, în expansiuni de gigantism mistic, ci se reculege și inventează instrumente pentru a-și sporii rodul muncii. Omul, cu cunoașterea de sine, ascultă de îndemnurile aptitudinilor sale intelectuale, morale, artistice și profesionale; adică de vocațiunea, care îl poate face util societății, și nu se izolează în Atotputernicia sa lăuntrică, de la care așteaptă minunile cerului.

Pe măsură ce în simțirea eului pătrund elemente noi sufletești, începe și evoluția personalității omenești. Nu trebuie însă să înțelegem, că în această evoluție, structura de personalitate care vine în urmă înălătură pe cea precedentă. Structurile personalității omenești se succed, dar între ele nu există o imposibilitate de coexistență. Fiecare structură corespunde condițiilor speciale de adaptare la mediul vieții. Pe suprafața globului coexistă diferitele structuri de personalitate, întrucât coexistă și diferitele medii de viață. Chiar în același individ se prezintă, față de condițiile diferite de viață, și structuri diferite de personalitate. Același om este altul, ca personalitate, în timp de război, și în timp de pace; față de un mare pericol, și față de împrejurările obișnuite ale ocupațiilor sale. Identitatea de persoană este un ideal de care se vorbește adeseori în școală, dar care se întâlnește arareori în realitatea vieții. Aci, nu idealul, ci necesitatea impune structura sufletească. În același om trăiesc mai multe tipuri de persoane, mai multe suflete, după cum zice proverbul popular. Personalitatea evoluează, dar tipurile ei diferite pot să coexiste.

Eul—emoție, produs de atitudinile anticipatoare a corpului omenesc, în momentele acestuia de luptă brută, corp la corp, cristalizează în jurul

sau prima structură a personalității omenești; structura mistică a omului primitiv. Personalitatea clădită pe acest eu este difuză. Ca un polip lipsit de vertebre puternice, omul primitiv mai mult personifică, decât este însuși o persoană; antropomorfizează, și este totuși cea mai slabă dintre întrupările omului.

Structura acestei personalități a făcut obiectul unor numeroase cercetări de psihologie comparată, pe care le vom rezuma mai la vale. Școala sociologică franceză, grupată în jurul lui Durkheim și Lévy-Bruhl, are mai ales meritul de a fi pus'o în evidență și de a fi caracterizat'o.

Pe măsură ce simțirea eului se limpezește de elementele emoțiilor primitive, cari însoțesc atitudinile corporale: adică pe măsură, ce eul prinde a avea o unitate de sine stătătoare, deasupra expresiilor emoționale de ură, invidie, trufie, gelozie, dispreț, etc., pe care le găsim întovărășind imediat anticipațiile organismului, în aceiași măsură și structura personalității să precizează și devine puternică. Polipul prinde schelet. Gigantismul emotiv face loc activismului practic. Omul, din personificator, devine un cuceritor al naturii. Cristalizarea persoanei să cimentează în forme definitive. Eul, emoție difuză; ne-a dat persoana mistică, eul, ieșit din conștiința intuiției clare ne va da persoana energetică a profesionistului de vocație.

Dar între persoana mistică și cea energetică sunt încă multe trepte de urcat. Ele au fost urcate cu înțelul, și odată urcate, n'au dispărut. În constituția sufletească a celei mai perfecte personalități de astăzi să mențin toate treptele vechi prin care eul a trecut. Omul de astăzi recapitulează istoria întregii omeniri. Personalitatea primitivă, mistică, trăiește în fiecare dintre cei de astăzi, deși redusă la puține clipe. Tot așa trăiesc mai departe și structurile de personalitate care au urmat celei mistice. Vom avea ocazie să studiem și câte-va din acestea, mai la vale. Ele constituiesc dialectica personalismului. În rândul lor intră tipurile personalității omenești recomandate de moralști și de filozofi, pe baza credinței că: sufletul și corpul, sau omul și natura, sau idealul și materia, sau autonomia morală și legile naturii stau într'un dualism etern, din care omul nu poate ieși de cât prin izbăvirea ascetică sau prin revoluție. În sfârșit, după dialectica personalismului, vom ajunge la explicarea științifică a personalității, care ne va mijloci înțelegerea tipului de personalitate energetică spre care să îndreaptă omenirea viitoare.

Dar înainte de examinarea personalismului în transformările lui, să ne fie îngăduite câteva observații preliminare, pentru o mai bună înțelegere a naturii eului și personalității. Prima observație este referitoare la raportul dintre eu și conștiința.

Eul se produce în lăuntrul conștiinței, și devine un factor important în plămădeala acesteia, dar nu se identifică cu conștiința întreagă. Con-

științei îi rămâne o activitate și dincolo de eu. Altmintreli ar fi cu nepuțința să înțelegem transformările eului. Înțelegem transformarea eului, fiindcă avem în conștiință și alte elemente independente de eu, cu care îl putem pe acesta compara. Biologicește conștiința precedă eul: ea funcționează în multe viețuitoare fără țovărășia acestuia. Eul a ajuns la rolul predominant în care îl găsim, prin împrejurările particulare a vieții de relație a omului. Fără eu, conștiința omenească ar fi fost lipsită de cel mai prețios instrument de adaptare. Pentru a se putea conserva în viață, omul a fost nevoit să-și cultive dintre funcțiile conștiinței funcțiile legate de atitudinile anticipatoare; să utilizeze conștiința, ca pe un instrument de justificare a activității eului. În rolul acesta conștiința s'a aservit din ce în ce mai mult eului. Conștiința omenească, ca funcție de adaptare, este totdeauna egocentrică. Ea servește totdeauna să justifice anticipările eului. Numai puțin adevărat este însă, că ea nu se confundă întru totul cu eul. Ea își are legile sale proprii după care crește și scade. Maximul de intensitate a eului nu coecide cu maximul de intensitate a conștiinței. Sunt cazuri în care eul dispare, pe când conștiința este lucidă, și sunt cazuri apoi, în care intensificarea eului produce întunecarea conștiinței. În momentele de afecțiuni puternice eul domină în dauna conștiinței, care își strânge orizontul; dar în momentele de adîncire a intuiției lucrurilor, din potrivă eul să răstrînge până ce aproape dispare, iar conștiința își mută hotarele orizontului la depărtări vaste. Eul este doar un transformator al conștiinței, dar nu este însăși conștiința întreagă.

O observație analoagă avem de făcut și în ce privește raportul dintre eu și personalitate. Personalitatea se formează sub impulsul eului, dar în structura personalității să cuprind, în afară de eu, multe alte elemente sufletești. Eul este licărirea de fulger care desvăluie încotro merge anticipația sufletului, aceea ce se numește voința lui; personalitatea este mașinăria solidă care mijlocește realizarea anticipații. Eul trăește în clipita actualității; personalitatea, în durata trecutului. Unul este energia dinamică, cealaltă, energie latentă. Fără eu, personalitatea omului ar fi o sistematizare oarbă de tendințe, asemănătoare instinctelor; fără personalitate, eul omului ar fi un caleidoscop fără valoare. Eul și personalitatea trebuie să meargă împreună pentru ca activitatea voluntară a omului să fie asigurată.

De regulă ele și merg împreună. În cazurile obișnuite, în care se produc faptele de voință, eul dă impulsul, iar personalitatea dă mijloacele. Este o perfectă corespondență între natura impulsului și natura mijloacelor. Când eul consistă într'o simțire emoție, mijloacele personalității consistă în sistematizarea tendințelor automate corporale. Când eul să ridică în abstracție intelectuală, mijloacele personalității să ridică și ele până la principii morale și ideale. În această ridicare de o parte și de alta, eul

rămâne însă totdeauna subiectiv, adică totdeauna legat de o conștiință individuală. Licărirea de fulger vine totdeauna din adîncurile individualității psihice. Personalitatea, dimpotrivă depășește cadrul individualității. Ea se extinde în mediu, alipindu-și elemente cosmice și sociale. Mașinăria mijloacelor ei devine din ce în ce mai eterogenă; din corporală ea ajunge la o mașinăria profesională și socială. Eul rămâne veșnic individualist, pe când personalitatea, cu cât se ridică, să complică și ia un caracter social. Sunt psihologi cari ne vorbesc de un eu social, și chiar umanitar, dar aceasta numai prin confundarea eului cu personalitatea. Eul nu poate fi de cât în marginile conștiinței individuale, căci este un fapt de conștiință, trăit și actual. Personalitatea poate fi individuală, profesională, socială și umanitară chiar, fiindcă ea este o cristalizare de tendință și de tradiții, care isvorăsc din viața biologică și se întind pînă în viața socială. Simțirea eului tresare în conștiința omului, ca o scăpărare în momentele când este o luptă de susținut, un obstacol de înlăturat, un plan de realizat, în momentele critice de ofensivă; sau când este o situație de apărut, o înjosire de iertat, o superioritate de acreditat, adică în momentele de încordare și de conflict sufletesc; pe când personalitatea să formează treptat ca ori și ce organism animal prin fixarea actualității în deprinderi durabile. Personalitatea o cunoaștem din experiență, cum ne o și formăm prin experiență, pe când eul ni-l cunoaștem în mod direct prin introspecție. Dar, dacă eul nu depășește cadrul conștiinței individuale, în lăuntrul acestei conștiințe totuși, el găsește numeroase motive de transformare. Aceste motive vin din îmbogățirea conștiinței prin experiență. Imbogățirea conștiinței prin experiență este în cele din urmă fondul comun pe care să sprijină corespondența dintre ridicarea eului și a personalității.

Corespondența dintre eu și personalitate ar trebui să o întâlnim de regulă; de fapt însă ea nu este totdeauna. Întîlnim și cazuri de discrepanță, în care eul și personalitatea sunt la niveluri deosebite: cu deosebire, când eul nu este la nivelul personalității. Căci personalitatea fiind formată prin experiență, și experiența putând fi și de împrumut, personalitatea cuiva poate fi la o înălțime de împrumut, la care nu s'a putut ridica eul său. Cazurile acestea sunt mai numeroase, cu cât civilizațiunea se întinde prin împrumut la tot felul de popoare, fie acestea pregătite, sau nu, sufletește, căci civilizația aduce cu sine perfecționarea tehnicii sociale, care la rîndul seu atrage după sine perfecționarea educației individuale și prin aceasta contribuie direct la investițiunile personalității, iar nu la dinamica eului. Individul care trăește într'o societate civilizată, indiferent dacă eul său subiectiv este ridicat sau nu, să găsește dela început, prin educație și imitație, cu o mașinărie solidă de personalitate. Comunică mai ușor cu semenii săi; are în memoria sa principii de morală și idealului de activitate;

tendențele sale naturale sunt prin școală domesticate și sistematizate în deprinderi profesionale, în sfârșit mediul social a făcut din acest individ un om gata să se afirme ca o energie personală. Acea ce civilizația nu poate da însă, de cât indirect și excepțional, este ridicarea eului, adică dinamica ce pune în mișcare mașinăria personalității. Individul, ca să-și pună în valoare deprinderile profesionale și principiile de morală învățate în școală, trebuie să aibă în el și impulsul spre activitate; trebuie să aibă în simțirea sa lăuntrică: diferența de grad dintre aspirație și realitate, dintre aceea ce ar vrea să fie și aceea ce este; dintre culmea și valea motivații morale; trebuie să aibă acel pathos al distanței, care după cum l'a presimțit filozoful Fr. Nietzsche, stă la origina ori și cărei energii individuale. Individul, înarmat prin împrumut cu o personalitate de om civilizat trebuie să aibă în eul său și resortul intern care să pună în mișcare această personalitate: să aibă amorul propriu, curajul, ambiția, mândria. . la înălțimea cerută de personalitate. Dar aceasta nu se întâmplă totdeauna. Armătura personalității stă adeseori inertă, fiindcă eul care ar trebui să o miște, este la un nivel prea jos. Torrentul vieții sufieștii nu curge de jos în sus. Și atunci, în cazurile acestea, intervin mijloacele artificiale pentru ridicarea eului, sau mai bine zis pentru biciuirea eului, și care mijloace consistă în bănturile narcotice și excitante, în practica morfinei, hașișului, eterului, etc. Acela care simte silă în îndeplinirea datoriilor sale profesionale; acela care simte pe umerii săi apăsând dureros disciplina morală, împrumutată din mediu; acela care este fără curajul, ambiția și mândria, potrivite gradului de civilizație în care trăiește, acela va căuta să se iluzioneze, anesteziindu-și sila și durerea, prin excitante și narcotice. Aceste mijloace artificiale suplinesc momentan resortul inviorător al eului: resort pe care civilizația nu-l poate aduce direct. Din această cauză, este și firesc ca deodată cu întinderea civilizației la toate popoarele pământului constatăm și întinderea utilizării de excitante. Sărmana simțire a eului trebuie să se forțeze la o euforie artificială, în lipsă de energia ei naturală! Cazurile, în care eul este superior personalității, sunt mai rare. Acestea sunt cazurile visătorilor, și a neuroselor așa zise superioare. Și nu toate. Adeseori visătorii și nervoșii, au dinpreună cu personalitatea și un eu foarte redus.

În sfârșit, ne mai rămâne o observație de făcut cu privire la identitatea și continuitatea eului. Eul ne apare identic cu sine însăși, fiindcă în conștiința lui nu se adună diferite elemente senzaționale cum se adună în imagina celorlalte lucruri, ci se resfringe un raport între elementele senzaționale, care raport chiar când elementele să schimbă, rămâne constant. Eul ni-l simțim acelaș, fie că este îmbrăcat în personalități absurde, cum să întâmplă în vis, fie că este îmbrăcat în personalitatea lui obișnuită din timpul de trezire, fiindcă aceea ce face identitatea lui nu vine din perma-

nența senzațiilor interne a corpului, sau din permanența memoriei și a jucății, ci din permanența raportului creat, deodată cu primele anticipații ale organismului omenesc. N'ar fi fost consfințit în conștiință optimismul, că anticipațiile organismului aduc cu ele ridicarea acestuia peste mediul extern, atunci n'ar fi fost nici eul. Căci eul naște din distanțierea pe care o cere lupta organismului cu mediul: din distanțierea favorabilă organismului. Eul este permanenta simțire, sau mai bine zis presimțire, a superiorității omului în raport cu mediul. Din permanența raportului vine identitatea sa. El apare și continuu. Această continuitate să explice din natura procesului prin care el ajunge la conștiință. Eul se construiește în fie ce moment, din nou. El este veșnic prezent, actual. Forma sa din urmă înghite formule anterioare. Este continuu, fiindcă de fapt nu are un trecut cu care să-l putem lega; el este cadrul permanent în lăuntrul căruia ne orientăm. Cu totul altfel este personalitatea. Personalitatea este o sistematizare de acte sufletești, variate și cu multe legături externe. Ea începe a avea o structură prin impulsul dat de eu, dar odată structura începută, ea continuă să se desvolte prin incorporarea multor elemente străine de natura eului. Personalitatea este bio-psiho-socială; eul este numai psihic. În personalitate să pot deosebi infra și supra-structuri: în eu numai o structură de baștină, subiectivă. Omul poate avea mai multe personalități în mod simultan; sau mai bine zis, poate avea o personalitate întretăiată cu atitudini ocazionale, dar nu mai multe euri în acelaș timp. Eul oportunist nu există; există personalitate oportunistă. Când eul se transformă, și această se întâmplă prin îmbogățirea conștiinței individului, noua lui formă să impune fără rezerve ca un despot. Atunci să transformă după el și personalitatea. Aceasta se petrece în cazurile de conversiune sinceră. În aceste cazuri isvorul activității sufletești și-a schimbat nivelul. La omul convertit găsim altă ambiție, alt amor propriu, altă generozitate, alt curaj de luptă... Personalitatea care servea eului vechiu, apare pentru eul cel nou, ca o conductă slabă și pipernicită, în tocmai sghiabului de lemn, luat de la o moară de pârâu, și pus să servească, într'o mare uzină modernă, la captarea unui vijelios torent de cascadă.

Cu rezultatele dobândite pînă acum, din cercetarea genezei personalității, credem că am ajuns la un capital științific mai solid pentru explicarea tuturor manifestărilor personalității, de cum erau ajunși înaintea noastră doi filozofi contemporani, L. W. Stern și R. Müller-Freienfels cari s'au ocupat de aceeaș problemă ¹⁾). Noțiunea anticipații organice este, în primul rând, mai plină de realitate de cât noțiunea scopului, pe care o găsim tronând în scrierile acestor

1) L. William Stern, *Person u. Sache*, I (1906), II (1923), III (1924) și Richard Müller-Freienfels, *Philosophie der Individualität* (1921).

filozofi pomeniți. Anticipația organică să poate verifica prin experiență, și prin urmare să poate înșirui între cele l'alte noțiuni ale biologiei. Scopul este prea abstract ca să poată fi verificat prin experiență; el planează prea sus, față de adevărurile științelor speciale. Astfel, când L. William Stern definește persoana ca: un ceva existând, care deși are o mulțime de părți, formează totuși o unitate specială, ca natură și valoare, unitas multiplex, și ca atare produce cu toată varietatea funcțiilor sale o activitate antonomă și unitară ca scop, ¹⁾ —noțiunea de scop, care este fundamentală în aceasta definiție, nu ajută cu nimic la explicarea persoanei. Ea nu spune mai mult de cât noțiunile de unitate și de activitate autonomă, care stau în acelaș rând cu ea, fără să le știm dacă sunt subordonate sau coordonate. În toate scrierile lui Stern, privitoare la filozofia personalis.nului, ni se vorbește de scopul care dă unitate activității personale, dar nici odată scopul nu este scoborît la o confruntare cu faptele experienței. Chiar atunci când confruntarea ne este anunțată, ea să menține la înălțime metafizică, adică să face într'un mod cu desăvârșire superficial ²⁾. Anticipația organică este și ea un fapt, care presupune realizarea uni scop; dar scopul ei este determinat și verificabil: este scopul de a birui dificultățile ce se opun organismului în viață. Apoi anticipația organică, pe lângă că urmărește un scop determinat, implică în sine și noțiunea de autonomie, într'un mod mai explicit. Anticipația organică nu poate să isvorască de cât din experiența acumulată a organismului, adică din propria sa plasticitate. Un organism anticipator este un organism dotat cu un plus de aptitudini peste cele absolut necesare adaptării pasive la mediu. Autonomia anticipației este dar coordonată scopului. Organismul găsește în aptitudinile sale proprii mijloacele de a învinge dificultățile vieții. Tot așa de explicit este apoi că anticipația este și unitară. Unitatea ei să înțelege din faptul că ea este creația unui organism viabil. Viața organică implică în creațiile sale unitatea.

De anticipație să leagă simțirea eului și persoana. Persoana este însă un produs tardiv, mijlocit de eu, dar din elemente eterogene eului. Această distincție ne ajută să răspundem la multe din problemele rămase nesoluționate în scrierile filozofilor citați mai sus. Astfel, tot la L. William Stern, găsim spinoasa problemă a contrarietății dintre scopurile persoanei proprii și scopurile persoanelor străine; dintre *autotelie* și *heterotelie*; dintre *ego* și *alter*. Cum ajung eu, persoană autonomă, să-mi împac scopurile mele proprii cu scopurile celor l'alte persoane? Prin ce mijloc ajung eu să-mi subordonez autonomia mea autonomiei celor l'alte persoane străine? Din punctul de vedere al lui Stern, care confundă persoana cu eul (cu eul real, căci, Stern consideră, cum vom vedea, eul — conștiință numai ca un ce accesoriu) răspunsul este cu neputință. Dacă

1) L. William Stern, *Person and Sache*, I, Leipzig 1807, pag. 16.

2) Comp. L. William Stern, *Ibidem*, pag. 230 și urm.

autonomia să extindă la întreaga personalitate a omului, atunci fiecare om rămâne în marginile sale, ca un fel de monadă închisă fără poartă de comunicație. De fapt aceasta și este părerea lui L. William Stern. Impăcarea, zice el, a acestei contrarității (între scopurile persoanei mele și scopurile persoanei străine) este unul din acele ultime mistere, pe care noi îl putem descrie, dar nu-și explica sau deduce. ¹⁾ Ca o încercare de soluționare totuși, continuă Stern, să poate primi teoria *introcepțiunei*. *Introcepțiunea* este o funcțiune de apropiere care vrea să împacă contraritatea. Ea consistă într'un fel de asimilare năuntrică a scopului străin în firea persoanei proprii; o asimilare nu egoistă, ci numai egocentrică; o asimilare susținută pe iubire, iubire desinteresată și totuși de cel mai mare interes pentru progresul omenirii; cu un cuvânt, ea consistă într'o funcțiune tot așa de misterioasă ca și misterul pe care vrea să-l explice. La noi, de această teorie a introcepțiunii nu este nevoie, fiindcă nici misterul contrarității nu se produce. Între diferitele persoane existente sunt multiple porți de comunicare, de oare ce persoana fie cărui individ este constituită din elemente comune cu a altor indivizi: scopurile străine pe care individul trebuie să-și le apropie, le găsește individul în mediul social, din care el însuși își formează, în bună parte, personalitatea. Nici între diferenții „eu“ a indivizilor nu există contraritate. Anticipațiile organismului, din care isvorăște eul, sunt legate prin hereditate de specia întreagă. Individul om este un membru al omenirii. Experiența pe care el o înmagazinează, și din care țîșnesc anticipațiile viitoare, să păstrează pe tulpina omenirii întregi. Avantajul explicării noastre este dar manifest. Punând geneza personalității pe terenul faptelor biologice, închidem drumul spre misterul metafizic, pe care fără voie ajunge să rătăcească Stern.

O confuzie analoagă între eu și persoană atrage și în scrierea lui Richard Müller-Freienfels alunecarea problemei personalității pe un teren cu totul străin ei. Aceea ce este pentru Stern contraritatea dintre autotelie și heterotelie este pentru Müller-Freienfels contraritatea dintre irațional și rațional. Analizând complexul personalității și alegând elementele care să pot modifica prin educație și experiență, pe care el le numește posibilitățile de raționalizare a persoanei, Müller-Freienfels să ajunge constată că persoana nu se constituie întreagă numai din acestea, că în imensa sferă de raționalizare a persoanei există și un simbul de irațional. un ceva înreductibil, spontan și fatal ²⁾). Este eul care revine sub o altă formă. Dar acest eu nu se mai poate explica, fiindcă Müller-Freienfels îl opune raționalității inșiși. Astfel, punerea problemei în mod greșit aduce și la el imposibilitatea unei rezolvări. Stern să isbește de auto-

1) L. William Stern, *Person und Sache*, II, *Die menschliche Persönlichkeit*, Leipzig 1923, pag. 58.

2) R. Müller-Freienfels, *Philosophie der Individualität*, pag. 170 și urm.

telia persoanei ; Müller-Freienfels, de demonul irațional. Amândoi își făuresc, ei însăși, dificultățile pe care în urmă nu le pot înlătura.

Curios însă că între L. William Stern și R. Müller-Freienfels nu există o comunitate de vederi în aceea ce privește înțelegerea eului. Pentru Stern, eul apare sub două forme: eu — conștiință și eu — persoană. Cel dintâi este o arătare variabilă și efemeră; este o iluzie. Cel de al doilea este eul adevărat; este acel ce rămîne încorporat persoanei („Ichgemässes“) ¹⁾ Pentru R. Müller-Freienfels, din potrivă, singurul eu real este acela al conștiinței individuale ²⁾. Stern consideră eul-persoană ca un ideal spre care se îndreaptă conștiința individuală, fără ca să-l poate ajunge de cât în cazuri excepționale; Müller-Freienfels, din potrivă, face din eu o dată primitivă a conștiinței individuale, și denumește eul ideal, pe care uni filozofi, ca Stern, îl pun deasupra conștiinței individuale, o simplă fantomă. Cu toată deosebirea aceasta, pentru amîndoi eul nu are un rol față de persoană: fie sub forma de conștiință individuală (cum este la Müller-Freienfels), fie sub forma de ideal obiectiv îndepărtat (cum este la Stern), el să întregeste în persoană fără rol deosebit; pentru amîndoi eul aparține persoanei, ca un compliment accesoriu. Și aci tocmai este cauza erorii. Fără distincția dintre eu, ca o dată primitivă a conștiinței, și persoană, ca o organizare posterioară, multe din manifestările persoanei sunt inexplicabile, sau sunt explicabile numai prin ajutorul unor teorii necontrolabile, cum sunt acele a întrocepțiunii și iraționalului întălnite mai sus.

Un alt avantaj al explicării dată de noi genezei personalității consistă în ușurința pe care ea ne o aduce în înțelegerea diferitelor varietăți de personalitate. Scrierile filozofilor mai sus citați lasă cu desăvârșire în umbră varietățile personalității. S'ar părea, după ele, că avem o singură personalitate omenească, mai mult sau mai puțin completă în exemplarele ei, peste întreg pământul. Nici Stern, și încă și mai puțin Müller-Freienfels, nu ne indică rațiunea pentru care diferitele tipuri de personalitate omenească să opun una alteia în viața reală, și mai ales rațiunea pentru care diferitele tipuri de personalitate se succed, sau chiar coexistă în sufletul aceluiaș individ. Personalitatea este pentru Müller-Freienfels un fel de categorie, care să impune experienței, ca un postulat. ³⁾ Ea este susceptibilă de o mai mare sau mai mică raționalizare, dar nu și de o diferențiere în structură. L. William Stern, de asemenea, admite plasticitatea personalității ca singurul isvor de diferențiere. Unul și altul consideră personalitatea în variațiile ei de grad, dar nu și de natură, fiindcă atît unul cât și celalt neglijează cu desăvârșire rolul eului, din care variațiile de natură pot să rezulte.

1) Comp. L. William Stern, *Person und Sache*, II, *Die menschliche Persönlichkeit*, pag. 251 și urm. (Leipzig 1923).

2) R. Müller-Freienfels, *Die Philosophie der Individualität* (Leipzig 1921) pag. 10.

3) R. Müller-Freienfels, *Ibidem*, pag. 202.

În sfârșit, din explicarea dată mai sus genezei personalității, ni se ușurează și înțelegerea uneia dintre cele mai grele probleme a psihologiei, privitoare la deosebirea dintre persoană și caracter. În scrierile lui Stern și Freienfels, caracterul abia este pomenit. După Stern, el stă în unitatea tuturor dispozițiilor direcționale ale unui om¹⁾. Dar cum aceste dispoziții direcționale intră și în constituția personalității, urmează de la sine că în caracter nu avem decât o perspectivă redusă a personalității, sau un caz fericit în manifestarea acesteia, fără ca să vedem însă diferența lui specifică de personalitate. Consistă diferența lui specifică numai în aceea, că dispozițiile direcționale din firea omului de caracter să leagă cu direcția totală a acestuia, cum zice ceva mai departe, tot în aceeași scriere²⁾, Stern, atunci nu vedem care om de pe lume nu ar fi între acei cu caracter, căci nu este om care să nu prezinte dispozițiile parțiale ale firei sale legate de direcția activității totale? Caracterul nu consistă în simpla legătură mai mult sau mai puțin unitară a dispozițiilor unui individ; în această legătură consistă individualitatea psihologică ce este la baza personalității, dar nu însăși caracterul. Copilul are o personalitate dintre cele mai unitare, dar cu toate acestea nu este un caracter. Tot așa și omul pasionat. Tot așa și maniacul bolnav. Personalitatea este variată, caracterul este unul. Caracterul față de personalitate este ca logica față de mentalitate. Mentalitatea este variată după timp și loc, logica este una singură. Personalitatea se transformă în caracter, nu prin aceea că devine mai unitară, cum nici mentalitatea mistică a primitivului nu devine logică prin aceea că se simplifică și se pune mai bine de acord cu sine însăși, ci ea să transformă în caracter, când atitudinea originară, pe care o are eul față de ea, s'a transformat: a trecut pe un alt plan... Personalitatea este pe planul instrumentelor prin care se câștigă victoria pentru viață; caracterul este pe planul motivelor luptei însăși. Cea dintâi are o valoare psihologică; acea de al doilea, o valoare culturală și morală. Personalitatea este un produs al experienței individuale; caracterul este un ideal, care să judecă după normele moralei și religiei.

Problema existenței unei atitudini a eului, dincolo de planul obișnuit al personalității, cu care să se lege caracterul, este una din problemele capitale în filozofia personalismului. De obicei filozofii, trecuți în rîndul acelor care susțin personalismul, dau acestei probleme un răspuns negativ. Caracterul, după ei, nu diferă de personalitate, ci să confundă cu personalitatea, sau este o personalitate redusă; după cum aceeași filozofi susțin, că adevărul logic nu este diferit de părerile subiective, ci este și el tot o părere subiectivă, dar o părere susținută pe reușită în viața practică. Personalistii sunt în genere anti-raționalști, pragmatști, dacă nu sceptici. Ei nu admit funcțiuni sufletești

1) L. William Stern, *Person u. Sache* II, pag. 84.

2) L.W. Stern, *Ibidem*, pag. 85.

care să depășească orizontul persoanei. Criteriul lor suprem, pentru cunoștință și pentru motivarea activității morale, este subordonat intereselor vieții personale.

În această direcție merg desigur și cei doi filozofi analizați mai sus, dacă este să judecăm după definiția și rolul date de către ei personalității.

Această direcție nu ni se pare a fi cea justă; în orice caz ea nu este direcția în care să poate ajunge la cunoștința științifică a personalității.

La o cunoștință științifică a personalității nu putem ajunge de cât ridicându-ne la un criteriu transcendent personalității. Este un asemenea criteriu cu putință? De sigur. Toată dezvoltarea științei ne probează că el există. Conștiința omenească are într'însa funcțiuni care depășesc interesele personalității. Aceste funcțiuni au făcut cu putință știința rațională și idealul moral. Criteriul la care se înalță conștiința, ca funcție de cunoaștere și de simțire morală, stă dincolo de planul în care se scurge viața personalității omenești. Mulțumită lui putem înțelege rolul și transformările acesteia. Putem face filozofia personalismului fără a exagera personalitatea.

G. Rădulescu-Motru

PROBLEMA DATULUI

1. Nu există disciplină teoretică fără o poziție inițială, fără un „început“ (archè), fără un „obiect“; cu alte vorbe, nu cunoaștem „știință“¹⁾ fără un *dat* ca temei al determinărilor sau înțelegerii izvodite din faptul însuș al științei.

Știința e determinare, întemeiere, înțelegere; determinarea postulează inexorabil *ceva* determinabil sau conceptibil; și fiindcă acel *ceva* e un „început“, el este și trebuie să fie *dat*. O știință a neantului, o știință purcesă din nimic este o monstruoziitate logică. Iar ce e adevărat pentru orîși care cunoștință sau determinare, este adevărat, firește, și pentru cunoștință sau determinarea filosofică. Filosofia nu e „știință—fără—obiect“, știința fără reazem, știința fără un substrat dat, știința ex nihilo. Din potrivă, filosofia — cunoștința în ipostaza cea de pe urmă sau mai de grabă cea dintâi—înfige adânc rădăcinile în fapte, în *dat*. Din plantele teoretice, filosofia e floarea cea mai pământeasă, cea mai solidară cu pămîntul din care a crescut, cea mai «autohtonă». Filosofia nu e o speculație arbitrară și aventuroasă.

Dacă obiectele particulare se multiplică, „obiectul ca atare“—tema filosofiei — este constant. Dacă de altă parte obiectul particular se diversifică, determinarea lui e pretutindeni una și aceeași. Tema filosofiei, fiind „obiectul ca atare“ și determinarea lui, așadar, două fapte permanente, nu e de mirat că filosofia e preocuparea cea mai stabilă, cea mai obștească.

1) Prin știința înțeleg aici orice mod de cunoștință lămurită, orice mod de determinare, independent de obiectul determinării, variabil după științe. Când vorbesc de știință, nu mă gândesc de preferință la o știință pozitivă oarecare. În acest sens, generic dar precis, orișicine cunoaște, face operă de știință. Nimic mai obișnuit, mai firesc, ca faptul științei. Toți facem știință, mai bună sau mai rea, cum făcea proză burghezul lui Molière. Nu avem nici un motiv, a limita termenul de știință d. p. la matematică sau la fizică. Știința nu poate fi monopolizată, acaparată și deci sustrasă folosinței generale, sensului ei original.

În antagonism cu o direcție neokantiană, reprezentată de școala lui H. Cohen, direcție ce se silește zadarnic a elimina datul din filosofie și drept compensație a-l înlocui cu o gândire atotputernică¹⁾, cugetarea contemporană a plasat datul în centrul preocupărilor filosofice²⁾. În particular, doi cugetători mai răspândiți ai filosofiei de acum, francezul H. Bergson și germanul Ed. Husserl, primul mai mult psiholog, cel de al doilea mai ales logician, deși stau filosoficește la antipodi, sunt de acord asupra punctului acestuia: datul nemijlocit e fundamentul cunoștinței valabile (să ni se erte pleonasmul), e resorțul oricărei științe.

Iată de ce subscriu următoarele afirmații ale unui contemporan, Nic. Hartmann, oricare ar fi rezervele mele față de exploatarea lor teoretică. „Nimic nu e mai cu răspundere în filosofie ca alegerea poziției inițiale, ca *alegerea datului*“...³⁾ „Sofisma petitio principii chiar în poziția inițială, eroarea cea mai obișnuită a sistemelor filosofice, este în fond o eroare de dat și a nume de dat luat în sens prea limitat“. În sfârșit; „În loc de deviza aparent „critică“, a accepta cât mai puține date cu puțință, trebuie să instalăm principiul opus: a îmbrățișa cât mai multe date cu puțință“⁴⁾.

De bună seamă, scăderea de căpetenie a Kantismului e nesocotirea datului în economia științei și a vieții umane. Kant însuși, de sigur, recunoaște necesitatea ineluctabilă de a primi ca factor inițial al cunoștinței datul (das Gegebene), care este la el mai adesea „sensația“ și uneori, destul de contradictoriu, chiar obiectul⁵⁾. Dar el nu s'a îndemnat niciodată de a lamuri: ce este datul și cum, în ce condiții, este primit? Tot interesul kantian se concentra asupra *activității gândirii*, al cărei rol prescris de o demnitate imanentă era să depășească cât mai repede datul, să-l ordoneze, să-l aperseapă „sintetic“, să umple golurile dintre fapte, să le dea un coeficient obiectiv, și în felul acesta să „construiască“ din elemente'e sensibile, amorse și subiective *natura*, lumea obiectelor.

Kantianii din prima oră au simțit această lacună a sistemului critic, și în consecință s'au străduit a înfiripa un înțeles acceptabil al datului. N'au

1) P. Stern: Das Problem der Gegebenheit, 1903. E pe deantregul o apărare polemică a neokantismului cohenian.

2) În raport indisolubil cu problema datului stă problema realului, a criteriului și a cuprinsului acestuia. E o chestiune încă mai obsedantă.

3) N. Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921, p. 32.

4) N. Hartmann: Or. cit. Ambele la p. 35.

5) În „Estetica transcendentă“, întâia parte a „Criticii națiunii pure“ (1781), Kant afirmă că „prin sensibilitate obiectele ni sunt date“, iar în „Analitica transcendentă“, a doua parte, obiectele nu mai sunt date, ci date sunt doar elementele sensibile din care construim obiectul prin determinările categoriale ale intelectului. Citata propoziție a „Estetice“ a fost trecută în „Critică“ direct din „Disertația“ 1770, înainte dar de descoperirea rolului gândirii în construirea obiectelor empirice.

izbutit. Adâncirea termenului de dat și păstrarea integrală a kantismului erau neconciliabile. Datul era o permanentă primejdie pentru sistemul critic: sugera ceva transcendent conștiinței, deci îngrădea idealismul „critic” și făcea concesii „dogmatismului” necritic. Cei mai lucizi Kantiani s’au pronunțat fățiș împotriva datului și n’au evitat nici un paradox pentru a-l suprima. Astfel a procedat Salomon Maimon, numit de însuș Kant discipolul cel mai înțelegător; mai energic e încă Sigismund Beck un alt contemporan al lui Kant, în sfârșit fără reticențe este J. G. Fichte, la care datul este aruncat peste bord, sub cuvânt că e un reziduu al „dogmatismului”, și este explicat, firește, prin absoluta putere de creație—de „poziție”—a Eului.¹⁾

Termenul de dat la prima vedere nu pare a spune prea mult; are un sens oarecum „neutral” sau, mai exact, imparțial, deci lesne de priceput și de acceptat. Imparțialitatea și evidența acestui termen sunt înșelătoare. Aproape toate divergențele filosofice din trecut și mai ales din prezent se grupează în jurul înțelesului acestui termen. Erorile filosofice—și nimeni nu tăgăduiește existența acestor erori—, de asemenea felul de a pune și de a deslega problemele își au ascunsa obârșie în tălmăcirea acestui modest termen. E destul de bizar că până în vremea noastră acest adevăr a fost pus sub obroc cu sau fără voință. Determinarea datului se resfrânge asupra tuturor aplicațiilor doctrinale. „Spune-mi ce înțelegi prin dat și voi ghici ce filosofie ai îmbrățișat!”

Pentru aceste cuvinte, datul incomodează serios speculația aventuroasă; e, în mod inevitabil, un „tulbură-sistem”. E incomod și pentru ceice proclamă cu o regretabilă confuzie mintală minunile „voinței creatoare”; datul e dușmanul utopiilor, căci el apare ca ceva ce se impune „din afară”, ca ceva „transcendent”. În dat nu mai suntem „activi”, ci oarecum „pasivi”, afectați. Dogma activității suverane a gândirii, produs al introducerii fără rost a voinței (active dar nu creatoare) în gândire, este o superstiție occidentală—prea tiranică pentru a ceda lesne în fața faptelor și argumentelor. Hotărârea celor dintâi, filosofi moderni de a curăța terenul și de a doborî „idolii” s’a înfăptuit doar în parte. Rezultatul a fost o substituție de idoli, o substituție megalomană și în împrejurările date, scuzabilă: puterea creatoare a fost răpită divinității și trecută rațiunii omenești. Omul a divinizat propria sa gândire, acordându-i atributul Dumnezeului mozaic și creștin—însă nu și elenic: puterea creatoare.

De aceea o problemă imperioasă în filosofia contemporană e lămurirea raportului între dat și gândire. Are gândirea facultatea de a depăși datul, de a-l transfigura, de a-i adăogi elemente străine lui, dar proprii gândirii? Sau din potrivă, gândirea este doar determinarea, explicitarea, actualizarea, unui dat individual sau mai puțin general printr’un dat mai general, așadar, un

1) H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol. II, pp. 18/19.

proces immanent datului? Căci, pare-se, nimeni nu poate determina un dat prin nedat, ci totdeauna numai un dat prin alt dat. Nici o forță nu poate scoate gândirea din sfera datului, precum nici un om nu poate trăi multă vreme fără aer. La rigoare pot viețui organisme fără aer, dar o gândire peste dat și fără el, o gândire ce se desfășoară în *nedat*, este un non-sens.

Orîșice gândire are un obiect și orîșice obiect, chiar cel matematic, este un dat, un pregăsit. Prin aceasta nu extindem fără temei sfera de aplicație legitimă a termenului de dat? De bună seamă, e și o chestie terminologică, dar e ceva mai mult; e în desbatere nu numai existența unei puteri proprii gândirii, dar și limitarea artificială, oarecum silnică, a sensului „datului“.

Cu aceasta trecem pe nesimțite la a doua mare problemă a filosofiei contemporane: este datul tot una cu *datul empiric* sau, în alți termeni, este „datul empiric“ un simplu pleonasm? ¹⁾ Nu are, nu trebuie să aibă, datul un înțeles *general*, singurul ce poate fi primit de filosofie? Alternativa este extrem de serioasă. Dacă orice dat este empiric, dacă orice dat este o percepție sensibilă atunci decurg două corolari foarte însemnate pentru întreaga filosofie:

a) datul este totdeauna un dat *real*; numai cecece e real e dat, deși nouă ni sunt date și lucruri nereale și chiar fantastice; b) datul este totdeauna o *realitate psihologică*, o percepție sau reprezentare, actual, în conștiință. Deci în ipoteza empiristă orice dat e real, fiindcă nu e altceva decât o modificare prezentă a conștiinței *mele*, de a cărei realitate nu mă pot îndoi. Chiar datul nereal e, în acest caz, o „simplă reprezentare“ sau o simplă „realitate interioară“.

Al doilea corolar are o valoare mai mare; căci înlăuntrul lui filosofia e subordonată pedeantregul psihologiei: obiectul e „reduc“ la o stare sufletească sau, cum se zice, la un „conținut de conștiință“. Acest al doilea corolar alcătuiește dogma *psihologistă*; și numeroase greutăți filosofice de neînvinș se datoresc psihologizării datului. În prima linie emanația cea mai puternică a psihologismului este filosofia *idealistă*, fundată pe *primatul conștiinței*: lumea e întâi, dacă nu chiar exclusiv, reprezentarea mea; lumea e totalitatea imaginilor din conștiință. Astfel conștiința, de precădere, conștiința *mea*, monopolizează realitatea și prin urmare orice altă realitate (materială sau sufletească) sau este pur și simplu negată sau e proclamată problematică. Dar atunci cum se face că avem date, de unde datul? Ni-l dăm noi înșine? Cum? Sau *altcineva* „din afară“? Dar prin ipoteză alt real în afară de propria conștiință n'am dreptul a accepta. Pentru a *încerca* o eșire din acest impas, pe care singuri ni l'am făurit, s'a recurs la două căi: a) negarea îndrăsneață, dar în felul ei consecventă, a oricărui dat, și simultan acordarea de puteri nelimitate conștiinței (soluția neokantiană); b) strecurarea pe ascuns și deci neconsecvent în date,

1) P. Linke: Das Recht der Phänomenologie, Kantstu tien, 1916, Fasc. 2-3, p. 175-6

privite inițial numai ca fapte „interioare“, fie a unei alte realități („lucru în sine“, Spirit divin, etc.) fie a unei palide „conștiința generice“ (unii neokantiani). Ceeace era negat explicit, era primit implicit și astfel demonstrația era falsificată. Avem aci un exemplu clasic a ceea ce N. Hartmann numea inevitabila *petitio principii* de care suferă majoritatea sistemelor filosofice.

Filosofia este o cercetare principială, o examinare neprevenită a temeiurilor, a „începăturii“; ea elimină din punctul ei inițial orice prenoțiuni și prejudecăți. De aceea obiectul filosofiei e *datul ca atare*, datul care servește de substrat nu numai oricărei cunoștințe precise, dar și oricărei valorificări, oricărei credințe.

E clar că psihologizarea datului, «reducerea» lui la un „conținut de conștiință“, fiind o determinare anticipată a datului, nu poate fi un punct de plecare neprejudițios. Psihologizarea datului, generală în filosofia modernă, este cel puțin ca «început» discutabilă. Ea ar putea fi un rezultat al reflecției filosofice, nu e însă un fapt evident, o axiomă, un principiu.

Filosofia pornește și ea dela un obiect dat, dela o poziție inițială; datul filosofic nu e însă un dat particular și specific (deci pre-determinat), ci datul în toată generalitatea lui, datul ce subîntinde orice dat limitat, datul care nu acceptă nici o pre-determinare, în sfârșit, *datul în genere*. Nici identificarea datului cu realul, nici identificarea lui cu așa numitul „conținut de conștiință“ nu pot fi acceptate ca puncte de plecare neîndoelnice. Filosofia nu aprobă fără un sever examen că orice dat e real numai prin aceea că e dat; că orice „trăit“, fiindcă e trăit, are în sine garanția realității lui. În chipul acesta filosofia are meritul că lasă deschisă problema realității, rezervând unei cercetări speciale statornicirea condițiilor în care putem vorbi legitim de real și nereal. De asemenea filosofia nu aprobă dinainte că orice dat e *numai* un fapt sufletec; prin această atitudine prudentă epilogul idealist nu se transformă în prolog inevitabil. Poate că idealismul e soluția justă; însă e doar o soluție, un rezultat, nu un principiu.

Imi pare deplin întemeiată următoarea regulă de metodă reflexivă: nici o afirmație, care prin structura ei e un *rezultat* al cercetării filosofice, nu trebuie să fie așezată la baza acestei cercetări. Altminteri reflecția e dela început vițiată. Filosofia, fiind o „primă știință“, nu poate purcede dela noțiuni pre-determinate, dela afirmații categorice și nesupuse unui examen critic prealabil. Filosoful însuși e omul care la început nu știe nimic, dar treptat prin reflecție poate înțelege totul.

Chiar dacă filosofia primește ca punct inițial unele noțiuni preștiințifice — și trebuie să le primească — ea le consideră numai și numai drept o temă de lămurit, nu drept un adevăr indiscutabil. Punctul de plecare al filosofiei e *fără prejudecăți*, dar nu *fără supoziții*.

Asupra acestui fapt, sunt de acord, cel puțin metodologic, aproape toți

cugetătorii contemporani. În afară de Bergson și Husserl, citați înainte, adaugăm mărturiile altora: Fr. Brentano, J. Rehmke, H. Rickert, H. Driesch, J. Volkelt, W. Wundt, W. James, R. Avenarius, E. Mach. Pe scurt: cea dintâi condiție a reflecției filosofice e un „minimum de supoziții“. Un astfel de postulat se află pe linia celei mai curate tradiții a filosofiei occidentale: e punctul de vedere augustinian, caracteristic pentru filosofia veche și medievală; e punctul de vedere cartesian, tipic pentru filosofia modernă. După Fr. Brentano, ruperea cu această tradiție se datorește pe de o parte filosofului scoțian, Th. Reid, protagonistul «simfului comun» (common sense), de alta lui I. Kant; de aceea Brentano cere imperios: „jos cu prejudecățile“¹⁾ în filosofie.

Prin urmare, preferarea înțelesului general al datului nu e numai un artificiu de metodă, ci o condiție vitală a unei cugetări lucide. Datul în genere exclude inițial deopotrivă idealismul, psihologismul ca și realismul naiv. Examenul ulterior va avea să decidă orientarea justă a filosofiei.

Înainte de a cerceta tălmăcirea psihologistă a datului și deci înainte de a releva trebuința grabnică²⁾ a unei revizui (nu revoluționări) a doctrinelor obișnuite, cred nimerit a da la iveală: a) subînțelesurile prejudicioase ale termenului științific și naiv de dat; b) deosebirea dintre dat nemijlocit și dat mijlocit.

2. Schopenhauer a remarcat că termenul de dat are originar un sens figurat și chiar echivoc; că „datul“ în filosofie e o metaforă ce face aluzie la un raport mutual de dare și primire. Acelaș echivoc l-au relevat și alți, mai ales R. Herbertz. Întâi de toate, observă acesta, ne isbește echivocul următor: în percepție și reprezentare este oare dată însăși lumea externă sau numai percepția sau reprezentarea acestei lumi?³⁾ Întrebarea, cum se va vedea, are însemnătatea ei, căci de răspunsul ce vom da atârnă decisiva străvechii dispute între realism și idealism.

Pe lângă pomenitul echivoc întâlnim un altul, denunțat de Schopenhauer: termenul de dat semnifică un proces de mijlocire și subînțelege un raport între doi termeni: dătător și primitor.⁴⁾ Iar raportul sau procesul de mijlocire, care în cazul de față ar fi „relația de cunoștință“, este „darea“. Așadar datul presupune: un dătător, un primitor, un proces de dare și un rezultat: datul.⁵⁾

1) Fr. Brentano: *Nieder mit den Vorurteilen in Versuch über die Erkenntnis* 1925, p. 4.

2) Nu din dorința cu orice preț a originalității, ci din nevoia de a vedea limpede în haosul filosofiei de azi. Nu scriu pentru originalitate ci pentru adevăr.

3) R. Herbertz: *Prolegomena zu einer realistischen Logik*, 1916, p. 119.

4) Aceeaș observație la K. Groos: *Beiträge zum Problem des „Gegebenen“*, *Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik*, vol. 130, fasc. 1, p. 77.

5) Pentru „dat“ (Gegebenes, donné) avem și termenul de „dată“ (Gegebenheit, donnée). Deosebirea nu e clară și relevantă. Se pare că „dat“ presupune mai mult pe dătător, iar „data“ pe primitor. Distincția e subtilă. Noi preferăm „datul“.

Firește în mod normal, dătătorul trebuie să poseadă el însuș ceea ce binevoeste a da, iar primitorul trebuie să consimtă a primi ceea ce înainte nu poseda. Când procesul de dare s'a terminat, dătătorul nu mai are „darul“, iar primitorul are ceea ce nu avea înainte de acest proces (R. Herbertz: *Id.*, p. 119).

În cazul cunoașterii „lumii externe“, dătătorul e «lumea externă», realitatea materială (la unii chiar spiritul divin), iar primitorul e conștiința individuală și „empirică“. Această conjonctură prezintă însă un aspect curios. De obicei „lumea externă“ e privită ca însuș darul sau datul („lumea externă“ ne e dată, se zice); atunci „lumea externă“ nu e chiar dătătorul (dătătorul nu poate fi darul), ci altceva, care el însuș nu e dat, e deci un „nedat“, dar totuș un misterios „datător“ de știri. Deosebirea Kantiană între datul fenomenal și „lucrul în sine“ incognoscibil sau nedat nu e străină de această tălmăcire a termenului de dat. În genere pe această naivă tălmăcire se reazimă teoria cunoștinței — *imagine*: „lucrul în sine“, realitatea transmite conștiinței reprezentanți de ai săi: imaginile. Ceea ce e dat, e numai o „imagine“, o „reprezentare“ sau, mai sters, un „semn“ sau un „substitut“ al dătătorului.

În acest loc se ridică o primă îndoială, pe care teoria imaginii se silește fără rezultat a o înlătura: dacă obiectul e transcendent (în afara) subiectului, cum mai poate fi el *dat*; iar dacă nu e chiar el dat, cum știm de el? N. Hartman numește această îndoială „aporia datului“. În aceasta se află următoarea aporie: cum poate avea un subiect obiectul, respectiv, cum poate ști de el, dacă acesta nu-i este „dat“ într'un chip oarecare? Cum se poate însă ca obiectul să-i fie dat, dacă acesta rămâne, în relația de cunoștință, transcendent subiectului, în mod inevitabil? Aci reapare „antinomia obiectului“. Sau transcendența e o aparență sau datul e o aparență. (Op. cit. p. 51).

O nouă dificultate, de care ne lovim necontenit, intervine: datul, produsul mijlocirii, este și el material, asemenea dătătorului — și în cazul acesta cum poate primi conștiința nematerială ceva necompatibil cu natura și „demnitatea“ ei? Refugiul necesar a fost teoria „conținutului de conștiință“: datul însuș nu e material, ci e ceva nematerial (senzație, percepție, etc), este un conținut psihic, o transformare a „exteriorului“ în limbajul „interiorului“. Dar teoria „conținutului de conștiință“ este ea însăș o enigmă, dacă nu chiar o mare contradicție. Cum poate fi ceva nematerial, conștiința, un „conținător“ și cum poate avea un «conținut»? Numai lucrurile materiale „conțin“ în ele ceva, nu și conștiința nematerială. Și apoi altă imposibilitate. Se prea poate ca senzația, percepție, etc. să fie *în* conștiință; însă datul însuș, un pom, râul, cerul etc. nu pot fi „în conștiință“ și nici nu pot „aparține“ conștiinței. Teoria conținutului primește ajutor și de această dată dela teoria imaginii: nu chiar pomul e dat, ci imaginea lui „în mine“. Cercul vișios e vizibil: lumea externă e invocată pentru a explica datul; și datul apoi e utilizat pentru a legitima prezența unui dătător, a „lumii externe.“ Vroiam să explicăm datul prin altceva;

rezultatul este opus. Datul devine mijlocul de a prezentifica realitatea. În loc de realitate primim imagini, «reprezentări». Darul e iluzoriu. Vroiam pâine și ni se dă un tablou. Psihologizarea datului face imposibilă lămurirea lui. *In loc ca „lumea externă” să facă posibil datul, acesta face posibilă „lumea externă”.*

Teologia și raționalismul, recurgând la activitatea creatoare a lui Dumnezeu sau a gândirii, au sporit confuzia. Potrivit creștinismului numai Dumnezeu e „dat primordial”; el nu presupune un dătător și un primitor. Totuș el este dătătorul (creatorul) lumii și prin urmare dătătorul lumii și față de om, care este numai primitor. Dumnezeu dă omului direct sau indirect imagini ale prototipurilor eterne, ale modelelor după care el a creat lucrurile, fie pentru că între spiritul omului și Dumnezeu se află un raport de acțiune, fie pentru că omul e în Dumnezeu sau Dumnezeu în om.

Nu numai creștinismul postulează la origine un dătător fără primitor, dar și teoria cunoștinței, consecvent subiectivistă și solipsistă, care deci exclude orice altă realitate primordială afară de propria conștiință: spiritul își dă șieș lumea reprezentărilor; el este în acelaș timp dătător și primitor. De altminteri mai toate teoriile cunoștinței explică la fel *cunoașterea de sine*: în faptul indiscutabil al cunoașterii de sine conștiința e dătător și primitor; ea se dă șieș pe sine și minunea e că se alege totuș cu ceva: cunoașterea de sine.

Aceeaș situație se întâlnește în „idealismul absolut” al lui Fichte, la care ideea raționalistă a activității creatoare a gândirii e ridicată la rangul de principiu. Eul absolut își dă șieș printr’o misterioasă limitare de sine, non-eul.

Neputând „deduce” direct, „rațional”, această auto-limitare sau auto-mutilare a Eului absolut, Fichte recurge la un „fapt al conștiinței empirice”, la „principiul contradicției”: — A (non A) nu este $= A$. „Pe cât de sigură se întâlnește printre faptele conștiinței empirice necondiționata recunoaștere a certitudinii absolute a propoziției: — A nu e $= A$, pe atât de sigur se opune Eului un Non-Eu”¹⁾. Eul absolut își opune (își creiază sieș) un non-eu; însă unitatea absolută a conștiinței postulează ca această opoziție să aibe loc tot în Eu. Opoziția este o corelație, așa că non-eul nu e o „poziție” separată de eu, o realitate independentă de el, ci o „poziție” înlăuntru eului. Non-Eul e negarea de sine a Eului. „Orice realitate e afirmată în eu: non-eul a fost însă opus eului. Deci în non-eu nu e nici o realitate, ci numai o pură negație. Orice non-eu este o negație; și deci n’are în sine nici o realitate.”²⁾ Realitatea non-eului stă în afectarea de sine a Eului, într’o creație „înlăuntru”, care produce intuiția și senzația. Eul își produce singur senzația, n’o primește dela un „lucru în sine”. Toate aceste acrobașii preudoraționale se aplică numai la Eul absolut (aspectul transcendent), nu și la eul empiric

1) J. G. Fichte: Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre, in Fichtes Werke (ed. Fr. Medikus), vol. I, p. 24.

2) Idem, pag. 53.

ca la solipsism. Eul empiric, după Fichte, cunoaște, are, în adevăr, o materie *dată*. Eul empiric, e drept, dă el însuș o *formă* materialului, dar nu-și dă și materialul, „și în acest punct de vedere al conștiinței comune, și nici de cum în acela al filosofiei transcendente, ne este dată dela început o materie a cunoștinței“¹⁾

Cum se vede, termenul de dat nu e lipsit de subînțelesuri și aluzii tulburătoare; nu e deci un termen filosofic ideal. Cu toate acestea ne vom sluji de el, ocolind numeroase primejdii, după ce în prealabil vom fi făcut să tacă îndemnurile psihologiste. Care sunt aceste îndemnuri? În prima linie prezentarea datului ca un proces de *relație*, de mijlocire, între doi termeni distincți: dătătorul (cunoscutul) și primitorul (cunoscătorul). Toate obscuritățile cuprinse în noțiunea vulgară de dat se lămuresc prin acțiunea stăruitoare a predeterminării psihologiste.

Psihologismul are la temelie înțelesul naiv, cercetat până acum: relația între un dătător și un primitor, dualitatea, *separarea spațială*, a conștiinței și a lumii. Pentru acest cuvânt, psihologismul pornește dela întrebarea capțioasă: cum datul este dat, cum se face că „am“ ceva? Întrebarea își are rostul ei, dacă e luată — așa cum trebuie — într'o accepție limitată; cum *eu*, fiindă determinată, ajung să „am“, să mi se „dea“, să știu, toate faptele ce alcătuiesc lumea? Ca o întrebare secundară și *subordonată unei cercetări mai largi* necesitatea ei se recunoaște de orșicine. Cronologic perspectiva psihologică premerge celei filosofice și din această cauză presiunea ei e puternică, dar nu invincibilă.

Generalizată însă, ridicată pe planul filosofiei, întrebarea psihologistă evocă absurditățile, expuse înainte. O problemă specială nu poate fi transfigurată în problemă generală, fără ca întreaga cercetare să fie inițial vișțiată. Rătăcirea e palpabilă.

În perspectiva filosofică, „dătătorul“ (obiectul) este și el un dat — cum am vorbi de el de n'ar fi dat? —; de asemenea «primitorul» (conștiința) este și el dat — e evident. Așadar, în sens generic, singurul primit de filosofie, datul nu e opus dătătorului și primitorului, nu e un al treilea termen față de aceștia. El îi cuprinde ca genul speciile subordonate. Că lumea și conștiința sunt date în genere, e indiscutabil; n'am putea vorbi de ele de n'ar fi date filosofic (generic). Problemă e doar: ce fel de date sunt, reale sau nereale, în original sau în copie? În sens generic, *datul ca atare* premerge oricărei determinări secundare, deci și celei psihologice, care fără îndoială, aduce filosofiei servicii neprețuite. Prioritatea datului e deplin explicabilă; fără un prim „început“, fără un reazem filosofic, nu există începuturi secundare, speciale, particulare: Fără **o** admite «datul ca atare», nu putem lămuri ce este acel

dat particular : în cazul de față «lumea externă» (dătătorul) sau conștiința (primitorul). Numai cel ce se așează în punctul de vedere psihologic, al opoziției «inițiale» a conștiinței și lumii, se întreabă cum e posibil raportul de „dare” între cei doi termeni? Pentru filosof prezența inițială a datului este evidentă și deci nedemonstrabilă. Datul și « existența » nu pot fi dovedite, și nici n'au nevoie, pentru cuvântul că stau la temelia oricărei gândiri și dovezi.

De aceea pentru filosof e indiferent cum și pe ce cale datul e dat : prin simțuri (empiric), prin imaginație (mitic) sau prin gândire (raționalist)? El nu se interesează de modalitatea vehiculării datului ; pentru el tot ce e obiect este un dat, și numai acesta îl privește. Căci numai datul ca dat este un „început” evident.

Numai în mod secundar, filosoful se ocupă și de cum ceva e dat, dar și atunci în scopul de a statornici coeficientul de realitate al unui dat *special*, care ca dat în genere e sigur, pe când ca dat real poate fi problematic.

Filosoful dar e obligat a elimina din sensul curent al datului dualitatea dătător—primitor și necesitatea relației între ei, relație al cărei produs ar fi datul sau cunoștința elementară. Rezonanțele gramaticale nu pot fi o piedică serioasă pentru filosofie. Nesocotind trebuința acelei eliminări, opera filosofică e paralizată dela început, e pusă în imposibilitate de a examina și rezolva obiectiile suggerate de subînțelesurile preștiințifice. Filosofic, singurul „început” lipsit de prejudecăți e : «avem obiecte de cunoscut, avem date.»

Dând la o parte prejudecățile din calea datului și înțelegând prin dat numai neutralul „obiect de cunoștință”, nu mai există nici o piedică a face din dat noțiunea filosofică de temelie. Din cauza sugestiilor rătăcitoare ale termenului de dat am fi aplecați a-l înlocui cu o vocabulă grecească necompromisă, d. p. „dedomene” (dedomēnon = dat). N'am face însă nici un progres ; iar pe deasupra am fi expuși la învinuirea de pedantă originalitate.¹⁾ Un cuvânt nu spune nimic, dacă înapoia lui nu zărim direct lucrul exprimat de el. Liber e dar cineva să vorbească de date, de dedomene, etc ; esențialul e a statornici odată cu sensul, ce e permis sau nu a închide în acest sens.

3. A doua serie de glose, de o însemnătate mai pronunțată, privește deosebirea dintre *dat nemijlocit* și *dat mijlocit*. Și în cazul de față piedica primă a lămuririi acestei deosebiri este confundarea superficială a aspectului filosofic sau general al datului și a aspectului psihologic sau special. Aceste echivocații inofensive în aparență dar fatale în fond — numite polemic *psihologism* — se datoresc în mare parte fenomenismul, subiectivismul, relativismu *epistemologic* al filosofiei moderne, într'un cuvânt, idealismul.

1) Precedentul e creat de *K. Zie en*, care vorbește de „gignomene” (procese date sensibil) în *Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage*, 1913, pp. 1.

Psihologismul, cum se întâlnește tipic bunăoară la un von Aster ¹⁾, ajunge la încheierea următoare: dat nemijlocit = *percepție* prezentă; datul mijlocit = copia percepției sau *reprezentarea*. Așadar diferența între cele două date este de natură psihologică; căci autorul pomenit nu se interesează de caracterele interne ale datului, ci de modul psihofiziologic al „primirii“, de vehicularea lor sufletească. De fapt, în sine *reprezentatul* este tot atât de nemijlocit ca și *perceptul*; reprezentarea e doar o copie a percepției, deci nu cuprinde ceva mai mult decât percepția. Mijlocit, cum se va vedea mai jos, e doar ceea ce scoatem *noțional* din percepție și deci din reprezentare, așadar, ceea ce nu poate fi o copie, fiindcă n'a fost înainte un original (percepție). Așa d. p. deducerea de către Ramsay a prezenței în soare a unui corp necunoscut până la el, helium, era la început un dat mijlocit, conchis pe baza analizei spectrale. Indată ce helium a fost descoperit și cercetat, el a încetat de a mai fi mijlocit devenind un dat nemijlocit fie că e perceptul fie că e reprezentat. Dela Kant să știe că o 100 de taleri percepți (reali) nu cuprind nimic mai mult decât o sută de taleri reprezentați (numai posibili).

Dar tălmăcirea psihologică a deosebirii între dat nemijlocit și dat mijlocit are un dezavantaj încă mai mare: ea definește datul prin raportarea lui la o conștiință. Psihologismul este împins fără rezistență la ecuația: dat = dat mie. Ajuns aci, psihologismul nu se mai poate opri, ci înaintează automat până la solipsismul monadologic: datul este dat *numai* mie și altceva nu pot cunoaște nemijlocit. Situația e următoarea: tot ce e dat e real, fiindcă e de natură psihică, fiindcă e *immanent* conștiinței mele. Ecuația solipsită sună: e dat = e dat nemijlocit mie = e dat nemijlocit numai mie. Primejdia acestei ecuații e așezarea ei la începutul filosofiei: dat nemijlocit, dat absolut sigur, e doar „conținutul meu de conștiință“, senzații, percepții, la care se adaugă ca niște copii mijlocite reprezentările (copii mijlocite de gradul I) și noțiunile (copii mijlocite de gradul II). De aceea reală nu e d. p. masa, ci reprezentarea mesei, care nu e ceva „exterior“, ci numai „interior“.

Identificarea axiomatică a datului *mie* cu datul *numai mie* nu e totuși primită de toți aceia care recunosc că tot ce e dat este un „conținut de conștiință“ (principiul imanenței opus principiului transcendenței). Așa de pildă H. Rickert, un neokantian foarte evoluat, socotește că această identificare e falsă, și că prin urmare nu e îngăduit a o instala la începutul filosofiei, ca și cum ar fi o formulă nediscutabilă.²⁾

Pentru Rickert ceea ce este dat *numai mie* e doar o parte din ceea ce

1) *E. von Aster*: Prinzipien der Erkenntnislehre, 1913, p. 11 și urm. Tendința acestei lucrări este renovarea nominalismului.

2) *H. Rickert*: System der Philosophie, I, 1921, p. 186. La acelaș rezultat, dar în context deosebit, a ajuns *H. Schneider*: Metaphysik als exakte Wissenschaft, 1919, p. 267 și urm. După acesta metafizica e în primul rând „doctrina datului“.

e dat, și nu există nici un temeiu serios a spune că tot ce e dat, e dat *numai* mie, cu alte vorbe că, tot ce e dat e de natură psihică. Solipsismul nu e inexpugnabil. De sigur, realitatea e dată; o realitate nedată e o unire de simple sunete. De asemenea e indiscutabil că o realitate dată *numai* mie nu poate fi decât de natură psihică, de oarece nimeni nu cunoaște *direct* decât propriile sale stări sufletești. Realitatea psihică a celorlalți nu e dată nemijlocit, ci numai conchisă. E deplin adevărat.

Alături de, și împreună cu, realitatea psihică dată nemijlocit numai mie, întâlnim o realitate dată *nemijlocit* nu numai mie dar și altora: e realitatea fizică sau corporală. Așadar, ceea ce e dat nemijlocit nu e *eo ipso* sufletesc, exclusiv sufletesc; una e perceperea lucrului (starea sufletească) și alta e lucrul perceput (realul fizic). Pe toată linia filosofia de azi respinge „idealismul naiv“ al unui Berkeley, pentru care percepția lucrului și lucrul perceput erau tot una. Printr'un miracol de neînțeles (în aparență), corpurile deveneau corpuscule „în conștiință“ sau mici „conținuturi“.

Datul este real, chiar dacă nu e de natură psihică. Nimic nu legitimează crearea unei situații privilegiate eului față de alte realități. Când zic „eu“, trebuie să zic și «tu». «Eu» fără «tu» e un non-sens (H. Rickert: op. cit. p. 189). Pe scurt: tot ce e dat nemijlocit numai unuia singur, e psihic; tot ce e dat nemijlocit mai multora, e fizic.

Eroarea constă în transformarea propoziției „e dat mie“ în propoziția „e dat numai mie“. Corect e: „e dat și mie“. De altminteri oricine reduce toate cunoștințele la stări psihice, elimină însuș psihicul, căci psihic și fizic sunt corelative: ele subsistă sau dispar împreună; unul cu altul, nu unul fără altul. Psihicul se definește prin opoziție cu fizicul; dacă eliminăm specificul fizic, cade și specificul psihic.¹⁾

Cu toate vederile sale juste, Rickert păstrează totuș doctrina psihologistă a dependenței datului de conștiință: nici un dat fără o conștiință careia el îi aparține. Corpul e dat și e dat nemijlocit ca real, totuș el nu aparține conștiinței, nu e un dat „interior“. Cum se împacă această afirmație cu teoria conținutului de conștiință, pe care Rickert o menține? De o parte nu tot ce e dat nemijlocit aparține conștiinței; de alta tot ce e dat nemijlocit aparține conștiinței, e un conținut al ei. Impăcarea o găsește în distincția: subiect individual și subiect în genere, „subiect logic“ sau «forma conștiinței». Solipsismul nu cunoaște decât subiectul individual, și deoarece el admite că tot ce e dat, e dat nemijlocit *numai* mie, e „conținut de conștiință“, urmează cu o logică neîndoelnică că tot ce e dat, e de natură psihică (percepție sau reprezentare). Dacă însă admitem o „conștiință în genere“, atunci lumea corporală poate fi dată subiectului individual, fără să aparțină acestuia, fără să

1) J. Petzoldt: Die Stellung der Relativitätstheorie in der geistigen Entwicklung der Menschheit, 1921, pp. 55—56.

devină psihică (reprezentare). Lumea corporală e deosebită de lumea psihică, însă amândouă sunt cuprinse în subiectul general, sunt „conținuturi“ ale unei conștiințe în genere. În ipoteza aceasta datul depinde de «conștiința în genere», nu de conștiința empirică, de sufletul fiecăruia.

Construcția lui Rickert de o subtilitate vizibilă e în adevăr singura cale pe care idealismul o mai poate urma fără a aluneca în solipsism, finalul consecvent și inevitabil al idealismului (obiectul e *întâi* o stare *în* conștiință). E o soluție constrânsă. E însă totdeodată și zadarnică. Poate fi «conștiința în genere» un instrument de explicare a datului; poate fi ea o poziție filosofică?

Dacă ar fi fost perfect logic, Rickert ar fi trebuit să zică: Solipsismul, transformând orice dat în „conținut de conștiință“, se suprimă singur. Conștiința fără corporal pierde orice sens, precum lumina fără corelativul său, întunerecul. Fizicul nu e psihic; deci nu aparține conștiinței, și e mai mult decât un «conținut de conștiință». De aci urmează că datul nu e în mod necesar un „conținut de conștiință“; deci că ne putem lipsi de teoria conținutului de conștiință, teorie infectată de solipsism. Ar urma, cum suntem noi convinși, că filosofia are tot interesul a renunța la «conținutul de conștiință», moștenire deghizată a materialismului naiv.

Rickert menține totuși „conținutul de conștiință“. Dacă nu tot ce e dat e „conținutul“ unei conștiințe individuale, e totuși „conținutul“ unei «conștiințe generice». De ce trebuie să fie numai decât un „conținut“; de ce să impunem cu orice preț principiul imanenței? Inexplicabil. Consecința firească a suprimării solipsismului, a „idealismului subiectiv“, nu e „idealismul transcendent“ cu a sa „formă“ generică, ci e suprimarea oricărui idealism prin scoaterea din uzul filosofiei a contradicției închise în cele trei cuvinte „conținutul de conștiință“.

Silința lui Rickert, spuneam, e și zadarnică. O întrebare se ivește pe buzele oricui. E acea „conștiință generică“, acel „subiect epistemologic“ cunoscut sau nu? Dacă e cunoscut atunci și „conștiința în genere“ este un dat. În acest caz datul e primordial; nu mai are nevoie de o explicație prin acea conștiință. În loc ca datul să aparțină conștiinței, aceasta aparține datului ca o mică parte din el sau, eventual,—fiindcă e vorba de conștiința generică, de subiectul epistemologic—ca un moment general al datului. Rickert vede necesitatea acestei concluzii. Cum scapă de ea? Foarte simplu: declară că acel subiect pur logic nu e dat, nu e cunoscut, fiindcă el e baza oricărui dat, a oricărei cunoștințe. Dar el vorbește de acel subiect; deci trebuie să-i fie dat. E numai un „concept“, răspunde Rickert. Ce să fie un „concept“ fără un temei, fără un obiect? Am ajuns la limita înțelegerii,

Psihologismul, în toate formele lui, nu se dovedește în stare a lămurii deosebirea efectivă a datului nemijlocit de datul mijlocit. Cauza insuccesului este îndeobște tentativa de a dovedi, de a explica datul în genere, adică de a-l subordona conștiinței. Primatul conștiinței, care stă la temelia filosofiei

mai nouă, nu mai poate servi ca poziție inițială. Se înțelege; nici primatul corporalului—teza materialistă—nu poate fi un punct de plecare pentru filosofie. Numai „datul ca atare“, din care am scos orice determinare, are o poziție filosofică. El îmbrățișează totul; nu elimină nici sufletescul nici materiaul.

Subordonarea datului față de conștiință a lăsat inexplicabilă deosebirea datului nemijlocit și a datului mijlocit, de oarece a asimilat pe cel dintâi cu percepția, pe cel de al doilea cu reprezentarea. Filosofia, căutând un punct de plecare neprevenit, se desinteresează de aspectul psihologic, legitim desigur, însă pe un plan secundar.

Filosofic, dat nemijlocit nu înseamnă că nu e mijlocit de nimic. Dacă „nemijlocit“ ar fi tot una cu dat fără intermediar, atunci orice dat nemijlocit ar trebui să decurgă strict „din conștiință“, fără intermediarul simțurilor. Psihologic, percepția e totdeauna „mijlocită“ de simțuri; numai așa numita „percepție internă“ nu e mijlocită de simțuri. Dar și aci filosofia (Locke, bunăoară) a descoperit un „simț intern“, dovedind astfel cât de puternică e obsesia mijlocirii prin organele sensoriale.

➤ Dar poate psihologul, vorbind de „dat nemijlocit“, înțelege să facă abstracție de corp (de organele sensoriale) și să țină seama numai de conștiință. Percepția apare, în acest caz, pe neașteptate, fără motivare psihologică, apare ca o irupere în conștiință; pe când reprezentarea, fiind o copie, e mijlocită de percepție ca dat primordial. Explicația e neîndestulătoare. Căci și o reprezentare, o simplă imagine, poate irupe în conștiință fără o motivare psihică suficientă; în acest chip și ea poate dobândi caracterele percepției: vivacitatea și semnul realității: actualitatea. Așa e de pildă orice halucinație.

O descripție pur psihologică nu e capabilă a lămuri prin ce se deosebesc percepția și reprezentarea.¹⁾ Dacă nu „eșim“ din conștiință, dacă nu recurgem și la procese fiziologice (corporale) distincția rămâne un mister. Singura deosebire e următoarea: în percepție sunt angajate și organele sensoriale, în reprezentare numai schimbările cerebrale.

Atunci unde vom afla criteriul deosebirii datului nemijlocit de cel mijlocit? Opoziția, percepție (original) reprezentare (copie) are ceva just, însă tradus în limbaj psihologic și pedesupra denaturat. De bună seamă dat nemijlocit e datul care nu e avut printr'un dat premergător, e datul oarecum primordial nederivat, neconchis²⁾, dimpotrivă dat mijlocit e datul derivat, „dedus“, conchis dintr'un alt dat, care în ultimă analiză trebuie să fie tot un dat nemijlocit.

Dar prin dat nemijlocit nu înțeleg dat actual sau perceptibil, opus datului neactual, trecut, amintit, reprezentat. Reprezentarea e tot atât de nemijlocită ca și percepția pe care o „copiază“. Datul nemijlocit cuprinde percepția și reprezentarea, căci acestea sunt de fapt același dat. Reprezentarea e a-

1) H. Driesch: Grundlagen der Psychologie, 1926, p. 23.

2) J. Rehmke: Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, ediția 2-a, 1905, pp. 31—32.

ceiaș dat,—percepția,—însă fără caracterul de „actual”. Intrinsec, nu există nici o deosebire între original și copie. Ce e atunci datul mijlocit? E totdeauna un *alt* dat, scos însă, conchis, dintr'un dat primitiv. În această categorie intră în prima linie dar cu oarecare rezerve, *noțiunile*. Constatarea aceasta e de mare importanță.

Noțiunile sunt totdeauna derivate, sunt „scoase” din datele nemijlocite. Noțiuni create de noi, noțiuni care să aducă ceva absolut nou, sunt o imposibilitate. Prin pura gândire nu descoperim nimic nou. Fără substratul nemijlocitului nu avem noțiuni,—mijlocitul.

Și acum să observăm bine o consecință. Noțiunile sunt totdeauna oglinda faptelor, a „intuiției”. Fără o bază intuitivă, nu avem nici noțiuni. Ideea nu își găsește din „nimic”. Însă după ce am ajuns la noțiuni, putem conchide din ele fapte sau date nouă. Când pe baza faptelor am câștigat noțiunea de corp chimic, pot conchide din această noțiune existența *problematică* a altor corpuri chimice, d. p. helium, radium, etc. Dar dacă n'am datul nemijlocit „corp chimic” și prin urmare noțiunea de corp chimic, niciodată, nu voi ajunge să bănuiesc existența nu numai a *altui* corp chimic, dar chiar existența oricărui corp chimic. Văd un foc (dat mijlocit) și conchid că dacă voi pune mâna în foc, voi suferi o arsură (dat mijlocit). Dacă n'aș avea noțiunea „focul arde”, n'aș putea conchide că și acest foc arde. Prin urmare; orice dat mijlocit, derivat, este o amplificare ipotetică a unui dat nemijlocit. Această amplificare presupune noțiunea, care este totdeauna exponentul general al datelor nemijlocite. Drept vorbind, nu noțiunea este «derivată» sau „mijlocită” ci ceace scoatem din datele nemijlocite, după ce am formulat noțiunea lor. Noutatea absolută este exclusă. E peste putință să scoatem din date noțiuni cu totul inedite. Când pe temeiul datelor nemijlocite *cunosc* o categorie de date, pot conchide la existența altor date, care până acum nu mi-au fost date. Însă niciodată aceste date mijlocite nu depășesc sfera noțională a datelor nemijlocite. Dacă, bunăoară, n'am avut o realitate metafizică ca dat nemijlocit, nu voi putea niciodată, oricâtă subtilitate speculativă aș desfășura, să descoper o asemenea realitate. Datul conchis sau nemijlocit nu depășește radical datul mijlocit. Numai având o categorie nouă de date nemijlocite îmbogățim comoara omenească de *idei*. Oricât de neplăcut și de regretabil ar fi, ideea—ca dat mijlocit—nu depășește sfera datelor nemijlocite. Să ni se citeze o abatere. Nu există. Știind ce e omul și că el e colorat, cunoscând de asemeni o mulțime de culori, pot induce existența undeva a unui „om verde”. Prin această însă n'am depășit deloc datele nemijlocite. De n'aș avea noțiunea diversității de culoare a raselor omenești și de n'aș cunoaște mai multe culori, imaginația de mai sus ar fi peste putință.

Se înțelege, un dat mijlocit sau conchis poate deveni nemijlocit, însă nu orice dat derivat are acest privilegiu. Lumea materială, desigur, poate fi

dată nemijlocit (perceperea sau reprezentarea corpurilor), dar poate fi dată și mijlocit (inducerea, pe baza datelor materiale nemijlocite a unor date *relativ* nouă). De asemenea lumea sufletească poate fi nemijlocit dată, dar și mijlocit dată. Dar pe când în lumea materială mijlocitul poate deveni nemijlocit, sunt împrejurări ce împiedică în sfera psihicului transformarea mijlocitului în nemijlocit. Existența sufletelor *celorlalți* nu e niciodată un dat nemijlocit, ci un dat mijlocit, derivat prin analogie din anumite manifestări corporale. Sufletul străin este și rămâne un dat mijlocit de corp; o prindere directă, nemijlocită, a psihismului străin este fantazie mistică. În lumea corporală nemijlocit date sunt mai multe corpuri; în lumea sufletească nemijlocit dat e numai un suflet: sufletul fiecăruia. De aci greutatea de a constata marginele psihismului în lume, greutate mai mult științifică decât filosofică. Dece numai propria conștiință e dată nemijlocit? Întrebarea e mai de grabă naivă. Fiindcă o conștiință nu e un corp; fiindcă o conștiință nu e perceptibilă (vizibilă, palpabilă, etc.). Numai corporalul e perceptibil. Nefiind întinsă și localizabilă, conștiința e necorporală; de aci situația ei aparte în lăuntrul datului nemijlocit.

În rezumat, despărțirea datului nemijlocit de cel mijlocit e fundată pe însușirile lor intrinsece, nu pe caracterul, prin natura lui, extrinsec al recepționării și vehiculării psihologice. Nu vrem să fim exclusiviști. Datul mijlocit ar putea fi considerat psihologicește și ca *reprezentare* (deosebită de percepție); dar nu trebuie pierdut din vedere că el derivă din datul nemijlocit numai după ce s'a desprins din acest dat noțiunea, partea sau „forma“ lui generală. Orice dat mijlocit presupune noțiunea, generalul, unor date nemijlocite. Numai cel ce a „prins“ forma generală a datelor nemijlocite poate utiliza acea formă în scopul de a ajunge la alte date „nouă“. Cine n'a „prins“ ce e un corp chimic, chiar dacă a văzut mai multe asemenea corpuri, nu se va gândi să conchidă la existența probabilă a altor corpuri chimice. H. Cornelius propune¹⁾ chiar a înlocui opoziția tradițională sensibilitate — intelect (gândire) prin opoziția „dat nemijlocit — dat mijlocit“, propunere în sine acceptabilă în limite exact determinate, care nu sunt însă chiar cele ale autorului.

Rememorarea prin asociație nu e o mijlocire de date, un dat mijlocit; rememorarea e o evocare a unui dat nemijlocit antecedent. Însăș asocierea presupune un fel de gândire a unui raport, o explicitare a unei unități implicite, care ține la o altă două sau mai multe reprezentări. Asocierea pur mecanică e total părăsită în psihologia mai nouă, care e preferabilă, nu fiindcă e mai nouă, ci fiindcă e mai ascultătoare la fapte.²⁾ Această situație e încă și mai potrivită pentru înțelegerea fantaziei poetice. Fantazia e ceva relativ nou, e o derivare de date nemijlocite, însă nu e pură copie. E deci o amplificare,

1) H. Cornelius: *Transcendentale Systematik*, 1916, p. 92.

2) Mă gândesc la psihologia „formelor“ (Gestalten, Gestaltungen) reprezentată prin M. Wertheimer, W. Köhler, K. Koffka, K. Bühler, etc.

o nouă prezentare a datelor nemijlocite, prezentare ce n'ar fi fost cu puțință, de n'am fi avut noțiuni, „forme“ generale, configurații schematice. Gândirea, determinarea prin general, stă la bază oricărei „operații“ nouă, a oricărei „ipoteze“ sau „fantazii“. Capacitatea de a prinde asemenea „forme“ sau raporturi generale este condiția oricărui progres cultural. În acest sens, gândirea, inteligența, sunt pretutindeni, sunt inevitabile.

Nu cred de prisos a repeta că datul mijlocit, „dedus“ sau „indus“, nu ne revelează *calități*, proprietăți, absolut nouă, ci numai amplifică sau simplifică pe cele vechi. Prin gândire nu vom ajunge niciodată la noi calități, ci doar la o nouă constelație a celor vechi, constelație întovărășită de o ipoteză. Culori ultra-violete nu sunt culori inedite, ci o amplificare ipotetică a culorilor deja cunoscute. De asemenea—ca obiecție așa numitelor „geometrii non-euclidiene“—„nici o fantezie nu poate făuri un alt spațiu, tot atât de puțin cât ar putea descoperi o nouă senzație“. A vorbi de „spații non-euclidiene“, când acestea n'au nimic în comun cu ceea ce exprimă noțiunea de spațiu, e un abuz terminologic. Există pentru noi un singur spațiu, deci nu există decât o geometrie: cea euclidiană.¹⁾ Celelalte ipergeometrii sunt construcții analitice, nu geometrice (sintetice).

O altă pildă tipică a imposibilității de a depăși efectiv datele nemijlocite e cunoașterea sufletescului. *Nemijlocit*, faptul de conștiință ni-e dat ca esențial deosebit de faptul material. *Nemijlocit*, conștiința nu e perceptibilă, nu e întinsă, nu e un „produs“ al creerului, etc. Dacă noțiunea de conștiință este oglinda datului nemijlocit—nimeni nu tăgăduiește, căci din altă parte n'avem cum s'o scoatem — atunci datul mijlocit nu poate transcende în mod legitim informațiile datului nemijlocit. Din momentul ce sufletescul, *nemijlocit*, nu e corporal, nu poate fi corporal nici mijlocit. De bună seamă, nemijlocit ne e dată și relația sufletescului și a corporalului, însă numai această relație, nu și natura ei. A socoti sufletul ca un produs al creerului e a înșira vorbe fără nici un temeliu de fapte. Materialismul e o simplă frază, nu o teorie „experimentală“.

Tot atât de greșit e a cerceta faptele sufletești în mod izolat, fără raportarea lor la ceea ce se cheamă „corpul omului“. O psihologie, care face „abstracție“ de partenerul material al sufletului, nu poate înjgheba nici măcar o „descripție fenomenologică“ necum o „explicație“. Odinioară se urmărea himera unei psihologii—după cuvântul lui Fr. A. Lange—„fără suflet“; astăzi unii psihologi urmăresc himera unei psihologii „fără corp“.

Tocmai recunoașterea raportului „indisolubil“ între suflet și corp face imposibilă eronata „interpretare“ materialistă. Ca tot ce e sufletesc, și raportul sufletului cu propriul corp e observat nemijlocit, e dat direct fiecăruia. Și

1) A. Riehl: Der philosophische Kritizismus, vol. II, Partea 1, ed. 2, 1925, p. 218

tot deodată—e de notat—nimeni n'a observat nemijlocit la sine o localizare a sufletului „în creier“, cum n'a observat nici „în sânge“, etc.—afirmații totuș istorice și populare. Localizarea sufletului „în corp“ s'a făcut, cum minunat de bine a remarcat R. Avenarius în a sa „teorie a introecției,¹⁾ inițial la ceilalți, la oamenii cu care trăim la olaltă. La aceștia datul lor psihic nemijlocit nu ne mai aparține; psihismul lor, pentru noi, e totdeauna *mijlocit* de manifestări corporale. Introectarea sufletescului străin, localizarea lui în corp, e dar explicabilă; întâi am zis: „reprezentarea e în el“ și apoi am ajuns la enormitatea: „reprezentarea e în mine“, enormitate, fiindcă nu e un dat nemijlocit.

Drept încheiere, cred necesar a consemna încă o observație preliminară, ale cărei consecințe deabia pot fi bănuite.

Fie nemijlocit fie mijlocit, datul se prezintă pretutindeni și totdeauna, ca o unitate sau ca o relație a unei pluralități, ca o *unitas multiplex*. Nu întâlnim date izolate, pe care spiritul le unește sau le pune în relație, ulterior, ci date alcătuind totalități primordiale. Izolarea datelor e o ficțiune atomistomecanicistă, o transparenere iluzorie a atomismului mecanicist într'un domeniu de altă natură. Datele — fără excepție — sunt primordial unite, sunt în relație, sunt „sintetizate“, dar și deosebite (o pluralitate). Orice dat e dela început și prin a sa natură deosebit de altul; tocmai de aceea datele stau în unitate sau în relație. Fără pluralitate nu avem nici unitate și relație.

Datele posedă original o „formă“, o „configurație“ o „structură“ determinată. Spiritul nici nu „sintetizează“, nici nu analizează; unirea și deosebirea sunt pregătite, sunt preexistente. Activitatea sintetică a conștiinței nu e un dat nemijlocit, ci unul „mijlocit“; mijlocit fictiv, căci mijlocirea nu are rădăcini directe în datele nemijlocite. Activitatea e totdeauna musculară, periferică; numai printr'un paralogism ea e trecută dela corp la conștiință. Numai în *voință* conștiința e activă, în adevăr.

Pentru multe motive se impune o reformă a noțiunii tradiționale de experiență. Contrar acestei noțiuni, datele nemijlocite nu snt originar un mozaic, o rapsodie, de fapte izolate, care ar urma să fie unite de conștiința gânditoare prin nu știu ce „forme“ și „necesități interne“. Ordinea și necesitatea sunt imanente datelor. Inițial, eu am, conștient, datele ca ceva ordonat (H. Driesch). Ordinea e primordială pretutindeni, chiar și în viața omenească.

În acest sens, generalul—temeiul ordinei și necesității—e tot atât de „intuitiv“, de nemijlocit dat ca și individualul, singurul pe care vechea teorie a experienței, inspirată de nominalism, îl atribue „sensibilului“, „empiricului“. De aceea nu văd nici o piedică de a sta alături de ceice în vremea noastră, vorbesc de o „intuiție de esență“ (general); însă totdeodată adaog că nu

1) R. Avenarius: Der menschliche Weltbegriff, ed. 3-a, 1912, p. 30 și urm.

avem nici un motiv — nefiind angajați într'o metafizică platonizantă — de a considera «esența» (generalul) ca ideală sau supraempirică. Generalul aparține totdeauna unui individual ca atribut sau relație; el nu e separat, nu e „ideal“, ci se află chiar în indivizi și subsistă prin ei. O lume aparte a „esențelor (generalilor) e o platonizare deghizat nominalistă. Generalul, care aparține unui individual empiric, este și el empiric; când aparține unui individual neempiric, nu e nici el empiric.

Examinarea chestiunilor preliminare s'a încheiat. Ar fi de cercetat mai amplu noțiunea de dat în cele două forme ale deslegării istorice: este datul un conținut de conștiință, presupune el o conștiință căreia îi aparține (soluția psihologistă); are gândirea latitudinea de a depăși datul, sporindu-i stocul originar cu elemente „produse“ exclusiv de „interior“ (dogma raționalistă)? O examinare critică mult mai largă e neapărată.¹⁾

MIRCEA FLORIAN

BCU Cluj / Central University Library Cluj

1) O încercare, după noi, neindestulător întemeiată, de a rezuma filosofia pe dat, e opera lui *Paul Dupont*: *Les Problèmes de la Philosophie. Le donné et l'objectif*, Paris (F. Alcan), 1920. Vezi și polemica acestuia cu A. Lalande în *Revue philosophique*, 1921

PROBLEMA VALORII LOGICEI

Se pare că una din problemele esențiale pe care și le-a pus filosofia încă dela începuturile sale, este aceea a moralei sau a binelui, adică cece noi trebuie să facem pentru a merge spre fericire. Ideea de bine, zice Platon, este suprema știință pe care o urmărește orice suflet, și în vederea căreia acesta face totul ¹⁾. Și această știință este filosofia ²⁾. Iar Aristoteles, la rândul său, constată că orice artă, și orice cercetare, precum și practica și preferința sau intenția, par a tinde la un oarecare bine ³⁾, — sau, în ultimă analiză, la binele suprem numit fericire ⁴⁾. Și același lucru ne spune și Seneca. Toți, observă el, voesc să trăiască în chip fericit ⁵⁾.

Dar, fie pentru a răspunde la această chestiune, fie pentru alte motive, filosofii întreprind o teorie a cunoștinței. Ei caută să cunoască lumea. Ei se întreabă ce este aceasta, pentru a ști cum să se conducă, în cunoștință de cauză, sau pentru a ști în care din părțile lumii stă binele. În cece este cunoscut, declară Platon, este ultima idee de bine ⁶⁾. Și cum cunoștința se înfățișează sub mai multe forme, ei trebuie să lămurească ce este cunoștința în general, și care îi este forma sa superioară. Pentru că orice cunoștință năzuește la un oarecare bine, se întreabă Aristoteles, ce este binele suprem? ⁷⁾. Adică, după cum zice Seneca, toți oamenii voesc să trăiască în chip fericit; dar ei se turbură când este vorba de a vedea cece alcătuește viața fericită. Și astfel trebuie să se precizeze la ce tindem ⁸⁾.

1) Platon, *Republica*, VI, 505, a.

2) *Republica*, V, 473, d și urm.

3) Aristoteles, *Morala către Nicomach*, I, 1, 1094, a, 1.

4) *Ibid.* 2, 1095, a, 16—19.

5) *Vivere omnes beate volunt* (Seneca, *De vita beata*, I).

6) *Republica*, VII, 517, b, 53.

7) *Morala către Nicomach*, I, 2, 1095, a, 14.

8) *Vivere omnes beate volunt; sed ad pervidendum quid sit quod beatam vitam efficit, caligant. Itaque decernatur quo tendamus* (Seneca, *De vita beata*, I).

Însă teoria cunoștinței pune problema metodei. Pentru a stabili ce este cunoștința în general, și care îi este forma sa superioară, filosofii examinează și metoda care ne duce la această formă. Unii admit o anumită cunoștință ca superioară, ca de ex. știința, alții cugetă altfel, dând un deosebit preț credinței. Și fiecare din ei încearcă să ne arate că are dreptate, susținând că metoda sa este cea superioară. Căci, după cum remarcă Aristoteles, se deosebesc între ele argumentele care pleacă dela principii și acelea cari duc la principii. Și bine se întreba și Platon aceasta¹⁾. Dar pe când Platon, pentru a ne arăta că forma noastră superioară de a cunoaște este reminiscența unei vieți anterioare, divine, își întemeia metoda pe teoria ideilor²⁾, Aristoteles este de altă părere, și își bazează metoda pe principiul contradicției³⁾.

Chestiunea metodei a implicat, între altele, în deosebi la filosofi postaristotelicieni, un studiu asupra valorii logice. Căci s'a observat că omul are două mijloace esențiale de a cunoaște: sensibilitatea și gândirea rațională. Și cum s'a admis mai ales superioritatea rațiunii, s'a pus întrebarea că în ce măsură această metodă este sau nu, într'adevăr, superioară. Această întrebare a dus la un studiu special asupra metodei raționale, adică la logică. Importanța acestui studiu este, vădit, fundamentală, căci de concluziile sale atârână în mare măsură sistemul nostru de cunoștințe. Dar deslegarea sa pare cu neputință. Este drept, că se admite aproape de toți că omul are, ca date, următoarele două metode naturale de a cunoaște: activitatea sensibilității, și funcțiunea inteligenței numită gândire. Și nu este mai puțin adevărat că se zice de obicei că obiectul logicii este acea formă a gândirii care se face conform rațiunii și care se chiamă raționament. Iar acesta ar fi operația care ar stabili o cunoștință nu direct, ci prin ajutorul altor cunoștințe. De ex. cunoaștem în mod direct, adică în mod intuitiv sau prin sensibilitate, ca văzul, auzul, etc., că Ion, Gheorghe, Petre au fost oameni și că ei au murit. Dar nu putem să știm prin aceeași metodă dacă toți oamenii în general sunt sau nu muritori. Ci pentru a avea un răspuns la această chestiune, comparăm între ele diferitele cunoștințe intuitive. Această comparație este metoda indirectă de a cunoaște numită raționament. Ea ar consta în a spune: Ion, Gheorghe, Petre au fost oameni; or, Ion, Gheorghe, Petre au murit; deci oamenii sunt muritori. Dar se pune problema rolului sau a valorii acestei metode, care se chiamă raționament și care este studiată de logică. În ce consistă precis raționamentul; în virtutea cărui element el poate să stabilească o cunoștință prin ajutorul altor cu-

1) Aristoteles, *Morala către Nicomach*, I, 2, 1095, a, 31.

2) Platon, *Faidros*, 249, b, 35; *Menon*, 98, a, 32; *Faidon*, passim.

3) Aristoteles, *Ultimele Analitice*, I, 11.

noștințe; ce valoare are cunoștința stabilită de raționament; ce este precis logica? Și răspunsul căutat nu este același pentru toți.

Iată câteva exemple luate din filosofia modernă și contemporană. Bacon ne spune că scopul său este acela de a transmite oamenilor fericirea ¹⁾. Inșă pentru a ajunge la acest scop, el se întreabă care este forma superioară de a cunoaște, pe care noi trebuie s'o urmăm. Și el răspunde că forma superioară a cunoștinței este știința care ne duce la religie. Este adevărat, zice el, că puțină filosofie naturală înclină pe oameni către ateism; dar o mai înaltă știință îi duce la religie ²⁾. In cât trebuie să vedem ce este aceasta mai înaltă știință. Și pentru a ne face să vedem aceasta, el crede că este nevoie înainte de toate de o reformă a logicei, în care să i se dea metodei inductive locul cuvenit. Precum științele cari există acum, zice el, sunt inutile pentru invențiunea operilor, așijderea și logica, pe care o avem acum, este inutilă la descoperirea științelor ³⁾. Este o speranță în adevărata inducție ⁴⁾. Prin urmare, Bacon pune la baza filosofiei concepția, pe care, după părerea sa, trebuie s'o avem despre logică, pentru ca astfel să vedem care este adevărata metodă. Dar s'a crezut că soluția sa nu este definitivă. Puțin timp după el, Descartes găsește de asemenea că trebuie să se stabilească o nouă metodă printr'o nouă reformă a logicei. Aveam totdeauna, zice el, o extremă dorință să învăț a distinge adevărul de fals, pentru a vedea clar în acțiunile mele și a merge cu siguranță în această viață ⁵⁾... a căuta adevărata metodă ⁶⁾. Studiasem, fiind mai tânăr, între părțile filosofiei, logica, și, printre matematici, analiza geometrilor și algebra, trei arte sau științe cari păreau să contribuie cu ceva la planul meu. Dar, examinându-le, băgai de seamă că, în ceea ce privește logica, silogismele sale și cea mai mare parte din celelalte instrucțiuni ale sale, servă mai de grabă a explica altuia lucrurile pe cari le știm, decât a le învăța. Ceea ce fu cauza că mă gândii că trebuia să caut vr'o altă metodă care, cuprinzând foloasele acestor trei, să fie scutită de lipsurile lor. Astfel, în loc de acest mare număr de precepte din care logica este compusă, crezui că ași avea destul numai patru ⁷⁾. Cu toate acestea, Kant pune din

1) Ut tandem tradamus hominibus fortunas suas (Bacon, *Novum Organum*, II, 52).

2) Verum est, parum philosophiae naturalis homines inclinare in atheismum; at altiore scientiam eos ad religionem circumagere (*Sermones Fideles*, XVI).

3) Sicut scientiae, quae nunc habentur, inutilis sunt ad inventionem operum; ita et logica, quae nunc habetur, inutilis est ad inventionem scientiarum (*Novum Organum*, I, 11).

4) Spes est una in inductione vera (Ibid. 14).

5) J'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie (Descartes, *Discours de la Méthode*, I-re Partie, sfârșit).

6) Chercher la vraie méthode (Ibid. II-e Partie).

7) J'avais étudié, étant plus jeune, entre les parties de la philosophie, à la logique

nou aceeași problemă, deși sub o altă formă. Orice interes al rațiunii mele, atât speculativ cât și practic, zice Kant, se reduce la următoarele trei întrebări: 1. Ce pot să știu? 2. Ce trebuie să fac? 3. Ce pot să sper? Căci orice speranță merge către fericire, și este față de practică și de legea morală ceea ce știința și legea naturală este față de cunoștința teoretică a lucrurilor¹⁾. Cu alte cuvinte, marea chestiune este aceea a speranței într-o fericire a vieții viitoare. Dar răspunsul atârână de ceea ce trebuie să fac. Iar ceea ce trebuie să fac îl găsesc în ceea ce știu²⁾. În cât se pune chestiunea metodei prin care noi ne dobândim știința. Și Kant ne arată în ce consistă această metodă, după ce mai întâi ne spune ce este logica. Se judecă repede după consecințe, zice el, dacă formarea cunoștințelor, cari aparțin lucrării rațiunii, merge sau nu pe drumul sigur al științei. Logica, dela Aristoteles până acum, n'a putut să facă nici un pas înainte, și pare a fi încheiată și terminată. Dacă logicel i-a răușit așa de bine, ea are să mulțumească de acest folos numai specialisării sale, prin care ea este autorizată, chiar legată să facă abstracție de toate obiectele cunoștinței și de deosebirea lor, și în care inteligența nu are a face cu nimic altceva decât cu sine însăși și cu forma sa. Deaceea ea, ca propedeutică, deschide numai vestibulul științelor, și când este vorba despre cunoștințe, se presupune într'adevăr o logică pentru judecarea acestora, dar dobândirea lor trebuie să fie căutată în așa numitele propriu și obiectiv științe³⁾. Prin urmare

et, entre les mathématiques, à l'analyse des géomètres et à l'algèbre, trois arts ou sciences qui semblaient contribuer quelque chose à mon dessein. Mais, en les examinant, je pris garde que, pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, qu'à les apprendre. Ce qui fut cause que je pensai qu'il falloit chercher quelque autre méthode qui, comprenant les avantages de ces trois, fût exempte de leurs défauts. Ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre. (Ibid.).

1) Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Dinge ist. (Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, II-e Auflage, Methodenlehre, Von dem Ideal des höchsten Guts, vol. III Ed. Academie de Berlin, p. 522—523).

2) Cf. Briefwechsel, An Stäudlin, 4 Mai 1794, vol. XI (II) ed. citată, p. 419. *Logik*, ed. Jäsche, Einleitung.

3) Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das lässt sich bald aus dem Erfolg beurtheilen. Die Logik, seit Aristoteles bis jetzt, keinen Schritt vorwärts hat thun kön-



logica după Kant este formală. Ea nu ne procură însăși metoda, ci ea este un fel de criteriu al acesteia. Și, conform părerii lui Kant, trebuia să știm în prealabil ce este logica, pentru a vedea unde trebuie să căutăm metoda. Și, într'adevăr, după ce Kant precizează ce este logica, ne spune că metoda căutată o găsim în Critica rațiunii pure. Critica rațiunii pure, declară el, este un tratat despre metodă¹). Este deci vădit că atât Kant cât și ceilalți filosofi, caută să ne arate care este metoda superioară de a cunoaște, după ce mai întâi au avut grija să precizeze, fiecare în genul său, concepția despre logică. Întâlnim același fenomen la un Auguste Comte sau la un Stuart Mill. Filosofia noastră, zice Auguste Comte, își termină scara enciclopedică prin morală²). Perfecționarea universală este țelul general al vieții umane³). Însă pentru a atinge acest scop trebuie să trecem prin teoria cunoștinței: a cunoaște pentru a îmbunătăți⁴); adică știință, de unde prevedere; prevedere, de unde acțiune⁵). Dar fiecare ramură a cunoștințelor noastre, trece succesiv prin trei stări teoretice diferite: starea teologică, starea metafisică, starea științifică sau pozitivă. De unde, trei feluri de filosofii cari se exclud mutual. Și este vorba de a ști care din cele trei filosofii poate și trebuie să fie mai prețuită prin natura lucrurilor⁶). Însă teoria cunoștinței, la rândul său, pentru a fi cât mai deplin înțeleasă, pune problema metodei. Importanța legei noastre enciclopedice, zice Auguste Comte, nu poate să fie convenabil apreciată decât considerând-o și în

nen, und geschlossen und vollendet zu sein scheint. Dass es der Logik so gut gelungen ist, diesen Vortheil hat sie bloss ihrer Eigenschränktheit zu verdanken, dadurch sie berechtigt, ja verbunden ist, von allen Objecten der Erkenntniss und ihren Unterschiede zu abstrahiren, und in ihr also der Verstand es mit nichts weiter, als sich selbst und seiner Form zu thun hat. Daher jene auch als Propädeutik gleichsam nur der Vorhof der Wissenschaften ausmacht, und wenn von Kenntnissen die Rede ist, man zwar eine Logik zu Beurtheilung derselben voraussetzt, aber die Erwerbung derselben in eigentlich und objectiv so genannten Wissenschaften suchen muss. (Kritik der reinen Vernunft Vorrede zur zweiten Auflage, ed. Academiei din Berlin, vol. III. p. 7—8).

1) Kritik der reinen Vernunft ist ein Tractat von der Methode (Ibid. p. 15).

2) Notre philosophie termine l'échelle encyclopédique par la morale. (*Catéchisme Positiviste*, Paris, 1852, ed. 3, Paris, 1890, Préface, p. 31).

3) Le perfectionnement universel est le but général de la vie humaine (*Système de Politique Positive*, vol. I, Paris, 1851, 3-e éd. 1890, Dédicace, p. IV).

4) Connaître pour améliorer (*Système de Politique Positive*, vol. III. 1853, chap. I, p. 14).

5) Science d'où prévoyance; prévoyance d'où action (*Cours de Philosophie Positive*, vol. I, Paris, 1830, 2-e leçon, p. 52).

6) Chaque branche de nos connaissances, passe successivement par trois états théoriques différents: l'état théologique, l'état métaphysique, l'état scientifique ou positif. De là trois sortes de philosophies qui s'excluent mutuellement. Or, il s'agit de savoir laquelle des trois philosophies peut et doit prévaloir par la nature des choses. (Ibid. 1-re leçon, p. 3, 41).

raport cu metoda¹⁾. Și problema metodei presupune problema logicei. Trebuie aici, sub raportul metodei, declară Auguste Comte, să insist asupra nevoii, pentru a o cunoaște bine, nu numai să studiem în mod filosofic toate diversele științe fundamentale, dar și să le studiem după ordinea enciclopedică. Matematica este aceea care trebuie să alcătuiască adevăratul punct de plecare al oricărei educații științifice. Și știința matematică se divide în două mari științe: matematica abstractă și matematica concretă. Partea concretă este fondată pe partea abstractă. Partea abstractă nu este altceva decât o extensiune a logicei²⁾. Ceeace revine la a spune că trebuie să începem prin problema logicei. Adevărata logică, pozitivă, trebuie să fie în același timp obiectivă și subiectivă, să concilieze logica rațiunii cu logica sentimentului. A induce pentru a deduce, ca să construim³⁾. Cu toate acestea, după cum am spus, găsim același fenomen și la Stuart Mill. Admit în totul acest adevăr, zice Stuart Mill, că noblețea ideală este, pentru ființele umane individuale, un scop căruia, în caz de conflict, trebuie să i se cedeze cercetarea propriei lor fericiri și a celorlalți. Dar susțin că chestiunea însăși de a ști ceea ce constituie această înălțare de caracter, trebuie ea însăși să fie hotărâtă referindu-ne la fericirea ca principiu regulator⁴⁾. Prin urmare, este vorba, pentru Stuart Mill, a determina în ce consistă precis fericirea. Și pentru a răspunde la această finală întrebare, el pune problema metodei prin problema logicei. Rândurile de mai sus sunt urmate de aceste cuvinte. Vom termina, zice Stuart Mill, prin aceste observații această privire sumară a aplicației logicei generale la ramurile morale și sociale ale științei. Cu toată extrema generalitate a principiilor de metodă, pe care le-am stabilit, am conceput speranța că aceste observațiuni ar putea fi utile unora din aceia cărora le va fi dată sarcina de a duce aceste științe, cele mai importante din toate, la o stare mai satisfăcătoare. Ele vor putea servi în același timp să îndepărteze noțiunile false și să elucideze

1) L'importance de notre loi encyclopédique ne peut être convenablement appréciée qu'en la considérant aussi par rapport à la méthode (Ibid. II-e leçon, 87—88).

2) Je dois ici, sous le rapport de la méthode, insister sur le besoin, pour la bien connaître, non seulement d'étudier philosophiquement toutes les diverses sciences fondamentales, mais de les étudier suivant l'ordre encyclopédique. C'est la science mathématique qui doit constituer le véritable point de départ de toute éducation scientifique. Et la science mathématique se divise en deux grandes sciences: la mathématique abstraite et la mathématique concrète. La partie concrète est fondée sur la partie abstraite. La partie abstraite n'est autre chose qu'une extension de la logique (Ibid. II-e leçon, p. 90—94).

3) *Système de Politique Positive*, vol. I, p. 406, 450—451. *Synthèse Subjective* vol. I, *Système de logique positive*, Préface et Introduction, p. 94.

4) Stuart Mill, *Sistem de logică deductivă și inductivă*, trad. franc. de L. Peisse ed. 6, Paris, Alcan, 1909, cartea VI, cap., XII, § 7.

noțiunea adevărată a mijloacelor prin care poate să fie atins adevărul.). In cât una din problemele inițiale dela care pleacă și Stuart Mill, ca toți filosofii, este aceea a valorii logice, cu scopul de a ne arăta care este metoda superioară de a cunoaște. Inșă și el ajunge la o concepție diferită. Ințr'adevăr, afirmațiunile pe cari le-am citat, sunt conclusia însăși a Sistemului său de Logică. Iar introducerea acestuia începe astfel. Se găsește la autori atâtea diversități în definiția logice, câte sunt în modul de a trata amănuntele²⁾. Logica este știința raționamentului și o artă întemeiată pe această știință. Dar cuvântul raționament este plin de ambiguități³⁾. Adevărurile ne sunt cunoscute prin două căi. Unele sunt direct prin ele înșile; altele prin intermediarul altor adevăruri. Primele sunt obiecte de intuiție sau de conștiință, cele de-al doilea de inferență. Pentru ceace ne este cunoscut prin conștiință, sau prin intuiție, nu este logică⁴⁾. Dar cea mai mare parte a cunoștinței noastre consistând în inferențe, este evident că aproape întreagă nu numai știința dar și conduita umană, este supusă la autoritatea logice. A trage consecințe este, după cum s'a spus, marea afacere a vieții. Logica este judecătorul comun și arbitrul tuturor cercetărilor particulare. Ea nu întreprinde de a găsi proba, dar ea decide dacă aceasta a fost găsită. In acest sens, logica este, după cum s'a exprimat așa de bine Bacon, *ars artium*, știința științelor⁵⁾. Prin urmare, obiectul nostru va fi acela de a face o analiză exactă a procedului intelectual care se numește raționament⁶⁾. Raționamentul, în sensul larg în care eu iau acest termen, sinonim de inferență, este, în mod vulgar, împărțit în două spețe, după cum el se face dela particular la general sau dela general la particular. Primul se chiamă inducție, al doilea silogism. Voi arăta îndată că există o a treia speță de raționament, care nu aparține nici uneia nici alteia din cele precedente, și care, totuși, nu numai este validă, dar încă este fundamentul celorlalte două⁷⁾. Nu numai că putem să conchidem dela particular la particular, fără a trece prin general, dar noi nu facem aproape niciodată altfel. Toate inferențele noastre primitive sunt de această natură⁸⁾. Suntem, deci, și la Stuart Mill, ca și la ceilalți filosofi citați până acum, în fața aceluiași șir de probleme, care caută să ne arate metoda superioară de a cunoaște prin o anumită concepție despre logică, sau prin o anumită reformă a logice. Examinând perioada contemporană, în care

1) Ibid. § 8.

2) Introducere, § 1.

3) Ibid. § 2.

4) § 4.

5) § 5.

6) § 7.

7) Cartea II-a, cap. I, § 3.

8) Cap. III, § 3.

trăim, vedem aceeași chestiune a valorii logice la baza filosofiei, în scopul de a se susține, ca superioară, când o metodă când alta. Este cunoscută discuția între unii psihologiști, ca de ex. Jerusalem, și unii logiciști ca de ex. Husserl. Iată teza ilustrului filosof al timpului nostru, Henri Bergson. Superior, zice Bergson, este punctul de vedere al moralistului¹⁾. În cât problema finală a filosofiei este aceea de a înțelege pe marii oameni de bine. Marii oameni de bine sunt revelatori de adevăr metafizic²⁾. Dar prin ce metodă, cum putem să-i înțelegem pe marii oameni de bine? Pentru a ne spune care este metoda superioară de a cunoaște, Bergson pleacă dela o anumită concepție despre logică. Istoria evoluției vieții, remarcă el, ne face să întrevădem că gândirea noastră, sub forma sa pur logică, este incapabilă să-și reprezinte adevărata natură a vieții, semnificația profundă a mișcării evolutive³⁾. Și el ajunge să ne arate că metoda superioară de a cunoaște este cea intuitivă, plecând dela această concepție despre logică. Raționamentul nostru, așa de sigur de el când circulă printre lucrurile inerte, zice Bergson, se simte rău la locul său pe acest nou teren (al vieții). Am fi foarte încurcați să cităm o descoperire biologică datorită raționamentului pur⁴⁾. Să plecăm dela existența despre care noi suntem cel mai asigurați și pe care o cunoaștem cel mai bine, adică dela propria-ne existență. Ce constatăm?⁵⁾. Totul se petrece ca și cum un larg curent de conștiință a pătruns în materie. Viața, sau conștiința trimeasă prin materie, își fixează atenția sau asupra propriei sale mișcări sau asupra materiei pe care o străbătea. Ea se îndreaptă astfel fie în sensul intuiției, fie în acela al inteligenței. Intuiția, la prima înfățișare, pare preferabilă inteligenței, pentru că viața și conștiința, în acest chip, rămân interioare lor înșile. Dar spectacolul evoluției ființelor viețuitoare ne arată că ea nu putea să meargă departe. Spre intuiție, conștiința s'a găsit așa de comprimată de învelișul său, că a trebuit să restrângă intuiția în instinct, adică să nu îmbrățișeze decât foarte mica porțiune de viață care o interesa. Din potrivă, conștiința determinându-se în inteligență, concentrându-se mai întâi asupra materiei, pare astfel a se exterioriza în raport cu ea însăși; dar tocmai pentru că se

1) Supérieur est le point de vue du moraliste (Henri Bergson, *L'Energie Spirituelle*, III-e ed. Paris, Alcan, 1919, p. 26).

2) Les grands hommes de bien sont révélateurs de vérité métaphysique (Ibid.).

3) L'histoire de l'évolution de la vie, nous laisse entrevoir que notre pensée, sous sa forme purement logique, est incapable de se représenter la vraie nature de la vie, la signification profonde du mouvement évolutif (*L'Évolution Créatrice*, 16-e ed. Paris, Alcan, 1914, Introduction, pag. I—II).

4) Notre raisonnement si sûr de lui quand il circule à travers les choses inertes, se sent mal à son aise sur ce nouveau terrain. On serait fort embarrassé pour citer une découverte biologique due au raisonnement pur (Ibid. pag. III—IV).

5) Ibid. cap. I, p. 1.

adaptează obiectelor din afară, ea ajunge să circule în mijlocul lor, să ocolească barierele, pe care ele i le opun ¹⁾. Ea va trebui deci, pentru a se gândi clar și distinct, să se vadă sub formă de discontinuitate. Conceptele sunt într'adevăr exterioare unele altora, ca și obiectele în spațiu. Și ele au aceeași statornicie ca și obiectele pe al căror model au fost create. Ele nu mai sunt deci imagini, ci simboluri. Logica noastră este suma regulilor pe care trebuie să le urmăm în mânăuirea simbolurilor ²⁾. Dar dacă inteligența este acordată pe materie și intuiția pe viață, va trebui să le [strângem și pe una și pe alta pentru a extrage din ele quintesența obiectului lor ³⁾. Ar fi, cu alte cuvinte, o intuiție supra-intelectuală ⁴⁾. Voesc să spun instinctul devenit desinteresat prin zguduirea inteligenței ⁵⁾. Prin urmare, dacă voim să-i înțelegem pe marii oameni de bine, trebuie să-i privim prin simpatie, printr'un act de intuiție, încercând să simțim ceea ce ei înșiși simt ⁶⁾. Vedem deci cum și Bergson ne duce la metoda pe care el o crede superioară, plecând delă o anumită concepție despre logică. Și trebuie să recunoaștem că această teză, a lui Bergson, este opera unuia d'între cei mai mari gânditori ai timpului nostru. Ea a avut o foarte puternică înfrăuire asupra filosofiei contemporane. William James, autorul Pragmatismului, între alții, a primit-o cu entuziasm. Cu toate acestea, oricât de

1) Tout se passe comme si un large courant de conscience avait pénétré dans la matière. La vie, c'est-à-dire la conscience lancée à travers la matière, fixait son attention ou sur son propre mouvement, ou sur la matière qu'elle traversait. Elle s'orientait ainsi soit dans le sens de l'intuition, soit dans celui de l'intelligence. L'intuition, au premier abord, semble bien préférable à l'intelligence, puisque la vie et la conscience, Y restent intérieures à elles-mêmes. Mais le spectacle de l'évolution des êtres vivants nous montre qu'elle ne pouvait aller bien loin. Du côté de l'intuition, la conscience s'est trouvée à tel point comprimée par son enveloppe qu'elle a dû rétrécir l'intuition en instinct, c'est-à-dire n'embrasser que la très petite portion de vie qui l'intéressait. Au contraire, la conscience se déterminant en intelligence, c'est-à-dire se concentrant d'abord sur la matière, semble ainsi s'extérioriser par rapport à elle-même; mais, justement parce qu'elle s'adapte aux objets du dehors, elle arrive à circuler au milieu d'eux, à tourner les barrières qu'ils lui opposent (Ibid. chap. II, p. 197—198).

2) L'intelligence devra donc, pour se penser clairement et distinctement elle-même, s'apercevoir sous forme de discontinuité. Les concepts sont en effet extérieurs les uns aux autres, ainsi que des objets dans l'espace. Et ils ont la même stabilité que les objets, sur le modèle desquels ils ont été créés. Ce ne sont donc plus des images, mais des symboles. Notre logique est l'ensemble des règles qu'il faut suivre dans la manipulation des symboles (Ibid. p. 174).

3) Si l'intelligence est accordée sur la matière et l'intuition sur la vie, il faudra les presser l'une et l'autre pour extraire d'elles la quintessence de leur objet (Ibid. 194).

4) Il y aurait, en d'autres termes, une intuition supra-intellectuelle. (Chap. IV; p. 389).

5) Chap. II, p. 192—193.

6) *L'Energie Spirituelle*, op. cit. p. 26—27.

strălucită ar fi, ea nu este admisă de toată lumea. Un alt filosof ilustru din zilele noastre, Benedetto Croce, pleacă dela o altă concepție despre logică. Se știe că filosofia pentru Croce este studiul spiritului, în care distingem trei momente principale: estetica, logica, morala. Dar pentru a înțelege însăși estetica sau arta, ca punct de plecare, trebuie ca înainte de toate să știm precis prin ceceea ea se deosebește de logică. Morala este, firește, conclusia cunoștinței. Or, cunoștința, zice Croce, are două forme: ea este sau cunoștința intuitivă sau cunoștința logică¹⁾. În cât trebuie să comparăm aceste două forme, pentru a ști ce este fiecare din ele și prin ce metode se obțin. Logica nu este nici ceceea afirmă anti-intelectualismul care duce la intuționism și la pragmatism, nici ceceea susține intelectualismul care cultivă logistica. Ci ea este oarecum la mijloc. Căci obiectul său, conceptul, dacă este bine înțeles, în puritatea sa, se găsește între universalul intelectualiștilor și individualul anti-intelectualiștilor. El este un universal concret²⁾. Dar cu toată această părere a lui Croce, un Russel crede în legitimitatea logisticii, iar un Edmond Goblot profesază raționalismul. Este adevărat, zice Goblot, că inteligența este un instrument în serviciul unei ființe care are scopuri. Ea este făclia care luminează acțiunea³⁾. Dar tocmai deaceia nu putem să spunem cu școlile anti-intelectualiste că suprema înțelepciune consistă într'un salt mortal pe de-asupra logicei⁴⁾. Căci logica este tocmai teoria raționamentului, adică a operației inteligenței prin care o judecată este determinată de alte judecăți, fără influența sentimentului și a voinței⁵⁾.

Este deci o chestiune fundamentală care se pune la baza studiilor noastre. Ea este aceea a concepției noastre despre logică. Și ea este de o importanță extraordinară, capitală. Căci de răspunsul său atărnă întregul sistem de cunoștințe pe care noi îl avem despre lume. Acesta este un fapt pe care nu-l putem contesta. Dar este de asemenea un fapt, că acestei chestiuni i se dau atâtea soluțiuni, în cât nu știm de unde să plecăm. În această privință am putea spune cu Rudolf Eucken că precum fiecare epocă însemnată își are felul său special de logică, așijderea și-o are și fiecare gânditor independent¹⁾; sau am vorbi cu Federigo Enriques despre o evo-

1) Benedetto Croce, *Estetica*, trad. franc., Paris, Giard, 1904, p. 1 și urm.

2) *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza, 1905, Prefață la ed. din 1916, p. VI—VII. cf. Partea I. sect. II. Cap. II și III.

3) Edmond Goblot, *Traité de Logique*, Paris, A. Colin, 1918, 2e ed, 1920, § 240.

4) *Id.* § 247—248, pag. 383—384.

5) § 1, p. 3; § 7, p. 21—23; § 46, p. 81

6) Wie aber jede ausgeprägte Zeit ihre besondere Art der Logik hat, so hat sie auch jeder selbständige Denker (Rudolf Eucken, *Geistige Stromungen der Gegenwart*, 4 e Auflage, Leipzig, Veit: 1909, p. 59).

luție a logiceii¹⁾. Este drept că printre diversele tесе formulate în cursul timpului, unele pot să ni se pară mai îndepărtate iar altele mai aproape de adevăr, și noi să adoptăm, sau în mod integral său cu oarecari modificari, vr'una din acestea. Am putea spune, de ex., că una dintre concepțiile contemporane despre logică, cele mai aproape de adevăr este aceea a lui André Lalande. Mi se pare, zice Lalande, că orice operație logică învăluiește o materie empirică și implică o direcțiune logică. Dacă ar fi altfel, cele două elemente nu s'ar întâlni niciodată: nu s'ar putea în nici un caz să se descopere un dat de fapt care să verifice o ipotesă de logică. Ași conchide deci că sunt în cunoștință, nu două elemente izolabile, ci două poluri virtuale, inaccesibile, analoge punctelor de fugă ale unei perspective, și care servă numai să arate două direcțiuni opuse în elaborarea gândirii noastre. Logica nu presupune o lume de idei pure., plus o lume sensibilă; ea presupune o mișcare de sens definit, prin care se merge dela singular, care nu poate niciodată să fie eliminat, la universalul fără de care nimic n'ar fi nici chiar perceput. Materia cunoștinței se topește dacă voim s'o punem a parte: ea reprezintă deci o *direcțiune* a analizei, și nu o realitate separabilă. Și invers, universalul se reduce la nimic dacă nu-l exprimăm în relațiune cu x-uri individuali. Orice gândire presupune un real, adică o inteligibilitate imperfectă; dar nu este inteligibil în afară de gândire²⁾. Dacă am adânci această doctrină a lui André Lalande, am ajunge poate la una din cele mai luminoase teorii asupra logiceii. Inșă exemplele pe care le-am citat, ne arată că oricât am fi convinși de legitimitatea unei tесе, și oricât de puternic am sustine-o, totuși se ridică în fața ei alte teorii care o combat.

1) Federigo Enriques, *L'évolution de la Logique*, trad. franc. din ital., Paris, Chiron, 1926, —p. 195 et passim.

2) Il me semble que toute opération logique enveloppe une matière empirique et implique une direction logique. S'il en était autrement, les deux ne se rejoindraient jamais; on ne pourrait en aucun cas découvrir une donnée de fait qui vérifiât une hypothèse de logique. Je conclurais donc qu'il y a dans la connaissance, non deux éléments isolables, mais deux pôles virtuels, inaccesibles, analogues aux points de fuite d'une perspective, et qui servent seulement à marquer deux directions opposées dans l'élaboration de notre pensée. La logique ne suppose pas un monde d'idées pures, plus un monde sensible; elle suppose un mouvement de sens défini, par lequel on va du singulier, qui ne peut jamais être éliminé, à l'universel sans lequel rien ne serait même perçu. La matière de la connaissance s'évanouit si on veut la poser à part: elle représente donc bien une *direction* de l'analyse et non une réalité séparable. Et inversement, l'universel se réduit à rien si on ne l'exprime en relation avec des x individuels. Toute pensée suppose un réel, c'est-à-dire une intelligibilité imparfaite: mais il n'y a pas d'intelligible en dehors de la pensée (Bulletin de la Société Française de Philosophie, 11e année, Paris, Armand Colin, 1911, p. 77 și urm.).

Cu toate acestea, poate că ne-am apropiat mai mult de răspunsul căutat, dacă am considera logica în cadrul general din care ea face parte și anume în problema metodei. Căci logica este studiul metodei raționale, și, ca atare, ea este unul din momentele problemei metodei în general¹⁾.

Marin Ștefănescu

Profesor Universitar

BCU Cluj / Central University Library Cluj

1) Acest articol este un fragment d'într'o lucrare în curs asupra problemei metodei.

CONCEPȚIA DESPRE VIAȚA ȘI LUME ÎN EDUCAȚIE

(Studiul filosofiei în școlile secundare)

Este un adevăr axiomatic, acela, că la baza oricărei educațiuni trebuie să stea o concepție despre viață și lume ¹⁾ o explicare a rostului vieții și a lumii cu un cuvânt, o „filosofie“ ²⁾. Aceasta are rolul de a dirija activitatea educativă, atât în ce privește fixarea idealului, cât și alegerea mijloacelor de a ajunge la el. În lumina acestei „filosofii“ întreaga structură a procesului educativ se va ilumina de un colorit special și va lua o configurație specială. De la cele mai importante probleme educative, cum sunt cele deja menționate ale idealului și ale mijloacelor, până la problemele comunității educative și educabilității (aceasta din urmă fiind la baza tuturor) toate trebuiesc să se armonizeze cu concepția despre viață și lume în cadrul căreia își iau ființă. De la armonia aceasta a părților cu un centru dătător de directive, va decurge cu necesitate și armonia părților între ele.

Dar concepțiunea despre lume, nu este o simplă etichetă pe care după împrejurări o poți schimba. Ea nu este asemenea ochelarilor colorați, cari îți permit să vezi lumea în roz, atunci când vrei, sau în albastru, sau în negru. Ea este mai degrabă asemănătoare cu ochelarii pe cari miopii îi întrebuințează, și cari trebuie să aibă dioptria corespunzătoare nevoilor vizuale ale ochilor lor. În fața lumii și a vieții noi toți suntem asemănători miopilor, cari percep realitatea confuz, și numai după ce au meditat asupra acestei realități, după ce au pus un sens în ea (și acest fapt este „filosofia“, este „concepția“ (ochelarii) despre care vorbim, fie ea cât de rudimentară), haosul primitiv începe să capete rânduială. Dar încăodată, cum se vede din metafora noastră, sensul și rânduiala aceasta nu sunt întâmplătoare, ci poartă pecetea unei necesități ineluctabile.

Această necesitate este produsul a doi factori diferiți, unul individual

1) Vezi articolul meu din Revista generală a învățământului Nr. 6, Iulie 1926; Pedagogia în fixarea idealului educativ actual.

2) Pentru lămurirea raportului dintre noțiunile „filosofie“ și „concepție despre viață și lume“, vezi printre altele: I Petrovici; cugetări filosofice Ed. II București, 1926, p. 70 și C. Siegel; Grundprobleme der Philosophie. Wien und Leipzig 1926, p. 1, s. c.

și altul social. Interpretarea lor armonică ne ajută la formularea concepției, care este și ideea motrice a întregului proces educativ.

Un elementar simț istoric, psihologic și social ne duce la convingerea că în diverse epoci, diverse societăți și la diverși indivizi, această concepție diferă. Faptul a fost studiat cu o lumină și erudiție specială, mai ales de Dilthey. Nu ne oprim asupra modului său de a privi chestiunea. Cele trei feluri de atitudini ale omului în fața vieții la cari el reduce toate atitudinile individuale, cu înfinita lor varietate, pot fi în definitiv discutate. Unii școlari de ai săi cum este Spranger, au găsit mai multe. Ceea ce vrem noi să accentuăm este necesitatea de a găsi atitudinea, filosofia, corespunzătoare vremii noastre, societății speciale românești, căreia să-i servească de îndreptar, și indivizilor cari compun această societate, cărora nu trebuie să le fie o constrângere ci dimpotrivă, cheia care să le deschidă porțile asupra perspectivelor către cari sufletul lor se simte în mod natural dar obscur atras.

Studiul sociologic și istoric al societății europene în general și românești în special, studiul psihologiei generale și diferențiale, sunt în primul rând ajutoarele necesare în această întreprindere.¹⁾

Studiind din aceste puncte de vedere societatea și sufletul contemporan, proiectând lumina ce decurge din studiul trecutului asupra prezentului și viitorului, căutând mai ales să sezisăm procesul de devenire care alcătuiește prezentul, legăturile acestui prezent cu trecutul, și raza încă invizibilă pe traectoria căreia se va desfășura viitorul, vom face opera cea mai utilă și mai necesară pentru o sănătoasă politică culturală la noi: căci numai astfel înarmați, vom distinge punctul de vedere just de cel fals, în determinarea concepției de care avem nevoie. Și pentru că am studiat și meditat asupra acestor chestiuni ne permitem să împărtășim concluziile la cari am ajuns.

În studierea sufletului omului și în special al tânărului contemporan, o trăsătură ni se pare în deosebi caracteristică: o cheltuială aproape anormală de energie. Pare că în sufletul și trupul omenesc au fost înmagazinate și neîntrebuințate forțe, cari acum isbucnesc.

1) De aceea proiectul D-lui Petrovici, actualul Ministru al Instrucțiunii Publice, de a da extindere studiilor filosofice în școlile secundare, este din cele mai bine venit, căci dacă găsierea directivei generale a politicii sociale, este în special apanagiul factorilor conducători ai statului, apoi nu mai puțin adevărat, că fiecare individ ce alcătuiește statul, trebuie să ajungă individual, dinăuntru în afară, la concluzia rolului său în stat, rol care trebuie pe cât posibil să coincidă cu cel pe care statul îl impune, din afară. Pentru a ajunge aci, însă, studiul filosofiei, care nu este atât știința modului cum au gândit alții (deși este și aceasta) ci mai ales știința care te învață să gândești pe cont propriu, este o mărturisim, indispensabil. Argumentul celor ce susțin că omul poate gândi și fără studiul logicei și în genere al filosofiei, este tot atât de slab ca acel care în mod analog ar susține lipsa de utilitate a medicinei sau a igienei.

Războiul cel mare, departe de a fi epuizat aceste forțe, pare numai a le fi deslănțuit.

Nu știu în care epocă istorică, în orice caz nu aceia imediat dinaintea războiului, fiecare individ în parte a fost mai agitat. În această agitație se desfășoară o cantitate de forță considerabilă. Numai că această forță se cheltuiește inutil, cu scopuri mărunte, meschine și imediate.

Caracteristica de căpetenie a acestei cheltuieli de energie este lipsa de raționalizare.

Prezența energiei, este caracteristica oricărui optimism. Deci vremea noastră este energetică și optimistă. Lipsa de raționalizare se datorește în primul rând faptului că suntem la o răspântie, și forțele în desfășurarea lor încă dibuiesc. Acum este momentul pentru conducătorii unui neam să intervie spre a canaliza aceste forțe și a nu le lăsa să se cheltuiască zadarnic. Un râu, care în mersul lui spre vale, întâlnește o stâncă, va ezita câțva timp asupra direcției pe care o va urma, și uneori imponderabile vor fi cauzele cari vor determina drumul deoparte sau de alta al masivului de piatră. Dar odată drumul ales, nu mai poate fi schimbat. La fel este cu sufletul contemporan. Trebuie utilizat momentul de dibuire spre a nu lăsa hazardului grija de a determina calea pe care să apuce energiile disponibile ale acestui neam. Să raționalizăm aceste energii.

Astfel plecând de la indivizi, concepția despre lume și viață care vedem că se impune este aceea a unui „optimism energetic rațional“.

Dacă privim acum în loc de individ societatea contemporană cu manifestările ei atât în alte părți cât și la noi în țară, aceeași concluzie se impune. Nici odată nu au existat mai multe frământări ale maselor, fie pentru scopuri de stat sau de clasă, fie pentru scopuri generale umanitare, sau pur și simplu numai culturale.

Conferințele de la Geneva și din alte localități, revoluția din Rusia și din alte țări, prefacerile din Italia, proiectele mai puternice decât oricând ale unei înfrățiri universale, tendința mai puternică decât oricând pe care lumea o are de a se cunoaște, întrebunțând pentru aceasta o energie considerabilă, excursiile de tot felul, fie expediții la polul nord, fie călătoriile de studiu și care sunt acum extrem de frecvente, sunt indicii care ne vorbesc de caracterul energetic și optimist al omenirii postbelice. Nu trăim într-o vreme de comprimare, ci suntem actorii unui început de desfășurare de forțe, care poate deveni grandios. Simptomele acestea, comune întregii omeniri, sunt și la noi vizibile.

Deci și din punct de vedere social, dacă observația ne indică în toate părțile un optimism energetic, apoi meditația asupra acestui fapt nu poate să ajungă, corectând dibuirile hazardului irațional, decât la aceeași formulare a concepției de viață care se impune azi ca necesară și ca apropiată: „optimism energetic rațional“.

Acea maladie a voinței duble, pe care după cum arătăm în alt studiu,²⁾ am văzut-o constatată de Ferrero, nu este decât una din urmările lipsei de raționalizare a energilor³⁾.

Optimismul energetic pe care îl găsim ca o manifestare, ca un simptom caracteristic lumii actuale, este și o cerință morală, un imperativ categoric, către care ar trebui să tindem, ch'ar dacă ar fi contrar dorințelor noastre momentane. Prin optimism energetic trebuie să se înțeleagă afirmarea acțiunii în funcție de nobile și valoroase scopuri. Și de aci epitetul de rațional pentru a indica caracterul de selectare a valorilor afirmate, de supunerea lor la discernământul și aprobarea rațiunii. În nici un caz nu trebuie să se înțeleagă prin optimismul nostru numai afirmarea fericirii sau plăcerii rezultată din acțiunea oarecare. În societatea contemporană, dacă vedem la grupurile sociale manifestarea optimismului energetic subordonat unor idealuri în general pozitive,³⁾ apoi coordonarea lor, renunțarea eventuală la unele afirmarea cu o deosebită precădere a altora este încă de efectuat, trebuie să fie opera unei adânci și productive meditații.

În manifestările individuale, spectacolul este mai puțin îmbucurător decât în manifestările colective. Acolo domnește o nefericită confuzie între scopuri și mai mult încă între mijloace și scopuri. Acolo rolul gânditorului etic și social este mai mare încă.

* * *

Trebuiește făcută nu numai o alegere și o hierarhizare a scopurilor demne de a fi afirmate, ci mai ales și mai întâi, o strictă delimitare a sco-

1) Pedagogia în fixare idealului educativ actual. Revista generală a învățământului Nr. 6 Iunie 1926.

2) Spre o educație a energiei la noi îndeamnă și D-I G. G. Antonescu. Comp.: Rolul școlii în societatea românească de astăzi, în revista generală a învățământului Nr. 5, Mai, 1926. D-sa scrie: „În viața socială de azi se manifestă cerința de a produce personalități dotate cu *idealism și energie*...”

3) Un fapt în deosebi caracteristic, este mișcarea tinerimei germane, cunoscută sub denumirea de Jugendbewegung. Tinerimea recunoscând necesitatea unei reforme etice și culturale, a căutat să-și fixeze singură scopurile și prin mijloace proprii să lupte pentru îndeplinirea lor. Chiar Hans Blüher, după ce afirmă cu tărie originea pur de instinct a acestei mișcări și lipsa de directive și ideal (pe cari mulți i le atribuie) tot trebuie să recunoască, că în această mișcare: „gândiri cari aparțineau culturii moderne, au însoțit-o, gândiri și planuri” etc.

Vezi: Hans Blüher: Geschichte einer Jugendbewegung; Antropos-Verlag — Berlin Ed. IV, 1919, p. 92.

Pentru cine vrea să se documenteze mai de aproape asupra acestei mișcări, în afară de lucrarea lui Blüher, mai citez:

Gratowski u. Koch: Die Freideutsche Jugendbewegung. Ursprung und Zukunft Gotha 1920.

A. Messer: Die Freideutsche Jugendbewegung. Ihr Verlauf von 1913-1919. Ed. 3 Langensalza 1920.

Norman Körber: Die deutsche Jugendbewegung. Berlin 1920. Zentralverlag.

T. Vianu, Mișcarea tinerimei, în: Fragmente moderne, Cultura Națională, p. 91—107.

Elisabet Busse-Wilson: die Frau in der Jugendbewegung, Hamburg 1920.

purilor pozitive de cele negative și o evidențiere a enormei greșeli care se face prin confuzia mijloacelor și a scopului. Acest lucru nu este suficient să fie făcut numai pe cale teoretică. O puternică activitate practică educativă este necesară. Astăzi mai mult ca oricând rolul școlii se ridică pe primul plan. Tocmai pentru că educația individuală aproape a dispărut, tocmai pentru că familia trece printr'o criză din cele mai grele, școala capătă ceva din importanța, pe care Platon o preconiza educației de Stat. Școala trebuie să fie clară asupra tendințelor sale, asupra principiilor care trebuie s'o conducă, asupra filosofiei pe care trebuie s'o adopte. Încă odată, această filosofie nu poate să fie decretată. Ea trebuie să apară cu caracterul de evidență și necesitate atât conducătorilor cât și condușilor, atât dascălilor cât și discipolilor. Această evidență nu vine decât dintr'o meditare comparativă atât a faptelor sociale, psihologice și istorice, cât și dintr'un studiu tot comparativ asupra modului cum aceste fapte s'au resfrânt în mintea diversilor mari cugetători. De aceea o extindere a studiului istoriei, filosofiei, eticei, psihologiei, sociologiei și logicei în învățământul secundar și chiar în cel superior, ni se pare ca o primă mare reformă pe care nevoile contemporane o cer. Trebuiește deprins tânărul contemporan să gândească și să interpreteze realitatea, să-i descopere sensul și legea. În această direcție el trebuiește ajutat și încurajat de școală, chiar silit oarecum atunci când o anumită „nonchalance” sau o tendință spre acțiune imediată, îl îndepărtează orea mult de reflexiune. Nu poate fi decât salutată inițiativa Ministrului Instrucțiunii de a lucra tocmai în direcția extinderii studiilor filosofice în școli, căci se favorizează astfel câștigarea de către tineret a atitudinii hotărâte în viață, pe baze solide de gândire.¹⁾

Această extindere trebuiește să se facă după un plan bine chibzuit și metoda trebuie să păstreze un caracter de liberalitate, care să fie și unul din cele mai de seamă puncte de atracție a studiilor filosofice.

Ceeace unii susțin, adică specializarea cât de timpurie,²⁾ nu vine deloc în contradicere cu intensificarea studiilor filosofice. *S'ar putea găsi mijlocul, ca plecând chiar dela diferite specialități, să se ajungă la clădirea în mare a studiilor filosofice.*

Noi înșine suntem partizanul încurajării aprofundării de către elevi, a specialității către care sunt atrași, cât de timpuriu. Acest fapt nu atrage după el și negarea caracterului de cultură generală pe care liceul trebuie, credem, să-l păstreze. Un singur lucru, poate, ar trebui să fie schimbat :

1) Este regretabil că Kawerau în așa de interesanta sa lucrare: *Soziologische Pädagogik* (Leipzig 1924) insistă așa de puțin asupra învățământului filosofic, dându-l aproape exclusiv pe seama istoriei.

2) În special Kerschenssteiner, care crede „că activitatea temeinică pe un ogor dă mai multă deprindere logică decât înotarea superficială în o sută de ape.”

Georg Kerschenssteiner, *Charakterbegriff und Charaktererziehung* Ed. III. p. 239.

tehnica învățământului secundar. Putem însă foarte bine, chiar rămânând în cadrele actualei organizări școlare, să favorizăm individual anume aptitudini ale elevilor, făcându-i ca fiecare, pe calea aptitudinilor personale, să pătrundă în domeniul general și plin de multilaterale perspective al filosofiei, și mai ales al filosofării, al culturii generale, și al aptitudinilor corespunzătoare, fiind totuși, fiecare individ în parte, colorat de nuanța punctului său de vedere special.

Pentru câștigarea concepției de lume și viață, o îmbinare cât mai de vreme a studiului și metodei filosofice, cu specializarea pe baze organice de predispoziții și talente, este de o mare importanță. Deaceia lipsa din programele școlilor secundare de specializare ca cele normale, de comerț, industrie, etc., a învățământului filosofic, ni se pare cu deosebire pernicioasă. Trebuiește ca pe lângă extinderea studiului filosofiei în licee, această reformă să se adreseze cu multă asiduitate și școlilor de specialitate. Paul Lapie, un om de autoritate în chestiile învățământului, susținea din 1919, în *Revue de Pedagogie* (Octombre) necesitatea unui învățământ filosofic în școlile normale. Vrea să zică, fie școli secundare de cultură generală, fie de specialitate, în toate se simte necesitatea unui învățământ filosofic. Importanța acestui învățământ e mare și din alte puncte de vedere, nu numai din acela al căpătării unui îndreptar solid în viață, care am văzut că este concepția clară despre această lume și viață.

Acei chemați să facă reformele școlii, trebuesc să fie seamă de toate avantajile, de toate perspectivele pe care reforma lor le deschide. Noi ne-am mărginit să evidențiem punctul de vedere care ni se pare central, cel dela care atârnă toată atitudinea școlii față de școlar, a școlarului față de rolul său în societate și în general în viață.

* * *

Totuși nu putem lăsa neatinsă o chestiune de mare importanță, referitoare la psihologia adolescentului în legătură cu filosofia. Din copilărie încă, curiozitatea și tendința către cunoaștere, se manifestă la om. Dar dacă în vârsta fragedă a copilăriei această tendință este relativ simplă, referitoare la lumea înconjurătoare și se mulțumește cu răspunsurile autoritare pe care oamenii maturi din jurul său i le dau, fără a avea o prea mare atitudine critică în fața acestor răspunsuri, apoi în adolescență, să zicem începând cu pubertatea, o apreciabilă tendință către examinare critică se dezvoltă în om¹⁾, o curiozitate desinteresată, o tendință spre teoretizare abstractă și un gust pentru discuțiile filosofice.

1) Comp. E. Spranger: „Psychologie des Jugendalters, Verlag von Quelle & Meyer, Leipzig, Ed. 7. p. 265. În privința dezvoltării spirituale a adolescentului este recomandabil studiul recent al d-lui Walter Hofmann. Die Reifezeit, Leipzig, Quelle & Meyer, 1926, Capitolul: Die geistige Reifung.

Observați cum în general de prin clasa III, IV secundară (continuându-se și generalizându-se în cursul superior de liceu) tinerii devoră cărțile cari discut problemele supreme ale existenței lui Dumnezeu, a originii lumii și a omului, etc.

Apoi ateismul care caracterizează în general această vârstă, pe atât de exclusivistă în convingerea câștigată, pe cât de avidă de câștigarea unei convingeri! Școala trebuie să ție seamă de acest moment psihologic și în loc de a lăsa pe elev să-și găsească întâmplător și de foarte multe ori greșit, crezul, trebuie să-l conducă cu abilitate alegerea, punându-l în mod critic în contact cu gânditorii veritabili, de mână întâia, cari dacă nu-i vor da o convingere, îl vor deprinde cel puțin cu metoda gândirii precise și logice, și prin zguduirea pe care o vor da propriului său mecanism intelectual, îl vor pune în situația de a-și formula pe căi proprii convingerea.

Impresiunile de orice natură, căpătate de ființa umană, în vârsta fragedă a copilăriei și a adolescenței, sunt din acelea cari vor influența apoi toată gândirea, simțirea și acțiunea omului matur. Deaceia școlile secundare merită efortul unei atenții cât de serioase, din partea celor chemați s'o facă.

Nu pot sfârși aceste pagini, fără să nu-mi exprim predilecția pentru anumite direcții filosofice care credem că ar fi în deosebi de folositoare, dacă ar fi supuse analizei și meditării tineretului. Așa filosofia lui Platon care cuprinde atâta noblețe și atâta optimism binefăcător, mi se pare foarte apropiată pentru a conduce suflete fragede spre gândiri și simțiri frumoase. Apoi forma estetică și dramatică a dialogurilor, se armonizează perfect cu aspirațiile estetice ale adolescentului.

Filosofi ponderați, și cu preoc. pări educative, ca Montaigne, ar putea fi cetiți cu folos în clasă. În eseu-le lui Montaigne, s'ar putea găsi un prețios material. (Dacă nu ar fi decât să cităm aproape la întâmplare: De la Vanité; De la cruauté; De la gloire; De la Presumption; De la liberté de conscience; De l'amitié; De la Peur; Du pédantisme) etc.

Apoi Rousseau, filosof de temperament, cu Irismul său religios, cu respectul omului în formă atât de superioară, ar fi extrem de nimerit pentru lecturi împreună cu profesorul, și în orice caz, sub direcția lui. Sunt în Profesiunea de credință a Vicarului din Savoia, pagini care ar putea fi determinante pentru cultura sufletească a școlărilor.

De asemenea cred că e de mare folos lectura stoicilor. Manualul lui Epictet și Aforismele lui Marc Aurel, ar putea deveni cărți de căpătâi. Nu este vârstă mai plină de idealism decât aceea a liceanului din clasa V, VI, etc.

El caută pretutindeni lectura care să-i potolească setea și nimereste peste cărți incendiare, căci școala nu are grija să i pună la îndemână cărțile trebuitoare și nici măcar să i le indice.

De asemenea alături de extrase din Leibnitz și din Schopenhauer, filosofia ponderată și raționalistă a lui Kant¹⁾, ar trebui să fie împărtășită de timpuriu școlarii²⁾. Să nu se spue că e prea grea pentru ei. În primul rând orice gândire cât de grea, poate fi exprimată inteligibil, în principiile ei, când este bine înțeleasă. Apoi pentru gândire spiritul omenesc posedă o anume precocitate, care numai în domeniul muzicii și al poeziei se mai întâlnește. Printre tinerii liceeni, sunt foarte mulți micii Pascali ai gândirii, și de multe ori, omul matur, nu-și pune cu mai multă seriozitate, problemele pe cari le frământă în mintea lui fragedă, școlarul.

C. Narly

BCU Cluj / Central University Library Cluj

1) D-I Petrovici în a sa Introducere în Metafizică, crede că în special astăzi filosofia lui Kant se prezintă pentru noi cu un caracter de necesitate socială.

2) Chestiunea unei antologii filosofice, care nu ar fi așa de ușor de făcut desigur, ar trebui să preocupe lumea învățământului.

ARTA ROMĂNEASCA POPULARA *)

O SCHIȚA A PRINCIPIILOR

La noi este mai puțin greu decât aiurea să desparti arta populară de arta cultă, fiindcă aproape dela sine se granițează. Artă oficială de cele mai multe ori ne-a venit, și n'am făcut nimic altceva decât s-o replămădim, s-o facem, din ce era, gotică sau bizantină, a noastră și pentru noi. Straturile ei se mai simt, astăzi încă se pot stabili etapele, treptele de suflet și de tehnică prin care a trecut, încercându-se mereu cu elementele noi, descărându-se mereu de elemente vechi, până a ajuns, pe la începutul veacului al optzecelea, să se atingă și pe alocuri să se înfrățescă, original câte odată și câte odată umoristic, cu artă populară. În răspasul de timp dela 1750 cam până la 1850, când maiștrii din străinătate nu mai veneau pe meleagurile noastre decât ca să schițeze câte-va litografii, cum au făcut Raffet, Bouquet și Preziosi, sau să arunce transparent câte-va sugestive acuarele, adormite de obicei prin colecții particulare, necunoscute de țaranul cu fruntea asudată aplecat peste brazdele de pământ, care numai ele îi rămăneau dreapta ocină de moștenire, și numai ele mai păstrau, alături de semințele de grân³, firul de trei oii răsucit al tradiției, fiorul de basm, de cântec și de figurație; când

1) Aceste pagini sunt schița generală, dar și rezumată și incompletă, a cărții vestită și așezată acolo în dezvoltarea sistemului, de introducerea la lucrarea mea: *Istoria artei ca filozofie a istoriei*, I *Teoria critică*, I, Buc. 1925, pg. 46. Ele sunt planul inegal și cu goluri al unei aplicații speciale a probleme de metodologie acolo elucidate: op. cit. I, II pg. 255, privitor la tiranie și la periferie, și *Teoria critice*, II, Buc. 1925, pg. 128—139, privitor la asimilare, artă populară și religie creștină în cele trei aspecte confesionale, Catholicism, Ortodoxie, Protestantism, și pg. 140—152, pg. 158—160 privitor la naționalitate și artă, și înfășit pg. 161—180, privitor la problemele specifice ale artei populare, ca și privitor la stabilirea sa metodologică, atât în sistemul închis al istoriei artei, în privința materialului și în privința evoluției, cât și în regiuni geografice. Deasemeni ele îndrumază la o aplicație în câmp restrâns a celor spuse, mai pretutindeni în lucrarea mea, despre construcția de spațiu. Acestea toate, punând în lumină înțelesul lor de schiță din toate punctele de vedere, lămuresc și caracterul formei lor, pe alocuri descriptiv și pe alocuri aforistic. Despre acelaș subiect am publicat încă un rezumat și mai succint, *Rumänische Volkskunst*, în numărul dedicat de *Prager Presse* în întregime țării noastre.

maiștrii veniți, lăsau în urmă-le câte un portret, mai de grabă documentar, al vre-unui boer cu comănac sau al vre-unei boerițe cu mâna odihnită visător pe o carte străină; când privirile celor mai mulți, atrase magnetic de amiaza de civilizație din Apus, dacă nu-i desprindea de sufletul, pe cât de ascuns pe atât de nemlădios, totuș îi fură în port și în limba întâișărilor sale, deprinzându-i nu înțelegerii noi a ritmurilor de viață nouă, ci aspectului fugar al acestora, îndeajuns ca să uite înțelegerea cea bătrână; când societatea era compusă din entuziaști neofiiți și din învățaței temători; și când întâia oară se făcu într'adevăr despărțirea de clase ca și de interese intelectuale, înainte necunoscută la noi, de fel, sau necunoscută în latura sa dureroasă; când producția artistică, unitar națională, se înnisipa fără de veste și par'că fără de explicație, căci în așteptarea unei arte culte, în pas cu a Occidentului, nu se mai zidiră mănăstiri și nu se mai zugrăviră biserici în care să se închine tot norodul, și care să răspundă cerințelor de frumusețe și ale protipendadei și ale umilițiilor, și să le aducă întrucâtva modele, motive noi, plăcerii și creației lor de podoabă — atunci, ca un semn că evoluția artei nimic nu poate s'o întrerupă cu desăvârșire, arta populară se înmulți, se diversifică după regiuni, mai deosebită și de a popoarelor vecine, mai înfloritoare și bogată decât oricând.

Răspasul de timp, neutru pentru cultura artistică și profilul artistic al înaltei îndeletniciri cu frumosul, este veacul de aur al artei noastre populare. Dela 1750 cam până la 1850 ea este legătura, ea face trecerea, ea este puntea de vreme și vădește continuitatea spiritului și a necesității de artă a conștiinței, continuitatea care altminteri, într'o istorie generală, sistematic serioasă a artei românești, ar lipsi lăsând un gol de întunerice și de destrămare, ca o rană fără de leac. Aceasta o mărginește oarecum și în timp, dă o oarecare precizie de dată apogeului ei, datează deasemeni și despărțirea de producțiile belleartistice, și mai ales îi dă un loc de seamă, un capitol special în desfășurarea istorică a artei noastre, nu arătând-o ca o primitivă îndeletnicire și o tendință spre frumusețe mai rudimentară, alături de cea oficială și rafinată, nici cot la cot cu învingerile și înfrângerile aceleia, ci în însăș aceea, inel de legătură în veșnica înlănțuire din sine și în sine a artei. Caz unic poate, sau caz în orice caz rar.

Acolo unde se întâmplă acest fenomen, religiozitatea poporului este neapărat adâncă, sau ceeace tot un fel de adâncime este, nu există conflict religios. Păgânismul cel vechiu nu se opune creștinismului, iar creștinismul nu ia formă activă și politică, ci se oprește, sau mai bine zis își păstrează neatinse elementele sale de transcendență, așa cum mai mult decât orice altă biserică, isbutește s-o facă biserica ortodoxă. Deasemeni, acolo unde se întâmplă acest fenomen, arta populară este în genere și mai originală și mai originară, își are mai mult decât aiurea viața sa proprie, și deaceea are și mai mare preț în

evoluția artistică și în studiul ei. Căci, prin suprapunere de opere, arta populară ajunge să-și constituie monumente proprii și să se constituie în monument, și deci se învecinează mai mult ca oriunde aiurea cu mitul, formă pur artistică, formă care nu trebuie confundată deadreptul cu tradiția și mai ales nu cu folklorul. Acolo unde se apropie de mit ea este incomparabil mai vie, și ajunge să fie purtătoarea cea mai calificată a caracteristicelor naționale, care sunt prin urmare de căutat aci îndeobște dinspre arta populară înspre cea cultă, iar nu dinspre aceasta înspre aceea, și trecând prin arta oficial decorativă, cum este de procedat mai ales în Occidentul catolic.

La noi, arta populară desparte și unește dânsa lămurit peste un veac și mai bine arta veche, din care nu ne-a rămas aproape nimic afară de arta religioasă, în întregime bisericească, și arta modernă, aproape în întregime civilă și particulară. Pecând aiurea ea urmărește cu bonomie destul de des realistă mersul din piin al celei așa zise înalte, când mai original creatoare, când cu întârzieri care o fac să copieze, și care ne explică de ce în Italia de pildă, în țesăturile și broderiile sardinieze sau abruzzese întâlnim târziu, în lucrări cam de pela 1600, motive heraldice în gustul cel mai gotic primitiv cu puțință. Dar dacă ea nu întârzie, atunci când numai avea cum să întârzie, atunci când ceace i-ar fi fost model înceta să mai trăiască productiv, și se stingea în sine ca o flacără din cele care după cum se spune joacă fără să ardă pe comori, aceasta nu însemnează că artistul, poate mai puțin naiv decât anonim, nu a folosit, la noi ca și aiurea, averile atunci date uitării de către acei ce totuș odinioară le strânseseră.

Urmărirea unui simplu motiv, cum este al șarpelui pe tâmpile oftenești, balaurilor, unul de o parte, altul de cealaltă, față în față, sprijinind în cozile lor întortochiate sau în boturile lor crucea, vorbește fără înconjur. La început venit, ca stilizare și caligrafică și floreal decorativă, din Italia Renașterii, balaurul, la început în stucatura de tencuială pe tâmpla de zid masivă, ia o formă ceva mai grea pe tâmpla de lemn săpat în înflorituri și aurită, adusă la noi din Orient pe drumurile Armeniei, și ia o formă din ce în ce mai grea, în trei etape succesive, din ce în ce mai puțin ornamental însă mai înfiorător, până se toarnă sau mai bine zis se topește, se asimilează înfașșerii sale pe tâmpla cutării sau cutării biserici de țară, încă și mai greu, dar infinit mai simplu, încă și mai puțin ornamental, mai disproporționat, mai turtit, chit și porc mistreț tot odată, mai de spaimă ca oricând, dar pătruns grotesc parcă și de zâmbetul din gene al neîncrederii, pe care nu-l avea în bisericile boerești, elegante, și domnești, dogmatice. Și dacă se ține seama că arta noastră populară, cu olăria, cu scoarțele, cu țesăturile și fotele, creștăturile și zugrăvelile, troițele, crucile de pe drumuri și dela fântâni, crucile din cimitirele sătești, pe morminte amestecate bălăriei, cu ornamentele sale în tencuială, mai firave sau mai bătute, și cu schematicile sale

chipuri de lemn din colțurile dungilor acoperișul ascuțite, s'a dezvoltat în deosebi acolo mai din belșug unde erau monumente puternice, ridicate de voievozi cu artiștii calificați ai curiilor lor, unde în aceeași regiune se îngrămădiseră în trecut și monumente de artă oficială, și unde veștile de forțot ale lumii nu mai pătrundeau decât în zvon de legendă, iar poporul era mai apăsător de socială nepăsare, și deci în singurătatea izolării mai părăsit propriilor sale puteri, nu se poate afirma că arta noastră populară face excepție la lege și este cu totul neatârnată de arta cultă mai veche. Dimpotrivă ea se supune aceluiași legi întru cât privește raportul ei cu arta înaltă a păturii culte, singurul care poate fi legiferat în acest câmp, în care și numele artiștilor și datele lucrărilor sau lipsesc în genere cu desăvârșire, sau nu pot fi stabilite decât ca ipoteza cea mai ipotetică. Și legea, cu cele două momente dominante ale sale, este aceea că, întocmai ca la noi în Oltenia și Bucovina de pildă, acolo unde arta belle-artistică a fost practică, însă nu a avut viață istorică îndelungă în regiune, și unde regiunea a căzut apoi în desuetudine socială, sau de pildă ca în Sardigna, acolo unde era un centru mai depărtat, (cum era Pisa care absorbea în sine, modernizându-se mereu, forțele neîncercate ale periferiei, netrimțându-i în schimb decât operele care nu i se mai potriveau gustului său nervos), tiranic pentru periferia care, parcă în surghiun, copia numai modele învechite, acolo tocmai înfloresc mai sinceră și mai puternică arta populară, netăgăduit națională, căci se copiază mereu aceleași modele până când nu mai rămâne aproape nimic dintr'însele, desghiocându-se tot mai mult din sine spiritul de asimilare, spiritul etnic asimilator, caracteristicul specific popoarelor, fiecăruia în parte, și baza oricărei alte activități mai autonom artistică. Se izolează astfel acolo, și sub presiune și în libertate spiritul pământului sau felul unic de pricepere asimilatorie, isvorul și pecetluitorul artei populare.

Ceeace se numește naționalitate artistică sau expresia națională în artă, așa zisul stil național, nu este „stil“ în adevărata accepție a cuvântului, ci este felul propriu, felul specific și caracteristic de asimilare. Asimilându-se mereu același lucru, același motiv, motivul însuși ajunge să fie complet disociat, și nu mai rămâne decât asimilarea, profilul asimilării, diagrama pură, care este chiar arta populară. Deaceia arta populară, când are, ca de pildă la noi, epocă de sine stătătoare, are dublul aspect și de clișeu în stilizare extremă și de creație, și este construcție disociativă, disociație constructivă. Aceasta permite surprinderea fondului sau a esenței, și permite deci, prin chiar atitudinea asimilării care ajunge să fie direct creatoare, recunoașterea și stabilirea a ceea ce este și rămâne înrăurire, adaus asimilat pealocuri, însă nicăieri ridicat și înviat în creație. Totodată, numai acolo unde profilul asimilării este creator, se desghioacă într'adevăr originalitatea în arta populară, care numai acolo, sau mai ales acolo își păstrează și gustul său original, recomandându-se astfel din nou

ca purtătoarea caracteristicelor, și îngăduind chiar și trasarea lor înspre arta cea cultă, sau surprinderea și izolarea lor în aceasta, care prin definiție este mai complexă, și deaceea oferă și mai numeroase primejdii metodologice.

În felul cum ceva este mai asimilat, și numai asimilat, creator fără tendință de întrecere, în diagrama pură a asimilării, se lămurește mai bine cel care asimilează. Deaceea, de ciucurii dela fote, de fireturi și de mărgelile în cusături nu este de ținut seama într'o privire de sinteză asupra artei românești populare, fiindcă importuri, au rămas totdeauna ceva străin, și încă și mai puțin este de ținut seama de ele într'o sinteză a spiritului său. Originalitatea, abstractă în curăție de neatins, este un deziderat abstract. Covoarele noastre, unele de prin Basaraaia, aduc aminte, în deosebi cele tunse, de unele din Polonia, din Lituauia și din Finlanda. Cele tunse rămân izolate și deaceea, calificându-se ele înșile sporadice înrăuriri, pot fi excluse deopotrivă și din sinteza căutată, însă nu pot fi excluse alături de tehnică și unele din motivele lor, deși amintesc pe alocuri de motive asemănătoare celor de prin țări vecine.

Poate că pe acelaș drum ca și ornamentele arhitecturale, prin Nord, străbătând Scandinavia, au ajuns până în Finlanda covoarele tunse; poate că au luat drumul de jos și au suit pe mări cu navele hrăpărețe ale Normanilor; poate că trecând pe la noi, și străbătând ca o suveică Polonia și Lituania, au ajuns în Finlanda, unde au devenit ceace sunt și azi—*rya*—cu caracterul lor propriu. Cercetările pun tot mai mult în lumină ca artisticește Europa, și cine știe dacă nu întreg pământul locuit, este meru într'o mare înfrățire cu sine. Și înfrățirea se poate urmări până în timpurile cele mai vechi, preistorice cum se spune, făcând scrisul inițială a istoriei, până în epoca de piatră, la noi ca și aiurea Pe ulcioarele și ulcelele roșii de pământ ars, din Oltenia și din câteva județe de munte din Muntenia, se întâlnește astăzi încă frecvent motivul bentifelor, punctate sau nu, ușor scobite și vopsite cu alb, sau numai vopsite, jur împrejur trei sau patru rânduri pe umerii vasului și perpendiculare pe toate, motiv care în michenean se crede a fi de origine nordică, motiv al megafiticului germanic. Pe de altă parte însă motivul meandric de pe vasele dela Cucuteni, lângă Iași, și depe vasele dela Ariusd în Transilvania, s'ar părea originar pământului nostru, din el născut și în el descoperit de săpăturile arheologice, motiv autohton; și aceasta cu atât mai mult cu cât motivul meandric predomină și astăzi în stilirizările olăriilor noastre, deși incomparabil mai floreal și mai gracil decât în podoaba neoliticului, și amintind ici colo ceva din grația de îndoială și rigidă, de frunzărie despletită, a dipylonului Pe când în olăria transilvănească, se simte pe alocuri modelul săsesc: floarea lată și cu mai multe nuanțe.

Asemeni tuturor celorlalte arte, a noastră a suferit și dânsa felurite înrăuriri, a căutat și dânsa încet, și poate mai anevoios decât aiurea, din pricina

răsboaielor neconținute și a neconținutelor năvăliri, să se diferențieze caracterizându-se, adică așezându-se în sine că să răsară din sine. Incercă, nu vrând cu voință programatică, și nici călăuzită de altceva decât de apăsarea izolării, și de aceea izbuti cu fatalitate. Ceeace o face atât de originală este faptul că asimilarea nu s'a făcut treptat, continuu, în aceeaș atmosferă de liniște grea care îngăduie expansiunea normală, exprimându-se asimilarea mereu în arta populară, însă fără ca aceasta să aibă un răspas de timp al ei și numai al ei, singura față de sine, stăpâna. Ci în zbateri fără de sfârșit, nu a putut fi cunoscută expansiunea, și de aceea evoluția și asimilarea fiind încete, fiecare palmă de loc a avut destul răgaz ca să-și însereune cea mai ușoară diferență regională, cu toate că elementele date asimilării erau mult mai unitare și mai puțin variate din loc în loc decât ori unde aiurea. Și mai ales, ceea ce o face atât de originală, și iarăș a ajutat și diversității sale, este faptul atât de rar că la noi arta populară a fost lăsată un veac și mai bine singura călăuză a spiritului său, singura lege și model sieș. Aceasta i-a și îngăduit să nu se mărginească numai la obiecte de uz, mărunte, ci să ridice și câteva monumente de artă populară, cum este biserica de lemn dela Grămești, făcută la începutul veacului al șaptesprezecelea, zugrăveala nouă, din veacul trecut, a schitului Mânăilești, biserica dela Viorești, biserica Patruzești-de-Izvoare din aceeaș regiune, și Găneasa din satul Gănești, mai veche, toate în Vâlcea.

Stratificarea în monument atrage întotdeauna atenția asupra faptului unei epoci proprii, precum epoca proprie, numai dânsa, îngăduie și îndeamnă arta populară la stratificare în monument, sau la linie deadreptul monumentală, cum poate fi întâlnită la noi în crucile cimitirelor oltenești, atât în forma lor generală, înaltă și cu streășină, cât și în podoaba lor lineară și colorată. Monumente, prin stratificare, pot fi considerate și cimitire întregi, cum sunt cel dela Brâncoveni, și cel dela Cezieni, amândouă în Romanați, în care se întâlnesc, și alături și îmbinate, toate sau aproape toate motivele de cruce și de podoabă grafică răspândite și risipite stingher prin Oltenia. Fapt care din nou reliefează importanța artei populare în acele locuri, cum și în genere la noi, cu atât mai mult cu cât arată neîndoielnic că și dânsa cunoaște și urmează aceeaș legi de centru și de periferie ca și arta cultă, pantru care le-am studiat îndelung în *Teoria criticii*, în partea privitoare la *Analiza Stiturilor*. Și fiindcă pe opera monumentală, pe înlanțuirea operelor monumentale este de construit schema evoluții artistice, ea este de construit și pe arta populară, dar numai în acele cuprinsuri în care ia asemenea formă, și în care prin consecință are o valoare sistematică mult mai însemnată decât aiurea.

Însă oricâtă diversitate ar fi, sufletul este acelaș în toate regiunile, și nimeni cred că nu se va mira că sufletul este aidoma caracteristicii artei sale. De aceea arta populară este atât de interesantă de studiat, și mai ales de adâncit în sinteza de spirit cristalină, fiindcă printr'însa mai bine ca oricând se înțelege

sufletul popoarelor, în ceace au mai omenesc și mai curat de zgura vrăjmășiei. Războaie politice au fost, războaie religioase au fost și au fost și războaie științifice, războaie artistice încă niciodată. Cum se înfrățeste omenirea dealungul prăpastiei de veacuri în evoluția artei, așa în priceperea artistică ar putea să se înfrățescă și mai mult și mai conștient, înțelegând omenirea ca valoare de mentalitate, înțelegând-o ca valoare mitică de arta impersonală, și dând totodată fiecărui neam, fiecărui popor, fiecărui individ locul său, și omenesc și unic, pentru că numai el este acela, și pe care-l are și este dator să-l aibe, de vreme ce este.

La noi nu putea să fie vrăjmășie, fiindcă nu era nici expansiune. Totul se schimbă într'o melancolie transparentă, îndrăgostită de detaliu, de înfloritură mărunță, care însă nici dânsa nu câștigă nicăeri valoare de pată, ci se mărgini la plăcerea de linie. Coloarea subtil se alătură de altă culoare, mozaicând par' că însă în realitate căutând un rafinat linearism, și primitiv original și cu tendințe de clișeu care îngăduie repetire în diversitatea arabescului. Iar melancolia plutind ceace ar fi putut fi răsvrătire se îndoi în surăs de înțelegere depărtată, dulce și amară; și nimic nu izbucni dominând, în proporție, în înălțime, ci răbdător, și oarecum deasupra obidei, oarecum străin de răbdare, fiindcă aceasta era primită conștient ca o lege, se așternu într'o simetrie de vizualitate și directă și frontală, puțin instabilă, puțin disimetrică. Deaceea spațiul nu este la noi, în arta populară, clădit ca un bloc, spațiu sie-și, văzut din afară, cum este spațiul plastic al Grecilor, nici mărginitor ca blocul de echilibru lăuntric al Renașterii italiene, nici împletit dintr'un nucleu, rupt dintr'însul cu tendințe excentrice sau pornind din toate unghiurile spre dânsul, cum s'ar părea că este cel germanic de planuri întretăiate, ci într'un joc de linii deschise, spațiul este fixat par'că în momentaneitatea sa mereu schimbătoare, par'că într'o neîncetată prefacere de sine, spațiul este încercuit, sau mai bine zis conturat în mersul său liber, desprinzându-se numai ca linie.

Aceasta dă artei populare românești și înțelesul acela de bucurie, căci melancolia nu exclude bucuria, atât de puternică și de concentrată, atât de închisă în sine, încât prin latura sa tragică atinge culmile unui misticism popular, greu de emente naturaliste. La covoarele basarabene, după fondul lor se poate ști dacă au fost țesute într'o regiune unde pământul este mai negru, căci atunci și fondul este negru, sau dacă pământul județului este mai galben, sau dacă moșia satului este mai bogată de pajiști sau în apropiere de ape, căci atunci și fondul are diferite nuanțe de galben, sau este verde sau albastru. Iar prin latura sa lirică, bucuria este purtată spre idila fluidă, în întregime topită în sugestie, precum purtătorul de culoare, în covoarele și în olăriile noastre, în ouăle încondeiate și în chipurile săpate cu un cui și apoi vopsite depe crucile cimitirelor de sat oltenești, nu este fondul, oricât de puternic ar fi, ci este mai ales linia, oricât de neutră ar fi dânsa, fondul păstrând numai rostul unei valori subsidiare, însemnătatea unei evidențieri a conturilor.

Misticismul naturalist alături de lirismul deschis, dornic de o precizie imprecisă, au dat scepticismul tacit, și aspectul contradictoriu, dar fermecător ca un descântec, al unei credințe adânc religioase, legănată pe un iaz de ateism. Arta noastră populară care și-a înălțat monumente, și apogeul și l-a trăit între arta veche, bisericească, ortodox dogmatică, și între arta nouă, civilă, în căutarea de sine și areligioasă, punte de un veac între ele, este și punte de suflet, exprimând prin aceasta totodată, și chiar prin locul ei, religiozitatea cea mai adâncă a poporului. Ea, între amândouă, este sceptică fără paradă, ca înțelesul firei. În troițe sunt și cruci care se mișcă, vântul și copiii pot să le învârtească, sfînșindu-se vântul și vânturând crucea credinței. Credința poporului românesc fundamentală este contradictorie fără conflict, precum simetria-i este ușor disimetrică, precum proporția tru domină, și deaceia nici nu îndrăznește relieful, ci îl oprește în faza de crestătură, iar pictând caută să-l dea stilizat la extrem, câteodată geometric, în linie. Aci, tehnic, a fost punctul de contact și de atracție cu stilul Bizantin, pe care noi l-am împrumutat, fiindcă ni se potrivea, și tot aci a fost, sufletește, momentul de reciprocă pătrundere cu bogomilismul care ne-a înrăurit, face parte din noi, de aproape că nu-l mai putem recunoaște și nu-l cercetăm. Pe un covor moldovenesc din 1851 se vede arborele vieții cu păsărele pe crângile sale, și la rădăcină doi șerpi în loc de unul ca în Sfânta Scriptură; în bisericile de țară se vede pe perdelele dela altar, deoparte luna de cealaltă soarele; iar în stilizări, oricât de tăios ar fi câteodată labirintul de linii, el totuș nu se întretae crud, ci ascuțișurile și-le domolește prin culoare, ca într'un joc de-a v'ați ascunselea cu spațiul.

Contradictoriul fără conflict își află paralela și în violența alături de blândețe, și în judecata care nu uită, însă este aplecată spre iertare, a poporului nostru. O largă înțelegere încearcă să-și răsucescă pretutindeni firul, înțelegere până la deslipire de lume, care se exemplifică în siguranța și hotărârea atât de calmă că poate să fie crezută asemeni unei leneșe nepăsări. Poporul nu chiamă prin dorul său, ci așteaptă pentru că știe dinainte că va veni ce așteaptă. Și aceasta dă tuturor obiectelor relieful iconic, limpezimea intangibilă, ca aceea a cântecului repetat de veacuri de muncitorii transilvăneni din munții Abrudului:

Lumea asta nu-i a mea,
 ceealaltă nici așa;
 lumea asta-i cum o vezi,
 ceealaltă cum o crezi;
 până vine binele
 'ți mănă răul zilele.

Fără dominantă proporției, desprins înțelepțește de lume, și din pricina misticismului naturalist și a idilei sugestive, amândouă laturile care se ating în scepticismul și credincios în ortodoxie și bogomilic, omul nu este niciodată el

motivul principal în arta românească populară. Mult mai mic decât flori'e de care stă alături pe covoare. În creștăturile și în figurile schematice depe acoperișuri i se preferă animalul. Când totuș este arătat, e doar într'o stilizare completă. Precum însuș costumul—fote strânse pe coapse și pe șolduri—desface trupul și-l clădește din nou prin geometrismul liniilor, în momentaneitatea mișcării, așa că oricât de aderente corpului, vestmintele păstrează un caracter discret de decență, fiindcă par'că despersonalizează pe purtătorul lor; și sunt vii, fiindcă artei noastre populare îi lipsește adevărata constructivitate, căci opoziția lăuntrică tot atât cât și felul cum este văzut spațiul nu i-o permit. Deasemeni casa de țară este pierdută în curtea ei cu pomi, și ornamentele de tencuială sau de vâruială o desfac și mai departe în luciri de arabescă; iar în zugrăvelile bisericilor pomenite, și în deosebi în acea din satul Gănești, în Vâlcea, reliefurile sunt impersonale, aproape cubice, prin linie, contur de spațiu deschis în îmbrățișarea a ceea ce este mitic.

Dintr'alt punct de vedere aceasta poate să apară și mai lămurit dacă se consideră cu luareaminte data cronologică a apogeuului artei noastre populare, integrând-o în înșăș evoluția generală a artei europene. În acea epocă în care ea rămâne singură la noi, aiurea, în întreg Occidentul frământat, în toate domeniile de activitate, și practice și spirituale, se vedește o puternică și hotărâtă pornire spre burghezie. Este prez'ua Revoluției franceze, sbaterea și urmarea, este pregătire, efectuarea și concluzia. Paralel și pe urmele istoricismului, arta burgheză câștigă teren, apare strivitor într'înșă clasa socială căreia i se adresează, și corespunzător unei stări de spirit, dar și fiindcă aceea mai era în legătură cu rămășițele artei populare, fu descoperită și ea, constituindu-se folkorul. Acolo burghezia exista; și era firesc să se formeze burghezia de sine stătătoare dintâiu tocmai în acele țări care, ca Franța, văd și construiesc spațiul într'o exfoliere succesivă a spațiului, sau ca Germania, într'o rupere și izbucnire dintr'un nucleu. Pecând la noi, unde spațiul este apropiere mereu neatinsă, de'ndată ce începu să se constituie burghezia și se făcu deosebirea de clase, poporul rămase în voia Domnului, și canonul artistic fu scuturat, însă nu burghezia apăru, ci arta populară. Ceiace probează lipsa la noi a unei adevărate burghezii și civilăți istorice, din care pricină și lipsa de conflicte sociale susținute, nu însă totodată și a unei culturi. Aceasta este și poate fi în legătură cu canonul, și este sau aristocrată sau populară, niciodată burgheză, cum sunt civilizația și civilitatea.

Astfel atmosfera locală ca și locul artei noastre populare în linia evoluției, își găsesc corespondență în felul vizualității, precum și acesta în acelea. Spațiul este conceput ca într'o oprire dinamizată, vegetativ și organic în abstracție, inconcludent și prins ca într'o plasă deșnodată, neimitativ. O curgere care nu trece, o plecare ce se întoarce în sine. Lumea stăpânită fără ca să fie prețuită în acelaș timp, și stăpânită numai prin și chiar prin aceasta. Și

jocul în doi, opoziția necontradictorie, nefuncțională, sau contradicția neascuțită până la conflict, ci împăcată, sau mai bine zis amănată ca în orfism, și îndulcită de neintervenție — ca în bogomilism, într'un cuvânt nemișcarea străină de fixitate, este însăși inima din care isvorăsc celelalte principii. Căci dacă pe această cale s'ar putea interpreta opoziția fără necesitate, decorativă parcă și aproape gratuită a contraforturilor (culei, și dragostea de amănunt, dar nemișcăt, tot din aceeași atitudine decurge și disimetria ușoară în simetria stabilită și linia ca purtător de culoare. Și din același fel de vizualitate pornește și neîntrebuițarea alăturării complimentarelor, sau Nealăturarea lor în voloare deplină, ci în diferențieri deosebite, cu ecrane deosebite, într'o ușoară discordanță care le apropie de colorile locale, și care pe cât permite păstrarea unitară a planului, totuși mișcat interior, pe atâta concordă și răspunde simetriei discret disimetrică și linearismului spațial, ca și spațiului mărginit de propria sa mișcare, dar fără cadru, spațiului odihnit în schimbare și prefacere de sine. Lege a Nealăturării, care îngăduie repețire, și variații în repețire un fel de improvizație calculată, potrivită deosebirii generale față de fixarea adusă întotdeauna de efectele de contrast, lege deci pe măsura aceleiași atitudini centrale, de spațiu deschis fără să se piardă, de spațiu ritmat linear, de spațiu de vegetație parcă — din care pricină floarea îi este motivul de preferință — lege după care s'ar putea, cum nu s'a făcut până astăzi, deosebi covoarele românești-basarabene de cele, fie rusești, fie înrâurite de Ukraina, provincii amândouă dedate altor procedee.

La noi complimentarele nu sunt alăturate, fiindcă acesta ar da relief spațiului, un altul decât acel câștigat sau căutat prin rămurarea cursivă și ritmică a arabescului, și pe cât ar introduce un element deadreptul constructiv, clădindu-l, opus caracterului său de libertate fără nemărginire, pe atât s'ar opune și calificației liniei față de culoare. Principii strâns legate, și atât de caracteristice nouă, încât printr'o oarecare folosire a lor este Luchian înaintașul picturii adevărat românești, și precum mulțumită lor este zis înaintașul, de asemenea pe elucidări asemănătoare este de interpretat și românismul câtorva pictori de astăzi, indiferent de subiectul sau de subiectele tratate. Alăturarea directă s'ar împotri, poate chiar nimicind-o, intangibilității apropiate a spațiului și a formelor, intangibilitate întemeiată launtric pe launtrica opoziție fără conflict, și deaceia fără intervenția necesară a sintezii, intangibilitate orbică și bogomilică dualitate, care se întâlnește și în spațiul basmelor și al legendelor, și în dansul legat în deslegare pe loc și în melodicul doinei, și dănuie, deși destul de slăbită, până și în poezia și în construcția strofei lui Eminescu, deși nu s'a apropiat atâtea cât ar fi dorit el — și aceasta din pricină că introduce o bun doză de funcționalitate de miticul atât de viu acolo.

Ștefan I. Nenițescu

ASUPRA „ELEMENTELOR EVREEȘTI” IN FILOSOFIA LUI SPINOZA

Istoria filosofiei nu s'a preocupat de problema elementelor evreești în filosofia lui Spinoza. Și nici filosofii prea mult. E posibil ca în Germania, bibliografii, să poată cita titlurile câtorva teze de doctorat care să fi pus problema. Câțiva biografi au atins chiar chestiunea în legătură cu configurarea marelui personalități a lui Spinoza și întrucât, el a fost exclus din comunitatea evreească. În această privință, lucrarea lui O. Meinsma: „Spinoza und sein Kreis“ (Berlin, 1909), este o dovadă:

Mai sistematic, problema a fost discutată de S. Rubin în lucrarea sa: „Spinoza und Maimonides“, (Viena 1866) și în ultimii ani de către B. Alexander, în „Spinoza“ (Geschichte der Philosophie in einzeldarstellung, Kafka, München, 1923), și mai ales de Wilhelm Jerusalem în articolul „Spinoza und das Judentum“ (Ein Vortrag, 1908).

Că se găsesc elemente evreești în filosofia cugetătorului evreu dela Amsterdam, este neîndoios pentru mintea noastră rațională, incapabila să nu lege raporturi dela efect la cauză. Spinoza a fost evreu, a avut educație evreească, a comentat biblia și talmudul, s'a ridicat împotriva ritualului rabinic, liturgic, a scris tratatul teologic-politic, este panteist și e influențat de filosofia kabalistă, care se pretinde a fi evreească. Spinoza a introdus în filosofia sa așadar, numeroase elemente evreești.

În legătură cu aceste elemente, B. Alexander scrie în primul capitol din „Spinoza“: „das Leben Spinoza, innere Entwicklung“, așa:

„Și panteismul lui Spinoza cu ideea de Dumnezeu în centrul întregii lui gândiri, își are rădăcinile în monoteismul judaic. Dumnezeu lui Spinoza nu este desigur Dumnezeul judaismului. Însă unicul Dumnezeu judaic, strălucește în așa o lumină orbitoare, că totul pe lângă el dispare și El, în felul lui de a absorbi totul, nu se depărtează prea mult de conceptul despre Dumnezeu al lui Spinoza. Însă chiar făcând abstracție de această dialectică internă a concepției despre Dumnezeu, exista totuși în concepția lui Spinoza, cu toată matematica și nouile științe naturale, ceva din coloritul emoționant al amintirii

evrești despre Dumnezeu, care îi reamintește mereu religiosului credincios, prin ceremonie, rugăciuni ebraice și prin cult, de Dumnezeul său. Și știința judaică se ocupa aproape exclusiv de cuvântul lui Dumnezeu, dela care pornește totul. Intreaga filosofie judaică a religiei nu se poate sustrage decât foarte greu periculoasei vecinătăți a panteismului. Toate ecurile panteistice ale gândirii evului mediu, cari sunt destul de numeroase, arată prin neoplatonism deasemenea că își au originea și inspirația, evrești. Valul cel mare al panteismului Renașterii din secolul al XVI-lea trece, cu privirea lui amețitoare asupra infinitului lumii în astronomia modernă, însă la bază, firele au fost țesute și de judaism și de antichitate". (Op. cit. pag. 17).

Iar Wilhelm Jerusalem, având o privire mai cuprinzătoare decât aceea a lui B. Alexander, în judecarea operei marelui filosof, se inspira din întreaga atmosferă a raționalului și geometricului ei cuprins, și încercă chiar să lămuirească, empiric, „coincidențele“.

Il surprinde pe Wilhelm Jerusalem, tonul agresiv împotriva rabinilor și cultului evreesc din tratatul teologico-politic. Aceasta e fără îndoială o dovadă a intoleranței spiritului judaic și o mărturie a legăturilor suletești păstrate cu rassa dela care Spinoza a pornit, fiindcă e în spiritul evreului să-și critice instituțiile proprii, mai mult de cât pe cele ale altor popoare. „Das Wort *odium sui*, vom Hass gegen das eigene Wesen, das Tacitus auf die Germanen geprägt hat, gilt in weit höherem Masse für uns Juden“. (Op. cit.)

Rigiditatea formală a demonstrațiilor spinoziste este și ea o dovadă a influenței evrești asupra cugetărei lui Spinoza.

„Amor dei intellectualis“, — exprimă pentru toți aceia cari i-au studiat lucrările, puține la număr, esența întregii lui filosofii. Ea coincide însă cu principiul fundamental al filosofiei religioase judaice, primitivă: iubește pe Domnul Dumnezeuul tău, din tot sufletul tău, din toată inima ta, din toată puterea ta.

Această iubire e virtutea supremă. Spinoza spune: „cine iubește pe Dumnezeu, nu se străduiește a fi iubit la rândul său de Dumnezeu“. (Etica, II.)

Optimismul găsit de unii cercetători în filosofia lui Spinoza, coincide cu concepția optimistă a evreului asupra vieții. Judaismul e o filosofie a vieții. „Învățătura“ spune: „să te bucuri de sărbătorile tale și să nu fi altfel decât vesel“. Spinoza la rândul său: „Omul liber nu se gândește la nimic mai puțin decât la moarte, și înțelepciunea lui nu este o gândire asupra morții ci asupra vieții, (Etica, IV).

Wilhelm Jerusalem merge cu coincidențele mai în adâncime. Pentru acest filosof, panteismul spinozian se confundă, numai că e formulat în alți termeni, cu învățătura panteistă, biblică: Biblia ne învață să căutăm pe Dumnezeu acolo unde vedem opera sa, unde găsim prezența lui.

Tot așa psalmul al 19-lea: „Cerurile vorbesc de gloria lui Dumnezeu și întinderea ne face să cunoaștem opera lui“.

Psalmul 39.: „Eterne Dumnezeu, tu m'ai cercetat, tu m'ai cunoscut. Tu şti când mă așed, tu şti când mă ridic; tu descoperi de departe gândirea mea. Tu vezi când umblu și când mă culc; tu cunoști la perfecție toate căile mele. Chiar înainte de a-mi fi vorba pe limbă, Doamne, tu o cunoști în întregime. Tu mă ții strâns dinainte și dinapoi, și ai pus mâna pe mine. Unde ași putea să merg departe de spiritul tău, și unde ași putea fugi de prezența ta? Dacă mă urc în ceruri, tu ești acolo, dacă mă culc în mormânt, tu ești și acolo; dacă îmi iau aripile aurorei dimineții și merg să locuiesc la capătul mării, chiar acolo, mâna ta mă va conduce și dreapta ta mă va ține. Dacă spun: cel puțin mă vor acoperii întunecimile, — noaptea devine lumină în jurul meu, întunecimile nu sunt obscure pentru tine, și noaptea strălucește ca ziua, întunecimile sunt ca lumina. Căci tu ai format coapsele mele și m'ai îngrijit în pântecele mamei. Te proslăvesc că m'ai creat într'un chip așa de straniu și de minunat. Operile tale sunt minunate și sufletul meu știe bine aceasta. Oasele mele nu ți-au fost ascunse, atunci când am fost zămislit în taină și prelucrat ca un țesut în locurile adânci ale pământului. Ochii tăi m'au văzut când am fost ca o masă informă și în cartea ta au fost înscrise toate zilele cari mi-au fost hărăzite când încă nici una din ele nu exista. O Doamne, cât de scumpe îmi sunt gândurile tale și cât de mare e numărul lor. Voesc să le număr? Ele sunt mai numeroase decât nisipul. Sunt treaz? Ele sunt încă împreună cu tine“.

Este dela sine înțeles ca apropierea panteiste pot fi înmulțite. Pentru Ierusalēm e suficient aceasta. El dovedește prezența elementelor evrești în filosofia în Spinoza.

Însăși denumirea operei lui de căpetenie cu numele de „Etica“, e o dovadă a prezenței acestor elemente în filosofia lui. Toată judaica e o filosofie etică. Cine ar putea să creadă că datorită unei întâmplări oarecare, și-a denumit Spinoza lucrarea, astfel? Coincidența e prea evidentă.

Acei cari au comentat Kabbala, considerată ca o filosofie a religiei evrești, (dar poate fi considerată și altfel,) — de pildă Ad. Frank: — La Kabbale ou la philosophie religieuse des juifs, — (Paris, 1843), — au găsit că panteismul spinozian își are originile în această filosofie, deci nu în versetele citate de către Ierusalēm.

Creatorul și lumea creată, sunt una. Dumnezeu nu este în afară de lume, ci e parte integrantă din ea. Panteism. Kabbala.

Substanța e „principiul pe care unii evrei par a-l fi întrevăzut ca printr'un nor, când au gândit că Dumnezeu, că inteligența lui și obiectele asupra cărora ea se aplică, sunt unul și acelaș lucru“. (Etica, II).

«Când afirm că toate lucrurile există în Dumnezeu și că totul se mișcă înrânsul, vorbesc ca Sf. Paul; ca toți filosofii antici, deși mă exprim altfel și ași îndrăzni chiar să afirm ca toți vechii evrei, pe cât se poate judeca după

diversele tradițiuni alterate în nenumărate feluri». (Spinoza, epistole, 21).

E vorba de tradițiunea orală cuprinsă în Kabbala. Dumnezeu creatorul și lumea creată, Universul, sun* una: Elohim. Obiectul și subiectul sunt una. Cine (mi) și eleh (ce) îl constituie pe Elōhim, Dumnezeu. „Cine“, este începutul începuturilor, este și nu este și este adânc ascuns în numele lui. Dar Dumnezeu a voit să se destăinuiească și a creat aceasta „(ce), fiind una cu cine“ (Cartea Zohar, în volumul „Vom Judentum“, ed. Kurt Wolf, 913).

În fine : După doctrina cosmogonică a Kabbalei, Dumnezeu, în momentul creațiunei, s'a făcut mai mic, ca să facă loc lumii. Este așa numita idee de „șifșum“. Panteism (spinozian).

Am putea întregii aceste elemente evreești găsite în filosofia spinoziană, cu alte câteva citări din psalmi și comentarii evreești. 1)

Citim în geneza Raba, LXVIII :

„Rabi Huna zise în numele lui Rabi Ami : de ce i se zice lui Dumnezeu „Makom“ ? fiindcă el este *locul* lumii, iar nu lumea locul lui. — De unde se știe asta ? Căci este scris în Exod, 33, 21, „iată un loc cu mine“, Deci, Dumnezeu este locul lumii, lumea nefiind locul lui.

Rabi Isac zise : e scris în Deuteronom XXXVI, 27 : „Locul, Dumnezeul cărunt“, dar nu știm dacă Dumnezeu este locul lumii, sau dacă lumea este locul lui. — Când scrie însă în psalmi XC, 1. „Doamne este loc“ (de adăpost), e cert că Dumnezeu este locul lumii, lumea nu e însă locul lui“.

Aceiași etimologie a numelui divin Makom, o întâlnim și în Midras Tehilim. Dar geneza raba e mai veche (veacut al VII-lea). Deasemenea, Midras Anhum, la exod (XXXIII, 21) exprimă ideea că lumea se află în Dumnezeu Rași (rabi Solomon Ben Isac) și-a însușit-o în comentariul sau asupra versetului respectiv.

Altă dovadă, în plus :

Abraham ibn Esra (veacul al XII după Christ), — din ale cărui scrieri Spinoza s'a inspirat adesea (vezi Tractatus IX), numește pe Dumnezeu *acol* („totul“), omul nefiind decât un eleh („parte“) cf. comentarul lui Ibn Esra asupra Pentateucului.

*

Ce a determinat însă excluderea lui Spinoza din comunitatea evreească? Desigur că nu aceste elemente evreești, cu care și-a presărat organic, mai târziu, opera. Aceste elemente erau pentru Spinoza obiect de preocupare, încă dela începutul cugetării sale critice.—Le găsim chintesențiate în primul și micul tratat: „Despre Dumnezeu, despre om și fericirea acestuia“. Nu putem să credem prin urmare, ca tocmai „coincidențele“ formale sau empirice, au putut să con-

1) Ele mi-au fost comunicate de d-l dr. M. A. Halevy, din Iași.

trebuie la înlăturarea filosofului din mijlocul sectarului și dogmaticului judaism din Amsterdam. Altceva, cu mult mai grav, trebuie să fi pricinuit neuitatul gest.

Se povestește că după ce Spinoza a încetat de a mai frecventa sinagoga, a fost vizitat de doi tineri, trimiși între alții și de dascălul lui, Rabi Morteira, ca iscoadă, — să-i afle gândurile și credințele religioase.

Spinoza le-a afirmat că Biblia nu vorbește de nemurirea sufletului, și nici nu cuprinde nimic cu privire la ideea unui Dumnezeu încorporal și spiritual.

După aceasta, Evreii n'au mai ezitat o clipă de a'l sili pe Spinoza să părăsească comunitatea.

Tragedia s'a petrecut fără scandal public.

Credința că Biblia nu rezolvă problema nemuririi sufletului și că nici nu afirmă existența unui Dumnezeu spiritual către care să ne apropiem prin cunoaștere și iubire, trebuia să ducă fatal, la ruptură.

Atâta timp cât Biblia propăvăduiește că fericirea omului e pe pământ, și religia evreească este o filosofie a vieții, nu poate fi vorba de nemurirea sufletelor noastre, care să-și găsească recompensa în o viață de apoi, spirituală. Aceasta este o idee creștină. Și Spinoza, a voit să afirme tinerilor trimiși în iscoadă, ideea creștină. A făcut aceasta voluntar, și fiind influențat de filosofia scolastică pe care o cunoștea bine, cum ne afirmă biografia lui. Il cunoștea nu numai pe Anselm, dar și pe Descartes, — de care se desparte nu atât prin profunzime și originalitate, cât mai ales prin temperament.

Pentru Spinoza, existența noastră strict materială, limitată la timpul neînsemnat al unei vieți omenești, era o idee imposibil de a fi gândită. De aceea el nu putea să nu afirme, că Biblia nu cuprinde nimic cu privire la nemurirea sufletului.

Această afirmație pare să fi fost însă prea rigid făcută, fără reticențe, voind să meargă direct la țintă. Spinoza voia în felul acesta, să vorbească parcă de un adevăr implacabil pornit din propria lui convingere și rezultat din studiul amănunțit al „cărții sfinte“. — Dar prin aceasta, știa că tinde la ruptură. Ea devenise de altfel inevitabilă, din momentul când se hotărâse să nu mai frecventeze sinagoga.

Spinoza afirmase astfel un adevăr, care era în acelaș timp dela început, și o atitudine. — El era o contradicere a filosofiei religioase evreiești, a adevărului ei fundamental; bucurarea ființei noastre pământești de viață. „Să fim veseli“.

Dar afirmase e drept și Spinoza, că înțelepciunea noastră nu stă în gândirea asupra vieții.

E aci o coincidență — spune Wilhelm Jerusalem — care duce la ideea existenței într'adevăr a elementelor evreiești în filosofia lui Spinoza. Totuș aci este un adevăr contrariu, ce nu poate duce la această concluzie.

Ce legătură, — fie chiar și formală — poate fi între filosofia sau religia vieții, evrească, și gândirea noastră asupra vieții, pentru a fi prin această liberi?

Religia vieții ne spune să fim veseli. Gândirea asupra vieții, nu ne poate face să fim veseli. Gândirea această dimpotriva, ne întristează. Adesea tocmai gândirea asupra morții ne poate înveseli, iar dacă moartea uneori ne înfricoșează, e tocmai fiindcă nu ne gândim asupra ei. Altfel, ea ne-ar înveseli. Scopul nostru este deci să gândim viața, s'o cunoaștem.

Nici o legătură nu poate să fie între acest îndemn al lui Spinoza și ceea ce constituie principiul fundamental al filosofiei religioase evreești. Unul este precizarea unei atitudini de ordin intelectual, celalt de ordin biologic. Unul duce la seriozitate, celalt la epicureism, vulgar adesea. *Non ridere, non lugere, necque detestari, sed intelligere*; să nu râzi, să nu plângi, să nu blestemi, să înțelegeți spune Spinoza. — Să fim veseli, spune Biblia.

Ce seriozitate turburătoare și enigmatică ne cere Spinoza. Să gândim asupra vieții. Echivalează această cu o înveselire a noastră? Și ce găsim în această sentință ca și în aceea asupra înțelegerii vieții care să fie analog cu optimismul filosofiei evreești, ca și cu temperamentul specific optimist al evreului? Acest „non ridere“ înlătura aci definitiv, orice posibilitate de „coincidențe“, reale, între judaism și filosofia spinoziană. Library Cluj

Din punctul lor de vedere, rabinii sinagogei din Amsterdam au avut deci dreptate când l'au exclus pe liniștitul Spinoza, din mijlocul lor, optimist.

Fără a voi apoi să afirm un paradox și fără a insista asupra vreunui adevăr, notez numai ca ideea imortalității sufletului, este născocirea sau credința unor vremuri pesimiste, cu oameni firește, pesimiști. Religia creștină a apărut în astfel de vremuri și propăvăduitorii ei au căutat și găsit „mântuirea“ nu pe pământ, ci alături de Dumnezeu, în ceruri. Religia creștină este pesimistă; cea evrească optimisă. Spinoza stă mult mai aproape de cea dintâi de cât de cea de a doua. Și dacă ne învață a înțelege viața, nu ne îndeamnă la aceasta pentru a ne bucura de p'ăcerile ei cari sunt desigur trecătoare, ci pentru a ajunge la cunoașterea temelici tuturor adevărilor, la cunoașterea lui Dumnezeu. Această ultimă etapă a gândirii noastre, ne poate da fericirea. Dar câți din noi o ajungem? Străduința noastră de a afla adevărul ultim este de aceea un calvar. Viața lui Spinoza este în fond și ea un calvar, cu toată aparența ei liniștită, exterioară. De ce ne îndeamnă Spinoza să nu rădem, ci să înțelegem?

Spinoza era din pricină aceasta creștin pentru evreii din Amsterdam. Era fatal să fie exclus din mijlocul lor. — Era chiar necesar.

Era necesar să fie exclus din comunitatea evrească și pentru motivul că afirmase iscoadei trimisă de Morteira, că în Biblie nu găsim nimic cu privire la ideea unui Dumnezeu încorporal.

Dumnezeu i s'a arătat și lui Abraham și lui Moise, și s'a revelat profetilor. A stat de vorbă cu ei, le-a amintit ca seminția lor va ajunge numeroasă ca stelele cerului și nisipul mării, și le-a dat Decalogul. I-a amenințat pe evrei cu pieirea dacă vor nesocotii cuvântul Domnului Dumnezeului lor. Cuvânt focos și forță nimicitoare, așa li s'a arătat întotdeauna Dumnezeu. A isgonit pe Adam din raiu și i-a făcut pe evrei să rătăcească pretutindeni.

Dumnezeu — *după al cărui chip și asemănare am fost creați* — ne apare astfel ca o ființă omenească, cu barba lungă și toiag de apostol în mâna. Nu ni-l putem reprezenta altfel. E bun? E răsbunător? Are voința? Are inteligență? Răspundem: Este om.

Spinoza nu se putea împăca cu această concepție vu'gară. De aceea nu s'a sfiit să spună că nu găsește în Biblie ideea unui Dumnezeu spiritual. Aceasta a trebuit să ducă însă la supărarea comunității împotriva filosofului. Supărarea, nu provenea totuș, pe cât se pare, atât din faptul că nu se găsea o astfel de idee în Biblie, ci mai mult din considerarea că Dumnezeul corporal din Biblie, nu-l putea mulțumi pe Spinoza. Căci este sigur, că Spinoza nu s'ar fi deosebit cu nimic de ceilalți evrei, dacă ar fi acceptat ca și dâșii pe Dumnezeu, așa cum îl putem descoperi în biblie.

Pentru Spinoza însă, descoperirea lui Dumnezeu nu echivala cu lipsa de cercetare, cu revelația lui. Dimpotrivă. Ea era una cu convingerea ce putem să ne-o facem rațional despre existența lui. Pentru Spinoza, descoperirea lui Dumnezeu înseamna cugetarea lui, cunoașterea lui. Dumnezeu era pentru Spinoza un concept, în primul rând, ale cărui raporturi cu întregul cosmos, trebuiau să fie lămurite. Intr'un cuvânt, pentru Spinoza, Dumnezeu era necesar să fie demonstrat că există. Dar demonstrarea trebuia să ia caracterul unei argumentări geometrice, căci numai în felul acesta s'a fi putut naște în mintea noastră convingerea despre existența lui. Era nevoie numai, în acest scop, să urmăim cu atenție șirul argumentărilor spinoziene.

În felul acesta, Spinoza a și reușit să demonstreze și deci să ne convingă rațional că „Dumnezeu sau substanța compusă din atribute infinite, dar care exprimă fiecare o esență infinită și eternă, există în mod necesar“ (Etica I. prop. 11). Demonstrare: fiindcă esența unei substanțe comportă necesitatea existenței ei. Sau, fiindcă este în însăși natura lui Dumnezeu sau a substanței, să existe; și nu poate exista nici o cauză în afară de ea, care s'o împiedice de a exista; dacă ar exista o astfel de cauză, ea ar fi într'o alta substanță, de altă natură decât aceea a lui Dumnezeu însuși, ceea ce înseamnă că ea n'ar avea nimic comun cu însăși natura lui, a cărei esență este de a exista. — Argumentarea se poate face și așa: ceea ce există exprimă o forță de a exista; puterea de a exista este cu atât mai mare cu cât ființa la care ea se raporta este mai perfectă; Dumnezeu fiind o ființă absolut infinită în atributele ei, cu atât mai mult, în acest caz, Dumnezeu există. „Perfecțiunea

unui iucru, spune Spinoza — nu numai că nu exclude existența lui, dar chiar o presupune, pe când imperfecțiunea, dimpotriva înlătura existența; de unde urmează că nu este nimic despre existența căruia să fim mai siguri, decât de existența ființei absolut înfinită, adică Dumnezeu". (Etica I. prop. II).

Demonstrarea această ontologică a existenței lui Dumnezeu, nu este fi-rește tot una cu cunoașterea lui. Demonstrarea poate duce la cunoaștere, dar cunoașterea nu o putem avea decât iubindu-l pe Dumnezeu în mod absolut. Amor dei intellectualis, e virtutea supremă a fiecăruia dintre noi.

Leon Chestov, într'un profund și inspirat articol publicat în *Mercure* de Franță (anul 1923, luna Iunie), — pornește dela aceasta iubire a lui Dum-nezeu, pentru a arăta că toată demonstrația geometrică a lui Spinoza, nu echi-valează cu demonstrarea existenței unui obiect, deoarece nu iubești o linie, o casă, un arbore, așa cum îl iubești pe Dumnezeu, deși îi dovedești existența cum convingi pe oricine de existența unei linii, unei case sau unui arbore. De ce așadar aceasta diferență? Și fiindcă ne este greu să dăm răspunsul la în-trebarea pusă, L. Chestov] vrea să arată că cu toată argumentarea geometrică a existenței lui Dumnezeu, convingerea existenței lui vine din adâncuri *iratio-nale* omenești. Altminteri, nu ne putem explica îndemnul de a-l iubi pe Dum-nezeu, fără așteptarea vreunei recompense, cum afirmă Spinoza, sau din toată ființa noastră, din toată puterea noastră, cum ne cere Biblia.

Dar nu iubirea lui Dumnezeu, nu amor dei intellectualis, interesează în primul rând aci, deși în această frază e cuprinsă esența ultima a „Eticeii“ spinoziene. Ne preocupă numai argumentarea existenței lui Dumnezeu, care aci nu este corporal ca în Biblie, cu toate că Dumnezeu și substanța sau existența tuturor lucrurilor, sunt una. Substanța spinoziană e o înfinitate de atribute, din care numai două sunt cunoscute de mintea noastră: întinderea și cugetarea. Din faptul însă că Dumnezeu sau substanța este și întindere, nu se poate trage decât în mod vulgar concluzia că Dumnezeu, ar fi tot una cu cor-poricitatea despre care ne vorbește Biblia, adică ar fi egală cu un Dumnezeu bun, răsbunător, și având voință și inteligență.

Intre idei despre Dumnezeu, așa cum rezultă din Biblie și așa cum o putem avea, urmând argumentarea spinoziană a existenței lui, — e în fond aceeași profundă diferență ca și între lătratul câinelui și «constelația câinelui» de pe cer. — „Nun intellectus et voluntas qui Dei essentiam constituerent a nostro intellectu et voluntate toto coelo differe deberunt, nec, în ulla re, pra-eterquam in nomine, convenire possent, non aliter scilicet quam inter se con-veniunt canis signum celeste, et canis animal latrans», (Etica I. prop. XVII).

Aceasta diferență, atât de plastic precizată în „Etica“, a fost desigur concretizată și iscoadei ce evreii și Morteira, i-au trimis-o lui Spinoza.

Cum comentează Leon Chestov, în articolul amintit, ea nu înseamnă nici mai mult, nici mai puțin decât uciderea lui Dumnezeu. Pe cel din Biblie.

Aci nu mai era o idee creștină așadar care să fi dus la excluderea lui Spinoza din comunitate. Era un asasinat. O crimă, ce trebuia să fie pedepsită. — Tot însă cu excluderea. Era chiar necesar pentru judaism aceasta.

*

Comentarii filosofiei lui Spinoza nu deslușesc nimic cu privire la efectele pe care aceasta excludere memorabilă ar fi avut-o asupra comunității evrești din Amsterdam. Și nici biografia lui nu ne spun nimic. Efectele trebuie să se fi produs totuși. Cel puțin printr'o înveselire a tuturor membrilor ei.

Le cunoaștem însă pe acelea produse asupra lui Spinoza însuși.

Spinoza se retrăsese într'un orășel în apropiere de Amsterdam, unde ducea o existență liniștită, neturburată decât de propunerea principului Carol Ludvic von der Pfaltz, de a ocupa o catedră de filosofie la Heidelberg. Spinoza trăia din micul câștig ce i-l da șlefuitul sticlelor de ochelari, cu care se îndeletnicea. Retras de lume, el a adâncit însă marile probleme din micul său tratat. A scris „Etica“, Ea e o amplificare, dacă voiți, a ideii „despre Dumnezeu, despre om, și fericirea acestuia“, — și este concluzia rațională asupra supremei noastre virtuți: cunoașterea lui Dumnezeu prin iubire.

Fără excluderea lui Spinoza, n'am fi avut poate „Etica“.

Ea este însă un monument de protestare împotriva judaismului și a optimismului biblic.

De aceea, cum putem afirma — oprindu-ne asupra unor apropieri aparente — că în filosofia lui Spinoza sunt atâtea „elemente“ evrești? — Temperament evreesc găsim la Spinoza. Reminiscențe de învățătură evrească, de asemenea. Chiar faptul că Spinoza își intitulează lucrarea lui uriașă cu numele de „Etica“, poate fi o dovadă a existenței acestor elemente. (Judaismul cuprinde și el o filosofie etică).

Din punctul de vedere al conținutului însă, nici o apropiere. Dimpotrivă. O completă excludere. De altfel, poate că intenționat și-a intitulat Spinoza sistemul lui filosofic: „Etica“. Pentru a atrage atenția cititorului, că e vorba într'adevăr de concluzii morale, dar cari nu pot fi aceleași cu ale Bibliei.

Pentru Spinoza, Dumnezeu este cauza eficientă nu numai a existenței lucrurilor, dar și a esenței acestora, căci existența lor nu poate fi concepută fără Dumnezeu (Etica I. prop. XV). De aceea și tot ce există nu poate fi contingent, ci determinat de necesitatea naturii divine de a lucra în un anumit fel, și nu în altfel, căci existențele fiind determinate de Dumnezeu de a exista, ele nu pot rupe determinarea dată și să lucreze în mod contingent. (Etica I. prop. 24). Numai Dumnezeu este natura naturantă, adică propria sa cauză. Celelalte lucruri sunt natura naturată, adică efectul unor cauze. Iar omul, e o biată ființă, a cărui existență e dela început determinată, fără a putea

să intervină prin vreun mijloc oarecare — implorarea divină — de a îndupleca pe Dumnezeu să schimbe cursul fatal al lucrurilor, fixat odată pentru totdeauna, dela început. Lucrurile n'au putut fi produse de Dumnezeu într'o altă ordine decât aceea în care ele există. Ele nu depind de bunul lui plac, și nici nu trebuie să avem pretenția ca au fost produse în conformitate cu triumful binelui împotriva răului, sau a frumosului moral împotriva rațiunii. Tot ce există, există în mod necesar astfel. (Etica I. prop. 33).

Fericirea omului nu constă deci în urmărirea unor finalități, cari pentru Dumnezeu și ordinea lucrurilor constituită de dânsul, nu există. Fericirea constă în înțelegerea acestor adevăruri fundamentale, care duc la cunoașterea lui Dumnezeu.

Etica spinoziană nu are astfel nimic comun cu etica mitologică judaică.

În concepția judaismului, Dumnezeu făcând pe om după chipul și asemănarea lui, i-a cerut să nu aibă alți zei și să nu se prostorne înaintea lor, căci El este eternul lui Dumnezeu, care pedepsește până la a treia și a patra generație pe accia cari îl urăsc, și răsplătește până la a mia generație pe aceia cari îl iubesc și-i urmează poruncile (Decalogul III, cartea Exod.)

După concepția judaică, ordinea lucrurilor poate fi așadar ruptă. În locul ei poate fi contingența, și Dumnezeu, după bunul său plac, poate introduce o finalitate în desfășurarea infinită a lucrurilor. Universul și omul sunt jucăria voinței lui. El răsplătește pe cel drept, și pedepsește pe cel păcătos, fiindcă omul trebuie să tindă a se desăvârși pentru triumful adevărului, binelui și frumosului. În urmărirea acestui triumf, omul își poate atrage clemența și bunăvoința divină și să trăiască fericit pe pământ.

Aceasta este așa dar cu totul altceva.

Deoparte: necesitatea absolută, rigide, eternă; de altă parte contingența. Deoparte: determinism absolut; de altă parte scopuri finale. Deoparte: cunoașterea supremă a adevărului ultim; de altă parte bucurarea noastră de bunurile vieții. (Chiar ideea messianică evreească, nu este o idee transcendentă ci un scop ce urmează să fie realizat în viața noastră, pe pământ).

Este de aceia neîndoios că etica spinoziană, este pesimistă, fiindcă noțiunea de necesitate și determinism, nasc pesimismul. Iar etica judaică este optimistă, fiindcă noțiunile de contingență și scopuri finale, nasc optimismul în sufletul fiecăruia din noi. Este aci o antinomie și în ea găsim dealtfel generatorul eternului optimism evreesc.

Prin afirmarea pesimismului său etic, Spinoza încetase însă de a mai fi evreu. Dar nu devenise nici creștin. Era un revoluționar religios, pe care catolicii creștini nu l'ar fi tolerat, dacă n'ar fi avut bunul simț de a refuza cate-dra de filosofie ce i se oferise la Heidelberg. Spinoza ar fi putut fi un al doilea Ion Huss. Preferase vâlvei, contemplarea liniștită a propriei lui gândiri, așa cum preferase supunerii la ceremonialul sinagogal, afirmarea tot atât de

liniștită a unei nemulțumiri față de explicările biblice asupra lui Dumnezeu, asupra omului și fericirii sale.

Liniștea aceasta, rezultată din cea mai profundă convingere la care a putut să ajungă o minte omenească, i-a adus excomunicarea din sânul evreimei, și de altminteri neacceptarea lui în lumea creștină. Omenirea are însă de înregistrat de pe urma acestei tragedii, creația celei mai profunde opere filosofice, pe care mintea noastră rațională a putut s'o producă poate până astăzi. Căci este fără îndoială o întreprindere nu atât profundă ci îndrăznească, încercarea făcută de Spinoza de a dovedi pe cale rațională și în formule strict geometrice, existența lui Dumnezeu.

Voește, este adevărat, și iudaismul să dovedească existența lui Dumnezeu pe cale de convingere, nu numai pe cale de revelație. Găsim și în iudaism îndemnul „cunoaște” pe Domnul Dumnezeu tău. (vezi I. Hamburger, *Real encyclopedie für Bibel und Talmud*, Leipzig 1883, cap. Judaism). Dar această cunoaștere nu ne este dată, ca în filosofia lui Spinoza, fiecăruia dintre noi și nici nu este tot una cu cunoașterea rațional-geometrică a lui Spinoza, ci e o convingere empirică, experimentală, ce isvorăște pentru câțiva din aleșii lui Israel, din faptul numai că Dumnezeu le-a apărut adesea înaintea ochilor, arătându-le calea ce au de urmat pentru a realiza binele și adevărul. Pentru cei mai mulți însă, după iudaism, adevărul este dat odată pentru totdeauna, fără să mai fie necesar de a fi demonstrat. Iudaismul nu cere așa dar o continuă căutare a adevărului, independent de faptul că l-am putea afla vreodată sau nu. Cere numai o supunere oarbă la cel găsit de câțiva, sau revelat câtorva: profetilor (sau după creștinism: apostolilor). Această supunere poate aduce recompensa imediată: bucurarea de toate fericirile vieții pe pământ.

Spinoza cere dimpotrivă căutarea continuă, înțelegerea lui Dumnezeu. Chiar dacă în cele din urmă nu l'am găsi. Minunea constă tocmai în această căutare, așa cum toată frumusețea nu o găsim în fructul părguit, ci în încolțirea seminței ce se străduiește să dea fructul copt.

Nu mai trebuie să insist că filosofia spinoziană, se desparte aci și de creștinism care ne spune prin cuvintele pascalienne, de neuitat, — că de nu l-am fi găsit pe Dumnezeu, nici nu l-am fi căutat.

Notez numai această, pentru a arăta ce punct izolat, dar cât de luminos, ne apare Spinoza, prin întregul său sistem filozofic religios desfășurat în „Etica” sa. Și să nu uităm că totul se reduce numai, în fond, la afirmarea adevărului că credința evreilor din Amsterdam despre corporicitatea lui Dumnezeu, unic desigur, nu este tot una cu conceptul rațional al lui Spinoza despre existența lui Dumnezeu. Cum nu este tot una credința acelorași evrei, că lucrurile își pot schimba mersul lor fatal prin voința și inteligența lui Dumnezeu, cu conceptul că voința și inteligența nu sunt de esența naturii lui Dumnezeu (Etica

I. prop. 33), deoarece însușirile lui Dumnezeu nu pot fi determinate, oricte determinare fiind o negare a sa ; (omnis determinatio est negatio).

Pentru spinozism așa dar, adevărul suprem stă în afirmarea iubirii lui Dumnezeu, fără ca oamenii să poată avea vreo recompensă pentru aceasta. Suntem departe de judaism și de coincidențe reale, de „elementele evrești“ în filosofia lui Spinoza.

Iată de ce spuneam că „Etica“ este o protestare împotriva optimismului judaic. Ea e afirmarea unui scepticism. Protestul a fost însă ridicat de Spinoza și înainte de a fi scris „Etica“ sa. Atunci când a încetat de a mai frecventa sinagoga, și când neocolit, a spus iscoadei lui Morteira, adevărul asupra credințelor lui religioase.

Evreii însă nici nu l'au umilit, nici batjocorit ca pe Ureil Acosta, și nici nu l'au lapidat, deși fapta lui era atât de gravă.

Trebue să vedem în această menajare, o teamă sau un respect prea mare al evreilor, pentru cunoștințele și înțelepciunea lui Spinoza? Biograficește nu există nimic care să explice această timiditate, față de genialul filosof. Spinoza însuși, nu ne-a lăsat nici el nimic lămuritor în această privință. Se pare că, odată produs, el a voit să ignoreze toată viața, gestul coreligionarilor lui amsterdamieni. Minteia lui era preocupată de alte mari probleme pentru a fi putut da atenție unor chestiuni de ordin personal. Acestea treceau pe ultimul plan.

*

Trebue să existe totuș o cauză care să explice atitudinea puțin dușmănoasă a evreilor împotriva lui Spinoza. Excluderea din comunitate, era în sine de sigur o măsură gravă. Dar ea s'a făcut fără scandal public și O. Meinsma (op. cit.) insistă asupra faptului că ea a fost extrem de blândă, dacă ne gândim cât de sectari și intoleranți erau coreligionarii contemporani lui Spinoza. Pentru a ne dovedi această blândețe, O. Meinsma reproduce în lucrarea sa citată, textul integral al hotărârei de excludere înmănată lui Spinoza. E blajin.

Ne este astfel imposibil să nu gândim că un „element“ evreesc, cu toate acestea, a determinat această bunăvoință față de Spinoza. Un element de o reală valoare și mult mai profund decât elementele panteiste, semnalate de Wilhelm Jerusalem, sau decât celelalte elemente judaice-kabbaliste, menționate până acum.

Il găsim, în însuși conținutul general al filosofiei spinoziene, în panteismul ei, comun în multe privințe cu cel judaic.

Panteismul judaic nu era însă la îndemâna tuturor evreilor. El forma obiectul de studiu și credința religioasă numai pentru câțiva dintrânșii. Nu era o doctrină secretă cum a fost Kabbala înainte de a fi fost divulgată de

Rosenroth în a sa: „Kabbala denudata, seu doctrina hebraeorum transcendentalis“ (Frankfurt, 1684). Era o doctrină esoterică, pe care rabinii nu o puteau explica fiecăruia dintre credincioși.

După această docirină, Dumnezeu, care a creat cerul și pământul în șase zile spre a se odihni în a șaptea zi, — era tot una cu universul creat. Era Dumnezeuul părinților lui Israel de care, prin jurământul de credință și supunere făcut de strămoșii săi, — fiecare evreu se simțea legat și existând în neîncetata lui apropiere și vecinătate. Era un Dumnezeu imanent întregului univers: „Doamne, tu vezi când umblu și când mă culc, tu cunoști la perfecție căile mele. Unde ași putea să merg departe de spiritul tău și unde ași putea fugi de prezența ta; dacă mă urc în ceruri, tu ești acolo; dacă mă culc în mormânt, tu ești și acolo; dacă îmi iau aripile aurorei dimineții și merg să locuiesc la capătul mării, mâna ta mă va conduce și dreapta ta mă va ține“ (psalm 39).

Dar Dumnezeul părinților lui Israel este și transcendent. El trăește în ceruri, deasupra pământului, deosebindu-se deci de lumea creată, el fiind și creatorul ei.

Filosofia kabbalistă s'a inspirat din această concepție și ni-l reprezintă pe Dumnezeu așezat pe un tron de aur, înconjurat de îngeri de diverse grade, cari îl laudă puterea și mărinimia, și îl proslăvesc pentru fericirea oamenilor.

În această reprezentare a Dumnezeului transcendent, creator al tuturor lucrurilor văzute și nevăzute, trebuie să vedem mai mult influența cosmogonică creștină-catolică, produsă în evul mediu asupra tuturor minților cugetătoare din acea vreme (cei mai mulți dintre kabbaliști erau evrei trecuți la catolicism). Reprezentările și figurile uneori prea simpliste, ca și simbolurile kabbaliste despre Dumnezeu și lumea creată de el, cu posibilitățile pentru fiecare din noi de a ne apropia de el prin o continuă desăvârșire a noastră, — metempsihozantă, — formau un crez de care Kabbala s'a folosit spre a populariza filosofia ei. Ele nu constituiau cu toate acestea esență învățaturii ei despre Dumnezeu și lumea creată, considerându-le că sunt una, iar Dumnezeu fiind înlăuntrul universului. Filosofia kabbalistă exprima în esența ei un monism imanent. Ea nu se confundă deci cu filosofia religioasă evreească, esoterică, obiect de cercetare numai pentru aceia cari voiau și puteau să adâncească în evul mediu învățăturile sfinte evreești. Imbrăcăminte simbolică și adeseori poetică pe care Kabbala și-a dat-o, era numai un mijloc pentru a fi la unison cu spiritul vremii în care a apărut și de a se confunda, voluntar, cu doctrina transcendentă judaică, și cu cea transcendentă catolică.

Spinoza venise în contact cu toate aceste trei explicații asupra lui Dumnezeu și ra orturilor lui cu universul.

Este însă neîndoielnic că Spinoza n'a ezitat un moment de a-și însuși doctrina esoterică evreească. Dumnezeu este una cu universul creat, dar este mai mult decât obiectul creației lui. În felul acesta, Spinoza a înălțat toată imageria catolică și și-a manifestat preferința pentru judaism, pentru Kabbală, adesea vulgară în simboalele ei și exageratoare atât a concepției despre Dumnezeu, primitivă a catolicismului, cât și a judaismului pentru toată lumea. Spinoza se declarase hotărât, pentru un Dumnezeu immanent, dar și transcendent. Așadar încercase să dea problemei fundamentale a existenței lui Dumnezeu și a lumii, o explicare transcendentă, ceea ce era tot una în esență cu explicările esoterice evreiești, asupra aceleiași probleme. Dar numai atât. Era însă deajuns. Dumnezeul lui, nu era acela al kabbaliștilor, un Dumnezeu fărâmițat în univers, materializat. Era un Dumnezeu care a creat universul, dar era deasupra lui, multiplicitatea lucrurilor externe trăgându-și existența din ființa lui absolută și infinită.

De aceea, este o greșală considerarea că filosofia lui Spinoza este în fond un materialism, prin panteismul ce îl afirmă. Panteismul spinozian este un *panenteism*, cum l'a denumit cel dintâi, filosoful Lazarus și l'a explicat atât de pătrunzător filosoful Herman Schwartz, dela universitatea din Greifswald (vezi: *Über Gottesvorstellungen grosser Denker, München, 1921*). Este drept spune acest comentator, că lucrurile își primesc existența dela Dumnezeu. Prin aceasta însă ei n'a încetat de a exista în afară de ele, așa cum soarele există, deși planetele s'au născut dintrânsul. În felul acesta, Dumnezeu deși e cuprins în lume, prin infinitatea lucrurilor create (moduri) și cunoscute de noi prin două atribute, întinderea și cugetarea, — există totuși în afară de creațiunea lui. Dealtfel, această creațiune nu o cunoaștem decât în parte, sub aspectul celor două atribute, întrucât mintea noastră le poate percepe numai pe acestea. Dar atributele lui Dumnezeu sunt infinite, iar Dumnezeu sau substanța este cauza lor.

Acest „element“ evreesc, real, trebuie prin urmare să fi înblânzit furia excomunicatorilor din Amsterdam. El coincide cu doctrina lor esoterică, cunoscută de rabinii sinagogei din Amsterdam și de către Morteira.

Așa se explică de ce Spinoza n'a fost nici batjocorit, nici umilit, nici lapidat, când evreii l'au silit să părăsească comunitatea lor. Un element evreesc spiritual, un singur element îi oprise dela aceasta.

Dar nu s'a putut totuși ca acest element să înălțare excomunicarea. În toate celelalte privințe și față de învățătura biblică, evreească, Spinoza luase, el, o atitudine batjocoritoare aproape. Iscoada piecase dela dânsul cu această impresie. Iscoada reprezenta spiritul public evreesc și acesta trebuia să-și capete o satisfacție. Spinoza a trebuit să fie excomunicat.

Pentru spiritul comun evreesc, Spinoza era așa dar în afară de judaism Zadarnic se încearcă azi unii filosofi, cum e Wilhelm Jerusalem, să găsească

numeroase elemente evreești în filosofia spinoziană, formale și empirice desigur, pentru a-l readuce post mortem pe Spinoza în judaism. „Comunitatea evreească“ nu-l voește. Spinoza nu este o valoare permanentă a judaismului și nici Israel Abrahams, talmudistul din Cambridge, nu-l citează ca atare (vezi „Valeurs permanentes du judaïsme, Rieder & Comp. Paris). Spinoza este în schimb o valoare spirituală ce trece dincolo de cadrul strâmt, adesea dogmatic și sectar al judaismului. Spinoza este o valoare eternă a umanității.

Studiul „elementelor evreești în filosofia lui Spinoza“, ne duce la această concluzie.

Discuția asupra problemei „elementelor evreești“, nu poate fi decât în jurul acestei concluzii. Ea trece dincolo de interesul național sau religios, de a ni-l prezenta pe Spinoza astăzi ca evreu, sau ca un adversar al evreismului de toate zilele. Ea nu trebuie să urmărească decât afirmarea adevărului pur (în limitele firești ale posibilităților minții noastre de a cunoaște adevărul),

În această atitudine, filosofii și comentatorii, mulți sau mai puțin la număr, nu trebuie să uite nici odată recomandăția de seriozitate pe care însuși Spinoza o face: Non ridere, non lugere, nequed etestari, sed intelligere.

I. BRUCĂR

RECENZII

NENIȚESCU I. ȘTEFAN: *Istoria Artei ca Filozofie a Istoriei*. 2 Părți, 1926, București pp. 271.

Lucrarea stă în fața mea ca o rară surpriză filosofică. Solide calități de informație, un vădit efort de concentrare și o constantă dorință de a se supune necesităților filosofice se tocesc într'un întreg, în care ne întâmpină, provocând o „spaimă binevoitoare“, tot atâta filosofie în scheme rezezi câtă estetică și multe altele în amănunte. Și acest volum e doar primul pas: *Teoria Critice*, partea mai mult metodologică, anunțatoare a teoriei fără critică.

Ideea dintru început a lui Nenițescu poartă tristețea grijelor celor mai tainice ale cugetării contimporane. Tragedia noastră e că nu putem trăi fără perspectiva istorică a lucrurilor omenești și totuși istoria ne înăbușe. Istorismul, cultul valorii temporare, e fericirea și blestemul nostru. O simte și autorul, când pune în fruntea reflecțiilor sale un titlu cu o rezonanță amintitoare a silințelor titanice din vremea filosofiei speculative germane: *Istoria artei ca Filosofie a istoriei*.

Între istorismul sau relativizarea prin timp a culturii, tot una cu „falimentul lipsei de sistematică“, și o sistematică ridicată într'un absolut netemporal sau supratemporal, alegerea noastră nu trebuie să fie o sacrificare. Sacrificiul este mai dureros în artă, a cărei sistematică e prea elastică și neînchegată pentru a nesocoti documentarea istorică. Problema vitală a esteticei este înfrățirea pe un plan filosofic a istoriei și a sistemului, a devenirii și a dogmei.

Atât istoria artei cât și estetica dogmatică, pentru a se constitui în discipline rodnice, sunt nevoite a conviețui, a crește la o laltă. Reciprocitatea în valorificarea bogățiilor teoretice e neapărată. De aceea istoria în estetică și estetica în istorie sunt cel dintâi gând al autorului. „...Evoluția, întâia datorie a oricărei teorii, și nu mai prejos a estetice, este să lumineze cum de același lucru este și absolut și în schimbare perpetuă, devremece unitatea presupune, fie chiar numai ca să se definească, multiplicitatea“. (31) Nu e aci o transpunere estetică a dilemei grecești: unul statornic în pluralitatea schimbătoare?

Estetica e pentru Nenițescu, inevitabil, speculativă nu atât prin metoda, cât prin obiectul ei: totalitatea spirituală, absolutul. Este însă o speculație în concret, arta fiind partea de vibrație intimă a culturii. Iată de ce estetica, „speculativă“ prin temă, este „real-experimentală“ în procedeele de control. Dar nu e vorba de experimentul cu mîgălă ticluit în laboratorul psihofizicianului, ci de experimentul neticluit și în vaste proporții al istoriei. Prin istorie speculația se verifică pe planul realității, iar dialectica divină ia corp omeneesc. Istoria este realizarea picătură cu picătură a absolutului. Hegel n'a murit la 1831.

Vedem dar motivele tari de ce istoria artelor și estetica nu pot conlucra decât sub ocrotirea filosofiei; de ce pare chiar necesară „poziția curat filosofică a istoriei artei“ O estetică. permanentă tocmai prin detalierea ei istorică, este un aspect general al culturii umane, o filosofie a istoriei, E frumosul ca expresie permanentă și intensă a spiritului colectiv; e lumea *quadam sub specie pulchritudinis*, e un *pancalism* documentat istoric.

G. B. Vico, cel dintâi modern care a făcut să rodească ogorul filosofiei istoriei — *scienza nuova*, cum o numea el — este totdeodată și cel ce a întrevăzut și serviciile artei în găsirea legilor istorice. Dacă la sugestiile lui Vico adăogăm posibilitatea dialectizării în cuprinsul culturii, instrumentul logic al autorului e făurit și așteaptă mînuirea. Artă se înfățișază ca o epifanie a Absolutului, ca o „teologie

civilă a Providenței", cum spune Vico despre filosofia istoriei; iar esteticianul, asemenea zeului Mercur, „aduce oamenilor hotărârile zeilor". (Vico).

Raportarea artei la filosofie se impune și prin felul de precizare a esenței frumosului. Drumul metafizic și cel epistemologic converg. Artă este un mod de cunoaștere, desigur, o cunoaștere specifică, o „cunoaștere primă" sau *creatoare*, în care obiectul și subiectul se întretaie stimulându-se mutual și alcătuind o unitate autonomă. Filosofia însăși nu mai e o creare, ci o sistematizare, o transpunere „simbolică și conceptuală" a cunoștinței creatoare sau artistice. Artă trece filosofiei conținuturile supuse conceptualizării; ea se bucură de prioritatea „creației", a producției gratuite, asupra reflecției.

De menționat e și stilizarea formulelor ce divulgă ideile subtile ale autorului. Gândirea estetică își făurește o expresie cvintesențiat de adecvată și chiar derutantă prin mișcarea ei abruptă. Însă Nenițescu nu e o excepție. Adesea esteticianul, întâmplător și artist, se slujește de o formă lapidară, ași putea spune, ermetică. Cum pe un sculptor îl interesează numai forma definitivă și nu ne îngăduie a întrezări etapele desăvârșirii, la fel și esteticianul, productiv el însuși, se mulțumește cu rezultate, lăsându-ne pe noi mai mult că ghicim cum a ajuns la ele. Am putea cita ca pilde lucrările estetice ale artiștilor: Adolf Hildebrand, Hans von Marées, C. Fielding, Rodin, etc.

M. FI.

STAMATIADI PETRU: *Geneza*, demonstrație științifică (1791), republicată sub îngrijirea lui Em. Grigoraș, Editura Casei Școlilor, 1925, pp. 139.

Preocupările filosofice ale generațiilor nemijlocit premergătoare „renașterii" noastre culturale, pe cât sunt de instructive pe atât sunt de puține. Uneori lipsesc documentele; iar cele ce sunt, au rămas în bună parte necercetate cu interes filosofic. Că astfel de preocupări au existat, e vădit. Absența lor ar fi cu desăvârșire inexplicabilă; ar situa cultura românească de până la începutul veacului al 19-lea într-o zonă extra-europeană, fapt contestabil sub toate titlurile.

Rezerva în exprimarea grafică a acelor preocupări poarte fi lămurită și prin puținătatea scrisului românesc în toate țărâmurile, nu numai în acela al științei. Dar când prin osteneala cuiva — în cazul de față a lui Em. Grigoraș — ni se dă prilejul a auzi un glas filosofic al trecutului, fără a cerceta mai de aproape armonia, amplorarea și veracitatea lui, ne bucurăm.

Glasul acesta din altă lume e al presupusului învățător pela finele veacului al 18-lea, Petru Stamatiadi, despre a cărui viață și activitate Grigoraș n'a isbitut a afla prea multe. Pare un învățător crescut în școala grecească a timpului, familiarizat cu un umanism cărturăresc dar fără orizont, și pe deasupra fost și în apus, la „Liptca", cum declară el însuși. Aceste studii în „străinătate" nu i-au modificat prea mult punctul de vedere. Spiritul ce mișcă cugetarea lui este strict teologic; nu se observă la el o înrăurire vizibilă a filosofiei moderne, care totuși nu-i era necunoscută. N'a înțeles rostul și tema originală a acestei filosofii.

Lucrarea lui Stamatiadi nu e mare, dar e destul de pretențioasă. În 1787 clucerul Zanetti publică la Viena opera lui Okellos „Despre natura Totului", întovărășind-o de un comentariu ostil. Stamatiadi, primind dela Zanetti acest volum, răspunde printr-o anexă întregitoare („Atărnare în loc de scrisoare asupra Tarafului Okelliștilor"), animată încă și mai mult de zeul reducerii la nimic a „iscodirilor" făurite de Okellos și de „taraful Okelliștilor".

Grigoraș o intitulază „Geneza” și pune ca subtitlu: „demonstrație științifică”. E generos. Căci micul tratat al lui Stamatiadi, deși are în note ceva demonstrații geometrice elementare și traducerea înseamnării lui Lallande asupra cometelor (1773), este de fapt o operă de popularizare. Atât felul dovezilor cât și stilul, aci vulgar, aci presărat cu citate biblice, întăresc această impresie.

Dece și de unde acest interes pentru Okellos? Întâi, o observație. Zanetti și Stamatiadi nu aveau de unde ști că Okellos, presupus vechi pitagoreu, nu e nici măcar un personaj istoric, necum autorul scrierii în discuție: „Despre firea a toată lumea”. Se știe azi că e opera unui neopitagoreu din sec. I înainte de Hristos, neopitagoreu care, după un obicei răspândit în această școală, a găsit de cuviință a trece sub numele unui legendar vechi pitagoreu o producție personală. Deci avem a face cu un pseudo-Okellos și cu o operă apocrifă, fapt lesne de constatat din prezența unor idei ulterioare vechiului pitagorism: idei platonice și aristotelice.

Teza lui Okellos, împotriva căruia Stamatiadi ridică tot felul de dovezi naive este — o recunoaște și acesta — teza aproape a întregii filosofii grecești. Pentru naturalismul grec, universul n'are început în *elementele* lui, este etern, necreat. Numai ordinea, „orânduiala împodobirii”, este un rezultat; principiul material este nedevenit, necreat. Din potrivă teza lui Stamatiadi e concepția iudeo-creștină: Dumnezeu nu e numai ordonatorul, ci *creatorul* lumii materiale. „Părerea aceasta pentru lumea aceasta văzută, că ar fi pururea, nu este numai a lui Okel părere, ci mai în scurt a fost oareșicum o părere de obște la toți filosofii cei vechi, schimbându-se mai mult ori mai puțin la necuviință, după cum cerea deosebirea sistimii cei filosoficești, ce o făcea fieștecare”. (10/11). Cum se vede Stamatiadi se războește cu întreaga filosofie elenă, nu numai cu pseudo-Okellos.

El are ambiția de a „dovedi” crearea din nimic a lumii perceptibile, dovedire la care filosofia modernă a renunțat, chiar când primește această vedere cu titlu de credință. Stamatiadi are însă o nemăsurată încredere în puterea dovezii, deși însuș recunoaște că actul de creație e neinteligibil. „Numai o greutate rămâne singură spre înduplecarea minții pentru facerea lumii din nimica; că mutarea cea din nimica la ființă și cea din potrivă dela ființă spre a nu mai fi nimica, amândouă aceste mutări sunt mai presus de înțelegerea minții, ca unele ce se fac din putere nemărginită, după cum s'a zis” (111, 112). Stămatiadi oferă ca mijloc de înțelegere celor ce au „picat în lavirintul metafizicii fără ața Ariadnei, adică fără povăzuitoar” lumina supranaturală, „lumină cea mai presus de ființă și dumnezeiască”, așadar credința.

În combaterea eternității lumii prin argumente astronomico-filosofice, Stamatiadi nu pomenește nimic de concepția coperniciană, caracteristică naturalismului modern. De sigur, îi era cunoscută, dar nu vedea, cum ar putea-o utiliza. Ascuțite filosofică nu lipsește totuș acestui dascăl, cum dovedesc mai ales notele privitoare la „deosebirea între suflet și trup” și „legătura între suflet și trup”, părțile poate cele mai bune din opusculul lui Stamatiadi.

Era nimerit ca editorul să mențină, alături de propria paginație, paginația originalului. E o lacună.

M. FI.

FLINKER FRIEDRICH: *Über Wirklichkeit und Logik*. Eine kritische Darlegung der Lehre Rich. Wahles, Cernăuți, 1924, pp. 122.

E glasul nu numai al unui elev, dar al unui discipol, nutrit cu înțelepciunea sbuciumată a fostului învățator de filosofie din Cernăuți de altădată: Richard

Wahle.   glasul unui proselit, pentru care filosofia are rezonan e de lirism schopenhauerian, iar adevărul un timbru patetic. Lui Flinker totul i se inf ti eaz  lumurit  i totuș enigmatic, totul e o întrebare fără răspuns  i un răspuns fără întrebare.

 i întrebarea cea mai ciudată pentru omul străin de filosofie  i mul umit de certitudinea sa, e cu toate acestea, sau tocmai de aceea, întrebarea nemijlocit de firea c  pentru orice cugetător : in ce legătură stau realitatea, pe care *credem* că o avem, cu logica, pe care *vrem* s'o avem ? Că autorul in căutarea unui răspuns, sigur — nu oricare — s'a adresat lui Wahle, nu ne mai mir , după cele ce ne spune insu  in prefa a studiului  i ici colea chiar in cuprinsul lui. Wahle i-a apărut ca magician Ideii, ca g nditorul cel mai aproape de adevăr. I-a apărut doar. Căci şi in partea I, „doctrina lui Wahle“,  i mai ales in partea II, „Critica“, ce de îndoeli  i de rezerve !

Cuno team mai de mult vederile lui Wahle, ce- i c stigase un loc de cinste printre profesorii germani. In toiul războiului, 1915, a publicat „Tragicomedia  ntelepciunii“. Am cetit-o depe atunci  i am fost poate cel dinl i care a pomenit de ea, relev nd personalitatea aparte a autorului.

In puține cuvinte, Wahle sus inea in cea operă, spre stupefac ia tuturor : „A murit filosofia ! Bucura i-vă, a i scăpat de filosofie. Omenirea va respira de acum u urat “. G nditorul trecuse de limitele scepticismului, devenise o pradă fără împotrivire a desn dejdiei. Aflu acum dela Flinker că pre ul  ndr snelii lui a fost pierderea catedrei,  i-mi amintesc de o recenzie a lui Bruno Bauch in Kantstudien din 1916 : „Tragicomedia“ era socotită drept o ru ine a filosofiei.

In adevăr, a fost un calvar pentru Wahle gândirea  i filosofia un martiriu. De aceea poate e un g nditor personal in sensul legitim al acestui termen : a luptat să scoată la drum deschis filosofia modernă, rătăcită in stepile controverselor. Filosofia cea mai nouă e un haos de opinii. Si a  putea cita părerea multor cunosctori impar iali, care recunosc fără înconjur că filosofia modernă se sbate in plină anarhie. *Valoarea unei filosofii stă in modul de apărare nu de atac*. Filosofia modernă nu se mai apără, se f r m teaz .

Wahle are meritul de a fi încercat o e ire. A căutat un temei nou  i sigur pentru filosofie. N'a reu it.  i sincer c m era, a recunoscut-o. A avut un curaj puțin obi nuit la filosofii de catedră. E totuș vădit că temeiul descoperit de el se afla in ordinea posibilităţilor filosofiei moderne. Dova , că Wahle nu e un izolat, nu e un cugetător cu totul bizar. Chiar in Austria in aceeaș direcție dar independent construia un monism al procesului „fizicianul“ E. Mach, care n'a vrut să treacă drept un filosof, deși făcea filosofie chiar in specialitatea sa.

Punctul de plecare al reflec iei lui Wahle este de o rară juste e,  i a rămas a a, astăzi, mai mult decât odinioară. Dacă filosofia pornește, declară el, a a cum se obi nuete, dela opoziția inițială a obiectului  i subiectului, insuccesul ei este sigur. Subiectul, din momentul ce s'a inchis in sine, nu va putea răzbi niciodată p n  la obiect spre a-l cunoaște, iar solipsismul e finalul de neînlăturat. Pentru a evita această catastrofă, filosofia trebuie să găsească un temei superior acestei opozi ii, trebuie dar să înceapă cu un dat *autonom*. Mach crede că acest dat sunt senza iile-elemente. Wahle se teme de a determina mai de aproape, adică psihologit, ace ti factori primi ai lumii, numindu-i *Vorkommnisse* ( nt mpl ri, evenimente).

Ini ial avem dar aceste evenimente : culori, sunete, temperaturi, spații, timpuri etc. Fiecare e in sine simplu şi omogen. Se adaogă „miniaturile“ reprezentative,

rememorate, ale evenimentelor: apoi „*sensațiile*“, care pentru el sunt sentimentele și în fine *reacțiile* de două feluri: acțiuni propriu zise și judecățile sau deciziile. Firește, problema cea mai grea e explicarea acestor evenimente, stabilirea condițiilor lor cauzale, pe scurt, înțelegerea lor. După Wahle, principiul oricărei înțelegeri, legea gândirii, e principiul identității. Și din acest moment începe tragicomedia. Instrumentul înțelegerii este cu desăvârșire nepotrivit materialului de înțeles.

Evenimentele par o neconținută desmițirea valorii acestui principiu. În fapte identitatea nu există. Experiența e „întâmplare“, mișcare, schimbare. Dela Zenon până la Herbart problema schimbării pare de nedeslegat cu mijloace raționale. Pentru a-l da o deslegare ar trebui cel puțin să descoperim, să avem date, „forțele“ producătoare ale schimbărilor. Din nefericire forța nu se întâlnește printre datele prime; forța nu e un „eveniment“. Dar cum schimbarea trebuie să aibă o explicație — nimic nu e fără cauză — Wahle se vede nevoit a admite pe lângă factorii sus numiți, o lume de „factori originari“, un plan metafizic, o lume a forțelor, pe cari însă, ele fiind dincolo de experiență, nu le putem cunoaște. Ne lipsește orice instrument de determinare chiar vagă a lumii metafizice. Incheerea la care ajunge Wahle e un *agnosticism* de un colorit aproape inclasabil.

De o parte, o lume fără sens prin ele, de alta o lume metafizică fără sens *pentru noi*. Firește, un asemenea rezultat nu realiza deloc intenția primă a deschiderii unui drum nou. Leacul eră mai rău decât boala. Flinker vede just meteahna acestei filosofii. Solipsismul nu era eliminat, căci Wahle ca și Mach determină psihologic „evenimentele“: le numește percepții, deci le raportează la „eu“, care devine astfel primordial. Și în intenția lui Wahle eul trebuia să fie un rezultat al „evenimentelor“, nu un principiu al lor. Prioritatea eului duce la psihologism, și psihologismul duce la solipsism. Cu drept cuvânt s'a spus că de psihologism nu scapă nici o teorie a cunoștinței.

O altă cauză a nesuccesului e importanța prea mare acordată în ordinea explicativă principiului identității. Identitatea perfectă e una și exclude pluralitatea. Cum pluralitatea e faptul prim, nu väd de ce am postula o identitate perfectă, ca fiind necesară înțelegerii. Postulând-o artificial ne creem greutăți de prisos; și Wahle era neîntrecut în crearea de asemenea greutăți. Și alți cugetători contemporani se slujesc de principiul identității, însă nu-l consideră rigid și absolut, ci doar ca un principiu regulativ, de metodă, în ordinea cantității. El se supune experienței, nu experiența lui.

Înțelesul experienței trebuie să iasă din ea, nu i se adăogă din afară. Și tocmai forța, care la Wahle are misiunea explicativă, nu e tocmai atât de străină experienței. Ce e altceva realul decât forța? O lume fără forță e o lume ireală, o proiecție spectrală, inclusiv omul cu a lui gândire dornică de identitate. Pentru Wahle însă „evenimentele“ date sunt *reale*. Atunci? Atunci ele nu sunt lipsite de forță, de acțiune. Forța e în lume, e și în viața omului.

M. FI.

LUPU IOAN: *Mystisches Denken bei den Rumaenen. Die Träume*, 1926, Buchdruckerei Isidor Wiegler, Cernăuți, pp. 62.

Sociologia e o știință scumpă timpului nostru. Și dacă orișice știință este indiscreția sistematizată, sociologia este cea din urmă, dar nu și cea mai timidă. Curiozitate a omului: e omul devenit oarecum propriul său zeu, fiindcă s'a înălțat deasupra sa, privindu-se cu atenție rece și necruțătoare. Dar sociologia e știința

cea mai indiscretă, nu atât prin ce știe, cât prin ce ar vrea să știe. Omul dorește să surprindă omul în munca lui de producere a unei ființări nouă: a realității sociale. Că lucrul nu e o jucărie, o știe orișice sociolog vrednic de acest nume. De aceea știința societății e nevoită a'uni ofensiva cunoașterii în domeniul său cu defensiva împotriva neînțelegerilor din afară. Ce risipă — inevitabilă — de puteri.

Sociologia românească dispune azi de o falangră de slujitori; printre dâșii un loc se cuvine sau, mai degrabă, se va cuveni lui I. Lupu, care ne dă deocamdată lucrarea aceasta: „Gândire mistică la Români. Visurile“. Un titlu ce trezește îndreptățite așteptări. Prefața statornicește însă proporțiile acestor „contribuții sociologice“: „Lucrarea de față este o modestă încercare de a lumina un colțisor din cultura mistică a Europei. Misticismul nu se mărginește la așa numitele popoare primitive, ci se întinde mult mai departe, cuprinzând și societățile omului alb, care în semeția sa privește cu disconsiderare la frații săi primitivi, fără a-și da seamă, că partea cea mai mare a spiritului său e de aceeaș natură ca aceea a popoarelor naturale, nesocotite de el“.

„Încercarea mea n'ar fi fost cu puțință fără ajutorul dat de școala sociologică a lui Durkheim și în deosebi fără cele două opere ale lui Lévy-Bruhl: „Les fonctions mentales dans les Sociétés primitives“ și „La Mentalité primitive“, două strălucite opere în care s'a tratat întâia oară în mod științific gândirea mistică“.

Colțul de cultură mistică al Europei, s'a ghicit, e colțul românesc; iar din viața mistică a românului, autorul se oprește la fenomenul atât de straniu al visului. Imi pare că are multă dreptate aprecierea sa: visul, sub aspectul lui mistic, e o latură caracteristică a sufletului nostru popular. Nu circulă și azi în popor: „Cartea viselor“ și „Cartea semnelor“, iar comunicarea viselor nu e o convorbire obișnuită. nu numai a femeilor? Chiar și oameni culți, fără a consulta cărți de vise, atribue acestora o semnificație, cel puțin, premonitoare, de anticipare, a celor ce se vor întâmpla.

Aspectul mistic al visului constă în credința că visul are o legătură ocultă de o parte cu realitatea trecută și, mai ales, viitoare: „visul se realizează“; de alta cu lumea „forțelor invizibile și misterioase“ *de dincolo*, așadar, cu o realitate care deși nepercepută și neperceptibilă, prezintă pentru om o valoare adesea mai mare ca lumea reală. Pe scurt, visul e un simbol, un semn, o veste, a viitorului și a unei alte lumi. În sprijinul acestei teze, autorul a strâns cu o hărnicie ce merită toată lauda un mare stoc de fapte, cărora încearcă a le smulge sensul mistic.

M. FI.

Buletinul No. 2 al Seminarului de Pedagogie teoretică, condus de Prof. G. C. ANTONESCU. *Individualismul în Pedagogie*, București, Editura Casei Școalelor, 1926, pp. 480.

Să contribuie la propășirea științei — să fie un laborator de studii — și paralel să pregătească profesioniștii — să fie o pepinieră de practicieni — este îndoiita lozincă a învățământului universitar. Minunată temă dar anevoe de îndesțuit în toate domeniile, dacă ținem seama că cele două preocupări academice rare ori se întâlnesc fără stingherire reciprocă.

Dintre obiectele ce alcătuiesc așa numita Facultate de litere și filosofie, pedagogia se bucură de situația privilegiată că poate lucra fără grije în ambele direcții: studiul, serios documentat și mânat de spirit critic, e chezașia unei bune promoții de pedagogi. *Buletinele Seminarului de Pedagogie teoretică*, de sub conducerea

neobosită și înțelegătoare a d-lui G. G. Antonescu aduc — nădăjduim, și de acum înainte, în fiecare an — dovada strălucită a câștigului teoretic, pe care îl putem obține, folosind sistematic și metodic interesul profesionist, destul de puternic la tineretul universitar. O, dacă toate disciplinele filosofice și-ar putea crea condițiile de muncă și ar avea perspectivele practice ale pedagogiei.

Cine cunoaște felul de lucru în seminariile facultăților și greutatea de a îndemna la studii adâncite și pe îndelete; cine știe ce jertfă de timp reclamă punerea la punct într-o formă prezentabilă a lucrărilor seminariale, trebuie să felicite atât pe conducătorul Seminarului, dar nu mai puțin și pe colaboratori: asistenți și elevi. La un cuvânt de laudă are dreptul, firește, și Editura Casei Școlilor care se menține în menirea ei de a înlesni constituirea unei bibliografii pedagogice în limba română.

Buletinul din anul acesta, un volum de peste 400 de pagini, cuprinde pe lângă un substanțial studiu introductiv al d. Antonescu, un ciclu de 10 monografii asupra *Individualismului în Pedagogie* și copioase recenzii. Individualismul, ca problemă, este una din grijile, pe cari anii din urmă le-au așezat în locul cel mai luminos al conștiinței, nu numai în pedagogie, dar și în alte ramuri ale vieții noastre. „Să cunoști pe oameni!”, își șoptește fiecare, trădând o tainică dorință.

De bună seamă, problema individualismului are o lungă poveste în cultura apuseană. Explicabil, Individualismul e nota caracteristică a acestei culturi. Pentru acest cuvânt postulatul individualist e o veche cunoștință nu numai în pedagogie. Există un individualism etic: socotește pe fiecare om drept un scop în sine, nu o simplă unealtă; un individualism politic: statul e doar un mijloc în slujba năzuințelor individuale; un individualism istoric: viața istorică e opera marilor personalități; un individualism economic: viața practică trebuie să fie lăsată în voia concurenței libere dintre oameni; în fine, un individualism filosofic: individul este esența lumii. De sigur, o chestiune de mare interes ar fi cercetarea conexiunilor mijlocite și nemijlocite dintre individualismul pedagogic și celelalte varietăți de individualism. Legătură directă e între individualismul pedagogic și cel etic; de aceea, cred, s'a ales ca program pentru viitoarea activitate seminarială: educația morală. Oricum, individualismul pedagogic are o situație aparte: nu e o doctrină și un sistem, ci o metodă de educație și instrucție, e o chestie de tact și de informație directă, așa cum de altminteri trebuie să fie orice raport interindividual în sânul unei colectivități.

M. FI.

B. GROETHUYSEN: *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche* (Librairie Stock, Paris).

În 124 pagini, autorul acestei lucrări, domnul B. Groethuysen, a căutat să concentreze aspectele diferite ale filosofiei contemporane germane. Ideia centrală a cărții se referă la necesitatea interpretării sistemelor de filosofie, și în genere a oricărei filosofii, în cadrul istoric al creației lor. Este așa dar nevoie ca filosofii să interpreteze atât aceste filosofii cât și lumea înconjurătoare sub aspectul devenirii lor, adică relativ, și părăsind credința că ar putea găsi în varietatea multiplă a lucrurilor și faptelor, o stare permanentă, sau o unitate absolută, la care acestea s'ar putea reduce. De aceea, filosofii trebuie să părăsească domeniul științelor exacte și să renunțe la o explicare a „faptelor”, așa cum au părăsit încercările de a găsi realitatea în sine a lucrurilor, obiectul filosofiei fiind acela al *valorilor*, pe care

filosofii au căutat să le găsească în stabilirea raporturilor dintre aspirațiile sufletului lor și întregul univers. Valorile trebuiesc căutate în adâncul sistemelor metafizice, în afară de balastul științific ce îl cuprind și de voința ce o au de a exprima esența ultimă a lucrurilor. (Filosofia nu poate fi exclusă numai din domeniul valorilor).

Este drept că, reducând la atât de puțin obiectul filosofiei, ajungem la constatarea că filosofii n'au dat o explicare unitară a universului; că filosofia fiecăruia dintrânșii este o contradicție a celorlalte filosofii; și că din această cauză naște în mintea aceluia, care n'ar privi sub unghiul istoric producerea filosofilor, ideea inutilității oricărei metafizici.

În fond însă, mintea cercetătorului trebuie să discearnă în fiecare sistem filosofic expresiunea raportului dintre filosof și univers. Acest raport diferă de la individ la individ și nu constituie pentru fiecare filosofie decât un singur aspect din multiplicitatea infinită a aspectelor, sub care ar putea fi privită lumea și complexitatea fenomenelor. Fiecare aspect nu trebuie și nici nu poate să epuizeze întreaga fenomenalitate a naturii. Tot astfel nici totalitatea aspectelor sub care a fost privită lumea, — adică toate filosofile cunoscute până acum — nu pot epuiza la rândul lor, laolaltă, aceeași fenomenalitate. Ele trebuiesc considerate ca o multiplicitate de aspecte, din infinitatea unor aspecte posibile. Aceasta înseamnă că orice filosofie nu este decât o interpretare personală a lumii.

Filosoful, de aceea, trebuie să-și reducă întreaga lui cugetare mai mult la o punere a problemelor, decât la o deslegare a lor. Progresul cunoașterii omenești nu constă decât în găsirea și punerea problemelor. Numai în felul acesta se poate vorbi de filosofii și filosofi.

Interpretarea în acest sens a filosofilor, se datorește impulsului dat de către Nietzsche. — Dilthey, Simmel, Husserl și Scheller sunt continuatorii săi, — precizând și nuanțând aceiaș temă referitoare la obiectul și întinderea oricărei filosofii posibile

I. Br.

L. SCHESTOW: *Potestas Clavium oder die Schlüsselgewalt*, ed. Nietzsche-Gesellschaft, München, 1926.

Potestas Clavium este dreptul pe care și l'a arogat biserica romană de a lega și deslega pe oameni, după cuvintele evanghelice: „Si voesc să-ți dau cheile împărăției cerurilor. Tot ce va fi legat pe pământ să fie legat și în cer și tot ce va fi deslegat pe pământ să fie deslegat și în cer”. (Math. 16. 19.). Acest drept a fost moștenit de la Sf. Petru, căruia Dumnezeu i-a dat cheile împărăției cerești. În felul acesta biserica romană a crezut și crede încă și azi, că este posesoarea tuturor adevărilor și că în afară de cele proclamate de ea, adevărurile omenești sunt relative și trecătoare.

Nu crede însă orice sistem de filosofie și orice filosof, că sunt în posesiunea adevărilor ultime, sau mai bine, în posesiunea adevărului unic și absolut, care este cheia ce desleagă tainele cerurilor și pământului? Filosofii raționaliști creatori de sisteme sunt ca și apostolii și păstrătorii cheilor împărăției lui Dumnezeu, atunci când afirmă și ei că sunt în posesiunea adevărilor absolute. *Potestas Clavium* a filosofilor se confundă cu cea a bisericii catolice. Singura diferență stă numai în aceea că filosofi raționaliști au înlocuit credința în Dumnezeu cu credința în puterea rațiunii noastre.

Sancta superbia domină sufletul unora ca și al celorlalți, și credința aces-

tora din urmă în puterea rațiunii este o mângâiere metafizică egală cu credința în Dumnezeu și găsirea lui, a celorlalți.

Isvoarele cunoașterii pentru filosofi pot fi însă și altele decât cele arătate de rațiune, și oamenii pot găsi o deslegare a problemelor și cu alte chei decât cu acelea pe cari filosofi au convingerea că le posedă. Lumea inteligibilă putem s'o recunoaștem că există, spune Schestow, chiar dacă ea nu este singura lume reală sau tocmai pentru aceasta. Dar poate să existe ceva și mai minunat decât lumea inteligibilă, fie pe pământ fie și deasupra pământului: „acolo unde nu s'a auzit nimic despre lupta pentru existență, acolo unde nu e nici o teamă, și de aceea nu există nici un „logos“, acolo unde oamenii cântă în loc să demonstreze, și nici nu pot să înțeleagă de ce a mai fost descoperită argumentarea“ (pag. 232).

Deaceea Schestow opune credinței raționale în permanența lucrurilor ideea schimbării și transformării lor neîncetate. Deasemenea, opune conceptelor raționale ale minții noastre ideea existenței individualului. Conceptul, generalitatea, nu exprimă esența sau rădăcina ultimă a lucrurilor (cap. Von der Wurzeln der Dinge, pag. 400 și urm.) Ideea de „Bewusstsein überhaupt“ a lui Kant nu-l poate mulțumi pe Schestow, și el îi opune infinitatea lucrurilor percepute de noi. Existența acestora este mai reală decât existența lumii inteligibile sau raționale. Schestow opune raționalismului lui Kant, Spinoza, Hegel, și Husserl, materialismul lui Heraclit și crede că misiunea filosofilor nu este aceea înțelegere, pe care a deificat-o Spinoza, ci mai curând o admirare a tainelor întregului cosmos (Bewunderung).

Resturnător al tuturor gândirilor raționaliste de până acum, și al clarității cu care mintea noastră încearcă să dea o explicare universului, — Schestow preferă filosofia neclară a unui Pascal sau lucrurile exprimate în șoaptă de către Spinoza atunci când abia are curajul să afirme că Dumnezeu oamenilor nu are asemănare cu Dumnezeul substanță a tuturor lucrurilor.

Indoiala și scepticismul sunt turburătoarele cugetării lui Schestow, iar critica pe care el o aduce rațiunii noastre increzătoare în forța ei absolută, nu se mărginește numai la domeniul cugetării pure, ci o exprimă și în acela al normelor morale, pe care rațiunea crede că le poate stabili odată pentru totdeauna. Binelui rațional găsit de filosofi el îi opune parcă tendințele normale omenești care au preferat întotdeauna ideilor abstracte, — onorurile, bogăția și iubirea: „honestas, divitiarum și libidines“. Pentru Schestow, pare că au tot atâta dreptate aceia cari propovăduiesc înfrânarea poftelor noastre, ca și aceia cari preferă bucurarea de toate bunurile pământești.

Aceasta nu înseamnă că Schestow a voit să afirme vreun adevăr care să fie preferat celor cunoscute sau primite de noi până acum, ci numai a voit să arate că nici unul din adevărurile, pe care mintea noastră le crede capabile de a rezolva problemele cunoașterii și ale moralei, nu reprezintă adevărul ultim, care să deshidă porțile fericii noastre.

Posesiunea oricărui fel de Potestas Clavium este o uzurpare și o pretenție care nu-și găsește nici o justificare, dacă mai ales voim să privim lucrurile cu alți ochi decât cu ochii rațiunii. Numai renunțând la iluziile pe cari ni le dă ochiul logic, putem ajunge să afirmăm că nu necesitatea și ceea ce este general exprimă esența lucrurilor. Adevărul poate fi tocmai ceea ce este particular și contingent.

Când filosofia va înțelege aceasta, ea va ajunge la adevăratele rădăcini ale vieții și la cunoașterea valorii lucrurilor.

MAIER H.: *Wahrheit und Wirklichkeit*, Tübingen, Mohr, 1926 pp. 590.

Ceeace dă o notă deosebită filosofiei din ultimii ani e fără îndoială curajul, mărturisit și manifestat, de a da o explicație unitară și completă a lumii, e reînnoirea a vechile preocupări metafizice. Se pare că timpul, când filosofii își întitului cu modestie și sfială sistemele lor filosofice: „Introduceri în filosofie“, a trecut și că trăim într-o vreme de îndrăznețe cercetări filosofice. Nu „introduceri în filosofie“ ci „sisteme de filosofie“ începem să avem astăzi. Iar teoria cunoștinței, care decenii de-a rândul fusese obiectul de căpetenie al cercetărilor filosofice, suferă o dislocare. Cu acestea pare să se confirme vorba lui H. Lotze, că „ascuțitul cuțitului devine plictisitor, când nu intenționezi să tai nimic“. În schimb, problema realității atrage tot mai mulți cercetători. Cea mai nouă cercetare a realității o dă H. Maier, profesor la Berlin, în sistemul lui de filosofie, din care a apărut de curând primul volum.

Sistemul de filosofie al lui H. Maier constituie o reacțiune, pe deoparte împotriva pragmatismului, pe de altă parte împotriva absolutismului. Cel dintâi răpește adevărului tocmai ceea ce constituie natura lui, când afirmă că în utilitate, în succesul practic al reprezentărilor, al noțiunilor și al raporturilor dintre ele stă adevărul. În chipul acesta „autonomia“ și „autogenia“ adevărului sunt distruse. Cel de-al doilea taie orice legătură dintre adevăr și realitate prin desprinderea înțelesului logic al judecății de substratul ei psihologic mai întâi, prin ruperea oricărui contact dintre adevăr și realitate apoi. Atât absolutismul logic, „esențial“, „platonician“, cum îl numește Maier, reprezentat de Husserl, Windelband, Meinong, Lipps și alții, cât și absolutismul normativ, reprezentat de Rickert și Royce, ajung la aceeași hipostaziare, „absolutizare“, a logicului, a valabilului teoretic. Și atât pragmatismul cât și absolutismul au dus la același rezultat: la nesocotirea realității prin „nominalizarea“ adevărului, prin desprinderea adevărului de realitate. Maier vrea să arate că există o legătură indisolubilă între adevăr și realitate, că nu poate fi rezolvită problema adevărului fără să apelăm la problema realității, că nu putem pătrunde în problema realității decât plecând de la adevăr. De aceea filosofia sa se cheamă filosofia realității. E încercarea de a reînregala realitatea în drepturile ei, după ce direcții filosofice importante din ultimele decenii — pragmatism, positivism, neocriticism — o neglijaseră cu totul.

Primul volum apărut din „Filosofia realității“ — ce va cuprinde în totu trei — se ocupă în deosebi cu problema adevărului și arată mijlocul, cum de aci se pătrunde spre realitate, făcând în ultimele două capitole, pe scurt, și trecerea de la latura logică a sistemului până la cea epistemologică și metafizică.

Punctul de plecare îl formează teoria judecății. Împotriva logicii tradiționale, după care orice judecată este compusă din doi termeni, se ridică teoria lui Maier, pentru care judecățile primare, originare, conțin nu doi, ci un singur termen. Nu numai raportul a cel puțin două noțiuni formează o judecată logică, ci și o singură noțiune sau reprezentare este purtătoare a unui conținut logic. Vechea concepție despre așa numita indiferență teoretică, logică, a noțiunilor, și-a găsit în H. Maier cel mai aprig adversar. Că gramatica însăși nu știa să găsească o explicație a așa numitelor propoziții impersonale, era un indiciu elocvent că aceste propoziții au o structură particulară ce nu poate fi redusă la structura propoziției cu doi termeni. Descrierea analitică a funcțiilor logice, cu care trebuie să înceapă orice teorie doritoare să descopere specificul logicului însuși, dovedește că dincolo de funcțiunile complexe, complicate, ale gândirii științifice sau

de toate zilele sunt altele simple, elementare, și anume judecățile cu un singur termen. Atât teoria lui Windelband și Rickert, după care orice judecată conține doi termeni și constituie o „aprobare” sau „desaprobare”, cât și teoria predicăției, după care natura oricărei judecăți stă în faptul că ceva este negat sau afirmat despre alt ceva, cât și așa numita teorie a identificării, după care orice judecată e un „act de împreunare a două noțiuni prin identificarea conținuturilor lor”, nu stau în picioare. În judecata: „arde” sau „foc”, „nu va putea descoperi nici cea mai subtilă analiză o dualitate de reprezentări” (111). Aici nu mai e vorba de relație a două noțiuni, de „rânduirea unui obiect în conținutul unui altuia”, cum susține B. Erdmann, nici de identificarea lor, ci judecata „arde” sau „foc” vrea să prindă un dat extern, *impregnează unui conținut ce stă în afară de conștiință o formă obiectivă*. Pentru aceasta însă nu-i nevoie de doi termeni. Datul transcendent însuși nu poate fi obiect, căci el devine obiect numai după ce a primit formele categoriale ale gândirii. Pe de altă parte, din analiza descriptivă a judecăților elementare, din care au luat naștere cele complexe, reiese altceva: orice judecată se alcătuiește din două funcțiuni particulare și anume din *asimilare* (Angleichung) și din *obiectivare* (Objektivierung). Într-o judecată elementară un dat transcendent este asimilat la o noțiune cunoscută conștiinței: datul transcendent primește formele logice, este încorporat în masa de noțiuni prezente conștiinței. Pe de altă parte în ori judecată elementară, datul transcendent este gândit ca obiect și anume ca obiect real. În aceasta constă funcția particulară de obiectivare a judecății. Pentru punerea existenței unui obiect nu-i nevoie așa dar de o nouă judecată, căci în același moment în care se produce asimilarea logică se produce și punerea existenței obiectului. „Când eu percep un obiect, îl gândesc totodată (immanent) ca real” (107). Această funcție de obiectivare a judecății scoate deajuns în evidență cât de greșită a fost ideea lui Kant prin încercarea ce a făcut de a pune bazele logicii formale. Căci orice judecată este prinderea, conceperea (Auffassen) categorială a unui dat transcendent și orice dat transcendent este un dat empiric. Chiar valoarea cognitivă atât a categoriilor prezentative cât și a celor noetice se bazează pe faptul că ele sunt cerute de datul transcendent. În procesul judecății datul empiric transcendent nu se comportă neutral: el semnalează ce anumite forme de gândire trebuiesc aplicate, ca el să fie prins, conceput, cunoscut. Logica formală e deci o „abstracție greșită”. Dar dacă tradiționala teorie a judecății nu se poate menține, afirmația despre o „indiferență teoretică a noțiunilor cognitive” nu are nici un temei. Și în consecință, judecata poate fi astfel definitivă: „*Das Urteil ist formende Angleichung eines transzendent Gegebenen an ein Objectiv*” (133).

Se naște însă întrebare: sunt toate judecățile cerute de datul transcendent, implică toate și funcția particulară care pune existența? După Maier, fără îndoială. Tocmai aici stă energia cu care combate vechile teorii logice: orice judecată pune implicit sau explicit existența. „Athena este fiica lui Zeus” este deasemeni o judecată cerută de un dat transcendent, deși forma lingvistică, în care este îmbrăcată, i-a denaturat forma ei adevărată. Înțeleasă exact logic, judecata aceasta ar trebui să aibă următoarea înfățișare: „După credința vechilor greci, Athena este fiica lui Zeus”. Că astfel exprimată judecata de față este cerută de un dat din afară de conștiință e mai presus de orice îndoială. Și astfel teoria judecății dovedește că raportul dintre judecată și existență este indisolubil. Aceași valoare existențială o au, după Maier, și judecățile matematice: și ele sunt cerute de datul transcendent. Superioritatea geometriei euclidiene față de sistemele non-euclidiene stă în faptul că spațiul euclidian tridimensional nu-i o simplă construcție a minții noastre, a

cărei valoare s'ar întemeia pe lipsa de contradicție a axiomelor euclidiene, ci în faptul că e cerut de datul transcendent. Sistemul geometric euclidian vrea să fie adevărat, și e adevărat, fiindcă axiomele euclidiene au o valoare existențială. Spațiul euclidian tridimensional e cerut de datul transcendent. Iar cu dovedirea acestui lucru a spulberat Maier și vechea concepție filosofică, care vedea tocmai în axiomele matematice judecătii absolut valabile, fiindcă ele nu ar avea nici o legătură cu realitatea. Totodată iese în evidență și zădărnicia încercărilor metagemetrice de a privi spațiul euclidian egal în valoarea lui logică cu nenumăratele spații imaginabile.

În judecată însă e cuprins adevărul; iar problema adevărului nu poate fi temeinic cercetată decât plecând dela faptul prin care conștiința prinde adevărul. Teoria lui Aristoteles, după care o judecată este adevărată numai când ea este o copie adevărată a realității, este complect greșită. Noi nu putem ști în adevăr ce-i real, decât după ce am judecat. A orienta judecată după realitate, înseamnă deci a fi reprezentantul unei teorii necritice, neștiințifice. Numai plecând dela faptul de conștiință care deține adevărul, putem spune ce-i real. Adevărul deci stă deasupra realității. Dar această supra-ordonare a adevărului față de realitate nu înseamnă, după Maier, cătuși de puțin o desprindere a adevărului de realitate, ceea ce ar duce tocmai la ceea ce combate Maier: la „absolutizarea“ adevărului, la „nominalizarea“ lui. În ce constă însă natura adevărului și cum putem noi ști dacă o judecată este adevărată sau nu? Întrebarea este cea mai grea. Ca să ocolească primejdiile ce au amenințat totdeauna teoriile logice ce plecau de la o anumită concepție despre realitate, Sigwart s'a străduit în tratatul său de logică să găsească un criteriu imanent al adevărului și pe acesta l-a găsit el în necesitatea logică. De câte ori nu realizăm judecătii ce par necesar logice și apoi se dovedește că sunt erori? Criteriul imanent al lui Sigwart, nu rezolvă deci greaua problemă a logicii. Maier vrea, printr'o temeinică cercetare a noțiunii de necesitate logică, să evite acest neajuns. Există anume după el o *necesitate de gândire*, care ne obligă să judecăm totdeauna logic necesar. El numește această necesitate de gândire și necesitate morală. Deosebită de această necesitate morală este însă necesitatea logică. Dar el merge mai departe ca Sigwart și dovedește că necesitatea logică în ultimă analiză înseamnă: „*Gefordertsein des Urteils durch bewusstseinsstranscendent Gegebenes*“ (235). Necesitatea logică este întemeiată, fundată, pe datul transcendent. Datul transcendent, care nu-i decât o noțiune-limită epistemologică, impune gândirii o anumită utilizare a formelor logice. Și necesitatea logică constituie natura esențială a adevărului. Că adevărul nu poate fi absolut, intemporal, etern, cum susțin absolutiști, reese din faptul că formula necesității logice e totdeauna hipotetică: ea pretinde că atunci când ne decidem să prindem, să cunoaștem, un dat transcendent, trebuie să aplicăm formele adecvate datului. Necesitatea logică, care se întemeiază pe datul transcendent, scoate în același timp în evidență, că o judecată logic necesară este adevărată nu numai pentru mine care realizez momentan judecata, ci pentru oricine ar realiza-o. Aceasta nu înseamnă însă că Maier nu deosebește actul psihologic al judecătii de conținutul ei logic. Dar el nu izolează „funcțiunile judecătii“, logicul, de actul ei. Iar actual nu poate fi valabil decât adevărul cuprins în judecățile realizate de fapt. Există însă, după el, adevăruri potențial-reale sau potențial-valabile, cum e de pildă valabil logicul din judecata: „pământul este rotund“, căci conținutul acestei judecătii este valabil și când nu sunt realizate judecătii de fapt. Dar această valabilitate este numai potențială. Ea își întemeiază valoarea pe valoarea logică a judecăților actual reale și orice încercare de a

intemeia adevărul judecăților actual-reale pe „adevărurile generale“, care nu sunt decât posibilități, cum fac absolutiștii, este greșită. Nu se poate vorbi, după Maier, de adevăruri independente de gândire, — iar „obiect“ înseamnă după el „ceea ce trebuie gândit cu necesitate logică ca obiect de către o gândire posibilă“. Și după cum există adevăruri actuale și posibile, tot așa există daturi actuale și posibile. — Astfel orice are o latură empirică, iar „mișcarea judecăților noastre în totalul experienței proprii și a altora și în continua experiență proprie și a altora“ constituie singura verificare pe care o pot avea judecățile noastre. Latura empirică a judecății și dependența adevărului de datul transcendent îl face pe Maier să numească teoria lui asupra adevărului „*transcendental-relativistă*“.

Funcțiunea de gândire însă, care impune necesitatea logică, nu mai este de natură logică: și ea pretinde ce-i dreptul o realitate, dar această valabilitate este de natură emoțională. Valabilitate emoțională și valabilitate logică sau adevăr aurt îndeaproape înrudite, dar nu sunt acelaș lucru. Iar cu acest fapt intrăm într'un nou gen de existență: alături de existența cognitiv-reală stă existența emoțional-imaginativă. Această existență este sau de natură volitivă, adică obiect al dorințelor, voințelor și poruncilor, sau de natură imaginaivă, cum este existența obiectelor estetice, sau în sfârșit de natură religioasă, cum sunt obiectele credinței. Pe când funcțiunile gândirii cognitive sunt cerute de datul transcendent, funcțiunile gândirii emoționale sunt cerute de datul intern din conștiință (Gefordert durch bewusstseinsintern Gegebenes). Funcțiunile gândirii emoționale sunt necesare și valabile, dar nu sunt adevărate: căci adevărate sunt numai funcțiunile cerute de datul transcendent.

Atât funcțiunile gândirii cognitive cât și acelea ale gândirii emoționale se sprijină însă în cele din urmă pe *principul valabilității (Geltungsprinzip)*. Acest principiu are o latură *normativă* (Geltungsnormprinzip) și una *postulativă* (Geltungsvoraussetzung). Principiul normei valabilității (Geltungsnormprinzip) prescrie ca întotdeauna, când o funcție de gândire, fie cognitivă, fie emoțională, este realizată, ea trebuie să fie perfect logic necesară. Așa numita supoziție a valabilității (Geltungsvoraussetzung) susține că „orice funcție de gândire perfect logic necesară este cerută fie de un dat transcendent, fie de unul din conștiință“. Sau mai scurt formulat: „orice funcție de gândire trebuie să fie logic necesară“ (Geltungsnormprinzip) și „orice funcție de gândire perfect logic necesară este cerută de un dat“ (Geltungsvoraussetzung) (398). Și datul este totdeauna empiric.

Aceeași structură, compusă din două funcții particulare, o are și principiul adevărului. Norma adevărului cere ca orice funcție de gândire cognitivă, când o judecată este realizată, să fie logic necesară. Iar supoziția, postulatul adevărului, confirmă că orice judecată perfect logic necesară este cerută de un dat transcendent. Că norma adevărului are prioritate față de supoziția adevărului, reese din faptul că principiul adevărului își are temeiul în cele din urmă în principiul valabilității. Iar acesta își are rădăcinile în gândirea emoțională. Ceea ce nu înseamnă însă că norma singură constituie adevărul. Numai norma adevărului (Wahrheitsnorm) și supoziția adevărului (Wahrheitsvoraussetzung) împreună alcătuiesc principiul adevărului (Wahrheitsprinzip).

Maier se ridică împotriva logicii tradiționale și când e vorba de structura și valoarea așa numitelor „axiome logice“. Nu există axiome logice, și principiile logicii tradiționale — principiul rațiunii suficiente, al identității, al terțiului exclus, al contradicției — nu sunt nici cel puțin logic primare, Supraordonate lor este principiul valabilității. Ceea ce logica tradițională numește principii logice, numește

Maier — modificând și întregind — legile adevărului (Wahrheitsgesetze). Cea dintâi din acestea este legea *rațiunii suficiente*. Urmează apoi legea contradicției (pe care o întregesc legea negației, a contradicției, a tertului exclus) și însfârșit legea obiectivării. Toate aceste legi au, cași principiul valabilității și al adevărului, o latură normativă și una postulatīvă. Norma legii rațiunii suficiente are de pildă următorul cuprins: „orice judecată trebuie să-și aibă într'un dat transcendent rațiunea ei logică suficientă“. Iar postulatul ei, următorul: „orice judecată perfect logică necesară își are într'un dat transcendent rațiunea ei logică suficientă“ (404). Legile adevărului le mai numește Maier și legi *logic-funcționale*. — Vin apoi în al doilea rând legile *obiectiv-logice* sau *legile categoriale*. Ele se referă la structura formală a obiectelor și arată normativ și postulatīv însemnătatea fiecărei categorii pentru prinderea datului transcendent. Căci după Maier o problemă fundamentală în logică o formează problema categoriilor. Iar cercetarea sistematică a categoriilor trebuie să ducă la îndoitul rezultat: tabla categoriilor trebuie să cuprindă numai ceea ce-i absolut indispensabil din noțiunile fundamentale ale gândirii pentru cunoașterea realității, și în al doilea rând ea să fie completă. Există după Maier două grupe fundamentale de categorii: *prezentative* și *noetice*. Categoriile prezentative se împart în *aprehensive* (calitate și intensitate) și *intuitive* (timp și spațiu), iar cele noetice se împart în *comparative* (egalitate, deosebire), *canitative* (unitate pluralitate; tot, parte), *obiective* (obiect, întâmplare, stare, lucru, subiect, modificare, inerentă și relație, cauzalitate transeuntă și personală, potențialitate și actualitate), *abstractive* (generalitate și individualitate) și în *modale* (existență, necesitate și facticitate).

Descoperirea categoriilor nu e cea din urmă problemă pe care-o are de deslegat logica. Faptul că nici o cunoștință nu stă izolată ci într'un sistem de alte cunoștințe pe deoparte; pe de altă parte tendința, pe care-o are spiritul omenesc de-a descrie și de-a explica, pune logicei problema de-a descoperi legile sistematice formale. Descriere și explicare, generalizare și individualizare sunt tendințe ale cunoștinței în încercarea de-a prinde datul transcendent în totalitatea lui. Științele ce se ocupă cu realitatea se împart în patru grupe: științele care descriu individual datul transcendent și-l explică, și științele care-l descriu general și explică cu ajutorul noțiunii de lege. Logica are deci datoria să descopere și aceste legi și să dovedească în ce stă structura lor proprie. Și Maier ajunge să dovedească în sistemul lui, că și aceste legi sistematice formale cuprind, ca toate legile logice, o latură normativă și una postulatīvă.

Teoria cunoașterii are sarcina de-a continua opera începută de logică: ea trebuie să dea „o interpretare definitivă a existenței“, o explicare transcendent-genetică a realității obiectelor transcendente. Spre deosebire de neokantianism și neohegelianism, care în deslegarea problemei realității au recurs la conștiința în genere sau rațiunea universală, Maier recunoaște că o gândire generală este absolut indispensabilă pentru interpretarea științifică a realității, dar că această gândire generală trebuie să fie „intuitiv-generală, adică individual universală și actuală“, căci elementul de actualitate cuprins în ceea ce este pus ca real implică neapărat raportul cu o gândire actual-universală. Actual real poate să fie numai ceea ce este ca atare gândit de o gândire actuală și individual-universală.

Hotărâtele dintre teoria cunoașterii și metafizică sunt în sistemul lui Maier foarte labile; de aceea el însuși privește teoria cunoașterii ca „introdutivă în metafizică“ (559). Metafizica are datoria să cerceteze și să descopere „structura formală a realității“ (83, 551, 564) și anume întreaga structură formală. Ea trebuie să

stabilească formele categoriale și sistematice ale întregii realități, ale celei fizice cât și ale celei psihice. Iar rezultatul la care ajunge va arăta că trebuie să acceptăm o gândire universală care constituie, fundează, realitatea fizică, și o conștiință universală, care fecundează realitatea psihică; că în cele din urmă „conștiința universală” este aceea care constituie și gândirea universală și stabilește raporturile dintre subiectul universal și realitatea fizică; sunt deci două genuri de realitate pe care filosofia are să le cerceteze. Maier a cercetat în primul volum problema adevărului și a dovedit legătura indisolubilă dintre adevăr și calitate. Al doilea volum se va ocupa, după cum o spune în introducere, cu realitatea fizică, al treilea cu realitatea psihică. Și fiindcă năzuința către o concepție unitară despre lume nu vrea să moară în spiritul omenesc, el caută să îplinească și această nevoie a spiritului: el anunță că va da o privire generală, unitară asupra lumii, care ca ori ce concepție de această natură, deși nu are un strict caracter de științificitate, va reuși totuși, speră el, să dea spiritelor o privire generală asupra realității cognitive și o îndrumare morală, bazată pe filosofia realității.

Filosofia lui Maier poate fi astfel caracterizată: realistă, fenomenalistă, relativistă.

N. Bagdasar

REVISTA REVISTELOR

Revue de Métaphysique et de Morale,
32^e année, 1925.

Bachelier, L.: Quelques curiosités paradoxales du calcul des probabilités.—*Bénézé G.*: Qu'est-ce qu'un système de référence?—*Bouglé, C.*: Autour de la philos. du travail: Le testament de G. Séailles.—*Boutroux, E.*: Travaux d'École Normale (fin).—*Bérhier, E.*: La Pensée grecque, d'après M. Léon Robin—Le concept de religion, d'après H. Cohen.—*Brunschvicg, L.*: La vie intérieure et la vie spirituelle.—*Buisson, F.*: L'école unique.—*Césari P.*: La généralisation mathématique.—*Davy, G.*: Arbitrage et Société des Nations.—*Déat, G.*: Kant et le problème des valeurs.—*Delbos, V.*: Les facteurs Kantiens de la philosophie allemande de la fin du XVIII^e siècle et du commencement du XIX.—*Dupréel, E.*: Convention et Raison.—*Foucault, M.*: Plaidoyer pour la psychologie scolaire.—*Fréchet, M.*: L'Analyse générale et les ensembles abstraits.—*Gilson, E.*: La pensée religieuse de Descartes, d'après M. Gouhier.—*Jacob, Jérôme*: A propos de la morale de M. Loisy.—*Jankelevitch, V.*: Georg Simmel, philosophe de la vie (deuxième article).—*Leroux, E.*: Souvenirs du Congrès de Naples.—*Lévy, P.*: Les lois de probabilité dans les ensembles abstraits.—*Marcel, G.*: Existence et Objectivité.—*Morin, G.*: La décadence de l'autorité de la loi.—*Renaud, Jeanne*: Observations sur l'idée de valeur considérée dans ses rapports avec la société.—*Rueff, I.*: L'Économie politique, science statistique.—*Séailles, G.*: Le pluralisme de Renouvier.—*Ward, C. de*: Les objections de P. Petit contre le „Discours“ et les „Essais“ de Descartes.

Revue philosophique. Cinquième Année.
1925, T. I.

Basso, L.: Induction technique et Science expérimentale.—*Busco, P.*: Le problème cosmogonique. Son origine, son évolution, sa valeur.—*Dupont, P.*: Réalisme, commodité et positivisme.—*Du kheim, E.*: Saint-Simon, fondateur du positivisme et de la sociologie.—

Hubert, R.: La théorie de la Connaissance chez A. Comte.—*Lacombe, R.*: L'interprétation des faits matériels dans la méthode de Durkheim.—*Leuba, J. H.*: Le sentiment de „présence invisible“ et de direction divine.—*Masson-Oursel, P.*: L'atomisme indien.—*Nogué, J.*: Le problème de la mémoire historique.—*Piaget, J.*: Le réalisme nominal chez l'enfant.—*Rabaud, Et.*: Les phénomènes de convergence en biologie.—*Roux, A.*: Le raisonnement par récurrence; la nécessité et la nouveauté en mathématiques.

Revue critique.

Bloch, M. A.: Sociologie et économie politique.—*Cramausse, E.*: Pédagogie.—*Déat, M.*: Le „Traité de Psychologie“ du Dr. Dumas.—*Lolo, Ch.*: Esthétique.—*Richard, G.*: Sociologie et Démocratie.

Revue philosophique, idem. T. II.

Badreau, D.: Sur la nature des images.—*Bérhier, E.*: Les postulats de l'histoire de la philosophie.—*Busco, P.*: Kant et Laplace.—*Davy, G.*: Vues sociologiques sur la famille et la parenté d'après Durkheim.—*Dupont, P.*: La mécanique nouvelle et le sens commun.—*Espinass, A.*: Économie politique, économie sociale et sociologie.—*Hannequin, A.*: La théorie de la connaissance chez Leibniz.—*Lénoir, R.*: H. de Saint-Simon.—*Petronievics, B.*: Sur la valeur de la vie.—*Séailles, G.*: La Philosophie de Fechner.

Revue critique.

Déat, M.: Le „Traité de Psychologie“ du Dr. Dumas (II).—*Gilson, E.*: Histoire de la Philosophie médiévale et des doctrines religieuses.—*Rey, A.*: La théorie physique, à propos des „Principes de la physique“ de N. R. Campbell.

Notes et documents.

Bénézé, G.: Note sur le hazard.

Journal de Psychologie normale et pathologique, XXII Année, 1925.

Benussi, V.: Recherches expérimentales:

sur la perception de l'espace. — I. La Méthode haplo-diplocinescopique. — *Blondel*, Ch. : Psychologie pathologique et sociologie. — *Bourdon*, B. : La Perception et la pensée verbales. — *Breuil*, H. : Les origines de l'Art. — *Delacroix*, H. : Remarques sur „Une grande mystique“. — *Gennep*, A van : Le cycle cérémoniel du carnaval et du carême en Savoie. — I. Analyse géographique et chronologique. — II. Analyse ethnographique et psychologique. — III. Documents originaux. — *Guyader*, R. : La Raison dans la crise de doute religieux. — *Janet*, P. : Les Etats de consolation et les extases. — *Janet*, P. : Les sentiments de joie dans l'extase. — *Landolt*, M. : La vision binoculaire, facteur d'évolution. — *Lapicque*, L. : Un chapitre d'histoire de la physiologie : La conception de la durée dans l'excitation au XIX-e siècle. — *Larguier des Bancels*, J. : L'instinct et l'émotion. — *Lenoir*, R. : La philosophie naturelle de La Métrie. — *Le Savoureux*, R. : Recherches sur les rapports des mouvements d'expression et du langage. — *Leuba*, J. H. : Les grands mystiques chrétiens, l'hystérie et la neurasthénie. — *Paulhan*, Fr. : L'influence psychologique et les associations du présentisme. I. Les traits de caractère subordonnés du présentisme. — II. Quelques groupes de présentistes. — *Piaget*, J. : Quelques explications d'enfants relatives à l'origine des astres. — *Segond*, J. : Le raisonnement et l'activité intentionnelle de l'esprit. — *Wallon*, H. : La mentalité épileptique. — *Notes et documents. Société de Psychologie* : Communications. Revues générales. Etudes critiques : — *Bloch*, O. : „La Langage et la Pensée“ de H. Delacroix. — *Delacroix*, H. : Des quelques livres de Sir J. Frazer. — *Guillaume*, P. : La théorie de la forme. *Letaconnoux*, J. : Contribution de l'histoire à la psychologie. — *Quercy*, P. : Les eidétiques.

Bulletin de la Société française de Philosophie, 1925, No. 1.

Célébration du centenaire de la Mort de Saint-Simon, Séance du 7 Février, 1925.

Idem, No. 2/3.

Saint Jean de la Croix et le Problème de la Valeur Noétique de l'Expérience mystique. Séance du 2 mai 1925.

Kantsstud en, Bd. 29 (1924), H. 3/4.

Tillich, Paul : Ernst Troeltsch. Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung. — *Liebert*, Arthur : Ernst Troeltsch : Der Historismus und seine Überwindung. — *Driesch*, Hans : Kant und das Ganze. — *Bornhausen*, Karl : Die Religion der Vernunft. — *Aal*, Hermann Harris : Das Gesetz des moralischen Kontrastes zwischen Gefühl und Vorstellung. — *Linke*, Paul : Die Existenzialtheorie der Wahrheit und der Psychologismus der Geltungslogik. — *Reichenbach*, Hans : Die Bewegungslehre bei Newton, Leibniz und Huyghens. — *Doetsch*, Gustav : Der Sinn der reinen Mathematik und ihrer Anwendung. — *Böckli*, Eugen : Paradoxien der Zeit. — *Pelikan*, Ferdinand : Die neueste tschechoslowakische Literatur.

Logos, Bd. 13 (1924), H. 1.

Otto, Rudolf : Ostliche und westliche Mystik. — *Kries*, Johannes v. : Über logische Grenz- und Ausnahmefälle. — *Glockner* Hermann : Über die Bedeutung von Fr. Th. Vischers Aestetik für die ästhetischen Bestrebungen der Gegenwart. — *Kroner*, Richard : Anschauen und Denken. Kritische Bemerkungen zu Rickerts heterothetischem Denkprinzip.

Idem, Bd. 13 (1924), H. 2.

Vossler, Karl : Sprachgemeinschaft als Gesinnungsgemeinschaft. — *Rickert*, Heinrich : Alois Riehl. — *Prager*, Hans : Paul Natorp und das Problem der Religionsphilosophie. — *Spann*, Othmar : Vorrang und Gestaltwandel in der Angliederungsordnung der Gesellschaft. — *Mehlis*, Georg : Das Gebiet der Mystik.

Annalen der Philosophie und der philosophischen Kritik. Bd. 4. (1924). H. 1/2 (Kant-Festschrift).

Schmidt, Raymund : Kants Lehre von der Einbildungskraft. — *Volkmann*, Paul : Kant und die theoretische Physik der Gegenwart. — *Heinichen*, Otto : Kant und Driesch.

Idem. Bd. 4 (1924), H. 3.

Carnap, Rudolf : Dreidimensionalität des Raumes und Kausalität. — *Domarus*, E. v. : Zur Entstehung und Psychologie der Sprache. — *Zimmermann*, Heinz : Das syntetische Grundurteil in der Biologie.

Idem. Bd. 4, H. 4/5.

Pasch, Moritz : Der Begriff des Differentials. — *Brühlmann*, Otto : Das Licht als Grundlage der Relativitätstheorie. — *Reichenbach*, Hans : Entgegnung. — *Visser*, H. L. : Führt die kollektiv-psychologische Forschung zum Fiktionalismus? — *Del-Negro*, Walter : Die Fiktivität der kantischen „Erscheinung“. — *Liebmann*, Walter ; Spengler als Künstler und Dogmatiker. — *Boehmer*, Gustav : Ein Vorgänger der Philosophie des Als-Ob vor 235 Jahren. — *Vaihinger*, Hans : Nachschrift. — *Panconcelli-Calzia*, G. : Das Als-Ob in der experimentellen Phonetik. — *Schoz*, Walter : Kritischer Konventionalismus und Philosophie des Als-Ob.

Idem. Bd. 4, H. 6.

Schultz, Julius : Fiktionen der Psychologie und Mythologeme der Psychoanalytik. — *Volkmann*, P. : Studien über Ernst Mach vom Standpunkt eines theoretischen Physikers der Gegenwart.

Archiv für Philosophie. Abt. I: Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. 36 (1924). H. 3/4.

Stein, Ludwid : Gesetze und Tendenz der Geschichte. — *Eibl*, Hans : Logostehre und Pseudomorphose.

Idem. Abt. II. **Archiv für systematische Philosophie.** Bd. 28 (1924). H. 1/2.

Barnes, Harry Elmer : Sociological Analysis of the processes and mechanism of government. — *Wu*, John : Das Erkenntnisproblem in der Rechtsphilosophie. — *Steinhausen*, Georg : Schicksal, Menschenschuld und tragische Verstrickung. — *Meyer*, Martin : Feindesliebe und Pazifismus. — *Cudno*, Petrov : Teorías sobre el calor intorno de la tierra y sobre algunos fenómenos atmosféricos. — *Schissel-Fleschenberg*, Otmar : Die

Aporie des Aspasios : Inwiefern wird von jedem Affekte Lust und Schmerz prädiert? — *Goldmann*, Clemens : Der ontologische Beweis. — *Lattmann*, Hermann : Zur Umkehrung der Urteile.

Idem. Bd. 28 (1924). H. 3/4.

Brockdorf, Cay v. : Ludwig Steins Soziologie. — *Szanto*, Hugo : Mathematische und physikalische Antinomien. — *Del-Negro*, Walter : Relativitätstheorie und Wahrheitsproblem. — *Brachjahr*, A. M. : Der Einheitsbegriff und das Gebiet der Soziologie. — *Kröger*, Otto : Der richtig verstandene reine Idealismus. — *Alsberg*, Paul : Zur Wesensbestimmung der Vernunft.

Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. 49 (1924). H. 1/2.

Kupky, Oskar : Die religiöse Entwicklung vom Jugendlichen, dargestellt auf Grund ihrer literarischen Erzeugnisse. — *Pauli*, R. : Ein verbesserter Gedächtnisapparat. — *Sterzinger*, Othmar : Über den Stand und die Entwicklung von Begabungen während der Gymnasialzeit.

Idem. Bd. 49. H. 3/4.

Krestnikoff, Nic. : Zur Lehre von den Grundprinzipien der geistigen Vorgänge. — *Runge*, Kurt : Die Verletzungen der persönlichen Freiheit insb. auf psychologischem Wege. — *Schrieffer*, Hans : Untersuchungen über den Einfluss der Wiederholung und Übung auf Testleistungen. — *Weis*, Th. : Versuche über willkürliche Vergleichsbildung. — *Hülser*, Carl : Zeitauffassung und Zeitschätzung verschieden ausgefüllter Intervalle unter besonderer Berücksichtigung der Aufmerksamkeitablenkung. — *Quasebarth*, Käthe : Zeitschätzung und Zeitauffassung optisch und akustisch ausgefüllter Intervalle. — *Berliner*, Anna : Geometrisch ästhetische Untersuchungen mit Japanern und an japanischem Material.

Idem. Bd. 50 (1925). H. 1/2.

Pelzelt, Alfred : Zur Frage der Konzentration bei Blinden. — *Sassenfeld*, Jakob : Versuche über Veränderungsauffassung. — *Ernst*

A.: Die Frage der Deutung der plethysmographischen Erscheinungen. — *Gebhardt*, Michael: Zur Kritik der Sieversschen Schule. — *Müller*, Georg: Ein Beitrag zur Prüfung logischer Fähigkeiten. — *Klemm*, O.: Über die Wirksamkeit kleinster Zeitunterschiede auf dem Gebiete des Tastsinns. — *Messer*, August: „Wert-Erkennen“ und „stellungnehmendes Werten“. — *Wirth*, W.: Bericht über den II. Kongress für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft in Berlin 1924.

Zeitschrift für Psychologie der Sinnesorgane. Abt. I: Zeitschrift für Psychologie. Bd. 94(1924). H. 1—6.

Stumpf, Carl: Singen und Sprechen. — *Jaensch*, E. R.: Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt und ihre Struktur im Jugendalter. — *Jaensch*, E. R.: Über Gegenwartsaufgaben der Jugendpsychologie (als Schlusswort). — *Prandtl*, Antonin: Die Koordination der Gehirn- und Bewusstseinsvorgänge. — *Matthäi*, R.: Die Erregung des Neurons als physiologische Grundlage psychischer Vorgänge. — *Lindworsky*, J.: Zur Theorie des binokulären Einfachsehens und verwandter Erscheinungen. — *Storch*, A.: Erlebnisanalyse und Sprachwissenschaft. — *Schumann*, F.: Neue Untersuchungen über die Zöllnerschen anorthoskopischen Zerrbilder. — *Hecht*, Hans: Die simultane Erfassung der Figuren. — *Jaensch*, E. R.: Die Grundfragen der Farbenpsychologie. XI. *Feyerabend*, O.: Der innere Farbensinn der Jugendlichen in s. Beziehung zu der angenäherten Farbenkonstanz der Sehdinge. — *Werner*, H.: Über Strukturgesetze und deren Auswirkung in der sog. geometrisch optischen Täuschung I.; Über das Problem der motorischen Gestaltung II. — *Henning*, H.: Das Urbild. — *Henning*, H.: Experimente an einem telekinetischen Medium. *Henning*, H.: Untersuchungen an einigen okkultistischen Medien. — *Kagarow*, E.: Über den Rhythmus der russischen Prosa.

Idem. Bd. 95(1924). H. 1/2.

Groos, Karl: Über wissenschaftliche Einfälle. — *Katz* D. und *Keller*, H.: Das Zielen bei Tieren (Versuche an Hühnern). — *Schjel-*

derup-Ebbe, Th.: Zur Sozialpsychologie der Vögel.

Idem. Bd. 95. H. 3/4.

Katz, David: Neue Beiträge zu den Erscheinungsweise der Farben. Luftlicht und Beleuchtungseindruck. — *Henning*, Hans: Ausgeprägte Anschauungsbilder der beiden Arten von Geschmackssinn. — *Juhász*, Andor: Zur Analyse des musikalischen Wiedererkennens. — *Bardorff*, Wilhelm: Untersuchungen über räumliche Angleichungserscheinungen.

Idem. Bd. 95. H. 5/6.

Prandtl, Antonin: Versuche über die Perseveration der Vorstellungen. — *Zillig*, Maria: Über Qualität und Tempo bei fortlaufender Arbeit. — *Werner*, Heinz: Studien über Strukturgesetz III: *Werner*, H. und *Lagercrantz*, Eliel: Experimentellpsychologische Studien über die Struktur des Wortes.

Idem. Bd. 96(1924). H. 1/2.

Keller, Hans: Über den Bekanntheits- und Fremdheitseindruck. — *Krüger*, Hans: Über die Unterschiedsempfindlichkeit für Beleuchtungseindrücke. — *Reichner*, Hans: Über farbige Umstimmung (Sukzessivkontrast) und Momentadaptation der Hühner. — *Prandtl*, Antonin: Die Rolle von Perseveration und Bewusstseinslagen bei Willenshandlungen.

Idem. Bd. 96(1924). H. 3/4.

Schriewer, W.: Experimentelle Studien über stereoskopisches Sehen. — *Hazelhoff*, F. F. und *Wiersma*, Heleen: Die Wahrnehmungszeit. — *Plassmann*: Das aschgraue Mondlicht als Gegenstand der Sinneswahrnehmung. — *Hennig*, R.: Weitere Beobachtungen über einen Fall von abnormen Datengedächtnis. — *Zeman*, H.: Verbreitung und Grad der eidetischen Anlage.

Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. 4(1921).

Geiger, Moritz: Fragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität. — *Pfünder*, Alexander: Logik. — *Haering*, Jean: Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee. — *Jingarden*, Roman: Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie.

Idem, Bd. 5(1922).

Stein, Edith: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. II. Intuition und Gemeinschaft.— *Ingarden*, Roman: Intuition und Intellekt bei Henry Bergson.— *Hildebrand*, Dietrich von: Sittlichkeit und Werterkenntnis.— *Koy-e*, Alexander: Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxen.

Idem, Bd. 6(1923).

Waller, Gerda: Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften.— *Conrad-Martius*, Hedwig: Realontologie.— *London*, Fritz: Über die Bedingungen der Möglichkeit einer deduktiven Theorie.— *Becker*, Oscar: Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen.— *Lipps*, Hans: Die Paradoxien der Mengenlehre.

Grundwissenschaft, Bd. 5(1924), H. 1|2.

Hegenwald, Hermann: Kant und Rehmke.— *Rehmke*, Johannes: Zeit.— *Heyde*, Erich: Realismus oder Idealismus? — *Gassen*, Kurt: Psychische Vorgänge betrachtet als Bewegungen? — Anregungen und Hinweise.

Idem, Bd. 5. 3|4.

Fernhorn, Carl: Die artistotelisch-scholastische Ort- und Raumlehre in grundwissenschaftlicher Beleuchtung.— Anregungen und Hinweise: Zur philosophischen Propädeutik

Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus. Bd. 3(1924) H. 2|3.

Heimsoeth, Heinz: Wissen und Wille nach der Lehre Kants.— *Bauch*, Bruno: I. Kant und die philosophische Aufgabe der Ge-

genwart.— *Binder*, J.: Kants Bedeutung für das deutsche Geistesleben.— *Goedeckemeyer*, A.: Kants Weg zur Metaphysik.— *Brunswig*, A.: Die neue Kantliteratur.— *Rodenberg*, J.: Die aus Anlass des Kantjubiläums 1924 erschienenen deutschen Veröffentlichungen.

Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. 18(1924), H. 1 (Festschrift zum 70. Geburtstag von Hugo Spitzer).

Volkelt, Johannes: Zur Psychologie des ästhetischen Genießens.— *Groos*, Karl: Flauberts Novelle „Un coeur simple“. — *Roretz*, Karl: Zur Analyse von Nietzsches künstlerischen Schaffen.— *Ulitz* Emil: Zum Schaffen des Künstlers.— *Schmied-Kowarzik*, Walther: Die Kunstform in den architektonischen Künsten.— *Schmarsow*, August: Die reine Form in der Ornamentik aller Künste VII (Schluss).

Idem, Bd. 18(1914), H. 2.

Panofsky, Erwin: Über das Verhältnis der Kunstgeschichte zur Kunsttheorie.— *Heilbronn*, Magda: Über eine architektonische Gesetzmäßigkeit.— *Kainz*, Friedrich: Zur dichterischen Sprachgestaltung.

Idem, Bd. 18, H. 3.

Hermann, Helene: Studien zu Heinrich von Kleist.— *Sommer*, Kurt: Über Gruppierung der Gestalten im Drama.— *Herrmann*, Gebrg: Verlust und Wiederkehr der Künstlerischen Farbausdrucksfähigkeit während einer akuten Geistesstörung.— *Bertalanffy*, Ludwig v.: Expressionismus und Klassizismus.— *Cernay*, Emil: Zur Psychologie landläufiger Sprachästhetik.



CERCUL DE STUDII FILOSOFICE

REGULAMENT

ART. 1. — Se înființează în București, prin transformarea vechei Societăți Române de Filosofie, un Cerc de studii filosofice.

ART. 2. — Scopul Cercului este să înlesnească celor ce se ocupă mai îndeaproape cu cercetarea problemelor de filosofie, comunicarea și punerea în discuție a rezultatului cercetărilor lor de specialitate.

Cercul va stărui să pună în studiu, să discute și va încerca să soluționeze și probleme de filosofie impuse de nevoile timpului și societății noastre, stabilind o legătură statornică între speculația filosofică și realitate.

ART. 3. — Activitatea Cercului se va desfășura în ședințe, la care nu vor putea lua parte decât membri Cercului și invitați ai acestora. Ordinea de zi a ședințelor constă în comunicări de caracter științific, care vor fi supuse discuției.

Pot face comunicări și persoane în afară de Cerc, dar numai cu învoirea expresă a majorității celor cari iau parte la ședința în care se face propunerea.

Numărul ședințelor este nelimitat. Cercul va trebui totuși să țină cel puțin 10 ședințe pe an.

Ședințele sunt prezidate de unul din cei mai în vârstă dintre membri prezenți.

ART. 4. — Cercul de studii filosofice funcționează sub auspiciile Societății Române de Filosofie, S. A. pe acțiuni, și ca o secție a acesteia. Totuși, între calitatea de acționar al Societății și aceea de membru al Cercului, nu e nici o legătură necesară.

ART. 5. — Sunt de drept membri ai Cercului de studii filosofice:

1) toți membri înscriși ai vechei Societăți Române de Filosofie.

2) toți cei cari iau parte la ședința de constituire, subscriind acest Regulament.

Poate deveni membru oricine este propus, în scris, de trei membri ai Cercului și admis cu $\frac{1}{2}$ din voturile celor prezenți. Orice propunere presupune la candidat un interes special pentru problemele filosofice.

Candidatul admis va putea lua parte chiar la prima ședință ce urmează alegerii sale.

ART. 6. — Toți membri Cercului plătesc la casa Societății Române de Filosofie o cotizație anuală, care se fixează în fiecare an, în prima ședință după intrarea din vacanța Crăciunului. Pentru anul constituirii ea va fi de 40 lei.

Sumele rezultate din aceste cotizații vor constitui un fond aparte, la dispoziția Cercului, pentru acoperirea cheltuielilor de administrație. Dacă ele întrec necesitățile Cercului, surplusul se varsă la încheierea fiecărui an Societății Române de Filosofie, care va dispune, după hotărârea Consiliului de Administrație.

ART. 7. — Cercul delegă dintre membri săi în fiecare an un Secretar, însărcinat cu corespondența Cercului, înscrierea comunicărilor, convocarea personală a membrilor, etc.

Acestui Secretar îi revine și reprezentarea Cercului în afară, atunci când ea nu e personal preluată de Președintele Consiliului de Administrație al Societății.

Spre deosebire de acesta din urmă însă, Secretarul nu poate lucra din proprie inițiativă, ci numai după și în limitele însărcinării exprese a plenului Cercului.

CUPRINS

Pag. 1	H. de Saint-Simon	P. P. NEGULESCU
" 14	Geneza Personalității	C. RĂDULESCU-MOTRU
" 29	Problema Datului	MIRCEA FLORIAN
" 48	Problema Valorii Logicei	MARIN ȘTEFĂNESCU
" 60	Concepția despre viață și lume în educație .	C. NARLY
" 68	Arta românească populară	ȘTEFAN I. NENIȚESCU
" 78	Asupra „Elementelor evrești” în filosofia lui Spinoza	I. BRUCĂR

RECENZII

Șt. I. Nenițescu: Istoria Artei ca Filozofie a Istoriei, de Mircea Florian. — *Petru Stamalladt*: Geneza, republicată sub îngrijirea lui Em. Grigoraș, de M. Fl. — *Fr. Flinker*: Über Wirklichkeit und Logik, de M. Fl. — *I. Lupu*: Mystisches Denken bei den Rumänen, de M. Fl. — Buletinul No. 2 al Seminarului de Pedagogie teoretică, de M. Fl. — *B. Groëthuysen*: Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche, de I. Brucăr. — *L. Schestow*: Potestas Clavium oder die Schlüsselgewalt, de I. Br. — *H. Maier*: Wahrheit und Wirklichkeit, de N. Bagdasar

BCU Cluj / Central University Library Cluj

REVISTA REVISTELOR

R E V I S T A iese în patru fascicule trimestriale sau un volum în fiecare an.
MANUSCRISELE se trimit D-lui C. Rădulescu-Motru, B-dul Ferdinand 47, București
CĂRȚILE ȘI REVISTELE se trimit Secretarului de Redacție, D-l Mircea Florian,
la Fundația Universitară Carol I, București.

ABONAMENTUL costă 80 lei pentru un volum; în străinătate, 100 lei; Ediție pentru instituții și autorități, 150 lei.

ACEST VOLUM: 80 lei.