

---

# REVISTA DE FILOSOFIE

---

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

---

## E posibilă o metafizică inductivă ?

Circumscrieri definitorii și enunțuri programatice ale filosofiei nu lipsesc ; avem chiar prea multe. Astfel echivocul filosofic a luat proporții. Nu ne mână însă gândul de a îmbogăți tabela definițiilor trecute cu propoziții inedite, ci doar de a examina, în dorința limpezirii și, dacă se poate, a simplificării, una din definițiile mai răspândite și de aceea mai fluide ale vremii noastre : metafizica în ipostaza de știință inductivă. Acest mod de a tălmăci sensul filosofiei are deja un istoric, deși începuturile lui nu depășesc jumătatea veacului trecut, are și o problematică specială, deși nu i s'a acordat atenția meritată.

Însăș formula „metafizică inductivă” deșteaptă nedumeriri de netăgăduită însemnătate. Cea dintâi nedumerire este aceasta : o idee, o formulă, o tendință pot fi despărțite de contextul cel vechi și integrate într'un complex ideologic deosebit — poate chiar cu totul deosebit — în așa chip în cât ele să dobândească o funcție nouă, potrivită noii chemări ce li se adresează ; sau din potrivă, ceea ce odinioară, multă vreme, a slujit într'un cadru precis, păstrează încă, mai departe, coloritul altădată dobândit, și astfel devine impropriu unei vieți nouă. Această transpunere nu dă oare naștere unui rezultat hibrid, neviabil ? O astfel de transpunere poate fi încă posibilă la unele idei secundare, și în adevăr vedem adesea în istoria gândirii, cum un sistem filosofic devine rodnic în măsura în care, disolvându-se, acordă libertate pentru noi funcții unor concepte ce treptat uită de vechile relații.

Dar ce vom spune de adevărate programe și atitudini globale, cari nu pot fi transpuse, fără a înceta de a mai fi ceea ce au fost înaintea vreme, păstrând totuș, în ciuda situației deosebite, o etichetă decolorată ? Acesta tocmai e cazul metafizicii inductive. Termenul de metafizică a străbătut aproape întreaga cultură a occidentului, dela elini până în

vremea noastră, raportându-se precis — altădată cel puțin, dacă nu azi, când e trivializat — la o determinată atitudine sau disciplină intelectuală. În adevăr, cuvântul acesta sau are sensul ce-l vom formula îndată, sau, dacă nu-l are, pierde orice sens; și drept urmare nu e îngăduit, dacă avem scrupule logice, să uzăm de ancestralele rezonante ale unui cuvânt, pentru a da un prestigiu de împrumut unui fond nou.

Pentru metafizică — neapărat — realul îndeobște posedă, pe lângă laturea perceptibilă, numită de aceea și „fenomenală”, o lature neperceptibilă, ascunsă, care se întâmplă să fie cea esențială, adevărată și absolută. Chiar termenul de „fenomen” postulează un *altceva* care se manifestă, un substrat „de dincolo” care ne dă cheia înțelegerii fenomenului, simbolului, semnului, de „dincoace”. Tocmai pe laturea neperceptibilă a realului cade accentul realizării desăvârșite, așa în cât ceea ce nu se vede explică sau descifrează ceea ce se vede. Fără metafizic — se susține — fizicul sau, mai generic, sensibilul, pierde orice sens, profilându-se pe neant. Era deci explicabil ca metafizicul să fie socotit ca primordial, „independent”, iar fenomenul ca derivat, dependent și relativ. Mai departe, era explicabil ca metafizica, în această conjonctură, să urmărească — întru cât era privită ca posibilă — deducerea, derivarea, fenomenului, a lumii perceptibile, din principiul metafizic. În consecință, vechea metafizică era, și trebuia să fie, demonstrativă, deductivă, apriorică, sau pe bază logic-dialectică sau pe bază matematic-demonstrativă.

Mă tem că în acest moment aș putea fi întâmpinat cu următoarea obiecție: „Nu trebuie să ne lăsăm seduși de subînțeleșurile necontrolate ale termenului de metafizică. Nu poate fi vorba de un plan supranatural; obiectul metafizicii nu se află dincolo de experiență. Metafizica nu stă în opoziție cu experiența; obiectul ei trebuie căutat în limitele experienței în genere”.

De bună seamă, întâmpinarea dezarmează dela început orice critică. Dacă „metafizicul” este — cum se spune — „coboșit” în lumea dată nemijlocit; dacă el este imanent și nici de cum transcendent, discuția cade. Dar atunci pentru care cuvânt să mai vorbim de „metafizică”? Căci tertium non datur: sau e empiric sau nu e; sau e în experiență<sup>1)</sup> sau nu e; sau e dat sau nu e dat. Dacă este, cum ni se afirmă, nu se vede de ce domeniul metafizic n'ar fi și el explorat asemenea celor-

1) Recunoaștem că termenul de experiență ca orîșice termen des întrebuințat este neclar. Pentru noi, aci, „experiența” implică două note definitorii: a) nemijlocit dat; b) controlabil obiectiv, adecă de oricine în certe condiții.

lalte obiecte empirice; de ce planul metafizic s'ar suprapune „științei”, ca o formă de ființare care aci dispăre, respinsă de indiferență, aci reapare spre marea satisfacție a multora. „Metafizica a înviat”, ni se șoptește, ca și cum ar fi vorba de resurrecția unei mistice persoane. Omului îi place să personifice; ele pune să lupte voinicește „Știința” cu „Metafizica” sau Religia, Rațiunea cu Intuiția sau Credința. De asemenea simte o atracție deosebită pentru jocul de basculă: până acum a fost rândul Științei; de acum a venit rândul Metafizicii; mâine va bate din nou ceasul Științei; poimâine din nou al Metafizicei și așa mai departe.

Să revenim însă. Dacă metafizicul nu e empiric, de ce să nu concedăm fără înconjur că numai vechiul sens e valabil, chiar dacă realitatea metafizică e socotită ca alcătuiind „interiorul” invizibil, mijzul substanțial, al „exteriorului” sensibil. „Interior” și „exterior” sunt metafore materialiste, cari, fără a spune mare lucru, ascund destul de străveziu vechea distincție a celor două realități.

Pomenim doar în treacăt de încă un sens al metafizicii, de asemenea în simpatia timpului, însă de o platitudine evidentă. Prin „metafizic” s'ar înțelege tot ce este „independent” de conștiință sau „în afară” de ea. În acest caz nu e de fel greu a descoperi „metafizica latentă” din orice știință naturală. Așa d. p. — ni se repetă — fizica nu se oprește la senzațiile de cald, lumină, tracțiune, etc., singurele date imediat, *în noi*, ci afirmă existența „corpurilor”, a materiei”, a „atomilor”, a „celulelor”, etc. Iată metafizica, se exclamă. O astfel de metafizică, firește, face și omul de pe stradă în fiecare clipă; de aceea o discuție serioasă pe acest teren nu e posibilă. Dar nici nu are o legătură nemijlocită cu tema noastră. De fapt, în discuție e, dacă pe lângă realitatea empirică — sufletească sau corporală — mai suntem siliți sau nu să acceptăm o altă realitate „superioară”. Dacă nu acceptăm, ne putem opri; metafizica nu e posibilă. Dacă însă cineva are plăcerea de a numi pietrele, stelele, etc. realități metafizice, e o chestiune de terminologie. Și în jurul dicționarului numai filologii discută.

\* \* \*

Nu avem obligația metodologică de a cerceta aci valoarea metafizicii deductive sau apriorice, care e, dealtminteri, o metafizică deplin consecventă cu scopul ei, dar nu și cu mijloacele ce-i stau la îndemână; și nici nu vom expune, de ce s'a ajuns la dispariția acestui vis frumos. A fost în adevăr un vis frumos, căci cine nu dorește a vedea, cum sub

ochii săi uimiți din Unul incolor isvorăște multiplicitatea polihromă a lumii sensibile, cum din Etern se face saltul mortal în timp? O astfel de problemă pune în discuție o anumită structură mentală care a guvernat cugetarea europeană dela Platon până la Spinoza. Elementele acelei structuri sunt atât de obscure și de paradoxale încât o lămurire sumară a lor ar fi o presumpție. E însă de ajuns a spune, pentru a sublinia problematica ei, că acea deducție — după toate aparențele — strict raționalistă se alătuia pe un străvechi fond mistic ce stăruie subteran și în vremea noastră și poate va stăruie nedefinit. Metafizica deductivă își are nevăzuta obârșie în două motive principale ale misticii: motivul monist (totul e Unul; totul e în Dumnezeu) și motivul soteriologic (în Unul stă fericirea pură și eternă)<sup>1)</sup>. Așa dar, două motive energice, cari și azi sunt prețuite nu numai drept o „trebuință” a minții — monismul — dar și una a inimii — mântuirea. Astfel și metafizica e înfățișată, fără ca prin aceasta să devie mai valabilă, ca o „dispoziție naturală” a omului, ca un imbold irezistibil.

Oricare ar fi cauzele ce-au provocat ruina acestui mod de a concepe metafizica — au fost cauze interne și logice, impuse de chiar desfășurarea istorică a filosofiei, dar și cauze extrinsece de ordin social — e totuș un fapt, că în veacul al 19-lea metafizica „dogmatică” nu mai conținea pe adeziunea, cel puțin, mărturisită a filozofilor. Declinul acestei metafizici e poate evenimentul cel mai de seamă al veacului trecut. Kant trece drept cel dintâi adversar cu resurse critice al acestui mod de a filozofa. Dar să fim drepecți, Kant, care era întâi de toate un spirit teoreticește onest — lucru foarte rar astăzi — este mai mult de nevoie adversarul metafizicii deductive; și este adversarul acestei metafizici, fiindcă el vedea cât de neîntemeiată e pretenția aceleia de a fi o știință tot atât de apodictică precum era „geometria”; însă visul său a fost să dea pe altă cale — tot atât de neîndoelnică — satisfacție „dispoziției naturale” a omului spre metafizică, deci să deschidă un nou drum metafizicii. O serioasă eroare a istoriografiei mai noi este prezentarea lui Kant drept un adversar al oricărei metafizici. Toată viața sa Kant a urmărit salvarea chiar a unei metafizici după formula arhidogmaticului Wolff.

Motivul metafizic, latent kantismului, este motivul neoplatonic, comun oricărei metafizici deductive: din Dumnezeu emană Spiritul și din Spirit Natura, însă cu modificarea genială că natura emană din spirit nu într'un mod ontologic destul de inexplicabil, ci prin activitatea

1) R. Otto: Westöstliche Mystik, 1926, pp. 57 și urm.

ordonatoare a spiritului, a Conștiinței. Kant însuș păstra, alături de activitatea ordonatoare a spiritului, ca un al doilea factor al cunoștinței, o realitate „exterioară” cu destinația de a servi spiritului „material” de sintetizat. Urmașii lui Kant pe linia idealismului speculativ socotesc acest al doilea factor, lucrul în sine, ca ultimul vestigiu al „dogmatismului”; și în consecință îl suprimă, astfel în cât, drept urmare firească, nu numai cunoașterea naturii, dar chiar natura e „creată” de spirit, este o emanație a Spiritului, un moment negativ în mișcarea dialectică a Ideii.

Pentru Kant nici nu se ridică problema unei metafizici inductive, nu numai fiindcă n'avea ce face cu simple ipoteze — nimic mai ușor de cât a croi ipoteze — dar și fiindcă era conștient de imposibilitatea ei. Și pentru el planul metafizic, „lumea inteligibilă”, e „cauza fenomenelor”, căci Dumnezeu este fundamentul unitar al oricărei realități de ordin fenomenal. În ochii lui Kant, metafizica sau e deductivă în mod strict științific, sau, dacă nu poate fi, se mărginește a fi o *certitudine* morală, postulată de indiscutabila libertate a actului voluntar.

Cum am relevat, idealismul ce succedă nemijlocit lui Kant, dă viață virtualităților criticiste, proclamând fățiș un program metafizic de veche inspirație: deducerea speculativă — nu analitică, ci sintetică — a lumii din Spirit, identificat cu Dumnezeu. Era aceeaș geneză metafizică a lumii, însă în locul mijloacelor insuficiente de altădată pârghia genezei fu activitatea categorială și structura antitetice a conștiinței. Astfel luă ființă cea din urmă tentativă metafizică a occidentului.

Desagregării acestor sisteme, cari n'aveau altă vină decât consecvența în limitele vechii mentalități, urmează odată cu rânduirea pe primul plan al științelor exacte o reacție, plină de avânt, materialistă, împotriva căreia, ca mijloc de oxigenare a filosofiei, este invocat din nou Kant, trecut însă prin carantină antimetafizică. Acest nou kantism trucat era firesc să nu îndestuleze multă vreme, și astfel rezultatul este reluarea, cu noi speranțe, a temei metafizice, pe la mijlocul veacului trecut. Dar lumea trecuse prin școala științei naturii, învățase a prețui observația și experiența — inducția — ca mijloace unice de explicare sigură a realității. În acest mediu, care ignora voit orice veleitate de metafizică deductivă; în această ambianță spirituală, ademenită de strălucitele rezultate ale aplicării procedurii inductive, dar totodată nostalgic ascultătoare de străvechi îndemnuri metafizice, are loc ciudata alianță a metafizicii ca scop și a inducției ca mijloc. Cu toate acestea, metafizica păstra mai departe, în mod inevitabil, anticele rezonanțe și se profila încă în vechiul decor, cu desăvârșire altul de cât acela „naturalist” al

științelor inductive. Sub astfel de auspicii, era logic ca „metafizica inductivă”, în loc să fie o soluție, devenea o mare problemă, obscură chiar în datele ei prime. Iar termenul de „inductiv” masca nesiguranța și calma nemulțumirile.

O primă metafizică pe bază inductivă înfiripa G. Th. Fechner, care în vremea noastră — e caracteristic pentru ezitarea contemporanilor — trece drept un maestru al misticii noi, apoi, pe urmele lui, Ed. von Hartmann înscria ca motto pe cea dintâi lucrare a sa, „Filosofia Inconștientului”: „Rezultate speculative potrivit metodei inductive a științelor naturale”. W. Wundt, cu mai multă rezervă merge pe acelaș drum; și nu mai puțin „filosofia naturii”, cu prezumpții de exactitate, a lui W. Oswald și E. Haeckel. Foarte de curând un ideal apropiat urmărește H. Driesch. În Franța programul acesta nou e îmbrățișat de A. Fouillée, care dă evoluționismului o întorsătură de metafizică exactă. Cugetarea engleză a rămas în genere departe de proaspăta formulă metafizică; evoluționismul lui Spencer, dela care purced Fouillée ca și Bergson, este, în adevăr, singura filosofie sistematică mai nouă care nu depășește rezultatele științelor speciale; este deci unica filosofie, a cărei prezumpție de exactitate poate fi încă susținută. Cum se vede, ideea noii metafizici prinsese; de acum rămânea a fi exploatată tot mai acceptabil prin corectări, diluări, transpuneri și mascări discrete.

Succinta narație istorică de mai sus este în deobște cunoscută. N'am nesocotit-o, cum era intenția noastră, pentru alt cuvânt. Anume, vroiam să subliniem că așa numitele contingente istorice și culturale nu sunt capabile a asigura temeinicia logică a unei discipline teoretice, care, întâi de toate, trebuie să poarte în sine norma adevărului și a erorii. Și azi întâlnim mulți cari nu izbutesc a face deosebire între exigențele psihosociale ale vremii și exigențele „logice”, între justificarea psihologic-culturală și cea logic-culturală. De sigur, logica și psihologia sunt deopotrivă orientări culturale — și anume, logica este o orientare primă. Ordinea, temeiul comunității — când nu este o ordine tiranică — este o chestie de posibilitate a relațiilor omenești trăite și consimțite, deci este o logică „vie”, o logică acumulată și descărcată spontan în și prin suflele indivizilor.

Nimeni nu tăgăduiește: pot exista și azi, bunăoară, oameni ce doresc a cultiva astrologia; dar această trebuință psihologică trebuie să se prefacă într'o necesitate logică — pentru a dobândi justificare în ordinea teoretică; trebuie dar să se încadreze în ordinea culturală permanentă a timpului. Această ordine se manifestă, în cazul de față, printr'un

număr de prescripții, regule sau norme, ce decurg din natura oricărei discipline teoretice, din tematica înțelegerii. Prescripțiile alcătuiesc la un loc totalul temeiurilor și criteriilor, cari asigură, pe de o parte, despărțirea adevărului de eroare, a realului de mit; pe de altă parte, exprimarea corectă a celor gândite.

Și în filosofie, nu numai în știința specială, sunt morți cari nu mai învie. Capacitatea de resurrecție — în împrejurări noi — nu e fără limită. Un caz tipic de rezurrecție limitată este filosofia elenă: astăzi virtualitățile acestei filosofii sunt aproape istovite. Sub ochii noștri uimiți continuă lent dar inevitabil disoluția nu numai a cugetării, dar și a artei elene. Nu cugetarea modernă a ajuns la un impas, cum susțin unii, ci cugetarea ce animă inspirația modernă: filosofia elenă. Și de asemenea, nu revenirea la „evul mediu” și la un nou creștinism este remediul, ci o nouă știință liberată de prejudecățile vechii și noii filosofii. Sisteme filosofice trecute pot fi reluate, firește cu modificările cerute de noua constelație; dar un mod de a gândi, o atitudine globală, nu renaște. Cu reveniri și palinodii nu se lecuește un rău cultural adânc. Trebuie găsit un plan superior alternativelor devenite improprii din lipsă de vitalitate. Care e acest plan, nu interesează aci. Ci, pentru noi, este vădit că oricât de puternic ar fi la unii dorul după astrologie, vom rămânea la simple veleități „originale”, dacă astrologia se opune condițiilor elementare, atât de anevoe statornicite, ale adevărului teoretic. Chestiunea e dar: nu dacă dorim o astrologie, ci dacă aceasta poate fi sau nu justificată, dacă respectă prescripțiile adevărului și criteriul realității. Căci real și nereal nu pot fi decretate după plac, pe temeiul de credință personală sau de revelație arbitrară. De sigur, un criteriu poate fi greșit; ne servim totuș de el, câtă vreme nu avem altul mai bun. În domeniul teoriei nimic nu e ruinat, dacă nu e întocmit cu altceva mai temeinic, deci cu o formulă care respectă tot ce este asigurat în formula trecută și totodată tămăduiește tot ce e șubred. În teorie nu există tranziții haotice dela o ordine la alta, ci tranziții continue cum d. p. s'a adevărit la raportul dintre cugetarea medievală și cea modernă.

Trebuie să închidem paranteza. Aceeaș tematică și problematică întâlnim și în cazul „metafizicii inductive”. Este aceasta o veleităte, cu aparență de legitimitate, fiindcă a știut să asocieze o veche aspirație și o nouă realizare, sau este o adevărată posibilitate în ordinea disciplinei teoretice actuale? Există compatibilitate între cei doi termeni (metafizică și inducție) sau se resping insociabil? Pot fi situați pe acelaș plan sau din potrivă ei se situează dela sine pe planuri diferite, care nu numai

că nu se suprapun, dar nici nu se întretaie, și nici măcar nu se juxtapun ? Aceste întrebări, cum se va vedea, nu sunt izolate, ci întrețin relații intime cu multe alte probleme teoretice de mare valoare actuală.

Admitem și noi că insuccesul de până acum al metafizicii în genere nu e o probă suficientă împotriva ei. Posibilitatea sau imposibilitatea nu decurg din rezultatele sau, mai de grabă, din lipsa de rezultate de până acum, ci din esența, din „conceptul” lucrului în discuție. Dacă ajungem la constatarea că imposibilitatea decurge din chiar esența metafizicii, atunci, sau descoperim o altă esență a metafizicii sau renunțăm la orice metafizică.

Dar ni s'ar putea replica naiv : E bizar să ceri metafizicii dovada posibilității ei. Priviți, pretutindeni se face metafizică. Nu e oare destul ? Și nu e absurd a cere unei științe să-și fixeze dela început posibilitățile ei, cadrul ei de dezvoltare viitoare ? Cu ce drept să ne rostim anticipat, ce e posibil sau imposibil de cunoscut ? Puteam noi ști bunăoară, dacă se va putea vorbi la mari distanțe fără fir ; dacă, mai departe, corpul omenesc poate deveni transparent sub acțiunea unor anumite raze ; dacă, în fine, atomul se descompune sau nu spontan ?". Întâmpinarea se reazemă pe aceleași confuzii : a) faptul cultural al metafizicii nu e suficient ; că se face metafizică ici și colo nu e un drept, nu închide în sine o valabilitate principială ; b) dacă nu putem prevedea progresul cunoștinței înlăuntrul unei realități, unanim recunoscute și direct accesibile, nu înseamnă că putem accepta realități ce scapă oricărui control ; în discuție nu e progresul unei cunoștințe, ci însăși această cunoștință.

A) *Metafizica inductivă este o imposibilitate teoretică.* — În fapt și în drept, orice metafizică inductivă este o metafizică deductivă mascată, este un pretext pentru o deducție sau, mai de grabă, pentru o pseudo-deducție. Scopul mărturisit este extragerea metafizicului din experiență, transcenderea experienței din chiar îndemnul experienței, iar rezultatul este o genază a lumii empirice din Absolut, acceptat înainte de orice consultare prudentă și îndelungată a experienței.

Principial, metafizica inductivă trebuie să porceadă dela experiență, dela rezultatele și legile cele mai obștești ale științelor, și astfel să ajungă la ceea ce se află dincolo de orice experiență, la un transcendent supraempiric. Ea se înfățișează ca un „regres” dela datul empiric la condițiile lui transcendente, dela consecințe la cauze, pe câtă vreme, se știe, metafizica apriorică străbătea calea opusă. De asemenea, trecerea trebuie să fie prudentă, „în contact cu știința”, iar rezultatele inducției supraem-



pirice vor fi prezentate, nu drept certitudini, ci drept simple ipoteze, variabile — firește — paralel cu rezultatele științelor exacte. Pe când metafizica deductivă avea exigențe de cunoștință apodictică, metafizica inductivă are o ținută aparent mai modestă : e un fascicol de coniecturi, menite a da un aspect unitar, sistematic, concluziilor științifice. Deci, e de notat în deosebi caracterul pretins ipotetic al acestui mod de a metafizica, mod pe care Immanuel Kant l'ar fi ignorat ca neinteresant. Metafizica sau știe sau nu știe, sau e o știință sau nu e o știință. Dacă e o știință, nu e ipotetică, iar dacă e ipotetică, nu e o știință. Această problemă va fi relevată, căci e vrednică de o discuție mai atentă.

Dar ni se mai spune : în vreme ce vechea metafizică pretindea a trona ca o regină înaintea și chiar deasupra științelor, inspirându-le și prescriindu-le adevăruri prime, noua metafizică merge pe urmele științelor și se lasă inspirată. Nu dă, ci primește lecții. Se va vedea că nici noua metafizică nu renunță la unele „sugestii”, oferite sfios științei. Dar aceasta e o altă chestiune.

Problema dintru început a metafizicii inductive este dar depășirea experienței, însă cu sprijinul exclusiv al experienței. E posibilă o asemenea transcendere? Există o trecere inductivă, deci continuă, dela realitatea sensibilă la pretinsa realitate metafizică? Răspunsul nostru trebuie să fie strict negativ, pentru motive ce vor fi expuse aci în linii generale.

Pentru partizanii metafizicii inductive, realitatea metafizică este o realitate dată numai indirect, este o realitate necesar mijlocită de realitatea sensibilă. Metafizicul e o cunoștință indusă din experiență, nu e chiar o experiență. Metafizica și experiența — prin definiție „fizică”, empirică — se exclud. Dar, atunci, cum se poate face saltul — căci e un salt — dela fizică (experiență) la metafizică?

Este o obștească regulă de metodă, adesea nesocotită, că *mijlocitul* nu poate conține alte categorii și calități de fapte de cât cele cuprinse în *nemijlocit*, sau, în altă formulă, nu există un mijloc cu totul deosebit de nemijlocit. Mijlocitul nu depășește calitativ nemijlocitul. Orice mijlocit reclamă un nemijlocit de aceeași natură. Inducția, procedeul de mijlocire, nu poate descoperi categorii noi de realitate. Prin urmare, pentru a avea o realitate metafizică mijlocită, trebuie să stăpânim înainte o realitate metafizică nemijlocită. Mai de grabă, bunăoară, am putea mijloci din culori, date nemijlocit, parfumuri, — căci, în acest caz rămânem înlăuntrul experienței, — de cât din experiență ceea ce niciodată nu va fi obiect de experiență.

H. Bergson are, de sigur, din punctul său de vedere deplină dreptate : dacă nu dispunem de „intuiții” (metafizice), de date nemijlocite de ordin supraempiric, trebuie să renunțăm la „metafizica pozitivă”, cum a mai fost numită metafizica inductivă. „La plus empirique par sa methode et la plus métaphysique par ses résultats” este formula cu care el însuș împrejmuște filosofia sa. Deci, fără date metafizice *nemijlocite* nu avem nici datele mijlocite. Oricât de prudent am proceda, saltul dela empiric la metafizic nu are loc, dacă nu avem ca strapontină o intuiție de altă natură de cât cea sensibilă, o intuiție ce se obține printr'un „efort dureros”. printr'o „dilatare” a experienței vulgare. Așa dar, metafizica inductivă sau e „intuționistă” sau nu poate exista. Firește, intuiția metafizică diferă și de intuiția sensibilă ca și de speculație sau „dialectică”. Aceasta din urmă pretinde a transcendentă experiența numai prin puterile gândirii. Gândirea singură, chiar dacă îi atribuim, prin absurd, puteri creatoare nu poate desvălui o realitate, care să *nu* fi preexistat în intuiție. Nu gândirea, ci numai intuiția, luată în sensul cel mai cuprinzător, îmbogățește cunoștința, aduce contribuții noi. Fără trăit, nici pândit, fără nemijlocit, nici mijlocit.

E învederat că intuiția metafizică stă foarte aproape de intuiția empirică — ambele sunt intuiții sau „experiențe”. Se poate dar afirma că metafizica, în această conjonctură, rămâne în cadrul experienței. De sigur, experiența are în acest caz un sens cu totul deosebit de cel obișnuit. La prima vedere, experiența metafizică stă mai aproape de experiența sensibilă decât de gândire sau „dialectică”. De fapt, în *experiența sensibilă* nu se cuprinde numai intuiția sensibilă ci și gândirea, fiindcă amândouă au caracterul de „logic” sau „ordonat” și „clar”. Pe câtă vreme intuiția metafizică apare ca „irațională”, „antilogică”, deci ca opusă gândirii, instrumentul de căpetenie al metafizicii inductive. În acest caz, datele unei metafizici, cu o bază de operație absolut proprie, se răs-toarnă. O astfel de metafizică nu mai e o prelungire logică a experienței vulgare, ci o directă instalare în *irațional*, problemă cercetată cu alt prilej. Atunci ne-am silit, bravând prejudecăți curente, a arăta de ce confuzii nemaipomenite beneficiază teza iraționalistă.

Oricine ar putea obiecta : dacă realul metafizic poate fi dat direct, intuitiv, mai avem oare nevoie de cârjile inducției? Metafizica își face drum singură. Raționamentul — declară Bergson — e util numai când lipsesc percepțiile ; rolul său ar fi atunci de a umple golurile lăsate de percepție. Altminteri, raționamentul sau „dialectică”, cel mult, ar putea servi ca mijloc de control pentru intuiția, care e vie, dar fără con-

tururi lămurite. Oricum, rămâne bine statornicit, că o metafizică inductivă nu e cu putință fără o intuiție nesensibilă, care, spre deosebire de cea sensibilă ce zăbovește la suprafața lucrurilor, se transpune prin simpatie, prin fuziune, în „interiorul” lucrurilor, el însuș o *fuziune* de calități, totuș *eterogene*.

Cel ce își închipue că practică o metafizică inductivă sacrifică unei iluzii și din alt motiv. În ce condiții bine determinate se exercită inducția ?

Tot ce e conchis pe calea inducției trebuie să fie, întâi, un dat și apoi, în mod inevitabil, un dat *real*. În deosebi, Wundt trece cu vederea această a doua notă a mijlocitului prin inducție. Examinând „ideile transcendente”, cu ajutorul cărora depășim experiența, Wundt constată, referindu-se la un procedeu similar în matematică, posibilitatea a două feluri de asemenea idei: *a)* transcendența *cantitativă*, care depășește în ordinea cantității datul empiric; d. p. trecerea dela spațiul și timpul finite la spațiul și timpul infinite; *b)* transcendența *calitativă* ce depășește calitativ ordinea empirică, și atunci ajungem la noțiuni ce nu se întâlnesc în nici o experiență. Prima idee e denumită „real-transcendentă”; a doua „imaginar-transcendentă”<sup>1)</sup>. Termeiul acestei opoziții nu e vizibil. De ce trecerea dela spațiul finit la spațiul infinit e reală, pe câtă vreme trecerea la ordinea nouă, cu totul deosebită de cea empirică, e socotită drept imaginară, ea, care de drept este în adevăr metafizică ? Pentru noi este învederat că prima transcendență (cantitativă) nu are un caracter metafizic direct : tranziția dela limitat la nelimitat nu e un salt într'un domeniu care în nici un fel, principial, nu cade sub simțuri. Ea nu descoperă o categorie nouă de realitate, ci prelungeste, cum se spune, „în gândire” ceea ce e dat empiric. Spațiul infinit, ~~este~~ e esențial, ci accidental, un fapt metafizic. Și aci intervine obiecția noastră : comparația cu transcendența matematică nu e fericită. Matematica, spre deosebire de metafizică, nu e orientată spre real. Considerații matematice n'au ce căuta într'o disciplină a realului, cum e metafizica. Kant a făcut o dovadă definitivă.

Pentru matematică spațiul poate fi infinit ; aceasta nu postulează că și real spațiul e infinit. Infinitul matematic nu e un infinit real ; primul e o posibilitate de gândire, deci un progres indefinit al gândirii în domeniul extensiunii ca atare ; al doilea infinit este dat și actual, și, știut este dela Aristoteles că un infinit actual ridică greutatea de neînving. Un infinit actual e un infinit dat, determinat, deci un infinit finit. Putem

1) *W. Wundt* : System der Philosophie, 3-a ediție, 1907, vol. I, pp. 177 și urm.

dar mărturisi : problema unui infinit actual, real, este cea mai spinoasă problemă filosofică. N'a fost până în prezent rezolvată, din două motive : a) e mai mult o chestie specială, de fizică, și nu de metafizică (numai o cunoaștere mai adâncită a realității materiale va putea arăta, dacă lumea fizică e finită sau infinită); b) natura spațiului n'a fost cercetată în lumina cuvenită. Ideea de spațiu încă mai mult de cât ideea de timp reclamă o serioasă revizuire. Pivotal filosofiei bergsoniene e constatarea că până azi timpul n'a fost recunoscut în originalitatea lui ireductibilă, iar scopul aceleiaș filosofii este restabilirea duratei în datele ei originare, cu desăvârșire străine de structura spațiului. Aceeaș lucrare de purificare se impune și pentru spațiu, și deabia atunci vom putea înfrunta cu mai mulți sorți de izbândă chestiunea atât de obscură : este spațiul *real* finit sau infinit ?

Dar Wundt vorbește și de un „transcendent imaginar”. Dacă matematica e în dreptul ei a recurge la mărimi imaginare, cari, de altminteri, nu depășesc principial natura mărimilor matematice în genere, metafizica pretinde, din potrivă, că ajunge la realități și anume la realități *inedite*, necunoscute experienței, afară numai dacă realitățile metafizice nu sunt de cât realități empirice bine cunoscute, însă dotate cu un coeficient de generalitate ce le răpește orice semnificație. Așa sunt de pildă : „voința universală”, „forța unică”, „cauza primă”, „dumnezeu-natură”, „spiritul lumii”, etc. În acest caz, revenim la prima transcendență, care proiectează în nelimitat ceea ce e dat limitat.

Cu toate acestea pentru Wundt aceste mărimi metafizice de ordin imaginar au m's'unea de a „arunca lumina asupra experienței”. Dar această misiune nu poate fi dusă la îndeplinire. Lumina dăruită nu e numai slabă, dar e și de împrumut. De fapt, empirismul luminează presupusul domeniu metafizic, nu invers. Din formula wundtiană e de reținut că tocmai ideea, ce exprimă mai din plin metafizicul, este imaginară. Inșă, cum decurge din cele susținute la începutul acestui capitol, imaginarul nu depășește calitativ natura datelor empirice. Prin urmare, nici real nici imaginar, mințea omenească, numai prin efortul gândirii, nu ese din cercul cunoștințelor date empiric. De bună seamă, „construcții metafizice” sunt posibile și chiar îngăduite, dacă sunt în adevăr reclamate de trebuințe „interioare”; dar atunci să nu uităm că ele nu pot ridica pretenția de a explica realul empiric și încă mai puțin de a dobândi tărie de „realitate superioară”. O „construcție metafizică” rafinează un suflet, dar sterilizează realitatea.

Suntem dar constrânși a repeta : chiar de-ar exista o realitate

metafizică, ea nu poate „explica” realitatea sensibilă. Temeiul explicativ trebuie să fie de aceeași natură ca și faptele explicate. S'a tăgăduit bunăoară posibilitatea de a explica un efect sufletesc printr'o cauză corporală, sub cuvântul că materia și spiritul sunt calitativ deosebiți, deși ambii se află în lăuntru al aceleiași realități empirice. Cu atât mai mult realitatea metafizică nu are căderea de a explica o realitate „fizică”. Deci, temeiul explicativ al lumii empirice sau este chiar în această lume — și atunci încetează de a mai fi metafizic, sau nu există — și atunci căutarea unei asemenea temeiu e un nonsens. Superiorul, mai complicatul, poate funda inferiorul, mai simplul, însă cu o condiție: ambii să fie situați pe același plan de realitate. În genere, procedeul obișnuit în știință este cel opus: inferiorul, fiind mai simplu, e utilizat pentru înțelegerea superiorului mai complicat; așa de pildă avem „explicațiile” — nu reducerile — fenomenelor vitale prin fenomene fizico-chimice. Pseudo-explicația metafizică răstoarnă condițiile oricărei explicații: necunoscutul explică și unifică cunoscutul; nesigurul legitimează faptul sigur.

Dar știința însăși nu pune la contribuție noțiuni „imaginare” sau ipotetice pentru a explica realul empiric? Nu s'a vorbit de atomi, deși aceștia erau doar „concepte”? Nu depășește experiența chiar știința naturii, când apelează la date ce nu cad sub simțuri, d. p. interiorul soarelui, eterul, partea pururea nevăzută a lunii, conștiința animalului, inconștientul la om, etc.?

E drept, pentru unii oameni de știință, care filosofau din diletantism, atomul era un „simplu concept”, o ipoteză care posedă totuș o valoare explicativă a unor fapte chimice incontestabile (legea proporțiilor definite și legea proporțiilor multiple). Este teza „fenomenalistă”, teză strict filosofică, transpusă în fizică. Dar pentru filosofia contemporană teza fenomenalistă (sunt date numai aparențe sensibile, percepții, nu și atomi), teză unită cu subiectivismul (atomul e un concept = atomul există numai în „interior”) e departe de a fi un adevăr.

În afară de faptul că „atomul”, chiar simplu concept, nu se strămută într'o dimensiune metafizică, stăruiește întrebarea: ce să însemne oare atom „simplu concept”? Conceptul e totdeauna conceptul a ceva, are un „conținut”, un „obiect”, care prin definiție e „independent” de conștiință. De sigur, atomul n'a fost descoperit la început ca un fapt real. Însă din momentul ce a fost întrebuițat pentru explicarea unor date reale, și el a dobândit realitate ipotetică și provizorie. Că atomul a fost multă vreme o „ipoteză” — și pentru mulți este încă — nimeni

nu tăgădueste; însă și în ipoteza de conjectură, de aproximație, atomul era socotit ca real. Astăzi, putem spune cu ilustrul fizician din Berlin, Max Planck: „atomii, oricât de reduse ar fi cunoștințele noastre despre ei, nu sunt nici mai puțin, nici mai reali de cât corpurile cerești și de cât obiectele pământene ce ne înconjoară, și când spun: un atom de hidrogen cântărește 1,6.10<sup>-24</sup> g. această proporție nu conține un fel inferior de cunoștință față de propoziția că luna cântărește 7.10<sup>22</sup> g.”<sup>1)</sup> Așa dar, a afirma că o „simplă idee”, o idee fără nici o perspectivă de verificare, de „realizare”, ar putea servi ca factor explicativ al faptelor reale, este o imensă absurditate, a cărei explicație trebuie căutată în iluzia că reprezentările (faptele particulare) sunt „în om” și că, mai departe, „conceptele”, fiind de asemenea „în om”, primele sunt ordonate, prelucrate logic, explicativ, de concepte. Căci, dacă admitem că „fenomenele” nu sunt „în om”, nu vedem, cum „simplul concept” le mai poate ordona. Ce legătură să mai existe între atomul, simplul concept „în om” și faptele particulare, independente de om; ce legătură explicativă mai există între „ideal” (pur subiectiv) și real (obiectiv). Urmează că nici ca idee „în om”, nici ca realitate „de dincolo” sau metafizică, ceea ce transcende principial experiența nu poate fi element explicativ pentru acea experiență.

Realul e explicat prin alt real, și anume printr'un real ce aparține aceleiaș sferă de existență. Chiar dacă realul ce fundează un alt real aparține unei sfere superioare — cum afirmă în vremea noastră „Fenomenologia” lui Husserl —, pentru ca el să aibe un rol explicativ, trebuie să se „incarneze”, să se „concretizeze”, să devină „fenomenal”, să fie un „dat nemijlocit”, trebuie să fie ca genul față de specii. Iar genul e imanent speciilor și deci poate fi supus aceloraș metode de investigații. Ceea ce prin natura lui nu va putea fi *niciodată* un dat empiric, nu va avea nici o funcție explicativă în sfera empiricului. Insuși Platon, prototipul metafizicianului, teoreticianul „separării” Ideii ce explică de sensibilul ce trebuie explicat, a fost obligat a recurge întâi la „participație” (methexis), și apoi treptat, în dialogurile bătrâneții, fără a renunța la „participație”, s'a străduit a găsi o formulă care să apropie „inteligibilul” de „sensibil”. N'a reușit, și de aceea platonismul se încheie cu un eșec. Posibilitățile noi se deschideau doar în direcția unei „deduceri” nemijlocite a sensibilului din metafizic, așa cum va încerca, trezind vechiul fond mistic, neoplatonismul, și pe urmele lui toate sistemele deductive până la Spinoza și chiar Hegel.

1) M. Planck: Physikalische Rundblicke, 1922, p. 32.

B) *Rolul inducției în metafizică.* — Imposibilitatea unei metafizici inductive se învederează și atunci când urmărim modul în care își îndeplinește îndatorirea metodologică inducția și apoi modul în care putem acorda exigențele conceptelor metafizice și exigențele experienței. Să examinăm, întâi, a doua parte : raportul dintre experiență și conceptul metafizic.

Conceptele metafizice sau, după expresia lui Herbart, „conceptele complementare”, trebuie să îndeplinească două condiții : a) ele sunt în armonie cu experiența (știința), deci n’o contrazic ; b) nu pot fi și nici nu au nevoie să fie verificate de experiență, altminteri încetează de a fi concepte metafizice ; devin fizice. O primă dificultate ce se ridică aci este : cum poate fi în armonie cu experiența un astfel de concept numai prin faptul că el nu e contrazis de experiență ? Și ce sens are : „a nu fi contrazis de experiență” ? Două sunt sensurile cu putință :

a) Enunțul metafizic e în armonie cu experiența, fiindcă logicește el nu acreditează nimic mai mult de cât putem întâlni în opera experienței. E vădit că un asemenea acord se reduce, cel puțin indirect, la o verificare, așa în cât, pentru a nu se confunda, punctul întâi („a fi în armonie”) și punctul doi („a nu fi verificat”) trebuie să se excludă. Altminteri, „a fi în acord” este tot una cu „a fi verificat”, ceea ce principial nu putem întâlni la „noțiunile complementare”.

b) Rămâne doar un al doilea sens al enunțului : „a fi în armonie cu experiența” sau „a nu fi contrazis de experiență”, și acest sens concordă deplin cu al doilea postulat : „n’are nevoie a fi verificat”. Care e acest sens ? Chestiunea, pentru a dobândi și mai multă precizie, poate fi formulată și în chipul următor : există oare concepte cari nu sunt în contradicție cu experiența și totuși n’au nevoie să fie verificate de experiență ? Firește că există, chiar în știința cea mai pozitivă, însă ele n’au nici o valoare epistemologică : sunt *convențiile*. Convenția este o noțiune sau o propoziție, cari sunt acceptate, nu din motive raționale, ci din motive psihologice de economie mintală și comoditate, prin consens mai mult sau mai puțin arbitrar, în scopul de a servi operația de precizare a constatărilor de fapt sau a altor constatări materiale. Astfel sunt : convențiile grafice, convențiile de limbaj sau nominale (definițiile), *sistemul metric* și chiar unele principii matematice, *întrucât acestea servesc determinării cantitative a fenomenelor fizice*. (Limitarea din urmă e importantă, căci, contrar convingerii matematicianului H. Poincaré, principiile și postulatele matematice (geometrice) nu sunt convenții sub toate raporturile. Ele pot fi „verificate”, deci pot fi supuse deciziei :

sunt sau nu adevărate. Adevărata convenție nu e nici adevărată nici falsă, ci *este* pur și simplu câtă vreme e liber acceptată.

Așadar, convenția nu se referă chiar la realitate, ci la manipularea tehnică, la măsurătoarea și prezentarea cât mai economică și clară, sub raportul discursivității, a realului. Dacă noțiunile metafizice vor să treacă drept convenții sau suptefugii de expunere simplificatoare, n'ar fi nimic de spus. Inșă nici un metafizician n'ar accepta această degradare, și, socotesc, destul de îndreptățit. Căci conjectura metafizică are numai aparența de noțiune mai simplă, mai economică, mai „unificatoare”; în realitate, nu unifică nimic. Convenția e o noțiune de măsură, unanim acceptată, și ca atare ea presupune un real, care e măsurat sau expus mai economic. Care e realul simplificat de conceptul metafizic? Nu e, de sigur, realul empiric, fiindcă în măsurarea acestuia știința pozitivă dispune de alte convenții. Și un alt real nu există, dacă admitem că proporția metafizică nu exprimă o realitate, ci un simplu decret *formal*, necesar în ordinea „discursului”, a cuvântării bine închegate. Căci trebuie să fim bine înțeleși, convenția se raportează la forma cunoștinței, nu la materia ei, la modul de exprimare a obiectului, nu chiar la obiect. În vreme ce conceptul metafizic are un conținut, vizează un obiect, exprimă o stare de lucruri. Ca simplă convenție, afirmația metafizică nu aduce nici un serviciu: în loc să precizeze, să exprime comod, produce confuzii și complică. În evoluția ei, știința pozitivă a eliminat „convenția” metafizică.

E de văzut acum, cum înțelege inducția a-și îndeplini îndatorirea metodologică în acest domeniu, care — în afară de intuiționism — nu comportă verificare. Nu există metafizică experimentală. În genere se acceptă două feluri de inducție: inducția *formală*, enumerativă sau aristotelică, și inducția *amplificantă*, generalizantă, analitică, baconiană. Prima constă din formularea și fixarea logică, rațională, a momentelor sau notelor generale ce au fost descoperite, după o enumerare completă, în indivizii unei specii sau în speciile unui gen. Potrivit acestei inducții, formula generală este doar expresia rezumativă a structurii tuturor cazurilor singulare, subordonate acelei formule. Prin ipoteză, nici un caz n'a fost trecut cu vederea. E vădit că această inducție, cu pretenții de siguranță și aproape de silogism, nu găsește nici o aplicație, când încercăm a depăși experiența. Ea presupune că am depășit experiența pe altă cale, deci că suntem de mult în posesia faptelor metafizice.

Rămâne doar a doua inducție: inducția amplificantă. În istoria științelor naturale această inducție se întâlnește în două forme de o



valoare logică inegală : a) inducția generalizatoare, care are perspectiva clasificării. Este inducția vulgară : pornind dela unele cazuri, generalizez la toate cazurile similare ceea ce am constatat la primele ; trec dela partea ce-mi este dată la totalitatea ce ar putea să-mi fie dată, dacă aş merge mai departe până la enumerație completă. Așa de pildă ceea ce am statornicit la unele plante, ca note determinante ale plantei, generalizez la tot ce e plantă, pe temeiul „postulatului”, că natura în aceleași împrejurări respectă principiul uniformității. Valoarea științifică a acestei inducții nu trebuie exagerată și nu datorită ei știința naturii a înregistrat descoperirile ei cele mai însemnate. b) Inducția exactă sau analitică, utilizată sistematic de Galilei, constă din analizarea chiar a unui singur caz, în scopul de a-i descoperi componentele și determinismul, fără a recurge deocamdată la procedeul comparativ al inducției precedente. După aceea legea, statornicită numai prin examinarea unui singur caz, e generalizată la toate cazurile, însă generalizarea este aci secundară. Aceasta urmează inducției, în vreme ce în inducția precedentă, generalizarea, totdeauna necompletă și provizorie, constituia chiar inducția. Tăria inducției analitice sau galileice stă în faptul că generalizarea ce urmează primei analize este, voit, ipotetică. Analiza se unește cu o ipoteză, iar această ipoteză e supusă verificării experimentale și în alte cazuri, și astfel verificarea prin repetarea operației analitice la cazurile similare se transformă în ratificare. Unde nu e posibilă verificarea în amănunte, până la jocul elementelor, exactitatea rămâne un rezultat liminar.

Se vede acum pentru care cuvânt „ipoteza” metafizică, fiind prin chiar structura ei neverificabilă, exclude adevăratul procedeu inductiv. Dar chiar și în forma de generalizare, inducția e inaplicabilă la metafizică ; căci rezultatul comparației unor cazuri nu poate fi generalizat decât la cazurile de aceeași natură, care e empirică, nu metafizică. Dela empiric la metafizic inducția e imposibilă în mod absolut sub forma de analiză : pentru a-l analiza, cazul trebuie să fie dat, și inducția metafizică năzuiește tocmai să descopere cazuri noi ; iar sub forma de generalizare inducția este paralizată de eterogeneitatea punctului de plecare (empiric) și a punctului final (metafizic). Dela cazuri empirice trecem tot la cazuri empirice. Astfel și pe această cale, constatările precedente sunt din nou întărite.

De unde atunci iluzia unei metafizici inductive ? Metafizica inductivă strecoară prin contrabandă concepte obținute pe altă cale decât inducția și apoi încearcă un simulacru de generalizare. Conceptele con-

chise preexistau. Și nici nu se poate altfel. Generalizarea presupune ca fiind dată natura faptelor ce intră în generalizare. Inducția generalizantă nu descoperă fapte absolut inedite, ci fapte noi dintr'o categorie cunoscută dinainte. Eduard von Hartman, cu ajutorul „inducției”, ajunge la formulele idealismului speculativ, preexistent. Prin urmare, nimic nou. Iar la Ostwald și Haeckel inducția „descoperă” sau noțiuni științifice, asigurate dinainte, ca d. p. „energia”, sau la afirmații ce aparțin unor filosofi mai vechi (hylozoism, spinozism).

Aparatul științific al metafizicii inductive este înșelător, nu numai pentru faptul că „conceptele complementare” nu sunt dobândite inductiv, deci nu sunt întemeiate pe fapte, dar și pentru motivul, mai ascuns, că intenția metafizicii inductive este, din potrivă, deducerea faptelor din acele concepte. Firește, deducția în metafizică e tot atât de inoperantă și de presumptuoasă ca și inducția; căci este tot atât de imposibil a deduce fapte de un anume fel din principii cu totul deosebite. Empiricul nu poate fi dedus din metafizic. Drept vorbind, metafizica inductivă nu conchide „principiile” sau cauzele metafizice din faptele empirice, ci se silește abuziv a adapta rezultatele științelor la noțiuni imaginare sau, în cazul cel mai favorabil, la noțiuni obținute pe calea „intuiției” sau a viziunii supraempirice. Metafizica inductivă este tot vechea cunoștință: metafizica deductivă, apriorică, însă devenită mai prudentă și respectuoasă față de știința pozitivă. Dacă s'ar întâmpla, cine știe prin ce împrejurări catastrofale, ca știința să dispară sau să-și piardă prestigiul — și acest lucru nu e peste putință — metafizica inductivă și-ar arunca masca, prezentându-se drept ce este în realitate: metafizică deductivă, emanaționism speculativ. Metafizica inductivă e o metafizică deductivă, ipocrită; și dacă ipocrizia e un omagiu adus virtuții, metafizica inductivă e un omagiu adus științei.

Drept rezultat, examenul critic de până acum ne pune în fața unei antinomii: 1) *Metafizica trebuie să fie inductivă*, deci trebuie să aibe ca punct de plecare un minimum de fapte specifice, metafizice; trebuie să aibe ca dat prim o realitate metafizică vagă, pe care urmează s'o exploreze prin inducție. 2) *Metafizica nu poate fi inductivă*, căci realitatea metafizică nu e un punct de plecare, ci urmează a fi un rezultat al inducției, al cărei reazăm sunt date cu totul deosebite, date empirice. Deci, inducția metafizică e posibilă, dacă dispunem de cel puțin un fapt metafizic, pe care apoi să-l generalizăm. Aceasta a fost convingerea tuturor marilor metafizicieni dela Platon la Bergson: realitatea metafizică o avem, și o avem încă nemijlocit, este Spiritul. Generalizarea a fost: totul e

spirit. Tot așa și materialismul, care nu e mai puțin metafizic : direct cunoaștem numai materia ; deci totul e materie. Generalizare, în ambele cazuri, are loc înăuntrul aceleiaș realități, rămâne doar a se examina valabilitatea unei inducții, care face din obiecte materiale ceva spiritual și invers. Deosebirea dintre corporal și sufletesc nu e oare atât de hotărâtă, în cât generalizarea prin reducere e principial imposibilă ? Dar punem aci o problemă, care ne înstrăinează de tema noastră mai mult „metodologică”.

C) *Ipoteza metafizică și știința pozitivă.* — Am fost poate prea severi. Să concedăm posibilitatea unor concepte metafizice justificate prin generalizarea concluziilor științifice ; să admitem puțința saltului inductiv dela legile științifice la „noțiunile complementare” ale metafizicii. Să zicem că inducția nu e stânjenită de condițiile obișnuite ale generalizării, analizei și verificării, sau că aceste condiții sunt artificiale. Ce rol ar juca atunci acele noțiuni metafizice, firește, în afară de satisfacția numitelor „trebuiețe ale interiorului” ? (Când oare va scăpa filosofia de pretenția nelalocul ei de a îndestula „aspirațiile inimii” ?)

Răspunsul obișnuit e : acele noțiuni „unifică” fragmentele științelor, „construește” conexiuni între domenii izolate și chiar dispartate, aruncă punți peste goluri teoretice. În acest răspuns descoperim un număr de postulate implicite, de care ne vom ocupa sub litera D) ; deocamdată să considerăm ipoteza ca atare în funcția ei „explicativă” față de domeniul empiric. Am scris „explicativă”, după ce înainte a fost vorba de „unificare”. Să nu socotim însă că termenul vag de „explicație” înseamnă exclusiv „unificare” și viceversa. „Unificare” nu e totdeauna „explicație” în sensul de raport cauzal. Dacă ar fi așa (unificare = raport cauzal), am avea din nou o deducție camuflată a pluralității sensibile din cauza primă. Clasificarea de pildă „unifică”, dar nu explică. „Unificarea” în sensul de explicație cauzală postulează deducția, din Unul a Multiplului. Dar pentru înlesnirea discuției, să tolerăm echi-vocul nu numai la „unificare” dar și la „explicație”.

Cea dintâi nedumerire privește însăș alcătuirea metafizicii inductive. Aceasta are înfățișarea bizară a unei discipline alcătuite numai și numai din ipoteze, caz unic în sfera teoretică. De ordinar, ipoteza este un factor constitutiv mai mult sau mai puțin însemnat, potrivit gradului de siguranță, al oricărei științe, alături de celalt factor, acesta absolut necesar : faptele de explicat. Care sunt faptele specific metafizice, dacă facem abstracție de intuiționism ? Nu există. Căci dacă prin fapte metafizice se înțelege tot faptele empirice — legile naturale — ne aflăm în

fața unei situații cunoscute : metafizica inductivă e o disciplină hibridă, un amalgam neviabil, de fapte empirice și de ipoteze metafizice. Tăria „explicativă” a acestora din urmă de asemenea ne e cunoscută : sunt o combinație de convenție și mit, ambele mascate de aparatul științific.

Dar, în sfârșit, să concedăm posibilitatea unei asemenea discipline alcătuite numai din ipoteze. Care e competența explicativă a acestor ipoteze în lăuntrul operei teoretice a științelor ? S'a susținut că metafizica are „rolul cel frumos” de a anticipa, de a profetiza, rezultatele științelor. Fie. Dar deabia în acest moment se învederează ascunzișurile unei situații, pe care cu alt prilej am numit-o deadreptul imorală. De ce filosofului să-i revină misiunea — privită mai de aproape — primejdioasă de profet al științei ? Nu cunoaște oare omul de știință mai bine ca oricine ce ipoteze îi sunt necesare, cari sunt posibilitățile interne și trebuințele explicative ale științei sale ?

Mai e însă ceva, mult mai important. Ipoteza metafizică, în funcția ei de „unificare” a științelor, poate duce la două rezultate opuse : explicația sau reușește sau nu reușește. Dacă reușește, omul de știință revindică pe bună dreptate pentru sine ipoteza fericită, încorporând-o științei, și astfel metafizicii i se răpește rodul muncii sale. Dacă nu reușește, omul de știință respinge ipoteza, vorbind ironic de „speculația” filosofică.

Așa dar, lucrurile stau astfel : dacă filosofia isbuteste în știința ei explicativă, folosul îl are știința ; dacă nu, știința nu suferă nici o atingere, în vreme ce filosofia ese știrbită. Filosofia — când nimerește bine, și în profetie e numai nimereală — are numai ponosul, nu și folosul. Unul muncește și altul culege roadele. Iar cel ce muncește are toate riscurile, pe când cel ce adună roadele, nici unul. Profetia e scump plătită. Și dacă cel puțin riscul ar fi compensat prin răsplata reușitii. Drept ar fi ca o ipoteză metafizică, de o valoare explicativă dovedită, să rămână filosofiei care a avut curajul s'o institue, și tot așa mai departe cu toate ipotezele, în cât treptat filosofia ar ajunge să fie posesoarea tuturor ipotezelor dovedite. Dar atunci, ce mai rămâne științei ?

De bună seamă, nimeni nu tăgăduște trebuința anticipațiilor îndrăznețe, dar atunci să fie emise în numele disciplinei ce trage foloase, deci, în numele științei. În acest caz, știm cel puțin cui vom atribui atât răspunderea insuccesului cât și meritul succesului. Vom tolera oare ca omul de știință să scoată castanele din foc cu mâinile altuia ? Și știința e îndrituită de a „construi” îndrăzneț ipoteze ; ba chiar are datoria, altminteri înțelegerea stă pe loc. Nu văd, de ce filosofia ar fi sinonimă

cu îndrăzneală fără folos, cu speculație iresponsabilă. De ce atunci ne mai mirăm că oameni străini de filosofie prezintă opera acesteia ca o plutire în nouri, ca o combinație arbitrară de vorbe, combinație ce rareori reușește, dar și atunci spre folosul altora? Chiar filosofi tâlmăcesc așa, în mod serios, scopul filosofiei. Să fie oare delirarea singura perspectivă a filosofiei? Nimeni nu poate împiedeca pe un *filosof* de a croi ipoteze explicative, dar, să fim bine înțeleși: el vorbește atunci nu ca filosof ci ca om de știință. Atribuțiile vor fi astfel delimitate, și totodată riscurile și răspunderile. Se va obiecta: „în acest caz, filosoful va fi mai prudent, ba chiar se va abține”. Cu atât mai bine, și pentru știință și pentru filosofie.

Un alt postulat, ascuns în definierea filosofiei ca „unificare” a științelor prin anticipație, decurge din cele expuse înainte. De ce filosofia să „unifice” științele, și să nu se „unifice” ele înșile, fie chiar și ipotetic? Ajutorul filosofiei pentru „unificare” ar fi necesar numai în conjonctura că stă chiar în esența științelor de a ajunge la rezultate necoordonabile. Cine susține că opera de „unificare” aparține filosofiei, implicit afirmă că științele sunt antagoniste, că prin urmare diversitatea în rezultate a științelor nu decurge din contingența economiei în munca teoretică, din diviziunea lucrului, ci dintr’o contradicție, dintr’o cacofonie, internă a experienței, din existența primordial și definitiv dată a unei experiențe contradictorie în sine. Implicit se afirmă că științele singure nu pot lucra sinergetic în direcția unor rezultate concordante.

Dacă științele singure nu pot realiza întru ele armonia, cum ar putea acest lucru filosofia, care nu stăpânește documentarea vastă și sigură a științei? În fine, dacă științele nu se înțeleg între ele, dacă nu izbutesc din năzuință spontană să cânte în cor, atunci s’a isprăvit cu ele, și nici o filosofie nu le poate mântui. Căci dacă măcar ar încerca o astfel de „unificare”, filosofia s’ar ruina într’o muncă nepotrivită cu scopul și puterile ei. Ar fi o operă supraumană. Iată pentru care cuvânt, un putem pricepe propoziții azi curențe de felul următor: „Veacul trecut a avut beneficiul analizei științifice, al cercetării speciale micrografice, a fost, în fine, veacul specializării. Dar omul — sau, dacă voiți, „mintea omului” — nu se mulțumește cu analiză. Sinteza își cere drepturile ei. Cum analiza specială a fost partea științei, sinteza va fi aceea a filosofiei. Ce nesfârșite perceptive răsar înaintea ochilor filosofului! Etc., etc.”.

D) „Sinteza” științelor. — Se atribuie așa dar metafizicii inductive competența exclusivă a „unificării” sau, cu o expresie mai elegantă, a

„sintezei” științelor, în ele înșile necoordonate. Se impune să lămurim bine termenii atât de uzați prin repetiție : „unificare”, „sinteză”. Observațiile, voit sumar, ce vor urma, se aplică nu numai la cazul special de care ne ocupăm, ci la orice caz, în care se face apel la numiții termeni. „A unifica”, „a sintetiza”! Ce cuvinte simpatice. Dar să facem uz și de data aceasta, de regula noastră de metodă. Ce se ascunde după acești termeni?

Postulatul implicit este că „unitatea” nu e în lucruri, nu e pregătită, ci o facem noi; noi, adică, spiritul nostru unifică, sintetizează. Nu e oare inteligența facultatea de „unificare”, de „sintetizare”? Nu ni se repetă că însăși viața sufletească îndeobște e domeniul de predilecție al „sintezei”, al „sintezei creatoare” chiar? Percepția sintetizează senzațiile; noțiunea sintetizează percepțiile; judecata noțiunile; raționamentul judecățile, sistemul raționamentele. O, minuni ale „sintezei mintale”, ale „chimiei psihice”! Pretutindeni „sinteză”, o profuziune de sinteze, un paradis al sintezei.

Nu vom relua aci discuția „activității sintetice” a gândirii — a psihismului în genere — cercetată cu alt prilej<sup>1)</sup>. Concluziile obținute tind fățiș la negarea existenței unei asemenea activități. „Sinteza mintală” e un mit. De ce se unifică așa, într'un anume fel, și nu altfel după voie? Fiindcă așa ne silesc faptele, se va răspunde. Exact. Dar atunci unitatea sau sinteza nu e opera gândirii, ci își are temeiul în natura lucrurilor. Dacă lucrurile nu sunt unificate dinainte și de la a lor putere, niciodată nu le vom uni noi; dacă n'ar exista „sinteze” în lucruri, nici măcar nu ne-am fi gândit la posibilitatea „sintezei”.

Prejudecățile nominaliste prezintă lucrurile ca date inițial fără conexiune, ca un agregat de elemente dispartate. Dar se adaugă: unitatea e „nevoia minții” și condiția înțelegerii, prin urmare trebuie să unim datele prime haotice, cu orice preț. Dar dacă privity în ele înșile nu sunt unite? Să le impunem unitatea cu forța? Și care anume unitate? Să examinăm chestia noastră. Din două, una: știința sau exprimă sau nu exprimă natura lucrurilor. Dacă o exprimă, și cred că toți sunt de acord asupra acestui punct, atunci trebuie să prezinte lucrurile așa cum sunt: neunite, dacă sunt neunite; unite, dacă sunt unite. Dacă nu exprimă natura lucrurilor, ci e o „construcție” mai mult sau mai puțin arbitrară, mai putem vorbi de știință sau de cunoaștere „obiectivă”? Prin ce se mai deosebește știința de alte „construcții” ale minții? „Sinteza” ca

1) M. Florian: Știință și Raționalism, 1926.

decret al „minții” poate fi bună în artă — și încă! — dar nu în știință, care e disciplină teoretică și deci îi e tot una, dacă place sau nu, dacă e frumoasă sau nu.

Din momentul ce filosofia e considerată ca un mijloc de „modelare” a lumii, după bunul plac al omului, discuția cade. În principiu, putem modela imaginar în mai multe feluri, deopotrivă de justificate sub raportul modelării; pe când de fapt unitatea e una, dacă e unitatea lucrurilor, nu unitatea variabilă a „interiorului”. Sinteza se află chiar în date. Sinteza nu e opera logicii; e opera realității. Nu vedem de ce o realitate fără unități primește ușor unitățile minții, și nu orice fel de unități, ci anumite și determinate sinteze, după configurația faptelor și structura datelor.

Dacă științele sau rezultatele lor n'ar avea o unitate latentă, preformată, pe care ele înșile o întrevăd, unificarea sau sinteza, ca exigență pur subiectivă, ar fi fără rost. Sau armonia, coordonarea, preexistă în natura obiectelor științifice, și atunci rămâne s'o scoatem la lumină, nu s'o imaginăm; sau nu preexistă în lucruri, și atunci să renunțăm la ea pe planul teoretic, recunoscând fățiș că nu există — și în acest caz facem operă exactă: recunoașterea dezordinii în fapte este o constatare obiectivă. Armonia se poate „construi” doar pe planul artei, care, după unii cugetători (Kant, Schelling, Baldwin), este chiar planul „sintezii” integrale <sup>1)</sup>.

MIRCEA FLORIAN

---

1) Cu alt prilej vom demonstra în ce condiții metafizica este totuș posibilă. Justificarea aceasta va trebui să invoce argumente deosebite de cele uzate în genere și va avea un temei care, deși puțin obișnuit, nu e deloc străin de fapte.

Ordinea metafizică e o ordine aparent teoretică sau ideologică, ce se desprinde spontan din faptă. Deci, o singură metafizică ar putea fi legitimată: *metafizica acțiunii*. Lumea metafizică este o suprastructură teoretic-simbolică sugerată de acțiunea umană, și anume de acțiunea isvorită din iubire. Metafizica se caracterizează prin simțul totalității, al armoniei, al consensului. Izvorul acestui simț e fapta desfășurată în sânul unei comunități spirituale — comunitatea spirituală nu e necesar mistică, ci poate fi exclusiv morală — iar fapta, inspiratoare de vederi metafizice, are ca ultim imbold: iubirea (agape deosebită de eros). Nu iubirea își are rădăcina în lumea metafizică, ci lumea metafizică emană din actul iubirii.

## Despre o antinomie psihologică referitoare la libertatea morală

Printre punctele de vedere, din cari se poate studia psihologia mobilului moral, este și acela al relației dintre mobilul în chestiune și faptul libertății. Pentru ca mobilul moral să-și păstreze ființa și să se exercite, are nevoie de libertate sau nu? Răspunsurile, cari s'au dat acestei întrebări, sunt general cunoscute, fiindcă suntem în domeniul unei probleme clasice în istoria filosofiei. Părerea predominatoare e că libertatea este esențial necesară conștiinței morale. Căci omul nu s'ar putea hotărî să facă fapte bune în viitor și nici n'ar putea fi ținut răspunzător de faptele sale trecute, dacă nu ar avea în el însuș puțința de a voi și de a face orice fel de acte. Ca să se salveze datoria morală, s'a căutat deci să se acrediteze credința în existența obiectivă a unui indeterminism, a unei puțințe de a se determina fără cauză sau de a se sustrage de la rigoarea determinismului natural. E ceea ce s'a numit libertatea de indiferență. Alături de acest răspuns, însă mai timid și mai puțin reprezentat, este acela că determinismul se poate acomoda cu morală. După această părere, așa numita libertate morală nu e decât puterea de a ne conduce după determinismul nostru lăuntric și, în acest sens, libertatea există. După prima părere, determinismul, de orice fel ar fi, este o negație a moralei. De aceea fundamentul moralei e libertatea. După a doua părere, libertatea propriu zisă nu există nicăeri, prin urmare nici în domeniul moral. De aceea nu ne rămâne decât să clădim morală pe singura bază existentă, determinismul.

Intrucât ne privește, credem că niciunul din aceste două fundamente propuse nu cadrează cu spiritul viziunii morale și că problema se pune cu totul altfel. Pentru aceasta să examinăm mai întâiu fiecare din aceste două teze preconizate.

Teza liberarbitristă a fost deseori discutată și susținută în istoria



filosofiei. Deaceia simpla ei invocare cheamă în minte ecouri multiple și de un pitoresc diferit din toate principalele faze ale evoluției gândirii. Dar trebuie să adăogăm că rareori eforturile gândirii de a se întrece pe ea însăși și cristalizările intelectuale cele mai suspecte și mai subtile, se pot găsi mai mult ca în filosofia acestei probleme. Rareori gândirea omenească „aux prises avec elle-même” a riscat mai mult. De fapt, diferitele teorii asupra libertății oferă un vast și rafinat material, asupra căruia se pot face surprinzătoare studii de sofistică. Căci soluțiile ce s'au dat, pentru a se salva libertatea, sunt de două feluri : sau au căutat să schimbe imaginea despre realitatea obiectivă, întrebuițând temeuri metafizice ; sau au apelat, conștient sau nu, la diferite trucuri intelectuale. Dar temeiurile metafizice nu pot oferi o certitudine, ci doar o posibilitate între o infinitate de posibilități ; ele sunt mai mult metafore grave și prețioase în ele însele ori cari prind bine ca valoare de cadru. Iar în ce privește trucurile intelectuale, foarte multe din ele inconștiente și generoase, să cităm două luate din filosofia, totuși de o așa de excepțională distincție, a lui Bergson. Intâiul : sufletul nostru este *întreg* în fiecare stare sufletească, ce se actualizează și predomină la un moment dat, prin urmare a spune că suntem strict determinați de stările sufletești, înseamnă că suntem determinați de noi înșine, deci suntem liberi. Lăsând la o parte faptul că sufletul nu e *întreg* în fiecare stare sufletească, oricât ar fi aceasta de puternică și oricât s'ar forța perspectiva psihologiei bergsoniene — dar în discuție nu era faptul dacă suntem sau nu determinați de noi înșine, ci dacă poate exista o acțiune fără cauză. Al doilea : se afirmă, spune Bergson, că dacă am cunoaște de mai înainte puterea de determinare a stărilor sufletești și înlănțuirea lor, am putea prevedea conduita omenească ; dar ca să cunoaștem coeficientul de determinare al stărilor sufletești, ar trebui să știm de mai înainte rezultatul, pe care l'am produs, pentru ca în raport cu el să stabilim intensitatea, pe care a avut-o fiecare stare sufletească, și, în acest caz, acțiunea de a prevedea cade ; sau ar trebui să ne identificăm cu însăși trăirea stărilor sufletești, pentru ca în chip direct să le percepem intensitatea și, în acest caz, ne-am confunda cu însuș procesul psihic, pe care voiam să-l studiem, căci ar trebui să-i trăim toate fazele până la cea din urmă, care era de prevăzut și pe care deci n'o mai putem prevedea fiindcă s'a produs. Dar probându-se imposibilitatea practică a faptului, nu se probează nimic. Căci în discuție nu era această imposibilitate, ci tocmai alternativa, admisă ipotetic, *dacă am putea* să cunoaștem de mai înainte stările sufletești. Iar a afirma că această imprevizibilitate de ordin practic provine

tocmai din cauză că suntem liberi — ceea ce s'ar putea s fie adevărat, dar nu e dovedit — e tocmai o abilită însnuare...

Prin urmare teza libertății de indiferență sau a indeterminismului, chiar dacă ar fi necesară, dar nu s'a putut dovedi ca adevărată. Ceea ce e foarte firesc, având în vedere natura problemei. A susține teoretic indeterminismul e, localizând metafora unui educator, a mesteca gumă ca să se desvolte aparatul mesticator, dar fără speranța de a obține vreo substanță nutritivă.

Să presupunem însă că libertatea de indiferență e lucru dovedit. În acest caz, gravitatea crește. În adevăr, s'a mai făcut observația, cel puțin în parte, că dacă ar exista o libertate de indiferență, ea nu numai că n'ar fi un ajutor, dar ar fi mai degrabă catastrofală pentru acțiunea morală. Cu o libertate de indiferență nu mi-aș recunoaște faptele din trecut, n'ar fi responsabilitate, pentru că aceasta ar implica o continuitate ordonată, o lege, deci determinism; nu a ș putea să-mi impun o anume conduită, uniformă și consecventă, pe viitor, fiindcă aș contrazice libertatea introducând, în locul ei, o serie de acte determinate riguros; nici din afară nu mi se poate imputa nimic, fiindcă nu pot exista forțe, cari să aibă ascendent asupra libertății mele și fiindcă ar fi o contrazicere: dacă sunt liber să voiesc orice, de ce *trebuie* să voiesc un anume lucru și nu altul? Toate aceste obiecții sunt legitime. E însă altceva, care trebuie să se observe și cu aceasta intrăm în însuș interiorul intuiției pur morale.

Nu numai că moralitatea nu are nevoie de libertatea de indiferență, dar, într'un fel, are nevoie de determinism. Și aceasta nu atât pentru că fără determinism nu ne-am putea conduce actele morale în lumea de fenomene strict determinate în mijlocul cărora trăim, nu deci pentru că ne plecăm în fața determinismului universal și nici numai pentru că în morală avem nevoie de o continuitate, deși aceste motive își au adevărul lor, ci pentru că determinismul este o dată intimă și indispensabilă a însuș mobilului moral, alcătuiind, împreună cu alte date, dinamica și atmosfera lui interioară. Conștiința morală, pentru a-și da consistență și importanță absolută, simte nevoia imperioasă a unui determinism moral, care să o depășească, care să fie cât mai vast și mai impunător și în sensul căruia să se găsească ea. Pentru a face actul moral, am nevoie ca acesta să-mi apară de o importanță cât mai mare, absolută chiar, am nevoie de intuiția suveranității infinite și grave a realității morale ca atare. De aceea îndeplinirea actului moral e pentru fiecare un act solemn. E ca o depersonalizare și ca o plecare înaintea acestei

realități morale imuabile, pe care, în acel moment, o simți ca esența practică a existenței generale. Morala implică deci tocmai un fel de *amor* pentru determinismul moral conceput cât mai vast și proiectat ca ceva impersonal. Datoria morală are nevoie de acest determinism, putându-se spune că un om de o adevărată generozitate morală, e bucuros că poate îndeplini imperativele morale indicate lui de determinismul universal. Nu zice Fichte că omul e „vehiculul legii morale”, unealta ei, mijlocul ei? Și însuși conceptul de lege, care e arhitectonica conștiinței morale, nu implică viziunea determinismului? Numai un om fără conștiință morală evoluată se revoltă contra determinismului moral, pe care omul generos îl admite, îl dorește ca pe o jubilarie interioară. Misticii morali se pierd chiar în determinismul universal, pe care ei și-l închipuie de esență morală: sunt exaltați că nu-s decât un aspect al lui. Dacă faptul moral ar fi ceva, care depinde numai de mine, pe care, dacă vreau îl fac și dacă nu vreau nu-l fac, atunci el nu ar avea nici un fel de gravitate în ochii mei. O morală a cărei cauză ultimă e în subiect, care e deci un fel de fabricație personală, ar apare în fața conștiinței ca ceva meschin. Actul moral însă fără conștiința respectabilității, a gravității lui absolute, nu ar mai avea nici o consistență.

În chipul acesta ne explicăm rațiunea psihologică profundă, deși inconștientă și tocmai de aceea cu o mai mare valoare documentară, a acelor sisteme transcendente, cari au căutat să dea moralului o bază absolută, extraindividuală, emanată dintr'un transcendent anume construit în acest sens. O lume în sine, mai reală decât lumea aparentă, sau o realitate prospectivă, mai bună decât cea prezentă și care se va realiza tocmai prin efortul nostru moral, sunt, în chipuri deosebite, mijloace de a oferi determinismului moral o bază de o importanță absolută. Și tot astfel își găsește explicarea marea însemnătate, pe care simbolica religioasă o are pentru a da instinctului moral, desigur nu direcția și motivarea primordială, ci posibilitatea de a se sprijini pe un punct de reper, în care să-și recunoască, într'o formă pozitivă, propria sa măreție. Căci religia nu are, cum se crede în general, numai importanța socială de a face pe oameni mai de treabă, în faza moralei eteronome, ori importanța intelectuală de a da omului simplu posibilitatea să înțeleagă și să-și motiveze, într'un fel, impulsul moral, ci între religie și morală poate fi o aderență mult mai intimă în sensul că religia oferă viziunii morale poate cea mai bună posibilitate de a-și savura auster, pe un plan superior, acea legitimitate absolută, care e nevoia adâncă și definitorie a oricărui elan moral, și aceasta chiar în faza celei mai pure

morale autonome. Transcendentul religios are tocmai rolul de a oferi o reprezentare concordantă și dorită celui determinism moral instinctiv, pe care-l bănuiește viziunea conștiinței morale. Morala caută în religie o formă augustă pentru determinismul moral infinit, pe care și-l simte. Această formă augustă poate fi dată de religie sau de filosofie. Oricum ar fi, ea nu face decât să pună în evidență adâncimea intuiției deterministe din mobilul moral.

Aceasta nu înseamnă însă că admitem părerea, care propune determinismul ca fundament al moralității. Căci până acum problema nu e pusă decât pe jumătate. Determinismul, contrar libertății de indiferență, are avantajul că se poate dovedi științific foarte ușor, dar, ca bază a moralității, e criticabil din mai multe puncte de vedere. Mai întâiu, determiniștii recomandă determinismul, în morală, nu atât dintr'o necesitate propriu zis morală, ci ca o cedare înaintea determinismului universal, pe când noi am văzut că determinismul este ceva propriu și intim moralității însăși. Acești gânditori sunt mai mult oameni de știință decât filosofi. Al doilea, ca o urmare a faptului de mai sus, determinismul e prezentat mai mult ca ceva cu care morala trebuie să se acomodeze, deci ca ceva pasiv, pe când am văzut că determinismul moral e tocmai ceea ce dă legitimitatea absolută activismului moral. Mai departe, felul cum determiniștii definesc libertatea morală ca fiind determinarea launtrică, spre deosebire de cea din afară, e o definiție pur exterioară, geografică, care convine caracterizării libertății sociale, nu celei morale. Însfârșit, trebuie să se observe că determinismul interior sau exterior rămâne tot determinism, prin urmare omul rămâne aceeași entitate precară fără demnitate, pe care nu i-o poate da decât condiția libertății. În regimul determinismului pur, nu s'ar mai pune problema moralității, fiindcă atunci totul s'ar face fără voia mea după o necesitate obiectivă, matematică, exclusiv impersonală. În acest caz, totul ar fi impus, dar o morală care s'ar face, fiindcă e impusă, nu ar mai fi recunoscută ca morală. Iată, de exemplu, fenomenul responsabilității. Acesta nu se poate explica pe bază strict deterministă. Determiniștii spun că responsabilitatea implică tocmai determinismul, fiindcă eu mă solidarizez cu fapta mea din trecut, recunoscând legătura dintre fazele prin cari am trecut, dar, pentru că acum am progresat moralicește, condamn eu însumi fapta mea rea din trecut și mă țin vinovat pentru ea. De fapt, aici e o greșală de psihologie. Recunoașterea paternității faptei rele din trecut, într'o fază posterioară de progres moral, ar putea produce numai regretul pentru acea faptă, dar nu și conștiința răspunderii, de

vreme ce eram determinat să am o anumită conduită și nu alta. Pentru ca acest sentiment de răspundere să se producă, trebuie să mai am și convingerea că puteam să nu fac ceea ce am făcut, deci convingerea că sunt liber. Dealtfel, în general, e un fapt de observație internă că fapta morală își cere ei însăși, își presupune ca ceva dela sine înțeles, condiția spontaneității, a personalității.

Prin urmare, suntem aduși să recunoaștem aceste două fapte : pe deoparte, conștiința morală postulează acel determinism moral universal, de la care își ia legitimitatea și a cărei expresie individuală se concepe ; mai mult, determinismul e necesar pentru a mă solidariza cu momentele mele sufletești din trecut și viitor, ceea ce garantează unitatea personalității, atât cât se poate realiza în deobște ; însfârșit, determinismul e necesar pentru ca să mă pot orienta în lume și să pot calcula efectul chiar al faptelor mele morale. Toate acestea fără să mai vorbim de argumentele determinismului științific. Ne oprim la motivele pur morale ale determinismului. Și cu toate acestea, pe de altă parte, aceeași moralitate postulează condiția indispensabilă a libertății. Tot secretul inițiativei morale e în perspectiva libertății. Determinismul moral implică cauzalitate și impersonalizare, libertatea morală afirmă spontaneitatea și personalitatea în toată demnitatea ei de agent activ. Omul ca agent activ are nevoie pe deoparte a unei legitimități a faptelor sale, pe de alta a unei realități ordonate, în care să poată lucra după un plan impus atât acestei realități cât și lui însuși, prin urmare determinism. Pe de altă parte, în aceeași calitate de agent activ, are nevoie de libertate, fiindcă elanul său activist nu se poate produce într-o determinare strictă, care rămâne egal de impersonală și de exterioară fie că e determinism extern ori intern. Bizareria problemei e deci aici : moralitatea nu se poate întemeia nici pe fundamentul determinist, nici pe cel liberarbitrist. Fundamentul determinist e insuficient pentru a întemeia morală ; fundamentul libertății deasemenea. Moralitatea are nevoie de amândouă aceste concepte și singura ei bază, în această direcție, nu poate fi formată decât de libertate și determinism la un loc. Prin urmare, ceea ce trebuie să se dovedească este existența acestor două condiții, fiindcă ele constituie fundamentul necesar moralității. Credem că *în felul acesta se pune problema libertății morale și toate eforturile trebuie depuse pentru a explica prezența acestor două condiții și pentru a dovedi realitatea lor. Că ele sunt ambele necesare, am văzut. Rămâne să se vadă că amândouă au o bază reală. Dar în ce privește realitatea determinismului, lucrul apare sigur. Insușirea determinismului e tocmai că se impune prea evident, el fiind o categorie*

a însăș minții omenești. Ceea ce dă siguranță moralității că determinismul există. Cum rămâne însă cu libertatea?

Fundamentarea libertății morale este un proces dificil, pentru că această libertate trebuie, pe de o parte, să poată ține piept determinismului, pe de alta, să nu fie libertatea de indiferență, care am văzut că nu e binevenită pentru morală, și totuș să fie libertate morală de o calitate pură și complectă. Fundamentul în chestiune nu poate fi găsit în datele, cari au intrat în discuție până acum, ci într'o dată nouă. Aceasta ne este inspirată chiar de cei cari au criticat-o, făcând din ea unul din principalele argumente pentru negarea libertății: se știe că tăgăduitorii libertății au întrebuintat, pe lângă argumentul determinismului universal, și pe acela că noi numai ne credem liberi, dar nu suntem în fapt. Ceea ce ne face să afirmăm libertatea e iluzia libertății, iar nu libertatea însăș. Dar aici găsim chiar fenomenul, pe care-l căutăm. Iluzia libertății e fenomenul central și ocult, ce ne permite să dăm libertății o bază absolut reală, care să n'aibă nimic din caracterul ficțiunii, deși e clădită pe o iluzie. Căci iluzia libertății e însăș libertatea morală. Ceea ce ne propunem să dovedim.

Ca să se vadă dacă libertatea morală, pe care ne-o dă iluzia, este sau nu un adevăr, trebuie analizată în raport cu exigențele adevărului în general. Dar pentru ca o idee să fie adevărată, trebuie să îndeplinească două condițiuni: să fie universală, adică orice om să o poată avea dacă e pus în condiții proprii pentru aceasta, și să aibă o motivare individuală complectă, adică să apară ca necesară fiecărui om, care are această idee. De îndată ce o idee e o convingere individuală și de îndată ce poate deveni atare la toți oamenii, ea e un adevăr absolut. Pozitiv vorbind, adevărul are deci un fundament sociologic, deși acest fundament sociologic nu e cuprins în intuiția noastră primordială de adevăr, după care adevăr este ceea ce există în realitate, aceasta fiind definiția ideală a adevărului. Dar cum nu putem ști niciodată cu certitudine care e realitatea pentru a putea raporta o idee la ea, singurul mijloc de a controla un adevăr este capacitatea lui de a deveni o idee universală și necesară. De îndată ce o idee are această capacitate, ea e privită ca un adevăr în sine. Prin urmare, când Kant definește cunoștința adevărată ca o judecată sintetică apriori, acest apriorism impunând necesitatea și universalitatea, de fapt el a trebuit să plece, după cum s'a observat, de la acel fundament sociologic. N'avem de unde ști dacă ceva e aprioric, decât derivându-l din necesitate și universalitate. S'a căutat să se dea adevărului un fun-

dament transcendențial, în afară de experiența empirică, un fundament aprioric, tocmai pentru a subînțelege că el se impune tuturor oamenilor ca atare, nu numai de azi, ci și din viitor. Dar cum nu putem recunoaște aprioricul în sine și nici cum vor gândi oamenii întotdeauna, pentru ca să-l derivăm din aceasta, trebuie să ne mulțumim cu universalitatea și necesitatea, cari se pot constata ca fapte de experiență. Acestea sunt deci ultimele condiții ale adevărului, vorbind pozitiv și nu metafizic, și un adevăr rămâne adevăr atât timp cât le satisface.

În ce raport se găsește ideea pe care ne-o dă iluzia libertății față cu aceste două condiții? Să începem cu universalitatea, fiindcă aceasta e mai evidentă. Iluzia libertății, prinurmare, ideea că suntem liberi, e un fenomen universal. Nu există om care să nu aibă iluzia libertății într'o largă măsură. Ea are aceeași universalitate ca și formele rațiunii după filosofia lui Kant. E o categorie, prin care oamenii organizează experiența. Acest fapt are o importanță excepțională pentru că, după cum am văzut, universalitatea e primul pas către adevăr.

Dar se poate ca o idee să fie universală și să nu fie adevărată. Toți oamenii au ideea unei lumi mai bune, pe care o doresc, dar nu putem spune că această idee e un adevăr. Trebuie ca ideea respectivă să apară ca necesară, să fie o convingere, să aibă ceea ce am numit o motivare individuală suficientă. Din motivarea individuală și universalitate iese motivarea obiectivă, adică ceea ce numim adevăr. Dar ce înseamnă motivare individuală? Înseamnă mai întâi ca ideea să apară clar, distinct, sigur, așa ca, atunci când e privită în ea însăși, să apară ca o evidență. După aceea, să nu fie contrazisă de afirmații din alte domenii ale propriei conștiințe. Ideea, pe care ne-o dă iluzia libertății, are această motivare?

Iluzia libertății ne dă o idee clară și sigură în sine despre libertatea noastră, deși, tocmai fiindcă e vorba de libertate, această idee nu poate avea natura clarității raționaliste, ci a clarității pur intuitive. Această constatare e adevărată cu toate că sunt filozofi, cari au negat adevărul ei. Schopenhauer, de exemplu, nu ezită să scoată din conștiință intuiția despre realitatea ultimă a lumii, dar nu crede că conștiința poate da o idee clară și sigură despre libertate, ceea ce nu-l împiedică, după aceea, să derive realitatea libertății din sentimentul de răspundere, adică tot din conștiință. De fapt, intuiția libertății face parte dintre puținele date adânci, organice și sigure ale conștiinței noastre. Dovezile sunt multe. Întâi, observația internă. Pe urmă, credința simțului comun în existența libertății, care credință n'ar fi fost dacă nu s'ar fi avut ideea libertății.

Mitologiile și toate creațiunile populare, în cari se răsfață liberarbitrismul conștiinței umane și în cari eroii sunt creați în chip antropomorfic. Pentru ca acești eroi să fi fost concepuți liberi, a trebuit mai întâi ca ideea libertății s'o fi avut oamenii, după asemănarea cărora cei dintâi au fost creați. Mai mult : dacă conștiința nu ne-ar da ideea de libertate, n'am mai putea-o căpăta prin nimic altceva, căci rațiunea e deterministă. În acest caz, nici nu s'ar mai fi pus vre-odată problema libertății. Conștiința rămânând neutră, iar rațiunea deterministă, oamenii ar fi fost întotdeauna determiniști și primul om, care a apărut pe pământ, ar fi fost, în acelaș timp, primul om de știință — fiindcă ar fi considerat lucrurile ca un riguros determinist, fără să bănuiască măcar altceva. Prin urmare, conștiința nu numai că dă ideea de libertate, dar ea este singurul mediu, în care se poate produce.

Dar, se va spune, această idee, pe care ne-o dă iluzia libertății nu are avantajul de a ni se impune cu necesitate, fiindcă e contrazisă, în propria noastră conștiință, de alte valori, cum ar fi afirmațiile rațiunii. Aici e partea centrală a problemei libertății, de aceea trebuie să insistăm ceva mai mult.

Rațiunea afirmă determinismul nostru. Trebuie să observăm însă, ceea ce e de cea mai mare importanță, că, în practică, conștiința nu percepe acest determinism. Acesta e primul lucru câștigat. Dar dela această stare negativă, care constă în lipsa percepției determinismului, conștiința trece la ceva pozitiv. Nu numai că nu percepem determinismul, dar conștiința introduce în cauză ideea de libertate, iluzia libertății. Mai mult încă, ceea ce începe să dea ideii din iluzia libertății caracterul de necesitate, în practică nici nu putem face abstracție de ideea de libertate, chiar dacă am voi. Ea e un atribut al stărilor noastre sufletești practice inseparabil legat de acestea. Chiar când rațiunea ne dovedește până la cea mai complectă evidență că suntem determinați, noi, în practică, continuăm a ne crede liberi. În momentul când acționăm, nu putem avea percepția determinismului stărilor sufletești, fiindcă atunci am trece dela atitudinea practică la cea teoretică și acțiunea ar înceta. De fapt, noi trăim cu libertatea nu cu determinismul, chiar când suntem determinați în teorie ; trăim, în fiecare moment cu absolutul nu cu relativul, respirăm libertatea cum respirăm aerul, afirmăm libertatea cu fiecare pas pe care-l facem. Dar de vreme ce în sufletul nostru, în momentul când acționăm practic, nu rămâne decât ideea de libertate, prin urmare nu mai poate fi contrazisă, și cum această idee de libertate am văzut că e o idee distinctă apărând ca ceva evident când e privită în ea însăși.



înseamnă că se impune conștiinței ca ceva necesar, capătă acea motivare individuală de care vorbiam. Sufletul e așa făcut că oricând o idee clară și intensă nu e contrazisă de nimic, devine o convingere. Și cum pe de altă parte, am arătat că iluzia de libertate are și universalitate, decurge că ideea, pe care o conține, îndeplinește cele două condițiuni pentru a fi considerată ca adevărată, ceea ce e tocmai postulatul conștiinței noastre atunci când ne manifestăm practic. Dar pentru că înlăturarea unuia din termenii, cari produc contradicția între ideea de libertate și determinism, nu se produce decât în domeniul practic, ceea ce tocmai dă posibilitatea termenului care rămâne, ideea de libertate, să-și cucerească, rând pe rând, caracterele adevărului, libertatea nici nu poate fi adevărată decât în domeniul practic. Ceea ce nu prezintă nici un inconvenient. Căci morala este ea însăși, în întregimea ei, o practică; ea implică atitudinea practică. Ea e tocmai în domeniul, în care libertatea există. Deci libertatea morală are o existență reală.

Să preîntâmpinăm câteva obiecțiuni posibile. Întâia observație, care se poate face, e că această libertate morală, al cărei adevăr l'am dovedit, nu e în fond decât o libertate subiectivă, pentru că în realitate rămânem determinați.

E adevărat, dar aceasta e mai de grabă o calitate decât un defect. Fiindcă libertatea teoretică obiectivă ar fi libertatea de indiferență, care am văzut că e funestă moralei. Nu numai că admitem baza teoretic subiectivă a libertății, dar o cerem. Din faptul însă că e subiectivă, nu înseamnă că nu are valoare și că nu e adevărată. Dar, înainte de a insista asupra acestei afirmații, să ne întrebăm dacă, privind lucrurile mai radical, nu are însuș determinismul, deci rațiunea, o parte de relativitate și de subiectivism. În adevăr, am văzut că universalitatea și lipsa de contradicții în sânul conștiinței sunt condițiile adevărului. Dar determinismul nu e contrazis în orice conștiință omenească, și e contrazis sistematic și consecvent, nu e contrazis de intuiția noastră a libertății? Aceasta din urmă nu e o dată variabilă după oameni, ori la acelaș om, ci e ceva constant. De unde scoatem caracterul ei relativ? Din faptul că e contrazisă de rațiune. Dar rațiunea nu e contrazisă de intuiție? Ca să vedem adevărul în sine, ar trebui să avem o a treia facultate, care să fie absolută, de a cunoaște realitatea, în raport cu care să stabilim coeficientul de legitimitate al rațiunii deoparte, al intuiției de alta. Fiecare deci din acestea două din urmă are suveranitatea ei. Acelaș motiv, care ne îndeamnă să spunem că intuiția libertății e ceva relativ, îl putem aplica și determinismului. S'ar putea deci spune că fondul determinismului însuș e

subiectiv și că acesta nu rămâne adevărat decât când îl considerăm în teorie, fiindcă în teorie rămâne necontrazis, așa după cum intuiția libertății, în practică, rămâne necontrazisă. Dar în acest caz, putem spune, pe bună dreptate, că însăși ideea libertății e adevărată în practică, rămânând subiectivă numai din punct de vedere teoretic, care n'o interesează, din punct de vedere practic fiind ea însăși ceva obiectiv. Căci a cere intuiției de libertate să fie obiectivă și practic și teoretic, e a pretinde ceace nu pretendem nici determinismului.

Se spune că ideea despre libertatea noastră e ceva pur subiectiv, deși e perfect întemeiată din punct de vedere subiectiv. Dar, din punct de vedere practic, avem nevoie de mai mult pentru a fi ceva real pentru noi? Să ne închipuim că rațiunea noastră ar fi lucrat cu categoria liberarbitristă, nu deterministă, și că intuiția noastră subiectivă ar fi fost că suntem determinați. În acest caz, n'ar fi existat de loc libertate pentru noi. Din contra, lipsa unei libertăți teoretic obiective, dar cu o libertate subiectivă, își păstrează întreaga valoare în practică. Libertatea practică nu poate fi decât subiectivă, nu obiectivă. Căci n'am spus că noi, în realitatea practică, nu percepem determinismul, nu avem senzația lui, ci trăim numai libertatea? Se spune și se repetă că noi numai simțim, dar nu suntem liberi, că numai ne credem. Dar viața e altceva decât această simțire, această trăire? Această simțire și această trăire își ajung lor înșile. Prin urmare, din punctul de vedere al vieții, nu ideea de libertate, ci determinismul e un epifenomen. Ideea și trăirea libertății sunt complete și motivate din punct de vedere practic prin însuș faptul că sunt realitate ce se desfășoară, sunt realitate trăită. Aici se potrivește observația lui Schopenhauer: veselia este motivată prin faptul că ea își este sieși propriul ei motiv. Sau putem face analogie cu critica acelor pesimiști, cari vor să dovedească chiar oamenilor optimiști, că, în realitate, sunt nenorociți, nu fericiți cum se cred ei! Dar ce sens mai are nenorocirea în afară de ce simți tu? Ce sens practic poate să aibă lipsa de libertate, care nu e trăită în practică? Prin urmare, nu trebuie să se scape din vedere acest lucru, când se vorbește de practică: subiectivul e o rațiune adâncă pentru viața practică. În practică, nu se cere decât motivare subiectivă și legitimitate, nu obiectivitate teoretică. Iar iluzia libertății — iluzie, numai din punct de vedere teoretic — are și rădăcini subiective adânci și este și de o utilitate generală și implicit recunoscută de toți oamenii în timpul acțiunilor lor, are universalitate. Fiind legitimă, universală, și fiind reală din punct de vedere subiectiv, ea e adevărată în domeniul, în care are aceste însușiri, în practică. Din

punct de vedere practic deci, ea este chiar ceva obiectiv, cu toate că teoretic nu este. La urma urmei, ceea ce ar fi o perspectivă justă și ne-ar scuti de multe erori în teoria libertății, teoretic putem considera libertatea nu ca un adevăr, dar ca o *funcțiune*, cum ar fi, de pildă, pentru trup, respirația, prin urmare, teoretic, libertatea nu e ceva care există dela sine, care există obiectiv, ci e ceva care se realizează, este un produs psihic, un elaborat, o fabricație a sufletului nostru, care elaborat, în această calitate, are o realitate funcțională și își îndeplinește perfect rolul din punct de vedere practic. De aceea, din acest ultim punct de vedere, e și adevărată. Libertatea nu e teoretic adevărată, dar nu e tot una cu nimic, fiindcă ei îi corespunde o realitate, acest elaborat psihic, care în practică funcționează perfect.

Libertatea e adevărată în practică, falsă în teorie, după cum determinismul e adevărat în teorie și fals în exercițiul vieții practice. Fiecare din aceste două idei e adevărată în domeniul ei propriu și falsă în afară de domeniul ei. În felul acesta, nu e nevoie de metafizică pentru a funda libertatea, ci de o simplă viziune critică de ansamblu asupra realității. Nu e nevoie de o lume în sine și de o lume fenomenală, cari să motiveze una libertatea, alta determinismul. De fapt, ceea ce a rămas de la Kant nu sunt aceste două lumi, ci distincția, în adevăr fecundă și de o mare utilitate, între adevăruri teoretice și practice, cu toate că rațiunea practică pentru noi e altceva decât ce era pentru el. Dacă existența libertății, într'o lume în sine, nu poate fi garantată decât de rațiunea practică, ce mai e nevoie de această lume în sine, de vreme ce această rațiune practică își poate motiva direct și fără metafizică adevărurile ei? Aceste concepte metafizice, garnituri splendide, pot fi păstrate doar ca să dea demnitate conștiinței practice. Ceea ce trebuie însă păstrat și cultivat, e disocierea punctului de vedere teoretic de cel practic. Aceasta permite o considerare integrală a realității. Căci s'ar putea ca antinomiile să fie în noi, să fie în aparență și nu în realitate, deși conștiința nu poate depăși aceste antinomii, și singurul mijloc de a ajunge până la această realitate și a o trăi complet, e aplicarea unei pluralități de puncte de vedere. Contrazicere nu e, pentru că noi nu rămânem la ele, ci le considerăm aplicate fiecare într'un domeniu unde sunt efective și, astfel, prin mecanismul funcționării lor, tindem la realizarea ființei noastre ideale. A înlătura unele puncte de vedere, pentru a face ceva unitar pe un plan strict raționalist, e a ne simplifica pe noi și poate a contrazice și realitatea. De aceea trăirea și eflorescența prin mai multe puncte de vedere distincte, autonome, e o condiție indispensabilă pentru viața personală.

A doua observație, care se poate face, e următoarea : această libertate practică, pe care o dă iluzia libertății noastre, chiar dacă e perfect întemeiată din punct de vedere practic, ea rămâne însă un bun pur platonice. Noi ne credem liberi, și suntem de vreme ce ne credem, conștiința noastră este satisfăcută, dar întrebarea e dacă această libertate e mai mult decât o senzație și dacă ne dă, în mijlocul fluxului realității, în care nu există decât determinism, și posibilitatea să lucrăm, învingând forțele ce ni se pun, ca și când am avea cel puțin un fragment de libertate de indiferență. Nouă ne trebuie o libertate, în care să găsim motivul și curajul de a lupta, de a ne perfecționa ori de a ne asigura o soartă mai bună. Iluzia de libertate nu împiedică ca realitatea și noi înșine să rămânem strict determinați. Dar dacă determinismul e universal, cum vom mai avea elanul să luptăm, căci nu avem certitudinea că vom reuși ? Cu toate că în parte răspunsul e implicat în cele de mai sus, să ne oprim la această obiecțiune.

Pentru aceasta, relevăm mai întâiu o contradicție și o scăpare din vedere. Dacă determinismul e suveran în toate domeniile, înseamnă că ceea ce a fost o să fie și de acum înainte. Deci după cum noi am luptat până acum și de multe ori am învins, o vom face și pe viitor, fie că vom voi sau nu, tocmai fiindcă există determinism. Când acest determinism ne va determina să luptăm și să învingem, o vom face. A spune că, într'un regim determinist, nu vom mai avea motivul să luptăm, e o contradicție căci, în acest caz, nu mai poate fi vorba de persoana noastră. — Scăparea din vedere e aceasta : e curios cum cei ce combat determinismul ignorează că omul nu e ceva pasiv, ci este el însuși o forță. Această forță este la rândul ei un factor de luptă și determinare și, în virtutea acestui fapt, modifică realitatea. Toate acestea fac ca inițiativa omenească să fie salvată. Dar cu o singură condiție : ca, în practică, să nu avem intuiția acestui determinism general și absolut, fiindcă această intuiție ar face, tocmai în virtutea determinismului, ca rezultatul practic al determinismului să fie altul. Căci noi înșine am spus să determinismul singur nu poate fi baza moralității.

Ceea ce ne face însă să voim și să învingem, ca și când am avea un fragment de libertate de indiferență, e ceva pozitiv : iluzia de libertate. Căci această iluzie e o valoare psihică, deci e o forță. E curios ce mult s'a nesocotit caracterul real, pozitiv, al iluziei de libertate. Confuzia a fost următoarea : iluziile sunt false căci ele nu arată ceva real, deci iluziile nu sunt nimic. Însă iluziile sunt false numai în ceea ce privește obiectul, pe care-l indică, dar ele însele sunt realități. Și am văzut cum,

din punct de vedere practic, în cazul iluziei de libertate, chiar obiectul pe care aceasta îl arată, libertatea, e ceva adevărat. Dar chiar dacă n'ar fi adevărat, iluzia rămâne o valoare psihică reală și, să notăm, una din acelea, cari au o mare putere dinamică. Iluzia că suntem liberi, ne stimulează să acționăm cu entuziasm și să învingem, dacă nu întotdeauna dar adeseori, ceea ce e suficient din punct de vedere moral, căci de o libertate demiurgică nu poate fi vorba, morala însăș condamnând, ca sacrilegiu, tendința de a se răsvrăti contra rosturilor, ce sunt puse mai presus de om. Iluzia de libertate, tocmai în virtutea determinismului, e ceva care se adaogă și ne determină la acțiune. Și poate că e forța cea mai însemnată, care ne determină la acțiune. Ea nu e deci un simplu epifenomen, ceva pasiv, ca o umbră inseparabil legată de stările noastre sufletești practice, cum cred determiniștii, ci e o valoare, un fenomen remarcabil, care la rândul-i introduce un nou coeficient de acțiune. Iluzia de libertate e deci ceva în plus peste ce cred determiniștii, și tocmai de aceea e coeficientul nostru de libertate, exponentul libertății noastre. Determinismul forțelor noastre sufletești determină la acțiune, fiindcă, în practică, suntem inconștienți de acest determinism. Dar iată că la aceasta se adaogă puterea de multiplicare, de stimulare a acestor forțe sufletești obicinuite, pe care o aduce tocmai iluzia de libertate, proporțional cu intensitatea acesteia. Peste determinismul nostru obicinuit avem deci oarecum ca o forță transcendentă, iluzia de libertate, care mărește inițiativa și dilată puterea noastră : e tocmai libertatea noastră specifică.

Prin urmare, am dovedit, pe deoparte, că iluzia de libertate apare ca adevărată viziunii practice ; pe de alta, că cu această iluzie putem lucra în practică ca să afirmăm voința noastră. Aceasta înseamnă că iluzia de libertate este ceva practic suficient pentru a întemeia libertatea morală. Ceea ce tocmai fusese intenția noastră să arătăm. Evident, nu ne-am propus să dovedim că ideea din iluzia libertății este ceva adevărat din punct de vedere științific. Căci știința lucrează cu rațiunea și, după rațiune, nu există libertatea. Pe de altă parte, o libertate științifică, care să nu fie libertate de indiferență, e imposibilă. De altfel, noi aici nu facem nici metafizică, nici cosmologie, ci psihologie. Ceea ce ne-a interesat a fost aceasta : dacă în viziunea mobilului moral se găsește un element psihic, care să se refere la libertate. Și dacă acest element psihic apare conștiinței morale ca ceva demn de luat în considerație. Am văzut că acest element psihic e iluzia de libertate și că aceasta se prezintă conștiinței noastre, în timpul practicei, cu caracterele adevărului în general. Prin urmare, chiar din punct de vedere teoretic, trebuie să recunoaștem că iluzia libertății e un adevăr din punct de vedere practic.

Aceasta credem că e singura bază, pe care se poate întemeia libertatea morală. Iluzia libertății fiind ceva suficient, iar ceea ce s'ar adăoga fiind nu numai inutil, dar chiar și păgubitor — nu rămâne decât să se alătore definitiv conceptul bastard al libertății de indiferență. Căci acesta nu e util nici practicei, nici teoriei și nici nu se poate dovedi științific. Morala ar fi negată de libertatea de indiferență, iar, dacă realitatea ar avea o asemenea libertate, nici știința n'ar mai fi posibilă. Conceptul libertății de indiferență e interpretarea ilegitimă a intuiției libertății practice, a iluziei de libertate, fiindcă e transpunerea acesteia din domeniul practic, în cel teoretic. Libertatea de indiferență e o prelucrare filosofică a concepției populare despre libertate. Poporul trăește în omogenitatea punctelor de vedere. El are dreptate când afirmă libertatea morală, dar concepția sa e vițioasă, fiindcă implică acelaș regim logic atât pentru practică, cât și pentru teorie. Ceea ce e explicabil. Dar ceea ce e curios e că filosofii au putut avea aceeaș atitudine — schimbând doar argumentele.

Din expunerea de până acum se pot desprinde două concluzii parțiale și o concluzie de ansamblu. Prima concluzie parțială e că determinismul nu este ceva străin, și cu atât mai puțin advers, mobilului moral, ci e una din intuițiile lui profunde, prin cari pune necesitatea actului moral într'o realitate mai mare decât individul. Deasemenea conștiința admite determinismul și în alte câteva cazuri cu caracter mai puțin august, dar totuși indispensabile moralității, cum ar fi recunoașterea faptelor săvârșite ori când e vorba de orientarea practică în lume. A doua concluzie parțială e că iluzia libertății satisface practica, ea rezolvând problema libertății omenești, ceea ce înseamnă că iluzia de libertate este libertatea însăș. Iar concluzia de ansamblu, și care e teza principală a acestei expuneri, e că moralitatea nu se poate întemeia nici pe determinism, nici pe libertate, ci pe un fundament constituit din amândouă aceste idei, cari fac astfel, din punct de vedere practic, o antinomie necesară. Prin urmare, cele trei greșeli principale, cari se fac în discutarea problemei libertății morale și-i compromit rezolvarea, sunt : se caută întemeerea moralei numai pe unul din termenii antinomiei în chestiune, ori numai libertatea ori numai determinismul ; se caută rezolvarea libertății pe baza libertății de indiferență ; însășit se consideră determinismul ca fiind ceva mai mult extern moralei, pe când de fapt el e unul din temeiurile intime ale moralității.

Prin urmare, suntem în fața a doi termeni antinomici și totuș solidari unul cu altul. Această solidaritate e dublă. Pe de o parte, o so-

lidaritate de fapt, căci, analizând psihicul nostru în raport cu acțiunea morală, găsim prezența organică atât a intuiției libertății, cât și a determinismului. Determinismul dă actului moral mai ales adâncime, legitimitate și consecvență; libertatea îi dă elasticitate de manifestare, dilatarea forțelor cari sunt în joc, demnitatea actului socotit liber, jubilarea morală intimă pentru fapta bună săvârșită printr'un efort personal. În sufletul nostru constatăm deci aceste două aspecte, aceste două intuiții, și, prin îndoita lor funcționare, se face posibilă fapta morală. De aceea le-am numit o antinomie psihologică. — Pe de altă parte, între libertate și determinism nu e numai o solidaritate de fapt, ci și una necesară, teoretică, fiindcă în felul acesta putem explica diferitele fenomene, ce se pun în legătură cu moralitatea sau chiar numai cu viața practică în general, cum ar fi personalitatea, educația, religia, responsabilitatea și pe cari niciunul din termenii antinomiei în chestiune nu le poate explica singur.

De exemplu, pe de o parte personalitatea implică unitatea de desfășurare a eului; educația cere aplicarea gradată și cu efect calculat a unor metode științifice; religia pune omul în dependență strictă de divinitate: toate acestea postulează determinismul. Pe de altă parte, personalitatea implică spontaneitatea; educația face apel la inițiativa liberă a obiectului de educat, căruia îi cere să se întreacă pe el însuși; religia îl socotește pe om ca autor deplin al faptelor sale: deci libertatea. Dar solidaritatea practică a acestor doi termeni antinomici își găsește o confirmare specială în fenomenul responsabilității. Nu vorbim aici de responsabilitatea socială, fiindcă aceasta are alte baze. Ea se întemeiază pe principiul de utilitate, căci înainte de a se întreba dacă omul e liber sau nu, e mai important ca el să poată trăi în societate, iar aceasta nu e posibilă fără principiul responsabilității sociale. Aceasta din urmă se bazează deci pe un adevăr mai însemnat, din punct de vedere practic, decât acela al libertății și de aceea îl primează. Pe urmă, e o deosebire internă între responsabilitatea socială și cea morală. În cea dintâi, omul nu e pedepsit pentru fapta rea, ce a făcut, ci, prin penalitate, se ia numai o măsură ca să nu se mai întâmple, pe viitor, asemenea acte dăunătoare societății. Dacă prin pedeapsă nu s'ar asigura un viitor mai bun, penalitatea socială nu ar mai avea nici o bază legitimă. Astfel e cu responsabilitatea morală. Pe de o parte, aceasta nu are un caracter așa de indispensabil de utilitate, căci viața civilizată e posibilă și fără morală, deși nu cu aceeași distincție culturală; pe de altă parte pedeapsa, pe care și-o dă conștiința morală, are un caracter primordial de pedeapsă pentru

trecut, nu pentru viitor. Omul trebuie să-și ispășească păcatele și conștiința sa morală gustă chiar o voluptate severă din a se pedepsi pentru fapta rea, pe care, deși nu trebuia să o facă și putea să n'o facă, totuș a făcut-o. Căci, după cum de altfel s'a putut vedea, și în responsabilitatea morală sunt două aspecte : recunoașterea că legea morală trebuie săvârșită și că fapta, pe care ai săvârșit-o, îți aparține ; deci determinism ; pe de altă parte, ideea că erai liber s'o faci sau nu, deci libertate.

Deși determinismul și libertatea sunt ambele necesare din punct de vedere practic, totuș nu e nici o contradicție între ele. Contradicție e numai din punctul de vedere logic, dar nu și psihologic și practic. Dovada cea mai bună e că le găsim pe amândouă ca date de conștiință, fără ca să se fi distrus una pe alta, lucrând chiar, din punct de vedere practic, într'o strânsă sinteză. Ele capătă o unitate de funcțiune. De altfel, lucrurile se explică : pentru că intuiția practică curentă a noastră este cea a libertății, determinismul nu e perceput în succesiunea stărilor sufletești și în timpul acestei succesiuni, ci numai după ce s'au întâmplat și când sunt priviți în ansamblu pe un interval mai mare de timp. Sau acest determinism este luat în considerare când e vorba de domeniul exterior nouă, asupra căruia vrem să acționăm. Iar în ce privește intuiția, în adevăr intimă și profundă, a acelei determinări mai înalte, supra-personale, care e în caracterul de misionarism fatal și admis, pe care-l are, în ochii noștri, fapta morală ca atare și fără de care ea n'ar mai avea, pentru noi, valoarea, pe care o are — această determinare e odată pentru totdeauna, pentru a da caracterul juridic absolut faptelor morale, însă nu se mai amestecă în succesiunea stărilor sufletești, singurul domeniu unde noi avem nevoie în adevăr de ideea libertății și unde am arătat că noi trăim, în fie ce moment, practic, numai libertatea.

Din cele de mai sus se desface o observație pentru însăș știința eticei : aceasta, pe cale psihologică, are să stabilească și să analizeze toate intuițiile, cari se găsesc în conștiința morală pură și completă, fără să se întrebe dacă ele sunt sau nu adevărate din punct de vedere științific și nici dacă se contrazic sau nu. Aceasta nu interesează decât cel mult la urmă și ca o problemă mai mult generală. Ceea ce interesează e să se stabilească lista completă a tuturor intuițiilor necesare pentru ca moralul să se producă și cari se și găsesc în viziunea morală, să se studieze în ele însele și în raporturile lor practice, nu logice. Căci ele trebuie considerate nu ca niște adevăruri în sine, ci ca un fel de piese dinamice, din a căror angrenare iese acțiunea morală. A proceda altfel, înseamnă a sacrifica, odată cu punctul de vedere psihologic și pe cel practic, prin



urmare a ne condamna să nu înțelegem natura fenomenelor practice și a păgubi, astfel, în cele din urmă, însăși știința. Fenomenele morale trebuie cercetate în ele însele ca o plantă, cu toate ideile lor, unele clare, altele vagi dar efective, indiferent de adevărul și unitatea lor teoretică, *căutând, după aceea, să scoatem criterii de organizare a moralei ideale din însăși firea specifică a acestor fenomene morale reale*, fiindcă adevărul moral nu poate fi găsit decât în el însuși și nu în domenii străine, după cum aceste domenii străine nu pot fi explicate prin intuițiile faptului moral. A scoate de exemplu dovada pentru existența obiectivă a libertății de indiferență din sentimentul responsabilității, cum face Schopenhauer, e a face două erori: a crede că sufletul e un organism montat după cea mai perfectă logică și a crede că această logică corespunde cu realitatea obiectivă. Sau a căuta să bazezi morala numai pe libertate ori numai pe determinism, e a falsifica natura moralei, fiindcă se sacrifică punctele de vedere teoretice.

Și se va vedea atunci că aceste intuiții conținute în viziunea morală, dintre cari unele au o extremă voalare în fața observației, sunt mai multe, sunt tot ce e mai specific faptului moral și dau posibilitatea ca etica să se constituie ca știință cu caracter natural, prin cercetarea și explicarea lor. Sarcina noastră nu e să arătăm aici acest lucru; ne-am mulțumit să stabilim — nu să o studiem mai departe — antinomia de intuiții intime și necesare moralului, libertate-determinism, și credem că acest concept, în rezolvarea problemei libertății, are următoarele două valori: privit în el însuși, dă ideea acelei libertăți organizate printr'un principiu de ordine, ceea ce e însăși imaginea libertății clasice; pe urmă, privit în posibilitățile lui el explică complex și respectând sensul realității practice, o sumă de fenomene morale, din cari am analizat câteva, și cari nu pot fi explicate nici numai prin libertate, nici numai prin determinism. Sufletul nostru oferă această antinomie și ea e însăși rezolvarea psihologică a libertății morale, fiindcă libertatea morală e o problemă, pe care etica n'o poate explica decât prin psihologie și nu prin logică și cu atât mai puțin prin metafizică.

VASILE BĂNCILĂ

# Acțiunea limbii vorbite asupra vieții psihice

(urmare și sfârșit)

## § 4

Nu putem să ne oprim la influența pe care logica limbii vorbite o, exercită asupra gândirii logice a celui care o adoptă. În tot cazul naționalitatea cuiva nu consistă numai în manifestările creerului, ci și în acelea ale inimii, în ale sensibilității, precum și în ale voinții, — în tot ceea ce contribuie la determinarea personalității.

Dacă proprietățile dinamice ale unei limbi sunt corelativale dinamismului mintal, se pare că, într' o măsură apropiată, structura fonetică, natura fonemelor, aspectul materialului concret al limbii, constituie unele dintre corelativale vieții afective.

Faptul acesta e foarte explicabil. Gura e un organ extrem de sensibil și de mobil, la specia omenească. Mișcărilor involuntare ale buzelor și limbii întovărășesc de obicei toate actele, toate eforturile și preocupările noastre. Ele rezumă adeseori, printr' o schițare imperceptibilă, întreagă atențiunea persoanei noastre. Copiii, când sunt absorbiți într'un exercițiu oarecare, manual sau mintal, își frământă limba între dinți, sau o țin afară. Multe persoane, când tae cu foarfeca, imită din gură mușcătura foarfecelui. Limba înlocuiește câteodată indexul, de pildă în unele convorbiri sau semne pe furis, în rolul titular al acestuia. Poziția buzelor precizează cele mai fine nuanțe de expresie a emoțiilor. Fonemele sunt varietăți de rezonanță vocală datorită gesturilor gurii.

Astfel, afară de rolul lor convențional și bine fixat în alcătuirea cuvintelor, fiecă sunet, ca simplu gest vocal, are un oarecare grad de afinitate cu expresiunea unei emoțiuni sau stări afective. Dispoziția afectivă a fiecărui moment *selecționează*, în cursul vorbirii, tocmai acele

sunete al căror gest vocal corespunde mai bine mimicei sale. Ele dobândesc atunci o accentuare proporțională cu tendința de expresiune a emoției <sup>(50)</sup>.

Cu sau fără deplină conștiință despre adevărul acestei legi, artiștii dramatici o aplică în frecvente cazuri. Astfel de pildă, sentimentul de dispreț manifestă o oarecare tendință selectivă pentru guturale; acestea par a ocaziona execuția unor gesturi vocale atavice pentru care sentimentele respective au multă afinitate. E firesc apoi ca, pentru o persoană cuprinsă de mânie, cuvintele cele mai comode de pronunțat să fie cele cari se acordă cu tendința de a strânge dinții, precum: guturalele, unele dentale și unele palatale. Sentimentele duiioase, erotice sau materne, au, se pare, preferință destul de remarcabilă pentru labiale și întrucâtva pentru dentalele *d*, *z*, *s*.

De aceea cuvintele de ocară cele mai acreditate și mai uzuale e firesc să fie cele cari prin structura lor, nu numai că nu contrariază mimica expresivă, dar o și favorizează. Termenul românesc „câine” e expresiv nu numai prin imaginea sa, dar și prin guturala inițială care favorizează gestul adecvat și care sub impulsivitatea afectivă poate deveni fricativă. Din potrivă, duișia selectează cu îngrijire labialele în românescul: „pui”, în francezul: „petit”, în latinul și neolatinul: „dulce”, „dolce”, „doux”. Termenul german „süss” e avantajat și prin dentalele consonante și prin vocala sa labială și semidentală ca și englezescul „sweet”. De sigur că se pot găsi foarte numeroși termeni cari, având acelaș sens, să contrazică regula; totuș nu e mai puțin adevărat că acei ce împlinesc aceste condiții se pretează mai mult expresiunii pasionate pe care arta dramatică nu face decât s'o accentueze intenționat.

Relativa adecvare, a termenilor de tip labial-dental cu emoțiunea erotică, e foarte explicabilă prin raporturile bine cunoscute pe care le are erotismul cu sensibilitatea labială și ante-linguală <sup>(51)</sup>. Termenii cei mai preferați de sentimentul erotic e firesc să fie tocmai cei cari schițează mai mult ori mai puțin sărutul.

Așa dar nu e vorba aci de o consacrare absolută și exclusivă a unor termeni sau a unor sunete. Factorul intelectual și tendințele eterogene, ca imitația și tradiția, sunt prea activi în vorbire pentru ca, alături

(50) Aceeaș convingere o exprima de curând *H. Delacroix*: Il y a une affinité naturelle entre certaines catégories de sons et certains sentiments. Les phonèmes, par leur qualité intrinsèque, se prêtent plus ou moins à la valeur expressive des mots.... etc. v. *H. Delacroix* Le langage et la pensée”. Paris (Alean), 1924, pag. 379.

(51) *Havelock Ellis*, Le symbolisme érotique (trad. par A. van Gennep), pag. 213—214.



de termenii selectați afectiv, să nu fie folosiți și cei dictați de imaginea mintală sau de convențiune. E vorba numai de o oarecare predilecție, pe care uzul o acordă în împrejurări anumite. E vorba de preferința ce se dă numai unora între mai mulți termeni de conținut echivalent.

Utilizarea unuia dintre mai mulți termeni echivalenți presupune și ea un proces de asociere. Dacă asocierile stărilor de conștiință între ele se efectuează adeseori prin intermediul unui fond afectiv comun, — nu putem exclude posibilitatea asocierii între idei și cuvânt sau între sentiment și cuvânt pe baza participării ambilor termeni la un același element mimic. Din potrivă: tendința de exprimare a unei stări sufletești nu e decât o față a tendinței ce are acea stare de a se generaliza și de a se instala cu exclusivitate pe întreaga noastră ființă. In acest proces de difuziune a stării sufletești peste toate funcțiunile vitale, actul de expresiune cel mai suportat va fi cel care se va efectua cu cea mai redusă efortare și va contraria cât mai puțin tendințele mimice afective.

Așa cum diversele comunități lingvistice au particularități specifice în modurile de emisiune ale sunetelor, alterându-le în condițiuni constante (legile fonetice), astfel sub acțiunea sentimentului și a tendințelor de expresiune emoțională, avem tendința de a altera mai mult ori mai puțin vizibil sunetele, tot în condițiuni constante. De aceea ușurința cu care un popor va accepta un termen nou, depinde probabil și de obiceiurile de pronunțare ale acestui popor. Dacă termenul contrariază prea mult obiceiurile fonetice, vor scădea mult șansele acceptării și ale rezistenței lui în limbă. Cunoscoț Români culți care folosesc de obicei vocabularul și pronunțarea acceptată în limba română literară, dar cari, când se găsesc sub stăpânirea unei emoțiuni intense cu oarecari tendințe agresive ori brutale, simt nevoia să facă apel la pronunțarea dialectală moldovenească rustică în care labialele se înlocușc cu guturalele: *b* (*g*) și *p* (*c*.) Atitudinea afectivă violentă atrage un fel de cădere în limbajul saboților (v. mai sus). Termenii le par „mai tari”, „mai plastici”. De fapt sunt chiar mai plastici pentru că cuprind sunete mai adecvate mimice afective.

Să observăm acum că limbile au totdeauna anumite predilecții generale pentru unele sunete și repulsiuni pentru altele. Incontestabil că în această dozare fonetică a vocabularelor, structura fiziologică a organului are un rol important, și îndeobște știința actuală astfel o și explică.

Și totuși când originea limbajului ea însăși e afectivă în atât de mare parte, când „afectivitatea și expresivitatea domină”<sup>(52)</sup>, expre-

(52) Bally, op. cit., pag. 33.

sivitatea fiind și ea tot o consecință a stărilor afective, se poate cere ca preferințele unui popor pentru un anumit tip de foneme să fie independent de sentimentele sale predominante și de caracterul său?

Sunetele ce revin mereu într'o limbă ar putea fi într'adevăr considerate ca ticuri vocale; dar ticurile, ca toate obiceiurile contractate, își au totdeauna o justificare adâncă în viața psihică a individului.

Structura specială a organului vocal ar putea explica eliminarea unui sunet incomod și raritatea lui, dar îi explică mai puțin frecvența.

De altă parte structura specială a organului poate ea însăși să-și găsească o explicare prin frecvența unui anumit gest vocal, prin frecvența unei anumite reacțiuni mimice corespunzând unei emoțiuni prea obișnuite.

Stările emotive sunt fapte contagioase. Ele se cultivă și se propagă adeseori cu oarecare favoare în unele grupuri sociale. E foarte probabil că fiecare popor își are sentimentele sale preferate sau familiare. Însăși ideea de psihologie etnică le presupune, iar studiul formării și vieții grupurilor sociale le va recunoaște. Tendința de a exprima sentimentul predominant, endemic, favorizează contractarea ticului fonetic, precum și lenta adaptare a organului la acest tic. Reciproc adaptarea organului favorizează și ea ticul.

E foarte greu să se stabilească pentru fiecare caz circumstanța care a favorizat predominarea relativă a unui sunet într'o limbă. E tot atât de greu să ghicești care trăsătură a caracterului etnic a determinat sau măcar a ajutat să se generalizeze utilizarea unor dentale sau a unor labiale, pe cât e de greu să ghicești ce stare sufletească a unei persoane a determinat trasarea unui oarecare amănunt grafologic în scrierea sa.

Dar cu această dificultate nu se poate nega strânsa corelațiune dintre cursul vieții lăuntrice și manifestările active exterioare.

Dacă însă între gest și sentiment sunt atât de strânse legături, dacă ambele sunt articulațiuni ale unui aceluiaș sistem, așa încât aparițiunea unuia atrage și pe a celuilalt, — atunci utilizarea unei anumite limbi, cu anumite ticuri fonetice, predispune, într'un oarecare grad, pentru sentimentele care au afinitate cu aceste elemente de mimică. Atitudinea exterioară se infiltrează în structura psihică, aducând imperceptibile transformări cu incalculabile consecințe.

A vorbi o limbă anumită, înseamnă a te investi în într'o haină cu virtuți magice, care te prefacă cu încetul. Înseamnă a te împărtăși cu anume sentimente, cu anumite stări și predispoziții sufletești cultivate de lungi șiruri de generații și însământate discret în sufletele ce au a mânuî aceeaș limbă.

Dacă ceeace ar deosebi o limbă de alta ar fi numai cuvintele cu flexiunile lor și cu raporturile lor sintactice, faptele expuse mai sus ar motiva suficient bănuiala că o limbă poate influența și modifica în anumite laturi ființa sufletească a celui care o vorbește de obicei.

Dar limbile vorbite uzual, curent, în mediul lor viu și autentic reprezintă un și mai mare potențial afectiv. O limbă vie posedă un ritm și o melodie cu totul caracteristică<sup>(53)</sup>. Locul obicinuit al accentului tonic în fiecă vorbă, numărul obicinuit al silabelor componente ale cuvintelor și deci frecvența accentelor, acestea contribuiesc la edificarea unui anumit ritm caracteristic al limbii.

Știm cât de caracteristic e de pildă ritmul limbei maghiare. Limbile germanice și engleza, observă *Wundt*, înfățișează o regulată cădere a accentului, pe când în orice limbă romanică vom observa: „im allgemeinen, steigende Rhythmen”<sup>(54)</sup>.

Pentru a înțelege importanța ritmului unei limbi pentru structura sufletească a celor care o vorbesc, să ne amintim de importanța pe care o are ritmul unei poezii în efectul ce poate ea să producă. „Les mêmes idées ne se présenteront pas, si l'on se meut suivant un certain rythme ou suivant un autre”, zice *Finnbogason*. Atunci când urmărim un anumit ritm, cuvintele care ni se deșteaptă în conștiință, nu persistă, ci sunt respinse, dacă nu corespund ritmului, „comme des visiteurs mal reçus”, zice acelaș autor, „tandis que les phrases qui conviennent, sont machinalement répétées en même mesure jusqu'à ce qu'elles soient remplacées par d'autres qui conviennent aussi bien”<sup>(55)</sup>.

Aceeaș putere selectivă pe care o bănuiam că ar avea-o starea afectivă asupra termenilor ce convin mimicii ei, aceeaș putere selectivă o exercită ritmul asupra diverselor elemente de conștiință: „Comme un filet magique, le rythme va saisir, parmi tout ce qui se remue dans les profondeurs sombres de la conscience, uniquement ce qui répond à la grosseur des mailles”<sup>(56)</sup>.

Chiar viteza cu care cetim o poezie depinde de modul în care se succedă accentul: Cetim iambii mai repede decât trocheii, iar amfibrachii mai repede decât iambii, zice *Wundt*. Dar ce urmează de aci? „Darin liegen Beziehungen des Metrums zur Affektlage”. Intr'adevăr există

(53) *H. Delacroix*, op. cit., pag. 380, nota marg. 2.

(54) *Wundt*, *Völkerps.* I Bd. pag. 408.

(55) *Finnbogason*, op. cit. pag. 118—119.

(56) *Id.*, pag. 120

o lege pe care *Wundt* o numește : „Gesetz der Wechselwirkung zwischen Affekt und rhythmischer Bewegung”. Legea se poate formula astfel : „Ein bestimmter Affekt regelmaessig denjenigen Rhythmus hervorbringt, der ihn selbst bei zuvor affektlosem Zustand erzeugen wird”<sup>(22)</sup>.

Dar de sigur acțiunea ritmului nu se oprește asupra sentimentului, ci, prin el ori dincolo de el, ea influențează „asupra percepțiunii noastre tot atât cât și asupra gândurilor noastre”.

Dar nu numai ritmul poeziei, ci al oricărei mișcări pe care o efectuăm sau pe care o percepem, ne provoacă anumite dispoziții afective sau active. Ca și ritmul unei bucăți de muzică, ritmul mersului însuși trebuie să fi influențând, prin aceleași puteri, asupra cursului ideilor noastre, și în modul lor de succesiune și în conținutul lor. Iar cum vorbirea e un mod special de acțiune, al cărui ritm variază dela idiom la idiom, e perfect justificată afirmația lui *Wundt* : „Auch für das gewohnheitsmässige generelle wie individuelle Sprachtempo sind aber diese Verhältnisse massgebend...” și anume : „Offenbar mit der charakteristischen Eigentümlichkeit des Volkstemperaments zusammenhängen”.

Afară de ritm însă, după cum spunem mai sus, fie ce limbă vie își are o melodie particulară. Vorbirea se servește de intonațiuni extrem de variate. Sunt nenumărate melodiile întrebării, care odată cu întrebarea exprimă diverse grade de surpriză, ori de nesiguranță, de speranță, de regret, de indignare. Există melodii care învălesc frazele noastre în cele mai variate nuanțe emoționale, putând da acelorași vorbe înțelesurile cele mai diferite. Aceste melodii emanând din adâncurile subiectivității, variază și dela individ la individ, dar variază și dela popor la popor, subliniind astfel individualitatea etnică.

Melodiile, intonațiunile sunt latura cea mai fluidă a fiecărui idiom, dar și cea mai personală. Intonația, melodia proprie a unei limbi, e ultimul lucru pe care-l învață un străin, și nu știu dacă-l învață vreodată deplin. Pentru a împrumuta intonația melodică particulară a unui popor, trebuie să-ți fi însușit într'o bună parte atitudinile lui sufletești intime, trebuie să fi început a simți la fel cu întreg poporul acela și cu strămoșii lui dela care a învățat să vorbească și să simtă. E drept, nuanțele intonațiunii ne scapă mai ușor din vedere ; când frazele sunt corect formate, când accentele tonice ale cuvintelor sunt exact plasate și când sunetele componente ale cuvintelor sunt approximate, — ne declarăm mulțumiți și nu dăm atenție mare melodiei frazelor în ansamblul

(57) *Wundt*, Op. cit., I. Bd. (II. Theil). Die Sparashe. Kap. VII—VIII.

lor, pentru că urmărim de obicei conținutul intelectual, pentru că în vorbire suntem obicinuiți să vedem un curs de reprezentări ori de idei.

Și totuși melodia frazei ne face câteodată să simțim ceeace impropriu numim „accentul” străin.

Trăsăturile psihologice imprimare în fiecare din noi de către națiunea căreia-i aparținem cu adevărat, zac desemnate cu neînchipuită fineță în cele mai eterate laturi ale ființei noastre.

Dar cu cât aceste trăsături sunt mai fine și mai neobservate, cu atât sunt mai persistente, mai durabile, mai neșterse; cu atât mai strâns lipite de sufletul nostru. Și cum nu le putem părăsi, astfel nu le putem nici substitui, nici ascunde.

Aceste fine trăsături, rezultatul cel mai imperceptibil și cel mai durabil al acțiunii grupului național asupra fiecăruia dintre noi, constituie însăși urzeala fundamentală a vieții noastre psihice.

Naționalitatea presupune deci într'adevăr o comunitate de aspirații și tradiții, iar cu aceste condiții îndeplinite, nu se poate refuza nimănui intrarea în — și participarea la viața națională.

Dar, psihologicește, naționalitatea e mult mai mult. Ea e un tot complex și adânc care se confundă cu însăși personalitatea: e modul de construcțiune a personalității.

Și cât de mult contribuie limba la construcțiunea personalității, aceasta am arătat-o în paginile de mai sus.

## § 5.

În consecință, dacă limba e un agent ce exercită o atât de radicală acțiune asupra personalității, și dacă ea e una și aceeași pentru o masă de indivizi, putem întrevedea întrânsa totodată factorul căruia se datoresc trăsăturile comune ale celor care descinzând din lineajuni antropologice mai mult ori mai puțin diverse, ajung să alcătuiască un grup etnic compact cu manifestări psihice analoage și cu tendințe de progresivă solidaritate. — Putem de asemeni să bănuim care e modul în care a luat naștere acea relativă similitudine sufletească dintre popoarele romanice.

Rezultat al unei contopiri de rase multiple, nici una dintre națiunile romanice de azi nu poate revendica antropologicește adevărata descendență latină, — cu atât mai mult cu cât din înșiși cetățenii Imperiului Roman o infimă parte erau fii ai Romei ori ai *Lațiului*.

Franța e pământul pe care rând pe rând l-au călcat și l-au stăpânit: Celții, Romanii, Francii, Burgunzii, Vizigoții, Normanzii, fără să mai



numărăm ocupațiile efemere sau puțin întinse ale Hunilor, Vandalilor, Arabilor, Englezilor.

Despre Italia, *Renan* ne spune că ea „e țara cu privire la care etnografia e în cea mai mare încurcătură : Gali, Etrusci, Pelasgi, Greci, fără să vorbim de atâtea elemente care se încrucișează aci într'un amestec nedescifrabil<sup>(58)</sup>. Intr'adevăr, multe din invaziunile barbare și-au găsit aci un „cul-de-sac” și de prisos să amintim infiltrațiunea germană, care, atât de vizibilă în nord, n'a putut rămânea fără iradierii spre regiunile sudice. De altă parte atracția veche pe care a exercitat-o pământul Italiei asupra lumii antice a adus aci o revărsare a raselor sudice și orientale, așa încât fără a adera la concluziile lui *Chamberlain* asupra formelor culturale, trebuie să recunoaștem aci existența unui veritabil „haos etnic”.

Constatări foarte analoage se pot face cu privire la Spania și cum spuneam altădată, a trebuit să treacă cu totul elanul romantic al „Școlii Ardelene” pentru a se atenua cu încetul latinismul extremist și intransigent al celor ce credeau că Românii au în vinele lor un sânge de cea mai pură latinitate.

Amestecul de rase din care au eșit popoarele romanice moderne nu e însă nici măcar același la toate, ci diferențele sunt cu totul remarcabile, iar procentul de sânge latin, care ar stabili între ele apropierea rassială, e foarte problematic; după cum nu-i exclus ca un oarecare procent să poată fi revendicat și de alte popoare precum cele sud-germanice, sud-slave sau nord-africane.

Incontestabil, factorul social-cultural este atunci singurul căruia i se pot atribui indiscutabilele analogii sufletești dintre popoarele romanice. Concepțiile și tradițiile, moravurile, întregul patrimoniu cultural păstrat și propagat de fiecare grup etnic romanic, și-au modelat probabil îndelung generațiile pe care le hrăneau. Dar mai mult decât toate aceste bunuri sufletești, limba era mai cu seamă dintru'nceput aproape aceeași. Atunci, modelată cu ajutorul unui același instrument gramatical, cugetarea acestor popoare s'a dezvoltat în același sens. La rândul său, conform principiilor lamarkiene, astăzi din ce în ce mai mult dovedite și acceptate de naturaliști, gândirea fasonându-și organul după trebuințele sale funcționale, prefaceri neuro-cerebrale infinitesimale pot să se fi fixat hereditar.

(58) *Renan*, Qu'est qu'une nation? (v. Discours et conférences, ed. VIII Calmann Levy, 1922, pag. 293).

Acțiunea asiduă a fonemelor și mai ales a ritmului și melodiei intonației, asupra vieții afective, nu poate să fi rămas fără ecou în timp de atâtea generații; — ci într'o măsură cât de mică trebuie să se fi cultivat și selectat ereditar predispozițiile afective caracteristice.

La acțiunea aceasta au contribuit, într'o puternică măsură, ideile și sentimentele inculcate de către grup fiecărei generații prin educație.

Dacă acțiunea directă a graiului de o parte, iar de alta acțiunea educativă a sentimentelor și ideilor, ar fi decurs în sensuri divergente, efectele s'ar fi anihilat sau măcar împiedicat reciproc.

E însă foarte probabil, pentru motivele expuse în cursul acestui studiu, că o asemenea divergență nu putea exista în spiritul lumii romane, ci, dimpotrivă, că ideile și sentimentele predominante se acordau în mare măsură cu spiritul limbii și cu mimica ei afectivă. Ele crescuseră împreună ca organe gemene ale aceluiaș trup, cu nenumărate și neîntrerupte influențe reciproce.

*Din indisolubila corelațiune a vieții interioare cu limba vorbită se naște afinitatea popoarelor unei Ginte și unitatea lor psihologică.*

EUGENIU SPERANTIA

---

## Pierre Janet și psihologia conduitei; o nouă concepție a memoriei

Una din formele noi științifice pe care le îmbracă psihologia contemporană este psihologia conduitei. Intrevăzută ca o posibilitate acum 30—40 ani, pe vremea când Ribot făcea și încuraja primele studii și cercetări de psihologie pathologică, iar Bergson și James instaurau mișcarea în ritmul complex al vieții psihice, ea s'a dezvoltat progresiv, înfiripându-se încetul cu încetul mai ales în ultimii 25 de ani, pentru ca din o promisiune a viitorului să devină în ultimul timp o realitate netă, o concepție bine încheată în solida și sugestiva operă științifică a psihologului francez D-rul Pierre Janet.

Contribuțiunile și cercetările psihologiei patologice care dela Ribot încoace au fost într'o dezvoltare crescândă, cercetările mai restrânse dar extrem de sugestive făcute în domeniul psihologiei animale și spiritul pragmatic care domină de vre-o 20 ani psihologia aplicată în cercetările sale pedagogico-sociale, au constituit ambianța firească, care trebuia să se resfrângă într'un chip fericit și asupra psihologiei pure, asupra științei care studiază desinteresat funcțiunile sufletului omenesc.

Cele două dintâi mai ales au exercitat o influență directă, au contribuit peremptoriu la geneza psihologiei conduitei.

Intr'adevăr, psihologia pathologică prin cercetările sale multiple și variate arătând că cele mai multe din psihopatiile și nevrosele curente se prezintă cu turburări și alterațiuni în „funcțiunile realului”, funcțiuni care privesc direct conduita biologică și socială a individului, iar psihologia zoologică „behavioristă”, arătând că cel mai obiectiv mijloc pentru a ajunge la rezultate pozitive în ce privește „*psihologia animalelor*”, este studiul conduitei lor exterioare, au oferit fiecare noiei psihologii, cea dintâi: o idee fecundă sugerată de numeroasele cazuri studiate, cea de a doua: o metodă riguroasă și obiectivă.

Extinderea acestei idei, a acestei metode și asupra funcțiilor psihice umane și normale, a fost un fapt necesar, care a adus constituirea originală a noii concepții psihologice.

Filosoficește ea însemnează răsturnarea vechei psihologii cartesiene, persistentă în mod deghizat și astăzi în psihologia timpului, care făcând din gândire pivotul și singura realitate a vieții psihice, despărțea în două fenomenele interioare de conduitele exterioare, subordonându-le pe acestea din urmă celor dintâi.

Psihologicește ea însemnează : răsturnarea încăodată a psihologiei asociaționiste și afirmarea unui punct nou de vedere în ce privește explicarea fenomenelor sufletești. Deasemenea ea mai însemnează : adăogarea unei metode mai sigure, mai obiective și ușor verificabile în cazurile patologice, clasicei metode introspective, supusă oarecum deseori fluctuațiilor individuale, erorilor și iluziunilor personale.

De fapt metoda acestei psihologii permite o nouă atitudine științifică față de fenomenul sufletesc, care nu este nici atitudinea introspectivă și nici cea pur experimentală. Ea este astfel formulată de Pierre Janet în numeroasele sale cursuri făcute la „Collège de France” în ultimii ani, precum și în cea mai recentă lucrare a sa : „*De l'angoisse à l'extase*”, cu prilejul observațiilor privitoare la psihologia anormalilor : „*Psihologia anormalilor trebuie să fie obiectivă ; ea nu poate să studieze decât acțiunile, atitudinile, limbajul bolnavului. În această psihologie acțiunea externă este fenomenul fundamental, iar gândirea interioară nu este decât reproducerea, combinația acestor acțiuni externe sub forme reduse și particulare*” (pag. 203).

După cum vedem, pentru Janet este o imposibilitate de a cunoaște psihologia anormalilor prin introspecție.

Aceeaș metodă, după cum se va vedea din cele ce urmează, este aplicată și psihologiei normale. Cu un cuvânt studiul tuturor funcțiilor psihice este făcut în spiritul ei. Ceea ce numește dânsul „*ierarhia conduitelor umane*”, expresiuni prin care trebuie să înțelegem dezvoltarea genetică a tendințelor psihologice, este ilustrarea concretă a acestei metode.

Pentru Pierre Janet toată viața noastră psihică începând cu formele ei cele mai elementare și sfârșind cu cele mai complicate și superioare, nu este de cât un continuu de tendințe care s'au năcut unele din altele, o dezvoltare de conduite din ce în ce mai complexe și mai adaptate, impuse de exigențele firești ale mediului natural și social în care s'a dezvoltat omul.

Forța, viteza și durata mișcărilor individuale, precum și diversele grade de tensiuni psihice din ce în ce mai intense ale umanității, au condiționat și ele această dezvoltare.

Astfel o legătură de geneză interioară și de adaptare la realitățile naturale și sociale, au presidat aparițiunea și evoluțiunea acestor conduite de jos în sus.

Cu un cuvânt toată viața sufletească a umanității n'a fost și nu este decât : tendință, mișcare, acțiune, reacțiune.

Concepția aceasta psihologică, care poate multora va părea o veche cunoștință filosofică, este întemeiată pe studiul real, clinic al maladiilor psihice făcut la spitalul „Salpêtrière”, timp de 30 ani, pe o bogată și variată documentație psihologică, biologică și sociologică, furnizată de literaturile științifice de valoare ale epocii noastre, și, în sfârșit, pe calitățile alese ale unui spirit pătrunzător, critic și inovator.

Originalitatea acestei psihologii este înainte de toate faptul de a fi indicat și reconstruit modalitățile de organizare genetică a conduitei psihologice.

Metoda enunțată mai sus se relevă în studiul *conduitelor umane elementare*, anume : conduitele animale, conduitele suspendate (percepțiile), cele socio-personale (varietăți de reflexe proprio-ceptive), în *studiul conduitei intelectuale* : conduitele limbajului, semnelor, memoriei, limbajului inconsistent, în conduitele pithiatice, în cele ale credinței, voinței, dorinței, în conduitele sentimentelor (regulatele acțiunilor), în cele ale conștiinței, ale reflexiunii, raționamentelor, în conduitele *superioare* ale : efortului, activității sistematice, în conduitele experimentale, în cele ale adevărului și în conduitele progresului. Inchei seria acestor enumerări cu câteva citate referitoare la conduitele conștiinței și ale gândirii.

Pentru mai multă precizie reproduc chiar textul francez : „.....il faut parler du phénomène de la conscience comme d'une conduite particulière, comme d'une complication de l'acte qui se surajoute aux actions élémentaires” (pag. 204)<sup>1)</sup>.

Citatele referitoare la conduita gândirii : „L'homme s'est parlé tout bas, la pensée est née, cette parole intérieure à laquelle aucun autre homme ne peut réagir excepté celui-même chez qui elle se développe. De cette manière des paroles intérieures ou extérieures ont dorenavant accompagné les actions ou à peu près toutes. C'est là ce qui caractérise les débuts de la conduite

1) Pierre Janet. De l'angoisse à l'extase. Paris Felix Alcan 1926.

proprement humaine, car l'homme est avant tout un animal bavard qui parle ses actes et qui agit ses paroles" (pag. 218)<sup>1)</sup>.

„Nous nous sommes représenté la pensée comme un résidu de l'action, comme quelque chose qui part de l'action et doit tôt ou tard y revenir"<sup>2)</sup>.

La un prim examen psihologia conduitei ar putea apărea ca o frumoasă construcție teoretică.

Ideile sale generale evident pot fi discutabile, faptele pe care se bazează sunt însă incontestabile. Psihologia pathologică care formează sonda lor de documentare le oferă un razem solid și neclintit.

Tocmai această fondare pe realitățile ei constituie meritul și farmecul operei lui Pierre Janet.

În adevăr, psihologia pathologică arată că în cele mai multe cazuri psihopatiile evidențiază un fel de regresie mintală, disparițiunea anumitor tendințe, anumitor conduite, toate însoțite de scoborîrea tensiunii psihice.

De pildă cazurile de *schizoidie* și de *psichastenie* sunt caracterizate prin disparițiunea anumitor conduite față de lumea fizică și cea socială, conduite care condiționează orice individualitate normală.

*Epilepsia* este scoborîrea nivelului psihologic la gradul conduitelor animale, conduitelor de agitație difusă; în ea toate conduitele superioare care definesc conștiința normală sunt absente. Cazurile idiotilor și imbecililor ne arată, deasemenea, pe ce stadii inferioare de evoluțiune s'au oprit conduitele acestor indivizi.

Toate aceste fapte dau fără îndoială un prestigiu științific „*psihologiei conduitei*”, formulată de Pierre Janet.

Deși teoretic ea are unele afinități cu „*teoria inteligenței*”, așa cum este formulată de Bergson în „*L'évolution creatrice*”, cu aceeași teorie în concepțiunile lui Binet, Claparède și a altor psihologi moderni, ea le depășește prin faptul că nu se mărginește la speculațiuni intime numai asupra acestei funcțiuni.

Ea afirmă o metodă, dovedește un principiu și îmbrățișează întreaga activitate a spiritului. În ce măsură o asemenea psihologie crede că poate rezolva prin metoda preconizată unele din dificilele probleme ale psihologiei pure de astăzi, probleme care ies din sfera psihologiei patologice, aceasta este o chestiune, care depășește intențiile urmărite prin acest studiu.

1) Ibidem.

2) Pierre Janet. La pensée intérieure et ses troubles. pag. 437. — (Curs ținut la Collège de France în 1927).

Am schițat în liniile sale generale această psihologie, numai cu scopul de a putea expune în cadrul ei concepția aceluiaș autor *despre memorie*, concepțiune extrem de interesantă.

Concluziunile noastre finale vor sublinia în acelaș timp și valoarea și defectele ei.

În cadrul acestei concepțiuni generale, vom arăta modul cum pune și explică Janet *problema memoriei*.

Concepțiunea sa despre memorie este interesantă nu numai prin faptul încadrării sale pe scara „ierarhiei conduitei”, dar și prin acela, că prezintă o psihologie nouă a ei, fundamental deosebită de cea clasică și tradițională.

Pentru dânsul, identificarea fenomenului memoriei cu cele trei cunoscute operații ale conservării, reproducerii și recunoașterii, pe care o făcea această psihologie, constituie o mare eroare. Critica sa se resfrânge mai ales asupra celor două dintâi.

Conservațiunea nu poate fi caracterul specific al memoriei, pentru că ea este un caracter general al naturii.

Dacă memoria este conservațiune, în cazul acesta somnul, hrana, care în ultimă analiză nu sunt decât conservațiuni, sunt memorie. Mâinile, picioarele, într'un cuvânt tot corpul nostru, pot fi luate drept memorie, pentru că ele se conservă.

„.....*La conservation n'est pas intéressante dans la mémoire, elle existe dans toute la vie humaine ; c'est le principe de l'habitude, des tendances ; il ne faut pas la confondre avec la mémoire*”<sup>1)</sup>.

Memoria nu numai că nu este conservare, dar e chiar distrugere, așa cum ne dovedește critica făcută celei de a doua operațiuni care este reproducerea.

Într'adevăr, întotdeauna în actul memoriei, când e vorba de a reproduce una din faptele sau acțiunile noastre trecute, timpul și spațiul sunt cu totul nesocotite. O acțiune care poate în desfășurarea ei reală a reclamat luni de zile, o perioadă din viața noastră care a durat câțiva ani, pline fiecare de atâtea și atâtea evenimente, în actul memoriei, când e vorba de reproducerea lor, cel mai serios efort al nostru nu poate să le redea decât în câteva fraze, în câteva cuvinte.

Prin urmare nu poate fi vorba de o conservare completă, de o re-

1) Pierre Janet. Les stades de l'évolution psychologiques pag. 133. (Curs ținut la Collège de France în 1926).

producere exactă cantitativă și calitativă a acțiunilor de odinioară. Dacă o asemenea reproducere ar fi posibilă, suvenirul, memoria, trecutul ar fi inutile : noi am trăi într'un veșnic prezent.

„*La mémoire ne reproduit pas le passé. Elle fait quelque chose à propos du passé qui vous permet d'y penser ou de la reproduire dans le présent.*”<sup>1)</sup>

Intr'un cuvânt suvenirul nu este copia evenimentului trecut, el este un simbol, un jeton, ceva convențional, care într'un anumit moment ne permite să gândim la el.

Legea asociațiunii ideilor așezată la baza reproducerii memoriale, devine caducă din momentul ce știm, că în actul reproducerii memoria lucrează prin contracție, reducere și eliminare.

Această lege este valabilă numai pentru reflexe și habitudini, căci numai acestea, la producerea aceleiaș excitațiuni, se reproduc în mod exact, automat.

Valoarea celei de-a treia operațiuni presupusă în actul memoriei, anume : recunoașterea, este deasemeni zdruncinată, prin faptul că ea este condiționată de celelalte două dintâi.

Dacă memoria nu este conservare, reproducere etc., ce este ea ? Care este origina ei ? Origina memoriei, sunt actele de conduită, construite de umanitatea primitivă în evoluția sa psihologică, în prezența anumitor împrejurări particulare.

Origina ei sunt actele de comandament, ordinele pe cari un șef voia să le dea soldaților săi, *care nu erau prezenți*, sau raportul pe care o sentinelă trebuia să-l facă acestui șef și camarazilor săi *absenți*, despre mișcările inamicului. La origină memoria nu este decât o *reacțiune față de cei absenți*, o conduită specifică construită în vederea acestora. Acțiunile pe care șeful și soldatul sentinelă, voiau să le facă, cel dintâi să ordone soldaților săi, iar cel de al doilea să facă raportul celui dintâi, nu puteau să se realizeze, să se actualizeze imediat, pentru că în cazul întâi *erau absenți cei care trebuiau să execute ordinul*, în cel de al doilea *era absent „șeful”*, care trebuia să primească raportul.

Absențele acestea au determinat spontan amânarea actelor de comandă și de raport. Origina memoriei este chiar în acțiunea aceasta de amânare, în conduita aceasta specială, care amână executarea unei acțiuni, pentru că aceia, cărora ea era destinată, erau absenți.

„*L'action différée*, spune Janet, *c'est tout justement, la possibilité de conserver un ordre à l'état latent sous la forme de l'état d'érection et*

1) Pierre Janet. Les stades de l'évolution psychologique, pag. 136.



*de ne pas l'exécuter avant que l'individu ne soit présent. En un mot, c'est une combinaison de l'ordre avec l'absence" 1).*

Actul acesta de suspendare al ordinului, de amânare al acțiunii făcut în vederea celor absenți a fost și este însoțit simultan de o altă operațiune psihologică nu mai puțin interesantă, pe care Janet o numește actul „*de faire le récit*” sau, în românește, actul autofobulațiunii.

În acelaș timp cu amânarea acțiunii are loc și reproducerea ei sub forma limbajului, adică acțiunea de vorbire, de înlocuire a faptelor care o constituiesc prin cuvinte, articulate tare sau numai în gând. Actul acesta, Janet îl mai denuște actul „*de construire le discours*”. Aceste două acte simultane: actul de amânare al acțiunii și de fabulațiune al ei, constituiesc prima operațiune din actul memoriei, denumită: *operațiunea de memorațiune*.

A doua parte a acestui act este: *operațiunea de rememorațiune*. Ea consistă în reproducerea verbală a acțiunii amânate, de astădată în prezența celor absenți, la punerea întrebării; sau în povestirea evenimentului la care cei prezenți nu au luat parte.

Aceasta este în liniile sale mari *memoria* în concepția lui Pierre Janet. Memoria este un act de comportare, o conduită construită față de cei absenți și de cei morți. Trecutul, memoria, nu sunt decât fabulațiuni, ceea ce însemnează a zice, că, în ultimă analiză, ele nu sunt decât acte de limbaj, conduite sau funcțiuni ale lui.

Nu mă pot opri de a nu reproduce următorul pasagiu sugestiv din cursul său făcut la „*Collège de France*” în 1927:

*„Nos actions ne pourraient pas donner lieu à de mémoires, si nous ne savions pas parler; si nous étions obligés de reproduire l'action toute entière à propos de ses vraies circonstances, il n'y aurait jamais de souvenir. Mais comme nous sommes capables de reproduire l'ACTION en abrégé sous la forme d'un petit discours, nous pouvons le rattacher à ce que nous voulons, à la question. La mémoire s'est développée comme une transformation des actes d'autrefois, dans des langages de plus en plus petits, de plus en plus faciles à transformer, que nous portons en nous-mêmes et qui peuvent être rappelés par tout ce que nous voulons” 2).*

Care este valoarea științifică a acestei concepțiuni?

Primul ei merit este de a fi o concepțiune strict psihologică, căci ea nu-și mai pune problema metafizică a raportului dintre memorie și spirit sau dintre memorie și creier.

1) Pierre Janet. Les stades de l'évolution psychologique, pag. 141.

2) Pierre Janet. La pensée intérieure et ses troubles.

Conservațiunea și reproducerea sunt afectate funcțiunii limbajului, acestei funcțiuni eminentemente socială și obiectivă.

Memoria adevărată este localizată în limbaj.

Această localizare este mai precisă, mai pipăibilă, decât de pildă faimoasa localizare bergsoniană a „*suvenirului pur*” pe planurile virtuale ale spiritului, sau vaga localizare fiziologică sub formă de urme în creier, concepțiuni care nu pot fi verificate experimental. Această concepțiune mai relevând caracterul de conduită a memoriei, relevă de fapt unul din aspectele ei obiective, ușor verificabil, unul din caracterele sale sociale. Argumentele aduse împotriva psihologiei clasice, care confundă memoria cu habitudinile și reflexele organizate sunt demne de reținut.

Prin această cruciadă îndreptată împotriva ei, Janet reînnoiește într'un mod original ofensiva de odinioară a lui Bergson în contra aceleiaș psihologii. Observațiunile critice adresate operațiunii „reproducerii” din actul memoriei sunt de asemenea juste și ușor controlabile de oricine. Punctul unde însă această concepțiune devine temerară și oarecum vulnerabilă, prin faptul că se afirmă un lucru, care nu poate fi controlat, verificat, se găsește tocmai în miezul său. Incontestabil că limbajul este un factor esențial în actul memoriei, și că el contribuie la constituirea suvenirului și la evocarea lui.

Este el însă chiar natura lui așa cum afirmă Janet? Cu alte cuvinte: este suvenirul numai simbol verbal, este memoria numai limbajul? Afirmățiunea este primejdioasă. Ea se poate generaliza asupra întregului conținut al vieții psihice, căci memoria este forma cea mai generală a acestei vieți.

În cazul acesta ar putea urma, că toate viața noastră psihică nu este de cât limbaj, simboale convenționale de socializare. Ce devine în acest caz adevăratul conținut al vieții psihice? Este inutil însă de a continua a raționa pe această temă, pentru că P. Janet nu face o asemenea afirmație.

Ea numai ar putea fi dedusă din definițiile precedente ale memoriei.

Suvenirul poate fi un simbol, dar un simbol inseparabil de un caracter psihic, cu care formează o singură realitate, realitate care, când e provocată să se exteriorizeze, se pulverizează în acte de limbaj, iar, când nu e provocată, ea își păstrează existența ei latentă.

Dacă toată memoria nu este decât un act de limbaj, ce pozițiune și ce fel de existență au în spirit suvenirile acte?

Aspectul acesta latent și interior al suvenirului este neglijat de Janet în teoria sa; el nu constituie o problemă metafizică, ci una strict

psihologică. O teorie completă a memoriei nu-l poate trece cu vederea.

Nu trebuie să ignorăm însă că metoda aplicată de Janet în studiul memoriei, ca rezultate a dat tot ce putea da; limita unde se oprește ea este impusă chiar de natura ei. Fiind aplicată din afară, ea a sesizat și fixat admirabil caracterele exterioare și stabile ale memoriei; de aceea nu este de mirare că ei îi scapă, sau trece intenționat cu vederea, latura interioară a fenomenului. Obiecția noastră nu capătă valoare de cât dacă lărgim cadrul modului cum trebuie pusă și situația problemei memoriei. Din punctul de vedere al metodei psihologului francez, ea poate părea inutilă, deoarece acesta nu și-a propus să studieze memoria ca fenomen interior, ci ca o conduită, ca o acțiune externă. Punerea, însă, în chipul acesta a problemei memoriei, echivalează cu o simplificare a ei, o suprimare a dificilului, o soluționare parțială a fenomenului.

Mecanismul memoriei poate să se rezime pe limbagiu, ea însă (memoria) nu poate fi numai un act de limbagiu.

Dacă sunt suveniruri care nu devin obiective decât socializându-se prin limbagiu, dacă sunt suveniruri care capătă consistență prin prelungirea lor în actul limbagiului interior, nu-i mai puțin adevărat, că sunt și suveniruri, care nu îmbracă haina nici unuia din ele, de care luăm cunoștință prin o simplă intuiție internă.

Afară de observațiunile acestea se mai poate adăoga și faptul, că limbagiul de astăzi în dezvoltarea lui tinde să se dispenseze din ce în ce mai mult de memorie.

Astfel limbagiului științific, limbagiului algebric de pildă, care nu este decât o dezvoltare și perfecționare a celui ordinar, îi este aproape indiferentă memoria. Faptul acesta ca și cel precedent ne arată că limbagiul nu este un caracter absolut al memoriei.

Dar ne putem întreba: care este metoda cea mai adecuată, care completând pe cea a lui P. Janet să ne poată lămuri asupra aspectului intern al memoriei, asupra caracterelor sale intime?

Metoda introspectivă? Până în prezent, trebuie s'o recunoaștem, ea nu a furnizat psihologiei, în ce privește această chestiune, decât rezultate ipotetice. O serioasă încercare făcută de pătrunzătorul filosof și psiholog francez H. Bergson, n'a ajuns decât la o vagă definire a suvenirului pur.

Oare problema memoriei este din acelea a căror deslegare este imposibilă, studierea ei trebuind să se mărginească la o simplă descriere și definire empirică? Psihologii contemporani nu încetează însă de a-și dirija atențiunea și cercetările lor asupra acestui fenomen psihic, cu toate dificultățile sale inerente.

Problema interesează într'o largă măsură și pe biologi, din pricina multiplelor ei legături cu formele de memorie animală. O ipoteză, că memoria ar fi de natură chimică, că baza ei ar fi fizico-chimică, însoțită de interesante observațiuni, a fost emisă încă înainte de războiul mondial.

Trecând cu vederea aceste considerațiuni critice, concepțiunea lui P. Janet prin originalitatea ei, prin sugestiile și multe din observațiile sale juste, însemnează o nouă lumină proiectată asupra fenomenului complex și obscur al memoriei, descoperirea unui nou aspect obiectiv al său, cu alte cuvinte un progres nou realizat de știința psihologiei în cercetarea lui.

CONST. GEORGIADÉ

## Experimentarea testelor mentale în armată

### *Determinarea aptitudinilor mentale prin metoda testelor*

Începând lucrarea asupra „determinării aptitudinilor prin metoda testelor în armată”, voi expune mai întâi câteva indicații istorice asupra începuturilor utilizării testelor, apoi încercările făcute în America în această direcție și, în sfârșit, rezultatele obținute prin experimentarea ei, în mic deocamdată, la armata noastră, neînsistând asupra tehnicii selectării probelor și a felului cum trebuie aplicate în determinări. De altfel, în lucrarea D-lui Dr. Ed. Claparède, de curând apărută în traducere, această tehnică este destul de amănunțit expusă<sup>1)</sup>.

Nu e nevoie, cred, să mai insist asupra necesității de aplicare la noi a acestei metode, care prezintă avantajii reale față de celelalte forme de examinări, mai ales de când industria noastră este atât de dezvoltată și unde acest sistem de examinare ar putea avea o vastă și variată întrebuințare. În armată de asemenea ar constitui cel mai important factor, atunci când se face recrutarea, întrebuințat fiind concomitent cu examinarea medicală, singura utilizată până acum. Eficacitatea acestui procedeu întrebuințat la recrutare s'a dovedit în timpul marelui războiu când Statele Unite, aplicând selecția profesională la recrutare, într'un foarte scurt timp au putut avea o armată bine pregătită, în care fiecare individ era repartizat potrivit gradului de inteligență generală și aptitudinilor, determinate în urma examinării prin metoda testelor mentale.

Mai întâi să vedem ce însemnează cuvântul „test” care ar părea că face parte din limba anglo-saxonă. După indicațiile date de D-ra

---

1) Dr. Ed. Claparède. Orientarea profesională. Probleme și metode. Tradusă de Ing. Stavri Cunescu. No. 3 al Buletinului Institutului Român de Organizare științifică a Muncii.

de Montlebert <sup>1)</sup> el este derivat din limba latină dela cuvântul *testis* = mar-tor. Astfel, un „test” este o „mărturie” și acest înțeles derivat etimologic, este chiar sensul sub care se întrebuințează cuvântul în forma lui actuală „test”. Astăzi se întrebuințează oridecâteori e vorba de o probă capabilă să determine cu precizie ceva care scapă observației directe, putând fi aplicată stărilor fizice, intelectuale—normale și anormale. Când trebuie să determinăm inteligența, vom întrebuința un „test de inteligență” sau un „test de aptitudini mintale” cum se mai numește. În urma reglementării științifice definitive a acestei forme de examinare, acest termen s'ar putea defini : „Un test mental este un procedeu de experimentare destinat să judece facultățile unui individ prin ajutorul unei totalități de chestiuni sau probe-tip preparate și selecționate cu îngrijire”. De sigur că nevoia de a cunoaște aptitudinile fiecăruia dăinuiește de mult, poate de atunci de când au luat naștere primele forme de organizație socială, totuși metodele întrebuințate nu îndeplineau condițiile cerute de a fi obiective, ci erau în funcție de individualitatea, fie a examinatorului, fie a examinatului.

Prin introducerea metodei experimentale în fiziologie, sub impulsia lui Claude Bernard, s'a deschis drum acestor cercetări și în psihologie, întrebuințându-se aceeași metodă tehnică și pentru inteligență. Astfel apare o nouă știință : psihologia experimentală, la creerea căreia rolul de frunte revine psihologilor Alfred Binet, Directorul laboratorului de Psihologie fiziologică de la Sorbona și Th. Simon, actualul Președinte al Societății A. Binet. În ceea ce privește testele de inteligență, primul pas a fost făcut, după cum relatează Binet <sup>2)</sup> fără însă a avea siguranță, de către Galton care a urmat în ceea ce privește psihologia prin chestionare exemplul dat de Darwin în domeniul istoriei naturale. Galton a făcut în Anglia un mare număr de experiențe culegând date extrem de interesante, însă marea dezvoltare pe care a luat-o psihologia experimentală se datorește tot lui Binet, care ne-a dat un procedeu de o valoare științifică necontestată în ceea ce privește etalonarea testelor, gruparea echilibrată a lor și scările de evaluare.

După ce primul pas a fost făcut, o mulțime de lucrări în această direcție au început să apară peste tot, aducând lucruri noi și mai ales metode de experimentare și etalonare a testelor. Astfel după lucrarea

1) Docteur Simonne Roux de Montlebert : La Détermination des aptitudes par la methode des tests. Ed. Delachaux et Niestlé. Paris 1926.

2) În : „Introduction à la psychologie expérimentale”.

lui Binet și Simon, „l'Echelle metriques de l'Intelligence” apărută în 1889 core conține o mulțime de teste etalonate cu mare îngrijire și corespunzând vârstei de 3—14 ani, apar alte lucrări având ca bază pe aceasta. Astfel avem în America lucrări cari posedă calități neasemuite în ceea ce privește simplitatea, rapiditatea sau ușurința de corectare, marea bogăție de utilizare permițând, uneori fără schimbare, utilizarea internațională, datorite psihologilor : Terman, Otis, Haggerty, Pressey, Deaborn, etc. În Franța, pe lângă cele ale lui Binet și Simon și noua scară a lui Simon P. V. (numită astfel pentru că a fost aplicată prima dată la Perray (Vaucluse) de unde numele P. V.), avem testele lui Duthil, probe speciale pentru aviatori, ale Doctorului Haller, speciale pentru anormali, și multe altele privitoare la orientarea profesională, căreia i se dădea cea mai mare importanță. În Elveția avem pe Claparède, care se ocupă în special cu psihologia educației, și D-ra Descoedres, care a lucrat asupra testelor aplicabile la studiul dezvoltării copilului. În Belgia, doctorul Decroly și D-ra Monchamp au publicat teste relative la clasarea anormalilor. În Italia De Sanctis, Ferrari și alți nenumărați psihologi s'au ocupat cu stabilirea de scări de etalonare, unele fiind aplicate și în America. Spania a contribuit cu testele Institutului de orientare profesională din Barcelona <sup>1)</sup>, Anglia cu lucrările lui Spearman, iar Germania, unde astăzi se dă cea mai mare atenție problemei acesteia, a contribuit cu lucrările lui Schulte. La noi problema s'a pus în mod teoretic de d-nii profesori C. Rădulescu-Motru, I. Ștefănescu-Goangă, M. Ralea, N. Ionescu, etc., cari au popularizat-o, prin conferințe. S'au făcut și unele încercări de trecere în domeniul practicului prin înființarea de laboratorii psihotehnice la Universitățile din București, Cluj și Iași precum și prin înființarea, în ultimul timp, al unui birou de orientare profesională pe lângă școala industrială din Reșița.

Din enumerarea multiplelor cercetări în această direcțiune, ne putem da seama de marea importanță ce se acordă pretutindeni acestui sistem de examinare, care într'un viitor apropiat va lua locul tuturor celorlalte metode, dat fiind incontestabila lui superioritate și ușurință de utilizare; afară de aceasta prin continuele cercetări, perfecționările nu vor întârzia să se vădească, putând fi astfel clasat ca singurul mijloc sigur de determinare precisă a aptitudinilor.

---

1) Anales de la Sección de orientación profesional de la Escuela del Trabajo No. 1 l organului Institutului. Barcelona Martie 1928.

Intrucât e vorba de aplicarea testelor în armată, să vedem motivul pentru care s'au introdus și felul cum s'a ajuns la utilizarea lor în armata americană.

America nu poseda la declararea războiului, în 1917, o armată organizată, nici cadrele necesare pentru a-și forma una. Dispunea de 390.000 de soldați în parte liberați, iar restul repartizați în mici detașamente pe întreg teritoriul și 15.000 ofițeri, dintre cari cea mai mare parte aveau mai puțin de un an de serviciu sau erau abia înscriși, deci insuficient pregătiți.

Comparând aceste date cu cele din 1918, când America avea o armată compusă din 3 milioane 500.000 soldați și peste 180.000 ofițeri, ne vom da seama de considerabila creștere într'un timp atât de scurt. Pentru a putea ajunge la acest rezultat, desigur că s'au făcut toate eforturile posibile ajutate de o organizare metodică, rezultat al unei activități enorme. Trebuia din nimic să se creeze toate piesele necesare unui serviciu complet inexistent până atunci, să se coordoneze noua organizare, să se satisfacă toate nevoile armatei. Trebuia să nu se lase nimic la voia întâmplării sau a norocului, încercând astfel o experiență ce ar fi costat scump. Aici rolul cel mare l'a jucat serviciul psihologic. „In nici un alt războiu spiritul n'a jucat un așa de mare rol și nu a dominat atât de considerabil asupra materiei”<sup>1)</sup>.

În acest sens a lucrat „Asociația Americană de Psihologie”, preparând un plan pentru perfecționarea cunoștințelor profesionale, tehnică și selecționarea recruților. În acelaș timp un comitet de psihologie era organizat de către „Consiliul Național de Cercetări”. În timp ce în Anglia și Franța psihologii lucrau izolat, în America ei s'au grupat, dând astfel o lucrare colectivă considerabilă.

În Maiu 1917 a fost promulgată legea instituind serviciul militar obligator prin selecțiune, al cărei mecanism, de o extremă simplitate, a dat rezultate ce au întrecut toate așteptările : zece milioane de cetățeni s'au înscris în luna August 1918 ; douăzeci și trei milioane la sfârșitul războiului. Însă din acest mare număr nu toți erau utilizabili sau în orice caz nu toți în aceeași măsură : unii erau buni pentru serviciul de prima linie, alții nu, sau poate prea puțini, o bună parte erau apți pentru

1) Din lucrarea D-rei de Montlebert deja citată, din care extrag și datele de mai sus, pe care le rându-i le-a scos din : Cursul de istorie al Minist. de Războiu, „Mental tests in the American Army” de „Yoakum and Yerkes” și „Memoirs of the National Academy of Sciences” vollumul XV.



serviciile auxiliare, alții nu puteau fi folosiți la nici un fel de serviciu. Ne dăm seama că aceștia din urmă trebuiau eliminați deoarece mai rău ar fi încurcat lucrurile, iar dintre ceilalți trebuiau aleși cei cari în cel mai scurt timp să învețe tot ceea ce era necesar să știe un bun soldat. Trebuia deci să se selecteze inteligențele, să se găsească mijlocul de a introduce, cât mai repede posibil, un bun examen psihologic pentru toți recruții.

Sarcina revenea psihologilor și alegerea lor s'a fixat asupra „testelor mintale” ca fiind singurul procedeu cu baze științifice și în măsură de a aduce serviciile cerute. Pentru a se găsi un sistem de teste capabil să întrunească laolaltă cele trei condiții indispensabile : rapiditate de examinare, siguranță de evaluare și valoare diagnostică sigură, desigur că a fost nevoie de o întreagă serie de încercări extrem de minuțioase, însă, după o muncă anevoioasă, scopul a fost atins în „The Army Mental Tests”.

„Comitetul de examen psihologic al recruților, întrunit în Maiu 1917 la Vineland, a adoptat în parte sistemul de teste al psihologului Artur Otis, rămânând ca acestuia să i se aducă modificările necesare în urma experimentărilor, ținând seama de următoarele puncte :

1. Posibilitate de adaptare a acestor teste pentru examinare colectivă ;
2. Validitate ca măsurătoare de inteligență ; adică corelația lor cu alte măsuri de inteligență a căror valoare este cunoscută ;
3. Posibilitate mare de clasament. Era deci de dorit de a opri testele care măsurau capacitățile dela grade inferioare de slăbiciune mintală până la nivelul superior al inteligenții ;
4. Prezentare vizuală a rezultatelor ;
5. Rapiditate de corectare ;
6. Condiții defavorabile înșelăciunii ;
7. Nici o chestiune școlărească. Probele trebuie să se aplice capacităților naturale și nu rezultatelor unui învățământ ;
8. Minimum de scris într'un răspuns (cruci, sublinieri) ;
9. Cel mai interesant și mai bun „test” va fi preferat ;
10. Economie de timp.

La sfârșitul cercetărilor, s'au găsit treizeci de teste care îndeplineau condițiile cerute prin punctele de mai sus. La 30 Iunie, materialul necesar pentru testele colective era gata de imprimat. Cuprindea : 1) Examenul A ; 2) Examenul B, care nu era decât repetarea testelor dela III la IX cuprinse în examenul A, cu un timp mai lung, pentru a permite acelorora, cărora încetineala le-ar fi singura inferioritate, de a da măsura reală ; 3) Examenul pentru analfabeți „Stenquist”, care însă n'a dat

rezultate satisfăcătoare din punctul de vedere al inteligenții generale și a fost înlocuit cu examenul  $\beta$ .

Acum materialul adoptat în teorie, rămânea să se facă proba practică.

Între 10 și 23 Iunie examenul a avut loc în diferite regiuni ale țării. S'au făcut patru sute de examene în special asupra marinarilor și candidaților din centrele de instrucție pentru ofițeri. Aceste măsurători au fost analizate de comitet și întrebuițate ca bază pentru revizuirea metodelor de examen. S'au experimentat apoi oficial metodele asupra unui mare număr de militari precum și asupra studenților și elevilor și rezultatul a fost că grupa de examen A, cu toate că dăduse unele rezultate excelente, a fost înlocuită, din cauza unor greșeli dovedite aparente, cu examenul  $\alpha$ , care nu era decât tot examenul A, mai puțin cu două teste, modificat în celelalte, compoziția esențială nefiind însă alterată. S'au făcut apoi examinări cu această formă, care a dat rezultate excelente, ceea ce a făcut ca examenul  $\alpha$  să fie adoptat ca cel mai perfect.

Compunând testele de inteligență „Comitetul de examen psihologic al recruților” urmărea scopurile acestea :

1. Să ajute la eliminarea incompetențelor mintali;
2. Să claseze oamenii în raport cu capacitățile lor mintale;
3. Să ușureze alegerea oamenilor competenți pentru funcțiunile de responsabilitate.

Aceste scopuri au fost atinse cu prisosință, putându-se face o selecțiune din cele mai bune.

Pentru a se face mai ușor clasarea recruților după nota lor de examen, s'a decis să se formeze cinci, mai târziu șapte, grupe. Ele erau desemnate prin literele : A ; B ; C+ ; C ; C— ; D ; D— ; A fiind grupa cea mai ridicată, iar D— etalonul cel mai de jos, literele corespunzând următoarelor trepte :

- A Foarte superior
- B Superior
- C+ Mai mult de cât mijlociu
- C Mijlociu
- C— Mai puțin de cât mijlociu
- D Inferior
- D— Foarte inferior.

Tipurile din categoriile A și B erau decretate, din punct de vedere intelectual, competente pentru comandă (tip de ofițer). Grupa C+ co-

respundea subofițerilor, aceștia putând fi aleși și din grupa C. Grupa C— putea da soldați buni, satisfăcători pentru lucrările de specialitate. Cei din grupa D puteau fi soldați buni însă cari cereau o lungă instrucție ; inteligența lor permițându-le rar să ajungă deasupra gradului de simplu soldat. Sub grupa D veneau oamenii capabili numai de un serviciu regulat ; ei erau vărsați batalioanelor de desfășurare. Categoria E forma extremitatea inferioară a scării ; oamenii din această categorie erau îndepărtați din armată ca incapabili de a aduce vre-un serviciu. Această metodă a testelor a fost introdusă, mai târziu, și pentru examinarea ofițerilor și mulți, după examenul  $\alpha$ , au fost găsiți fără o inteligență cerută pentru un comandant.

Examenul psihologic ajutase enorm la repartizarea oamenilor după capacitățile lor intelectuale, însă nu putea avea cuvântul decisiv ; de aceea psihologii au rămas în legătură continuă cu ofițerii corpurilor de trupă pentru a-i sprijini în diagnosticul lor. Comandanții de companii trebuiau să judece oamenii lor sub raportul inteligenții integrale și calităților militare. Iată instrucțiunile <sup>1)</sup> date pentru clasarea inteligențelor care, la o eventuală introducere a acestei metode la noi, ar putea fi redactate neschimbat :

1. Nu judecați un om de cât după inteligența lui generală ;

2. Prin inteligență trebuie să se înțeleagă capacitatea de a gândi repede, cu ascuțime și independență de judecată, de a înțelege problemele noi, de a face față situațiilor dificile și neprevăzute, de a fi capabil să se acomodeze directivelor complicate, etc. ;

3. Cu această definiție a inteligenții, evaluați inteligența fiecărui om din compania voastră, pe care îl cunoașteți, punând înaintea numelui său cifra clasei căreia el aparține, în raport cu scara următoare :

7	însemnează inteligent ca un	ofițer mijlociu
6	„	„ „ sergent mijlociu
5	„	„ „ caporal mijlociu
4	„	„ „ soldat mijlociu
3	„	„ „ soldat mijlociu slab
2	„	„ „ soldat mijlociu extrem de slab.
1	„	„ „ soldat deabia destul de inteligent pentru Bat. de lucrători.

4. Amintiți-vă că numai inteligența este considerată : de exemplu notați un om cu 7, dacă el este tot așa de inteligent ca un ofițer mijlociu.

1) In „Mental tests in the American Army” by Yoakum and Yerkes.

Pentru mai multe rațiuni el ar putea fi incapabil să devină ofițer, însă aceasta nu importă în cazul nostru;

5. Notând un individ, evitați de a fi prea influențați de rangul său; amintiți-vă că sunt civili tot așa de inteligenți ca un ofițer, că sunt corporali mai inteligenți decât sergenții, etc.

Dispoziții asemenea celor de mai sus erau date pentru clasarea oamenilor după eficiența lor militară (disciplină, camaraderie, judecată, inițiativă, etc.).

Pentru o mai mare perfecțiune a acestei metode și pentru a se putea clasă un număr așa de mare de elemente heterogene, ca ale armatei americane, și ținând seama și de numărul mare de negri ce o compunea, în ultimă analiză s'au stabilit două feluri de examene:

I). colectiv, cuprinzând examenul  $\alpha$  și  $\beta$ , având calitatea de rapiditate, și

II). individual, cuprinzând examenele: „*Point-Scale*”; „*Stanford-Binet*” și „*Performance Scale*”, permițând punerea în evidență a particularităților de inteligență, care nu s'au pus în evidență în examenul colectiv.

Examenul colectiv  $\alpha$  era destinat elementelor înțelegând și scriind perfect engleza, examenul  $\beta$  era destinat celor eliminați prin examenul  $\alpha$ , străinilor și analfabeților, iar examenul individual era destinat celor cari nu reușeau la cel colectiv și totuș ar fi putut fi de o oarecare valoare pentru armată. Se întrebuița și un examen individual suplimentar „*the Mechanical Skill Examination*” care evidenția aptitudini speciale din punct de vedere al mecanicii.

După armistițiu, în urma strălucitelor rezultate obținute în armată, examenul s'a aplicat și în Universitate și Colegii, unde însă nu s'au obținut rezultate satisfăcătoare, deoarece nu fuseseră prezentate într'o formă sistematică, ceea ce a făcut să nu se respecte directivele necesare execuției examenelor. S'a remarcat totuși o mare corelație între clasamentul prin teste și clasamentul școlar.

Sistemul de teste pe care l'am întrebuițat pentru experimentare în armata noastră, a fost cel colectiv  $\alpha$ , căruia i-am modificat testele II, IV, V, VII, iar testa VIII-a am înlocuit-o cu testa No. 9, forma B, din grupul de teste al lui Terman<sup>1)</sup>, deasemenea în parte modificată. Prin aceste modificări pe cari le-am efectuat am schimbat numai forma, structura rămânând aceeași. Înlocuirea testei VIII-a am găsit-o necesară, întru cât

1) Terman Group of mental ability. Examination: Form B. Manual of directions.

era un test de informație, care cerea prea multe cunoștințe școlare ce nu le-ar fi putut avea un soldat cu patru clase primare, preferând testa No. 9 a lui Terman, testă de clasificare care și ea presupune oarecari cunoștințe, fiind în același timp un bun exercițiu pentru atenție.

Fiecare din aceste opt teste, cu care se formează sistemul total, pune în evidență o anumită facultate a inteligenței, toate la un loc putând determina gradul de inteligență generală. Astfel :

*Testa 1*, de atenție și memorie, pune în relief spiritul de disciplină necesară unui soldat, evidențiind în același timp aptitudinile de a executa o comandă dată ;

*Testa 2*, de aritmetică, judecă cunoștințele în aritmetică și ușurința de a calcula mintal și rapid ;

*Testa 3*, de judecată rapidă, evidențiază facultatea de a judeca și a judeca rapid și drept ;

*Testa 4*, de înțelesul cuvintelor, implică o oarecare bogăție de vocabular și cere totdeauna o perfectă cunoaștere a sensului cuvintelor întrebuițate ;

*Testa 5*, fraze deranjate, examen excelent de agilitate mintală, face să acționeze facultatea de reconstituire mintală rapidă, lucrând în același timp cu raționamentul ;

*Testa 6*, serie de numere, întrebuițând cunoștințe aritmetice foarte sumare, pune în lucru facultatea de a descoperi raporturi între diverse numere, aceasta în ordinea de dificultate crescândă ;

*Testa 7*, coordonare de idei, pune în joc facultatea de a coordona ideile, fiind în același timp un bun exercițiu pentru spiritul de observație ; trebuiesc găsite uneori raporturi subtile și transpuse exact ;

*Testa 8*, de clasificare, presupune cunoștinți, fiind în același timp un bun exercițiu pentru atenția distributivă.

Modificările pe cari, după cum am spus, le-am adus unor teste în ceea ce privește forma, au fost făcute în intenția de a le adapta, cât mai mult posibil, sumei de cunoștinți ale unui soldat ce posedă numai 4 sau 5 clase primare.

Toate aceste 8 teste au fost prezentate subiectelor, strânse într'un caet pe a cărei copertă trebuia să o completeze fiecare, scriindu-și numele și pronumele, vârsta, data și locul nașterii, gradul de școlaritate, etc. Impreună cu acest caet de teste primea fiecare și câte un creion ascuțit gata, pentru ca să nu piardă timpul cu ascuțitul lui, tocmai pentru că scopul e ca să se facă cât mai multă economie de timp.

Experimentările le-am făcut în zilele de 4 și 8 Aprilie crt. cu sol-

dații Centrului de Instrucție al Geniului, ca fiind cei mai indicați, posedând cunoștinți speciale și fiind mai în deaproape supravegheați și selectați chiar de către ofițerii lor.

Examinările le-am făcut dimineața între orele 9,30—11, socotind acest timp ca cel mai favorabil muncii intelectuale. Intre o testă și cealaltă lăsam un spațiu de timp de un minut, pentru reculegere.

Directivele pe cari le dădeam erau invariabile: aceeași intonație, aceleași opriri în fraze; ceva mai mult, după ce terminam directivele, puneam întrebarea dacă s'au înțeles, iar la un răspuns negativ, le repetam.

Urmează deci, că am făcut examenul în condițiuni aproape identice cu cele din America.

Am întrebuințat serii de câte 50 soldați, de aceea și rezultatele le voi socoti tot la acest număr.

Pentru clasarea rezultatelor se pot întrebuința două procedee:

1. Clasamentul fiecărui examinat în raport cu examenul perfect, sau *valoarea absolută*.

2. Clasamentul fiecărui examinat cu grupa din care face parte, sau *valoarea relativă*. Acesta este așa zisul *clasament în percentile*.

*Clasamentul în valoare absolută.* — Cel mai mare număr de puncte ce se poate atinge în fiecare testă diferă pentru fiecare din ele:

pentru testa	1 = 12
„	2 = 20
„	3 = 16
„	4 = 40
„	5 = 24
„	6 = 20
„	7 = 40
„	8 = 28

Totalul examenului perfect . . . . . 200

Pentru a se asigura rezultatului o interpretare ușoară, l'am repartizat pe categorii: A, B, C, etc. în raport cu numărul de puncte obținut. Aceasta am făcut-o tot după modelul americanilor, pentru a fi în concordanță cu sistemul întrebuințat de ei, adică să situez pe candidații noștri în aceleași condițiuni:

Număr de puncte.	Categoria.
125 la 200	A = foarte superior.
95 la 124	B = superior
65 la 94	C+ = mai mult de cât mijlociu.
35 la 64	C = mijlociu

25 la 34	C —= mai puțin de cât mijlociu
15 la 24	D = inferior
0 la 14	D —= foarte inferior.

Dacă clasăm pe examinații noștri din două serii, I și II, obținem :

9 în categoria A	4 în categoria A
10 „ „ B	7 „ „ B
14 „ „ C+	14 „ „ C+
11 „ „ C	14 „ „ C
6 „ „ C—	5 „ „ C—
<hr/> 50	4 „ „ D
	<hr/> 2 „ „ D—
	50

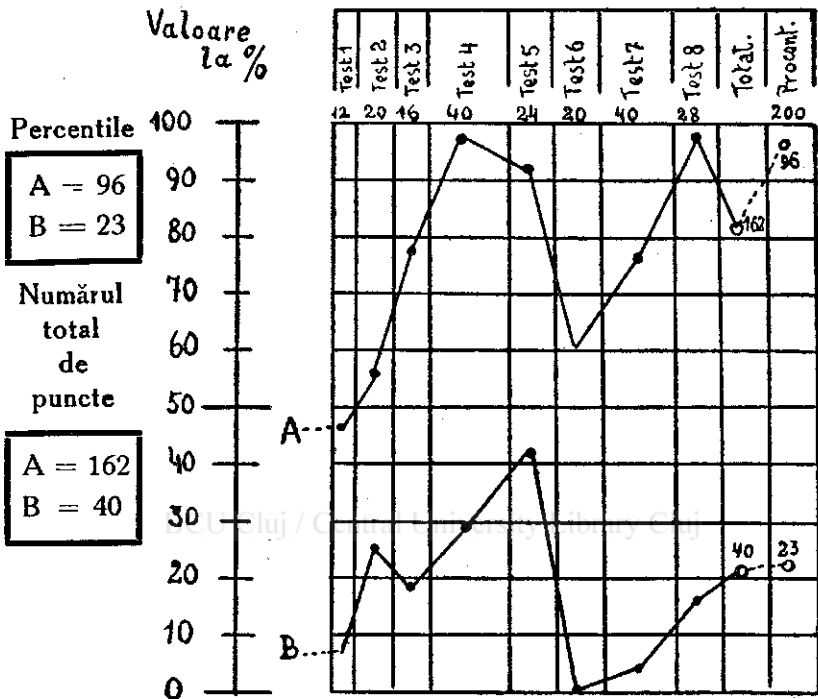
Vedem dar că seria I nu posedă nici un element de categoria D și D—, adică inferior și foarte inferior, pe când seria II-a cuprinde și de aceștia. Rezultatul concordă cu realitatea; într'adevăr, cei din seria I au fost soldați aleși din Bat. de Tracțiune, unde se cere o inteligență superioară, pe când cei din seria II-a făceau parte din Bat. de Săpători, unde nu e nevoie de o inteligență deosebită.

*Clasamentul în valoare relativă.* — Pe lângă valoarea absolută a rezultatului, e necesar să-i cunoști și valoarea relativă, întru cât trebuie să se știe locul unde se plasează un subiect în raport cu indivizii de aceeași vârstă sau grad de cultură, între cei superiori sau inferiori.

Acest rezultat se obține, cum e în cazul nostru, dacă avem într'o grupă 50 de examinați, dând celui care a obținut cel mai mare număr de puncte procentul (percentile) 100—. Cât pentru ceilalți, — printr'o regulă de trei, — le putem determina și lor această percentilă. Dacă mai mulți au acelaș număr de puncte, le revine aceeași percentilă.

Spre exemplificare, redau aci *profilele psihologice* a doi dintre soldații din seria I-a, în care arăt și numărul de puncte obținut la fiecare test în parte. Aceasta permite ca în acelaș timp să ai în față valoarea absolută și pe cea relativă a subiectului.

Coloanele în acest „*profil psihologic*” sunt egale în lungime, însă lărgimea este proporțională cu numărul chestiunilor de rezolvat în fiecare testă. Astfel coloana testei 1, care are numai 12 chestiuni, este mult mai îngustă de cât a testei 4, care are 40 chestiuni.



Putem vedea în acest profil psihologic neconcordanța ce există între valoarea relativă și cea absolută, diversitatea de aptitudini după felul testelor, precum și deosebirea dintre un subiect și altul.

La observarea rezultatelor apare o strânsă conexiune între diferitele teste. Astfel subiectul, care a răspuns mulțumitor la prima testă, răspunde tot așa și la celelalte.

Clasarea făcută de ofițeri corespunde cu cea făcută prin examenul psihologic.

Se observă diferențe pronunțate între subiectele din regiuni diferite, între cei dela orașe și cei dela sate. Cei dela oraș răspund mai bine. Examenul fiind același, diferențierea vine, cred, din deosebirea de inteligență dela o regiune la alta, dela un loc la altul.

Vârsta nu diminuează inteligența; cei mai în vârstă au răspuns tot așa de bine ca și cei tineri.



Recruții, cu unele excepții, au dat rezultate tot așa de bune ca și cei cu un serviciu mai îndelungat sub arme.

Rezultatele nu concordă totdeauna cu gradul de studii; au dat răspunsuri tot atât de bune cei cu 3 clase primare ca și cei cu 4 secundare. Cunoștințele școlare n'au avut de cât puțină greutate în probele de inteligență.

Examenul prin teste nu este aplicabil decât celor cari știu românește; străinii dau rezultate lipsite de unitate. Astfel un subiect care făcuse școala în Bulgaria, a răspuns la unele teste (cea de aritmetică) bine, pe când la altele (coordonare de idei) foarte slab. Altul care știa numai limba ungară, românește prea puțin, n'a răspuns de cât la o chestiune.

Remarcăm deci, că examenul prin teste poate fi aplicat și în armata noastră cu acelaș succes ca în cea americană, bine înțeles adaptat mentalității unui soldat de inteligență mijlocie și măbind timpul în care să se răspundă la chestiuni.

Examenul colectiv este de preferat celui individual, întrucât îi pune pe toți examinații în aceleași condițiuni și poate fi utilizat spre experimentare de orice persoană care urmează punct cu punct direcțiile necesare.

Aceeaș metodă poate fi aplicată cu acelaș succes și în școalele primare, putându-se determina aptitudinile naturale ale copiilor, ușurând simțitor munca pedagogului în clasarea elevilor.

În industrie acelaș sistem de examinare, concomitent cu alte metode de investigație, va putea da cele mai frumoase rezultate.

GH. C. BONTILĂ

---

## MIȘCAREA CULTURALĂ ÎN ȚARĂ

### Reforma învățământului secundar

#### *Impresia generală*

Proiectul de lege pentru *învățământul secundar teoretic* prezentat de d-l ministru dr. Angelescu a trecut în cursul lunii Martie prin Cameră și Senat fără să întâmpine serioase obiecțiuni. Adversarii politici ai d-lui ministru se retrăseseră tocmai din parlament, când legea a fost prezentată ; iar adversarii de principii, cari au mai rămas în parlament, fiind în acelaș partid politic cu d-l ministru, au lăsat-o domol, mulțumindu-se cu câteva observații generale, fără vre-un efect asupra economiei legii. Dar dacă proiectul n'a putut fi discutat serios în parlament, el a fost, după spusa amicilor politici ai d-lui ministru, discutat pe îndelete de numeroase comisuni chemate în special la minister pentru a fi consultate ; el a fost trimis universităților spre a se lua cunoștință de întocmirea lui și spre a se face observațiuni asupra lui în consecință ; cu un cuvânt, și fără discuția parlamentului, legea votată este o lege bine studiată. Încă dela 1925 proiectul de față era gata, și el ar fi fost prezentat parlamentului, dacă partidul liberal nu ar fi fost nevoit să se retragă de la guvern. Acum, cu revenirea partidului la guvern, revine și proiectul de reformă a învățământului secundar, ca o continuare a reformei învățământului primar, reformă deja făcută în 1924, și ca o pregătire a reformei învățământului superior, pe cale de a se face, de acelaș ministru bine înțeles. Graba ce s'a pus pentru votarea reformei învățământului secundar nu este așa dar o improvizatie ieșită din ambiția, pe care o au unii politicieni de a trece drept reformatori, ci este o străduință isvorită din adâncul nevoilor, și pe care d-l ministru numai o simbolizează, de fapt ea fiind împărtășită de toți oamenii cari au o experiență în materie școlară. Încă de la 1925, adică de la alcătuirea primului proiect care poartă titlul : *Proiect de lege pentru învățământul secundar, teoretic și aplicat (practic)*,

unitatea de vederi pare că se făcuse între oamenii de școală. Toți căzuseră de acord asupra faptului că unificarea liceului se impune, după experiența făcută cu legea Haret. Specializarea încercată în liceu n'a reușit, trebuie dar să revenim la liceul unitar și de cultură generală. De ce n'a reușit specializarea? și de ce, dacă n'a reușit specializarea, trebuie să reușescă liceul unitar? Asemenea întrebări se rezolvau de la sine, în logica reformatorilor noștri. Intre specializare și unificare este un raport de contradicție; nu reușește una, atunci trebuie să reușescă cealaltă. Că modul de pregătire a corpului didactic poate face să nu reușescă nici una, nici alta, sau să reușescă după împrejurări și una și alta, la această ipoteză reformatorii nu s'au gândit. Dacă s'ar fi gândit, poate că ajungeau să ceară o altă reformă, dar care nefiind de natură să fie formulată prin articole de lege, i-ar fi dus prea departe... În sfârșit, proiectul alcătuit în 1925 de d-l ministru Angelescu este rezultatul unor lungi discuții în sânul comisiilor, discuții cari ajunseseră la un acord. Proiectul de lege pentru învățământul secundar, votat acum în urmă, este el acelaș cu acela din 1925? Pot discuțiile, cari au pregătit proiectul din 1925, să acopere sărăcia de discuție din 1927? Pentru aceia cari se mulțumesc cu cuvintele din expunerea de motive a d-lui ministru răspunsul este afirmativ. Pentru aceia cari citesc însă cu atenție ambele proiecte răspunsul nu poate fi decât negativ. Proiectul votat în Martie 1927, privește numai învățământul teoretic, și din acesta chiar, spune d. ministru în expunerea de motive (pag. 5), numai învățământul secundar propriu zis: gimnaziul și liceul, rămânând ca învățământul aplicat (practic), pe care îl cuprindea proiectul din 1925, să fie legiferat mai târziu. Proiectul cel mai nou este dar pentru o jumătate din învățământul secundar, pentru cel teoretic, pe când proiectul din 1925 era pentru întregul învățământ secundar, atât teoretic cât și practic. Lucrul acesta n'ar avea importanță, dacă între cele două proiecte n'ar fi de cât această deosebire de separație a teoreticului de practic. Ar fi, cum zice iarăși d. ministru în expunerea sa de motive, o chestie de tradiție și un mijloc de a ușura discuția. Cu un alt proiect, care ar legifera învățământul practic, și care s'ar adăoga celui votat, s'ar ajunge la proiectul din 1925. Dar deosebirea nu este numai aceasta. Intre proiectul mult discutat din 1925 și proiectul puțin discutat în 1927 există și o altă deosebire, aceasta de fond. În proiectul din 1925 învățământul practic mergea paralel cu cel teoretic, pe picior de egalitate. Învățământul teoretic își avea gimnaziul și liceul său, după o anumită organizare; iar învățământul practic își avea ciclul său inferior și ciclul său superior după o altă organizare. În învățământul practic, după

proiectul din 1925, materiile de specializare în vederea profesiei începeau din ciclul inferior (art. 37 cerea ca lucrările practice să ocupe cel puțin jumătate din timpul școlărilor) și se continua în ciclul superior, iar în învățământul teoretic, se avea în vedere cultura generală de la primele clase ale gimnaziului până la ultimele clase ale liceului. În proiectul din 1925, învățământul secundar practic era așa dar independent de învățământul secundar teoretic. În proiectul votat în 1927 această situație se schimbă. Prin noul proiect, învățământul secundar practic este pe jumătate încălcat de învățământul secundar teoretic, fiindcă noul proiect impune ca învățământul secundar practic să aibă la bază gimnaziul teoretic! Deși proiectul votat în Martie 1927 nu privește de loc învățământul secundar practic, totuși jumătate din acest învățământ practic este anticipat. Primii trei ani ai învățământului secundar practic sunt roșiți de organizarea învățământului secundar teoretic! Fii țărănimii noastre cari vor voi să se inițieze în tehnica unei profesii, de agricultură, de comerț sau de industrie, vor trebui mai întâi să treacă prin cele trei clase de gimnaziu teoretic, identice pentru toți elevii școlilor secundare, și pe urmă după ce mintea lor a îmbrățișat orizontul culturii generale, celor puțini cari vor merge înainte le va fi permis să-și deprindă brațele cu o muncă profesională. Întâi o privire generală asupra lumii întregi, din care fiul de țăran să prindă gustul speculațiilor teoretice și numai apoi să vină la munca legată de pământul pe care s'a născut. Căci, după d. ministru, un muncitor cu însușiri tehnice, are de îndeplinit mai întâi menirea de a fi un om cu cultură generală. Acum câtă cultură generală se poate dobândi într'un ciclu de trei ani numai, este o întrebare asupra căreia nu voim să insistăm, fiindcă ar fi să răscolim toată știința didacticei. Este neîndoios că din trei ani de memorizare a atâtor obiecte, câte cere programul gimnaziului (după proiectul din 1927), elevul, la vârsta de 13—14 ani, iese buimăcit de carte, dar nu om cu cultură generală.

Și nu numai că învățământul practic este încălcat de cel teoretic, dar el este și înjosit față de acesta din urmă. În adevăr, la sfârșitul gimnaziului teoretic, care formează o bază comună pentru ambele feluri de învățăminte (teoretic și practic), proiectul cel nou prevede un examen de selecțiune pentru continuarea studiilor. Elevii cei buni sunt admiși să intre în liceul teoretic, cei mediocri pot să meargă la liceul practic. Vedeti prin urmare, prima de încurajare care se dă viitorilor intelectuali, aceluia cari se îndreaptă spre liceele cu latină și greacă. Ei sunt sarea pământului în ochii d-lui ministru. Și acum încercați să

convingeți pe fiii de țărani că este spre binele lor să se îndrepte spre agricultură, comerț și industrie! Tot spiritul legii votate tinde să-i atragă spre învățământul care culminează în cultura clasică!

Aci este marea inovație a proiectului din 1927, votat cu unanimitate de ambele corpuri legiuitoare. Aci însă, după părerea noastră, este slăbiciunea noului proiect față de acela din 1925, care nici el nu era dealtmintrelea perfect. În același timp, aci stă cauza pentru care noul proiect, departe de a fi spre folosul dezvoltării noastre școlare, va fi din potrivă, dacă se va aplica, o mare nenorocire pentru viitorul neamului nostru, și în special pentru viitorul țărânimii noastre.

Imi dau seama de gravitatea acestei acuzări și de aceea mă grăbesc să trec la examinarea în detaliu a proiectului devenit lege, promițând să fiu în această examinare cât mai obiectiv și mai conștiincios. Reformele școlare fiind în legătură cu întreaga cultură, voi fi nevoit să iau problema învățământului de sus, de la principiile însăși ate întregii politici culturale. Voi face o cercetare, nu atât juridică, cât filosofică. Voi căuta să stabilesc întâi criteriul după care se poate judeca o reformă școlară, și apoi voi veni la conținutul special al proiectului în chestiune. Judecat în lumina politicii culturale, pe care poporul român trebuie să o urmeze, proiectul devenit lege în Martie 1927, ne va apare, — cum sper să dovedesc, — o operă ce pune în primejdie consolidarea statului nostru.

### *Modalitățile de realizare ale reformelor școlare*

O reformă școlară nu trebuie să fie produsul unui capriciu, sau a unei vanități de legiuitor, ci trebuie să fie cerută de nevoile adânci ale dezvoltării unui popor. Asupra acestui principiu toată lumea este de acord. Nenorocirea este însă, că odată acest principiu fixat, nevoile dezvoltării unui popor ajung cu greu la conștiința legiuitorului. Conștiința fiecărui legiuitor își are particularitățile sale, care se resfrâng în înțelegerea nevoilor, turburându-le și adeseaori falsificându-le pe acestea cu desăvârșire. Legiuitorul este de fapt reprezentantul unui curent de idei, a unei clase sociale, sau a unui partid politic, care deși trăiesc în mijlocul unui popor, își are fiecare nevoile sale deosebite de ale poporului. Chiar fără amestecul relei credințe, un legiuitor se întâmplă să vadă greșit nevoile dezvoltării poporului său. În cazul nostru putem afirma ceva mai mult. Legiuitorul nostru, adică d-l dr. Angelescu, este în deobște cunoscut ca foarte bine intenționat pentru școală. Legea sa

greșită, dacă este greșită, a fost concepută cu o perfectă bună credință. Criticile pe cari le aducem legii sale lasă cu totul la o parte propria sa persoană.

Odată principiul stabilit, să vedem modalitățile prin cari o reformă școlară devine o realitate. Istoria învățământului public din Europa ne prezintă trei asemenea modalități. Întâia este aceea de mult practică la popoarele cu cultură veche : nevoile sunt judecate în lumina tradiției, și școala se reformează pe măsură ce tradiția slăbește. Aceasta este modalitatea pe care o găsim la toate statele mari occidentale, și în special la cel francez. La fiecare mare reformă în Franța lumea politică și școlară se împarte în două tabere : în partizanii tradiției și în partizanii noului curent. Partizanii tradiției susțin că reforma periclitează marile interese culturale ale Franței ; partizanii reformei susțin că tradiția nu mai corespunde nevoilor culturale pe care le are astăzi Franța. Reforma reușește sau cade, după cum în conștiința publică persistă sau nu prestigiul tradiției. A doua modalitate o găsim practică la popoarele de cultură proaspătă, dar cu un regim politic foarte centralizat. Tradiția este înlocuită aci de voința guvernului, sau a unei clase stăpânitoare. Tipul desăvârșit al acestei modalități ni-l oferă Rusia sovietică de astăzi. În republica tuturor Rușilor guvernul comunist a decretat organizarea școlară, de jos până sus : dela școala de sat până la universitate, după un model unic, cu o aplicație strict geometrică. Copiii Rușilor n'au să învețe de acum înainte de cât aceea ce este direct util, aceea ce este tehnică folositoare vieții. Toată cultura literară și speculativă este asvârlită ca o vechitură. Școala rusească tăgăduiește naționalismului și patriotismului valoarea unor principii de concentrare a învățământului ; ea nu recunoaște religiei vre-un folos pentru educație ; ea ignorează idealul culturii generale și nu are un alt ideal de cât pe acela al politiceii comuniste. Guvernul sovietic vrea să ajungă prin școală la un fel de americanism pur, pe care nici o țară din lume nu l'a cunoscut, începând cu America însăși. Criteriul lui este exagerat, desigur, dar nu este utopic. Și alte guverne au încercat să dea școlai o organizare despotică, bazând-o bunăoară pe credințele religioase. Modalitatea aplicată de soviete este o tentațiune pe care va avea-o totdeauna un guvern ajuns la o putere despotică. În sfârșit, avem modalitatea pe care o întâlnim la popoarele cari n'au o tradiție școlară mai adâncă, și cari nu sunt nici sub puterea despotică a unui guvern, modalitatea care se practică în statele europene mai tinere cu regim constituțional democrat. Aci reforma nu se impune prin

slăbirea tradiției, și nici prin voința guvernului, ci prin jocul celor mai variate influențe. De dorit ar fi ca aceste popoare să-și organizeze școala numai după nevoile lor speciale, fără a ține seama de nici o altă considerație. Dar în fapt, care popor ajunge de-adreptul să-și cunoască nevoile sale speciale? Modalitatea aceasta este interesantă din toate punctele de vedere. Lipsită de busola pe care o dă tradiția, emancipată de sub despotismul stăpânitorului, reforma școlară se realizează aci după criterii diferite. Uneori după imitație, alteori după interesele de partid, de câteva ori după un criteriu stabilit în urma unor cercetări și documentări scoase din experiență. O modalitatea ideală, după care fiecare popor să-și aibă școala care-i trebuie nu o găsim nicăieri. Pretutindeni reformele școlare se impun prin luptă, și după multe dibueți, când nu le impune deadreptul stăpânirea, care crede că și-a găsit într'o anumită organizație școlară un mijloc de a se întări pe sine.

Am expus toate aceste considerații asupra modalităților în care se realizează reformele școlare pentru a arăta cât de mici sunt șansele unei bune legi școlare. Criteriul obiectiv, după care este să se judece o reformă a învățământului, este mai curând o cestiune de conștiință de cât de știință. În mijlocul intereselor de tot felul pe cari le răscolește viața politică de astăzi, este așa de greu să fie văzut interesul generațiilor de mâine, și odată acest interes văzut este și mai greu ca el să fie susținut cu curaj până la deplina lui victorie. Mai curând sunt văzute interesele apropiate, cari privesc partidul sau clasa din care face parte legiuitorul. De aceea rareori ca o reformă școlară să fie pusă la ordinea zilei cerută fiind de specialiștii cari se ocupă de evoluția culturii unui popor, de regulă reformele școlare își datorează punerea la ordinea zilei unor cauze cu totul depărtate de interesele culturii. Dorința de popularitate și de efecte practice în politică întrece cu mult dorința de a face binele celor cari au nevoie de școală.

Să ne mulțumim dar cu binele relativ, adică cu acela care se strecoară în reformele școlare votate adeseori la întâmplare după interesele politice de partid?!

*Proiectul votat este inconsecvent expunerii sale de motive*

Dacă examinăm cu atenție textul legii pentru învățământul secundar și căutăm să-l punem în acord cu expunerea de motive cu care d. ministru însoțește depunerea lui, suntem isbiți de o mare inconsec-

vență, anume : textul legii încurajează fără rezervă învățământul teoretic în dauna învățământului practic, pe când expunerea de motive are cuvinte grele și chiar jicnitoare pentru învățământul teoretic. În expunerea de motive citim în adevăr cuvinte ca acestea : Interesul mare al țării este să nu formăm proletari intelectuali, cari pot deveni un pericol pentru organizația noastră de stat, ci să îndrumăm tineretul către școalele de învățământ aplicat, către învățământul practic, către meserii, comerț, agricultură, pentru că numai astfel putem fi stăpâni în țara noastră” (pag. 97). Iar în altă parte se zice : „De sigur că nu este de dorit ca elevii din școlile practice să treacă în școlile teoretice ; interesul țării, și astăzi ca și acum 30 de ani, poate astăzi mai mult de cât atunci, este ca curentul să fie îndreptat în sens invers, spre școlile practice, dacă voim ca comerțul, meseriile, profesiunile de toate felurile să fie în mâna Românilor. Pentru obținerea acestui rezultat însă se cere în prima linie ca școala secundară practică să fie înălțată, pusă pe picior de egalitate cu școala secundară teoretică, pentru ca părinții să nu considere ca o degradare înscrierea copiilor lor în școlile profesionale”. (pag. 82). După aceste cuvinte, care exprimă un adevăr curent în țara noastră, ce găsim în textul legii învățământului secundar ? Găsim articolele 27 și 28. Învățământul secundar (atât cel teoretic cât și cel practic) are la bază gimnaziul, în care se predau ca materii de studiu : religia, limba română, limba latină, istoria universală și istoria patriei, limba franceză, geografia generală, etc., etc. și la urmă lucrul manual (evident fără nici o specializare). Cu alte cuvinte găsim la baza învățământului practic (pentru care nu avem încă lege) o anticipare vădită spre cultura generală, care formează scopul principal al învățământului teoretic. În proiectul din 19.5 gimnaziul învățământului practic, avea cu desăvârșire un alt program, de cât cel teoretic. Că gimnaziul, din proiectul cel nou, deși pus la baza întregului învățământ secundar, este o pregătire numai pentru învățământul teoretic, rezultă clar și din alte dispoziții ale legii. Astfel în art. 17 și 18 se prevede clasificarea elevilor absolvenți de gimnaziu, și cu ocazia acestei clasificări legiuitorul se interesează numai de elevii cari ies buni pentru liceul teoretic. Aceștia vor fi selecționați printr’un examen trecut asupra materiilor fundamentale din gimnaziu. Prin urmare bun în materiile fundamentale ale gimnaziului însemnează bun pentru liceul teoretic. Fundamentale în gimnaziu sunt materiile care trebuiesc bine învățate pentru ca un elev să poată trece în liceul teoretic. Ce elevi mai rămân atunci să se înscrie la liceul practic ? Evident elevii slabi la materiile fundamentale, adică elevii cari și-au pierdut vremea cu gimnaziul. Elevii



buni merg la liceul cu latină și greacă, iar elevii mediocri la liceul practic ; astfel înțelege legea învățământului secundar să pună învățământul practic pe picior de egalitate cu învățământul teoretic, adică să se pună în acord cu însăși expunerea sa de motive!

Să presupunem acum, că pentru a preveni această degradare a învățământului practic, viitorul legiuitor al acestui învățământ (fiindcă acest învățământ practic este deocamdată nelegiferat), se gândește la un corectiv și anume : prevede și dânsul un examen de selecțiune pentru elevii cari vor să intre în liceul practic! O măsură de altminteri foarte justă și pe care o prevedea proiectul din 1925 prin art. 22, De ce selecțiunea numai pentru viitorii teoreticieni și nu și pentru viitorii profesioniști? Acest viitor legiuitor ca și acel din 1925 pune așa dar un examen de admitere în clasa primă a liceului practic, în care cere dela elev să dovedească că este bun pentru profesiunea ce-și alege. La ce materii va da examen elevul? La cele fundamentale, sau la cele secundare? Dacă va alege viitorul legiuitor materiile secundare (adică altele de cât limba română, istoria Românilor, geografia României, matematicile și limba franceză, care sunt prevăzute la examenul de admitere în liceul teoretic) atunci prin aceasta el va aduce un blam legiuitorului de astăzi, care a pus gimnaziul teoretic la baza învățământului practic, căci atunci el va indica prin noile materii propuse, că liceului practic îi trebuiesc alte materii fundamentale la bază de cum le are gimnaziul impus prin legea actuală ; iar dacă va alege viitorul legiuitor, pentru examenul său, aceleași materii fundamentale pe care le cere și liceul teoretic, ceea ce ar fi logic dacă este să se respecte ideea că liceul teoretic și liceul practic au nevoie de acelaș gimnaziu la bază, atunci viitorul legiuitor al învățământului practic va produce un dezastru printre absolvenți : el va închide porțile învățământului practic și acelor puțini elevi, cari, după ce cad la examenul de admitere în liceul teoretic, voesc totuși să urmeze mai departe măcar într'un liceu practic. In ambele cazuri viitorul legiuitor al învățământului practic va fi împiedicat să ridice acest învățământ la rangul învățământului teoretic. El va fi obligat să lase și mai departe să subsiste pentru învățământul practic insulta, că i se cuvine lui numai elevii mediocri, cari nu pot face altceva mai bun.

Din toate aceste considerațiuni ne credem îndreptățiți să tragem concluzia, că așezarea învățământului secundar practic pe aceeaș bază ca și liceul teoretic este greșeala capitală a proiectului votat. Gimnaziul cu materii fundamentale amenajate în vederea liceului teoretic, nu poate fi o bază solidă pentru învățământul secundar practic. Odată

ce el a fost organizat în vederea culturii generale, cu toate cuvintele încurajătoare pe cari expunerea de motive le aduce învățământului practic, gimnaziul nu poate fi de cât o piedică pentru acest învățământ. Gimnaziul ca bază a întregului învățământ secundar este o cursă întinsă tineretului țării în scopul vădit de a-l îndrepta spre liceul teoretic. Expunerea de motive a proiectului de lege ne atrage atenția asupra pericolului pe care îl aduce cu sine înmulțirea proletariatului intelectual, iar proiectul de lege dă o primă de încorajare tocmai acestui proletariat. Nu este aceasta o inconsecvență?

### *Gimnaziul o pepinieră de postulanți la slujbe*

Am zis mai sus că proiectul de lege care s'a votat încurajează proletariatul intelectual, și am considerat această încurajare ca o mare greșală. Un partizan al culturii generale ne-ar putea însă aduce o obiecțiune, întrebându-ne : de ce numai de cât să credem că favorizarea liceului teoretic are să aibă drept consecință înmulțirea proletarilor intelectuali? Și apoi chiar dacă s'ar ivi începuturile unui proletariat intelectual, întru cât ar fi aceasta o nenorocire pentru țara românească? Avem nevoie de câți mai mulți bărbați cu studii înalte teoretice, cu mintea și inima formată la cultura umanitară, în cât chiar dacă numărul lor ar covârși trebuințele noastre sociale, prezența lor totuși n'ar fi o nenorocire. Am avea între dânșii posibilitatea de concurență ; am avea întrecerea spre originalitate. Și apoi avem, în adevăr, perspectiva unui proletariat intelectual? Avem noi destui avocați, profesori, savanți, medici etc., și chiar funcționari, pentru cât ne trebuie în România mare? Pericolul proletariatului intelectual nu există, aceea ce există este lipsa meșteșugarilor și profesioniștilor de jos : prin urmare nu studiile teoretice trebuiesc oprite, ci trebuiesc deopotrivă încorajate cu ele și studiile practice. Așa ar conchide partizanul culturii generale, și evident partizanul proiectului care s'a votat.

Acela care ne-ar face această obiecțiune, ar dovedi că are o lectură foarte bogată în cărți pedagogice străine, dar că această lectură este puțin controlată prin observațiunea țării noastre. Acea ce lipsește din argumentația de mai sus, sunt faptele de statistică, realul. Proletariatul intelectual, pe care îl are în vedere partizanul proiectului votat, este proletariatul în genere, acela de care se vorbește prin cărțile apusului, iar nu proletarul intelectual român. Ca să cunoști pe proletarul intelectual român trebuie să mergi să-l cauți acolo unde este el, iar nu prin cărțile din bibliotecă. Proletarul intelectual din bibliotecă este

omul diplomat de școli înalte, bogat în idei, sărac însă în șanse de adaptare la viață, este o valoare care nu-și găsește utilizarea, pe când proletarul intelectual român este cu totul altceva. El este elevul rămas rătăcit din drumul școlii secundare. Este copilul care n'a putut urma de cât 2—3 ani de gimnaziu teoretic. De acest fel de proletari intelectuali este plină țara. Aci este boala noastră națională, și pe care noul proiect în loc să o înlătore, o adâncește. Noi n'avem proletari bătrâni, decepționați de roadele muncii lor intelectuale, ci avem proletari intelectuali în fașă, produsele unor grădini de copii teoretice, cărora li-se mai zice gimnazii.

La gimnaziile din județul Dolj, s'au înscris în clasa I-a (după statistica ministerului din 1925) un număr de 380 elevi. Din acești elevi jumătate s'au pierdut pe drum până în clasa V-a, iar în clasa VIII-a, au ajuns numai 81.

În județul Gorj s'au înscris 60 elevi în clasa I-a și au ajuns numai 4 în clasa VIII (După aceeași statistică a ministerului).

În județul Mehedinți s'au înscris în clasa I-a un număr de 300 elevi; au ajuns în clasa V 91, iar în clasa VIII: 24.

În județul Vâlcea, s'au înscris în clasa I-a de gimnaziu, 200 elevi; au ajuns în clasa V-a 26 elevi, iar în clasa VIII-a 14.

În județul Romanați, s'au înscris în clasa I-a 190 elevi; au ajuns în clasa V-a, 49; iar în clasa VIII-a, 16.

Acestea sunt cele 5 județe ale Olteniei, cari dau gimnaziului cel mai mare număr de fii de țărani. Proporția de mai sus se păstrează în toate județele Regatului. Peste tot: înghesuială în clasa I-a, apoi cu cât drumul urcă spre clasa VIII, elevii să răresc și dispar. Unde să-i căutăm pe acești dispăruți? În școlile de meserii, sau profesionale? Ferit-a Dumnezeu. Pentru un absolvent de clase gimnaziale este o degradare să meargă la meșteșug. Școlile acestea de meserii, puține câte sunt, se alimentează cu absolvenții școalelor elementare de meserii. Dispăruții se plasează pe la prefecturi, sub-prefecturi, primării, judecătoria, etc. și mai ales bat drumurile cârciumei și ale politicii. Iată origina proletariatului intelectual român. Cum se vede, acest proletariat nu este altceva de cât ceata postulanzilor la slujbe. Gimnaziul teoretic arc să fie de acum încolo pepiniera acestor postulanzii, buni pentru orișice, netrebnici însă de o muncă serioasă. Cultura generală, primită de ei în gimnaziu, îi va face doar pretențioși; secături gata să se entusiasmeze de orice întreprindere, dar tot așa de gata să-și părăsească orișice întreprindere la prima dificultate, cu un cuvânt cultura generală îi va face pentru

societatea noastră niște adevărați nomazi ai târgului muncii. Dela baza întregului învățământ secundar în loc să se ridice o sevă plină de viață, să ridice o uscăciune pustuitoare...

Dacă în locul gimnaziului teoretic, legiuitorul ar fi avut grija să înființeze gimnaziul practic (așa cum se promitea prin proiectul de lege din 1925, art. 35 și urm.), situațiunea absolvenților acestui gimnaziu ar fi fost cu mult mai bună. Chiar dacă parte din absolvenții lui ar fi rămas nomazi, totuși se mai alegea dintre ei o parte care ar fi fost utilă societății. Presupunând că proporția rămașilor pe drum s'ar fi păstrat aceeași, încă n'am fi avut ce avem acum și ce vom avea mai ales după aplicarea legii noi. Un elev cu o clasă, două, de gimnaziu practic, cât de neisprăvit este, nu este cu toate acestea un declasat. Puținele cunoștințe practice câștigate în gimnaziul practic sunt de ajuns să-l facă folositor părinților lui și chiar unui profesionist, pe lângă care el neisprăvitul s'ar putea întovărăși cu încetul, pe când neisprăvitul culturii generale este condamnat să fie veșnic un neisprăvit.

La această tristă perspectivă a neisprăviților culturii generale s'a gândit desigur fostul om al școlii, Spiru Haret, când a trecut în legile sale dispoziția, că un fost elev de școală practică să nu aibă dreptul să intre într'o școală teoretică. Intenția vădită a lui Spiru Haret era să combată nomadismul așa de înrădăcinat, pe cât se pare, în sufletul descendenților din păstori. Legiuitorul din 1927 n'a înțeles intenția aceasta bună a lui Haret. Ceva mai mult, el se laudă cu înlăturarea oricărei bariere dinaintea nomazilor de la o școală practică la o școală teoretică. Argumentarea sa invoacă libertatea de vocațiune. Sărmană libertate de vocațiune, câte crime încep de pe acum să se comită în numele tău! Astfel avem art. 19 din legea cea nouă prin care se prevede, că absolvenții școlilor de învățământ aplicat pot să treacă la liceul teoretic, după ce a depus un examen de diferență. Înțelegeți ce mare va fi câștigul țării, depe urma vocațiunilor care se vor realiza prin trecerea absolvenților de la școlile practice la școlile de limbă latină și grecească! Câte genii s'ar fi pierdut altminteri rătăcite în liceul practic și de aci în școlile superioare de specialitate! Acum legea cea nouă le asigură deplina lor dezvoltare în universități. Principiul libertății de vocațiune este salvat, iar tineretul are o momeală mai mult spre școala unde se învață mai ușor, și de unde cu o diplomă luată ca vai de lume poți fi funcționar la Stat.

Libertatea de vocațiune! Ce glumă sinistră pentru acei copii cari din cauza greutăților vieții sunt siliți să-și curme învățătura la vârsta de 15 ani! Legiuitorul nostru pentru ca să nu-i siluiască în vocația lor, îi

atrage spre gimnaziul teoretic, unde îi ține până la vârsta de 15 ani. La 15 ani îi lasă liberi să-și aleagă învățământul. Ei se înapoiază însă acasă la părinți, din cauza lipsei de mijloace. Astfel se aplică în realitatea românească un principiu care pare așa de frumos, când este citit prin cărțile de pedagogie.

Dar legiuitorul nostru când vrea să facă un rău, de dragul unui principiu, nu se oprește la jumătatea drumului. El a auzit, că prin Basarabia și prin Ardeal există școli bune de învățământ practic, care se numesc școli medii și civile. Acestea se potrivesc tocmai cu condițiile țării noastre. Ele dau un învățământ practic până la vârsta de 15 ani. Ei bine, legea cea nouă le invită să se transforme în gimnazii teoretice! (Vezi dispozițiile transitorii). Dacă este să facem pepiniere de postulanți, apoi să le facem în mare, în tot cuprinsul României Mari!

### *Consolidarea statului ca scop al învățământului secundar*

Să venim acum la problema fundamentală a învățământului secundar în România, și care consistă în întrebarea : la ce nevoi reale trebuie să răspundă o lege a învățământului secundar? De rezolvirea acestei probleme atârână atât pozițiunea învățământului practic, față de cel teoretic, cât și organizarea în parte a celor două ramuri de învățământ secundar. Noi n'avem, ca Franța, o tradiție care să avantajeze învățământul literar-clasic în dauna celui aplicat (practic). Noi n'avem nici, ca Rusia, un guvern despot care să ne impună o anumită direcțiune a învățământului. Avem cel mult prejudecăți și interese politice de partid, cari însă se declară gata să se închine înaintea adevărului pe care îl va găsi libera cercetare. Prin urmare suntem în situația țărilor cu regim democrat, unde discuția este liberă și chiar dorită în materie de învățământ. Este drept, că nu procedăm ca alte state, provocând discuții și adunând material statistic înainte de a veni cu o reformă școlară în parlament, ci venim întâi cu reforma în parlament, și pe urmă provocăm discuția; dar însăfârșit și așa discuția poate să profite.... cel puțin poate să profite acelor care vor mai aduce pe viitor reforme în parlament. Ne mulțumim cu situația pe care o avem. Ar putea fi și mai rea de cum este.

La ce nevoi reale trebuie să răspundă învățământul nostru secundar? Nevoile noastre sunt multe. Învățământul secundar nu poate să răspundă la toate. Nevoile sunt apoi nu numai multe, dar și de urgență deosebită.

Va trebui dar să alegem între multele nevoi, pe cele mai urgente. Consolidarea statului român, iată nevoia cea mai urgentă. Aceasta nu era greu de aflat : o spune toată suflarea românească. Poate învățământul secundar să răspundă la această nevoie ? De sigur. Învățământul secundar mai mult decât ori și ce altă ramură de activitate. În învățământul secundar se plămădesc deprinderile sufletești, de a căror tărie și calitate depind puterile statului. După consolidare vin și multe alte nevoi. Dar toate celelalte nevoi sunt întrecute în importanță de consolidare.

Să studiem în primul rând condițiile cari pot să producă consolidarea statului român, și să vedem ce poate face învățământul secundar pentru realizarea lor.

Nu există condiții identice de consolidare pentru toate statele ; ci fiecare stat se consolidează în condiții speciale, după cum este situația sa geografică, dezvoltarea sa politică și bogăția sa în material de oameni și de pământ. În încheșarea fiecărui stat primează anumite interese vitale, care au un fel de urgență asupra tuturor celorlalte interese. Astfel un stat care ar avea o populație subîmpărțită în regiuni deosebite după dialectele limbii, sau care ar avea un vădit sprijin moral în numărul vorbitorilor limbii sale pe glob, un asemenea stat va avea un interes vital în cultivarea limbii. În primul caz, el va lupta să unifice limba în întreaga sa populație, și în al doilea caz va îngriji să-și perfecționeze limba pentru a-i păstra acesteia prestigiul peste tot globul. În organizarea pe care un asemenea stat o va da învățământului secundar, va căuta în primul caz să realizeze unificarea limbii, iar în al doilea caz să intensifice studiile literare clasice. Pentru primul caz avem ca exemplu organizarea învățământului secundar în Grecia modernă, unde există gimnaziul teoretic de trei clase la baza întregului învățământ ; iar pentru cazul de al doilea avem ca exemplu organizarea tradițională a învățământului secundar din Franța. Statul grecesc ține ca toți cetățenii săi să se înțeleagă într'o limbă cultă ; iar statul francez ține ca produsele literaturii sale să aibă prestigiu în lumea intelectuală a globului întreg, căci alături de acest prestigiu merge și încrederea în vitalitatea poporului francez. Unul întronează la baza învățământului secundar gramatica ; cellalt, până acum cel puțin — cultura clasică, presupusă a fi instrumentul cel mai bun pentru perfecționarea limbii franceze. Alte state au interese vitale deosebite. Anglia, în poziția sa insulară, își poate permite luxul unei mari libertăți în organizarea învățământului secundar. În Anglia de aceea învățământul secundar este lăsat pe seama inițiativei particulare. Statul german, imperiu ieșit din federarea mai multor state, cu

tradiții deosebite și cu dialecte deosebite, dar cu populație de aceeași origină, îngrijește ca în învățământul său secundar să-și aibă un loc de frunte limba maternă și istoria națională. Dar ce se potrivește Germaniei nu s'a potrivit Austro-Ungariei. Acolo, în Ungaria în special, impunerea învățământului bazat pe limba și istoria maghiară, a adus slăbirea statului dualist. Și așa cu toate statele Europei. Un interes vital însă nu este dominant la indefinit. Acelaș stat francez, care până astăzi ține la tradiția clasicismului, poate că mâine să introneze cu mare cinste învățământul tehnic. Aceasta va depinde de conștiința ce va avea statul francez despre rolul său industrial pe întinderea globului. Fiecare stat își organizează învățământul secundar după interesele sale vitale, și nu după o schemă fixă, împrumutată din cărțile de pedagogie.

Consolidarea statului român nu poate fi așa dar un produs de împrumut. Toate sistemele practicate de alte state este bine să le cunoaștem, dar nu să le și imităm, fiindcă noi nu suntem în condițiuni identice cu celelalte popoare. Învățământul nostru secundar trebuie să răspundă condițiilor consolidării noastre, și nu altora.

Care sunt aceste condiții? Legiuitorul ultimei reforme ne sugerează să credem, că baza consolidării statului nostru trebuie să o aflăm în unificarea conștiințelor românești într'o cultură generală, de nuanță lingvistică și istorică. Când toți cetățenii români vor ști bine vorbi românește, și se vor încălzi cu aceeași sinceritate de istoria țării, consolidarea statului nostru este asigurată, după dânsul. Legiuitorul nostru vrea oameni unificați în limbă și sentiment patriotic, iar pentru a avea acest rezultat el începe prin a unifica însuși cadrul școlii secundare.

✱ Cu riscul de a distrage tinerele generații de la ocupațiunile practice, care au format peste tot locul clasele laborioase de cetățeni, legiuitorul nostru decretează cultura generală pentru toți fiii țării. Idealul învățământului nostru secundar este ca Românul să fie fără „specialitate”, cu mintea deschisă culturii în genere! ✱

Nu tăgăduim culturii generale o puternică influență în formarea oamenilor creatori în ale științei. Experiența de până acum ne arată că producțiile originale, care exprimă specificul sufletesc al unui popor, în mare parte sunt datorite inteligențelor înzestrate cu o cultură generală, fiindcă aceste inteligențe își păstrează într'un grad mai înalt plasticitatea comprehensiunii și a elaborărilor abstracte. Nu tăgăduim iarăși că structura sufletească a unui om este foarte armonic construită atunci când corespunde idealului culturii generale. Un om cu vorba frumos stilizată și cu sufletul ponderat prin maximele înțelepciunii

universale, — homo bonus dicendi peritus, — este o podoabă a pământului, cum nu poate fi alta mai măiastră. Dar această podoabă este pentru excepțiuni. A voi ca toți membrii unei societăți să fie formați după acest ideal al culturii generale, este a voi ca întreaga societate să se transforme într-o republică de filosofi. Acest ideal al culturii generale ridică foarte mult conștiința personalității, și de aceea el a rămas așa de mult prețuit în cărțile de pedagogie. Consolidarea unui stat, din nenorocire, nu este o operă simplă de pedagogie. Din întărirea conștiinței personalității rezultă fapte de eroism moral dar nu rezultă de la sine consolidarea statului. Înainte de toate, putem noi în adevăr întări conștiința personalității în prea mulți dintre fiii poporului? Din câți chemăm la școala culturii generale, câți nu rămân pe drum, câți nu sunt respinși la examenele de absolvire a claselor gimnaziale, câți nu sunt respinși la bacalaureat! Mulțimea acestor respinși este o sgară prea costisitoare față de mica recoltă a aleșilor pe care îi încredințăm școlilor superioare pentru a ne forma din ei o elită socială. Plătim cu viitorul a prea multor tineri, mica recoltă de bacalaureați pe care o avem la sfârșitul liceului unitar. O așa risipă se poată îngădui altor popoare poate, nu însă nouă Românilor.

Avantajele culturii generale le putem avea fără atâta risipă. În loc de 369 școli secundare teoretice, câte sunt dedicate astăzi idealului culturii generale, să dedicăm acestui ideal a cincea parte numai, dar în acestea să se facă adevărată școală teoretică. În cele elevul să înceapă din prima clasă gimnazială cu studiul clasicismului, și într'un mod organic toate materiile predate să concure la formarea inteligenței de cultură generală. Așa ceva se găsea în proiectul de lege al învățământului secundar prezentat de ministrul I. Petrovici, în intervalul dintre cele două proiecte ale d-lui dr. Angelescu. Păcat că și ministrul Petrovici n'a avut curajul să excludă de la urmărirea acestui ideal de școală teoretică puzderia de gimnazii și licee care umple țara, și să lase pentru urmărirea idealului teoretic numai câteva licee selecționate. Când va veni oare și vremea politice curajoase în materie școlară?

Făcându-se parte culturii generale de câteva școli teoretice, așa cum se cuvine, să trecem la tipul de școală care ar putea aduce în adevăr consolidarea statului nostru, și care s'ar impune de sine organizării învățământului secundar, dacă n'ar fi alte interese care să-l împiedice. Consolidarea statului nostru a putut găsi odinioară, în vremea când nu era întregit, o armă de luptă în cultura generală de nuanță lingvistică și istorică. Tot așa, în timpul lui Ștefan cel mare al Moldovei cava-



leria constituia principala armă de luptă în apărarea moșiei strămoșești. Astăzi principala armă de luptă o constituie artileria, și poate mâine aviația. Tipul culturii generale este astăzi, ca și cavaleria, o armă mai mult de paradă. Armă de luptă în vremea noastră este școala muncii tehnice. Prin școala muncii tehnice înțelegem școala în care ținta educato- rului este să deștepte în elev dispozițiile spre o activitate practică de viitor profesionist. Școala tehnică dă și ea cunoștințe teoretice, dar numai în măsura în care aceste cunoștințe pun în valoare o muncă practică. Materiile ei de învățământ sunt grupate în ordinea pe care o cere psi- hologia muncii, iar nu logica rațională a omului în genere. Din această cauză școala muncii nu se poate concepe de cât regională, adică diversi- ficată după bogăția solului și după nevoile populațiunii. Ea face din elev o energie transformatoare a mediului, iar nu o fire contemplativă. De această școală avem nevoie.

Aceasta pentru mai multe motive. Poporul român este, înainte de toate, ca număr și origină, un popor de țărani. Consolidarea statului român se identifică cu consolidarea economică a țărănimii. Câtă vreme țărănimea va fi în mizerie, nu vom avea stat românesc solid. Mizeria țărănimii vine din primitivitatea muncii sale. Țăranul român scoate din pământul pe care îl muncește numai a șaptea parte din rodul pe care l'ar putea scoate un străin. Din această cauză el nu poate să-și întocmească nici cel mai mic capital de rezervă. O secetă de trei luni lasă ju- dețe întregi în prada foametei. Din această cauză : camăta, contractele oneroase și sărăcia gospodăriilor sunt în satele noastre lucruri obișnuite. Țăranul muncește nu numai primitiv, dar și fără variație. Sunt regiuni întregi în care nu se practică de cât plugăria, și în care bine înțeles lunile de iarnă sunt petrecute fără lucru. Școala teoretică pentru o populație de țărani este o nenorocire. Ea încurajează disprețul pentru munca manuală ; dispreț pe care îl are țăranul și așa din fire din cauza puținei rentabilități a muncii sale. Adevărata educație trebuie să înceapă la țăran prin a înobila mâna și pe urmă raționamentul. De la săpă ridicarea țăranului se face prin tehnică. Ridicarea lui economică, în primul rând. Bogăția nu și-o va putea cuceri țărănimea, de cât ajutată fiind de școala practică. Cartea teoretică duce la funcționarism, adică la mizeria în haine negre.

Un al doilea motiv, pentru primatul școalei tehnice, îl avem în interesul pe care îl are statul nostru de a evita o luptă cu sentimentele naționale ale minorităților din năuntrul lui. Școala teoretică, așa cum o organizează legea din urmă a învățământului nostru secundar, este

din multe puncte de vedere un izvor de conflicte cu minoritățile. Unitatea sufletească pe care ea o urmărește se aseamănă cu aceea pe care o urmărea Ungaria. Cu deasila nu se mai poate astăzi naționaliza nimeni. Dimpotrivă. Naționalizarea cu deasila întreține ura dintre cetățeni și prin aceasta aduce slăbiciunea statului. În lăuntrul Statului român trebuie să se simtă toți cetățenii egal de ocrotiți și de liberi. Naționalizarea cu deasila n'are ce căuta în scopul învățământului secundar. Actuala lege o face posibilă.

Și este un al treilea motiv, cel mai puternic după părerea noastră. În toate statele din prejurul nostru se dă o deosebită atenție învățământului practic. Școlile practice covârșesc peste tot școlile teoretice. În Rusia, precum am spus, guvernul sovietic a decretat învățământul tehnic ca bază a întregii organizări școlare rusești. Pentru moment acest fapt nu poate avea o înrâurire asupra noastră. Granițele dinspre Rusia sunt închise și astfel nimic dintre cele ce se petrec acolo nu ne poate atinge. Dar această situație nu va dura în eternitate. Peste câțiva ani granițele vor fi deschise și prin ele vom avea cu Rusia schimb de mărfuri și de oameni. Este oare posibil să ne menținem în lupta de concurență cu produsele Rusiei, când noi luăm din mijlocul țărănimii vârstarele cele mai bune pentru a le crește în mentalitatea culturii generale? Personalități, conștiințe de sine, poate că ne va da cultura generală, dar pe terenul economic ne trebuiesc buni profesioniști, iar nu eroi idealisti. Pe când toți vecinii noștri, Bulgarii, Sârbii, Ungurii, Polonii și mai ales Rușii, își pregătesc armata de tehnicieni, noi singuri credincioși tradiției culturii generale, ne pregătim postulanți la funcțiuni. Desigur că nu prin această politică școlară ne consolidăm.

Este timpul să ne trezim. De mai bine de cincizeci de ani toată organizația noastră de stat a urmărit constituirea unei burghezii românești. Dar această burghezie nu s'a arătat. Căci prin burghezie se înțelege o clasă întreprinzătoare pe câmpul producției economice; o clasă laborioasă și inventivă. În loc de o asemenea burghezie, noi ne-am ales, depe urma celor cincizeci de ani și mai bine de liberalism, cu o clasă parazită care trăiește din jefuirea averii Statului. În loc de producători și inventivi, am crescut la sânul patriei consumatori năprasnici. Să nu fie oare una din principalele cauze ale acestei nenorociri direcția greșită a învățământului nostru de până acum? În orice caz este timpul ca țărănimia înzestrată de cunoștințe tehnice să vină în sfârșit să formeze adevărata burghezie românească producătoare pe câmpul economic.

*Dedesubtul politic al legii*

De zece ani aproape politica școlară este condusă la noi în țară exclusiv de partidul liberal. Reforma învățământului secundar este pusă de el la ordinea zilei de mai mulți ani. Prin presă și în parlament unii membri ai acestui partid promit răspândirea învățământului practic și restrângerea celui teoretic. Chiar cu ocazia discuției reformei actuale mulți dintre membrii partidului s'au pronunțat în acelaș sens; ceva mai mult, marea importanță a învățământului practic este confirmată și în expunerea de motive, după cum am văzut. Cu toate acestea noua reformă a învățământului secundar, prin înființarea gimnaziului teoretic ca bază a viitorului învățământ practic, primejduiește acest din urmă învățământ și lasă să troneze învățământul teoretic. Cum se explică această inconsecvență? Foarte simplu. Cine cunoaște viața noastră politică are explicația. Ea este pe buzele multora. Aceea ce le lipsește multora este numai curajul de a o spune în public. Judecata asupra reformelor școlare este la noi, precum spuneam mai sus, o chestiune mai mult de conștiință.

Viața noastră politică nu s'a ridicat niciodată, în aceea ce privește școala, la înălțimea de unde se pot vedea interesele mari de stat. Legile școlare au fost întocmite fără o cercetare adâncă a nevoilor pe cari le are poporul. Sfătuitoarii legiuitorilor noștri au fost recrutați din cercul restrâns al profesorilor din jurul ministerului de instrucție, adeseori chiar funcționari ai acestui minister, și din oameni cu interese de partid. Din acest mediu nu putea să iese de cât aceea ce convenia mediului. În materie de învățământ secundar, cu deosebire, este o greșeală să se lase cuvântul hotărâtor profesorilor ce vor avea să practice sau să supravegheze acest învățământ. Profesorul este înclinat să judece învățământul din punctul de vedere al interesului său. Dacă în jurul ministerului sunt profesori secundari de limbi clasice, cu o aproximație de 99%, consultația pe care o vor da acești profesori ministerului va fi în favoarea extinderii clasicismului. Dacă profesori cari hotărâsc întocmirea legii sunt inspectori școlari, cu aceeași aproximație vor prevala interesele administrative ale școlii; și dacă inspectorii sunt oameni de partid, atunci, și mai rău, vor prevala interesele politice de partid. În reforma actuală se pot urmări până în amănunt toate influențele mediului nenorocit care înconjoară pe legiuitorii noștri școlari. Ne mulțumim să arătăm pe cele mai principale. S'a revenit la liceul unic, nu fiindcă vreo cercetare prealabilă a dovedit că tripartita din legea lui Haret lovia în interesele culturii românești, ci fiindcă profesorii de limbile clasice rămăseseră fără elevi,

și fiindcă era greu de administrat liceele cu mai multe secții. Acum cu liceu unic toată lumea școlară, afară de elevi, este satisfăcută. Profesorii de limba elină au elevi, iar inspectorii au o sarcină mai ușoară în numiri și transferări. De ce s'a înființat gimnaziul teoretic de trei clase ca bază a întregului învățământ secundar teoretic și practic? Fiindcă avem prea multe gimnazii teoretice în țară, și ar fi fost greu să le împărțim pe specialitate, transformând jumătate din ele pentru a fi adaptate învățământului practic. De ce avem însă prea multe gimnazii teoretice? Fiindcă gimnaziul teoretic este ieftin. Se închiriază un local cu 3—4 săli și se recrutează câțiva profesori dintre intelectualii localității. Un gimnaziu pentru învățământul practic ar fi necesitat un local special, un corp didactic special și mai ales ateliere de lucru care ar fi costat. Gimnaziul teoretic este ieftin și corespunde intereselor politice ale partidului. Un partizan politic închiriază casa, altul predă un curs, și tot partidul înșfârșit se poate lăuda că a înființat o școală mai mult. Cine ar trebui să protesteze contra acestei școli improvizate este din nenorocire fără conștiința intereselor lui adevărate. Căci acela care ar trebui să protesteze este țăranul, al cărui copil este atras într'o școală fără viitor practic. Țăranul însă nu știe deosebi între școli. El crede că școala stă în carte. Că este și carte fără folos, la această cunoștință n'a ajuns el încă. Trebuie s'o experimenteze acum pe spinarea fiului său însăși. Astfel la baza gimnaziului teoretic este demagogia. Se înființează o școală cu perspective ademenitoare, dar fără folos pentru acela care este nevoit să se mărginească numai la ea, așa cum este fiul de țăran. O școală ieftină, cum sunt toate creațiile demagogiei. Dar mai este și altceva. La baza gimnaziului teoretic este însăși tradiția partidului liberal. Acest partid are tradiția frazelor de la 1848. El crede sincer în puterea pe care au avut-o frazele în constituirea Statului românesc. Apărând cultura generală, partidul liberal are sentimentul că își apără propriul său patrimoniu. El crede sincer că prin lecțiile de istorie pe care le vor învăța toți copiii României în gimnaziu se vor pregăti în vecii vecilor generații recunoscătoare politicianismului creat de așa zișii revoluționari de la 1848. Programele analitice, vor prevedea în învățământul istoriei toate faptele mari înscrise de partidul liberal în cartea neamului. Un învățământ practic ar fi lăsat la o parte aceste fapte! Trei ani pierduți pentru copilul de țăran numai din interesul pe care îl are partidul liberal de a întreține cultul frazeologiei de la 1848.

Mai sunt și alte influențe lăaturalnice strecurate în noua lege. Ele fiind trecătoare le lăsăm la o parte. În care lege votată de politicianii

români nu s'a pus câte un articol pentru a face pe voia unui anume interesat ?

### *Lipsurile și meritele legii*

Înainte de a trece la meritele pe care le are legea cea nouă să semnalăm câteva lipsuri. Legea prevede sumar cum se pot înființa noi școli secundare de stat, și mai ales cum se pot transforma școlile teoretice în școli practice și școlile practice în școli teoretice. Mai mult de cât sumar este prevăzut cazul înființării unei școli secundare de către particulari. Din această cauză ar părea să rezulte, că legea cea nouă consideră tipul de școală secundară, propus de ea, ca tip definitiv, fără putință de modificare. De ce particularii, bunăoară, n'ar avea dreptul să înființeze școli de tipuri combinate, întru cât autoritatea școlară le-ar găsi utile? În străinătate există școli secundare pentru supra-normali și pentru sub-normali. Altă lipsă a legii o găsim la capitolul privitor la condițiile de numire a profesorilor secundari. Dispoziția ca examenul de capacitate să fie dat la o materie principală și la două materii secundare este excesivă. Ar fi fost bine ca această dispoziție să privească numai pe profesorii de gimnaziu, iar nu și pe cei de liceu. Profesorilor de liceu să li se ceară mai multă specializare. În consecință să fie două examene de capacitate, ducând la două tablouri de capacitate : unul pentru gimnaziu și altul pentru liceu. Unul mai ușor și altul mai greu. O altă lipsă ni se pare să aibă legea în faptul că ea nu prevede prin nici un articol activitatea elevilor, făcută între ei în comun. Poate că această lipsă va fi înlăturată prin regulament. În sfârșit multe articole din dispozițiile finale și transitorii prevăd termene fatale ca la miliție. Ar fi fost mai bine ca autoritatea școlară să-și rezerve dreptul de a judeca fiecare caz în special. Nu poți cere unui profesor bătrân minoritar să învețe limba română în acelaș interval de timp în care o învață un profesor tânăr.

Și acum câteva cuvinte despre meritele legii. Ne pare rău să o spunem că ele sunt departe de a compensa defectele. Meritele sunt mai întâi de ordin administrativ. Dispozițiile privitoare la administrația interioară a școlilor secundare sunt în bună parte excelente. Diversificarea rolurilor între director, codirector, profesori diriginți și restul profesorilor va da desigur bune rezultate. Este bine că s'a încadrat apoi și personalul administrativ ajutător de școli. Va înceta țigănia de postulanți de până acum. Multe bune dispoziții sunt apoi cu privire la definitivarea, perfecționarea și salarizarea corpului didactic. Toată partea administra-

tivă a legii se simte că este opera unui bărbat cu multă experiență în ale școlii. Mai puțin fericit a fost realizată buna intenție de a face obligatorie educația morală. Articolele care prevăd educația morală sunt vagi. Ea pare a fi lăsată numai pe seama profesorilor dirigenți, ceea ce este o greșală. Profesorul dirigent are destul cu studierea individualității elevului și cu disciplina clasei. Educația morală trebuie să fie opera tuturor profesorilor. Regulamentul va aduce, să sperăm, o mai bună organizare în această privință. Tot așa și cu educația fizică. Intenția legii este bună. Experiența din viitor îi va aduce desigur forma în care va fi realizată în mod definitiv. Asimilarea învățământului secundar de fete celui de băieți este desigur o rezoluție pe care o impuneau defectele legilor precedente, dar nu o soluție pentru totdeauna. Învățământul secundar de fete trebuie să ajungă, de bună seamă, mai repede încă de cât acela al băieților la precumpănirea practicului asupra teoreticului.

În rezumat, dar, avem înaintea noastră o lege cu multe dispoziții de detaliu bune, dar în totalitate îndreptată în contra intereselor mari ale neamului. Ea ar fi putut să aducă serviciu țării, cu treizeci de ani în urmă, și încă și atunci pentru scurtă durată. Astăzi ea este o adevărată piedică pentru dezvoltarea și consolidarea statului nostru, fiindcă prin așezarea gimnaziului teoretic la baza întregului învățământ secundar întârzie înarmarea fiilor de țărani cu cunoștințele practice necesare ridicării lor economice. Legea de față tinde să cinstească din nou cultura generală de care credeam că am scăpat, după ce am făcut experiența marelui război mondial. Revenim la vechia școală a grămaticilor greci, când timpul ne cere o grăbită perfecționare în munca tehnică.

### *Cuvânt de sfârșit*

Legile școlare sunt într'o categorie aparte, față de celelalte legi. Ele nu privesc atât interesele actuale, cât pe cele viitoare. Pentru buna lor întocmire experiența trecutului are o destul de mare însemnătate, dar nu pe atâta pe cât o are această experiență la întocmirea celorlalte legi care privesc interesele actuale. Pentru întocmirea unei bune legi școlare se cere, în primul rând, o limpede intuiție a viitorului. Legiuitorul în materie școlară trebuie să facă abstracție de multe învățăminte ieșite din propria sa experiență chiar, căci el nu legiferează pentru un suflet, care va veni să facă exact acelaș drum în viață ca și dânsul, ci legiferează pentru un suflet nou ce are să facă un drum cu totul diferit. Cea mai mare piedică, la întocmirea unei bune legi școlare, o constituiesc

prejudecățile generației actuale, a generației în puterea căreia stă întocmirea legii. Generația actuală vrea să eternizeze aceea ce a apucat ea. Egoismul ei o face oarbă la perspectivele generației viitoare.

Rar, foarte rar, se întâmplă fericirea, ca o generație viitoare să nu întâlnească în calea ei egoismul părinților, și astfel să fie scutită de a trece prin o școală nepotrivită cu adevăratele ei interese! Dar aceasta se întâmplă totuși aiurea.

Generația viitoare, care va crește în România sub oblăduirea noii legi a învățământului secundar, a pierdut ocazia de a se mai întâlni cu o așa fericire. Legea, în care ea va crește, este pe de-a'ntregul răsărită din egoismul generației trecute. Toate prejudecățile acestei generații sunt așezate cu mare cinste în noua lege. Fiii țărânimii noastre vor crește în școala în care au crescut și marii boeri ai țării. Vor ieși cu toți personalități dotate cu o cultură generală, adică cu o cultură bună pentru oricine; așa cum ziceau și revoluționarii de la 1848 despre reformele lor, că sunt spre folosul tuturor și spre paguba nimănui!

Legea cea nouă a trecut o surprinzătoare repeziciune prin parlament, și astăzi este sancționată. Câți dintre acei cari au votat-o, au și citit-o? Probabil foarte puțini. Aceasta și explică corul de laude care i s'a adus. Legea a fost lăudată pentru ce cuprinde și pentru ce nu cuprinde. A fost lăudată pentru că introduce în școala secundară educația morală și educația fizică, deși ambele aceste educații sunt în ea indicate, ca două deziderate, și încă în modul cel mai vag. Dacă este destul să pui într-o lege aceste câteva rânduri: „educația morală se va urmări prin lecții și exerciții speciale, cu scopul de a cultiva însușirile sufletești ale elevilor, formându-le deprinderi de viață cinstită, ordonată și disciplinată, necesare omului” (art. 31), pentru a pretinde apoi că ai și introdus educația morală în învățământul secundar, atunci nu știu, dacă mai poate fi un merit să legislați ceva în materie școlară! Cu asemenea formulări vagi, te miri că n'au intrat în legea cea nouă toate felurile de educație, trecute și viitoare!

Dar, în sfârșit, laudele pentru ce nu cuprinde legea, nu supără pe nimeni. Este trist însă că se laudă legea pentru aceea ce am văzut că ea cuprinde în mod precis, și anume pentru marea ei aberație de a face din gimnaziul teoretic o bază a învățământului practic. Această aberație trebuie denunțată cu toată energia, pentru ca ea să se corecteze până mai este posibilitate. Și este posibilitate câtă vreme programele analitice sunt în curs de elaborare.

## R e c e n z i i

C. RĂDULESCU-MOTRU, *Elemente de metafizică, pe baza filosofiei kantiane* (Ediția definitivă. Editura Casei Școalelor, 1928).

„Elementele de Metafizică” ale d-lui C. R.-Motru erau de multă vreme epuizate. Ele sunt retipărite acum într-o ediție definitivă, și nu ne îndoim că vor fi primite de publicul cititor cu acelaș interes cu care au fost primite și în prima lor ediție. Celor în curent cu filosofia energetismului li se înlesnește cercetarea originii acestei filosofii. În special studenților universitari li se dă o carte de o desăvârșită claritate pentru a-i orienta în filosofia kantiană. Reproducem prefața cu care autorul însoțește noua ediție :

„Ediția de față diferă de cea precedentă prin câteva mici corecturi ce aduc o limpezire expunerii, fără să modifice fondul scrierii. S'au suprimat ultimele trei capitole din partea I-a, care nu aveau o strânsă legătură cu problemele propriu zise ale metafizicii. Un moment am avut intenția să completez această nouă ediție cu unul sau două capitole, care să desvolte mai pe larg personalismul energetic și vocațiunea, enunțate pe scurt în partea III-a a volumului ; de aceea am și amânat tipărirea acestei noi ediții ; dar a trebuit să părăsesc această intenție din motivul că realizarea ei ar fi stricat unitatea de concepție a întregii lucrări. *Elemente de Metafizică*, cum prea bine s-a observat și de d. profesor I. Petrovici în studiul său „Kant și gândirea românească” din „Archiv für Geschichte der Philosophie u. Soziologie” (hrsg. von L. Stein, vol. 38), încearcă o revizuire și o modificare a filosofiei lui Kant în ceea ce privește rolul, pe care acest filosof îl dă conștiinței omenești la fundarea adevărului științific. Ele sunt legate prin origină și tendință de filosofia kantiană și ca atare trebuie să și rămână pentru a fi mai bine înțelese. În subtitlu am și pus din acest motiv „pe baza filosofiei kantiane” în loc de „principalele probleme ale filosofiei contemporane”, cum era în prima ediție. Capitolele ce intenționam să adaug despre personalismul energetic și vocațiune, parte și-au găsit loc în volumul *Personalismul energetic* (editat de Casa Școalelor), iar parte se vor publica într'un volum viitor asupra „vocațiunei”.

Ediția de față o socotim ca o ediție definitivă, rezervându-ne ca modificările sau completările, pe care eventual am gândi necesar să i le aducem, să le publicăm în scrieri separate. De altfel, scrierile de metafizică sunt puțin susceptibile de a primi schimbări la fiecare editare nouă. Ele își au valoarea lor în ideile conducătoare, care trzesc și mer deodată cu opera întreagă.

*Elemente de metafizică* au fost bine primite de publicul nostru cititor, la prima ediție. Ele pot servi și mai departe ca o scriere de orientare în filosofia kantiană. În acest scop am și fost solicitat de colegii mei din învățământ să public această nouă ediție ; cea veche fiind de mulți ani epuizată”.



OCTAV BOTEZ, *Alexandru Xenopol. Teoretician și filosof al istoriei*. Editura Casei Școalelor, 1928, 222 p.

Deși gândirea noastră românească nu se distinge printr'o activă mișcare filosofică, producătoare de opere ce se depășesc curând unele pe altele, cum se întâmplă în alte țări, ea nu-i totuși îndeajuns de cunoscută. Iată bunăoară operă filosofică, comentată cu mult interes în străinătate, a marelui nostru A. D. Xenopol, pe care forurile oficiale răspunzătoare de păstrarea și răspândirea culturii românești au lăsat-o în uitare. „La théorie de l'histoire”, lucrarea care cuprinde concepția lui despre filosofia istoriei, a devenit de mult o mare raritate pentru cititorul român. Însăș capitala țării noastre întregite n'o posedă decât într'un singur exemplar — acela aflat la Academia română. Și după cât știm, nimeni nu se gândește la scoaterea unei noi ediții, pusă la curent cu publicațiile cele mai recente din acest domeniu și ținând seamă de criticile ce i s'au adus în străinătate. Și totuș o nouă ediție e necesară, nu numai pentru noi aici în țară, ci și pentru cititorul strein. Căci ciudat lucru : importanța operii lui A. D. Xenopol a fost mai bine apreciată de gânditorii și de oamenii de știință streini, decât de noi românii. Din această uitare, în care am lăsat să se piardă teoria lui Xenopol, vine să ne-o scoată studiul sistematic, sprijinit pe tot ceea ce s'a publicat temeinic în filosofia istoriei, apărut acum de curând, al d-lui Octav Botez. D-sa nu s'a mărginit numai la o simplă expunere a ideilor fundamentale din teoria lui Xenopol, ci a căutat să stabilească deasemeni diferitele influențe filosofice pe care le-a suferit el și să arate totodată părțile slabe pe care le cuprinde opera lui Xenopol. Lucrarea d-lui Octav Botez e deci o lucrare care întrunește trei calități : e sistematică, istorică și critică. Acolo unde expune, d-sa dovedește o netăgăduită obiectivitate ; acolo unde caută să stabilească influențele istorice, o întinsă informație și o largă înțelegere ; acolo unde critică, o perspicacitate deosebită ; iar studiul întreg se distinge printr'o claritate care-l face cu atât mai interesant. Relevante merită să fie din partea critică a studiului d-lui Botez în deosebi paginile în care d-sa scoate în evidență netemeinicia bazelor epistemologice pe care se sprijină teoria lui Xenopol cât și acelea în care d-sa arată hipostazierea metafizică pe care-o săvârșește Xenopol cu noțiunea de evoluție. Cine nu are posibilitatea să citească opera însăși a lui Xenopol, studiul d-lui Octav Botez îi poate fi de mare folos ; dar el poate fi de mare folos și celui care, deși a cetit-o, n'a putut deosebi îndeajuns ceea ce-i supus *revizuirii* de ceea ce-i durabil în gândirea lui Xenopol. Faptul că d. Botez scoate însă mai mult în relief ceea ce-i contingent în opera lui Xenopol, face ca adevărata contribuție originală pe care Xenopol a adus-o în domeniul filozofiei istoriei să sufere o d'minuare. Aceasta e, credem, singura obiecție ce s'ar putea aduce acestui studiu cu adevărat științific.

N. Bagdasar

VIRGIL I. BĂRBAT, *Dinamism Cultural* (Editura librăriei Lepage, Cluj, 1928).

Scrierea de față face propagandă pentru o nouă concepție de cultură. Instituțiile de cultură după această nouă concepție trebuie să fie într'o continuă prefacere, căutând să pătrundă cât mai adânc în nevoile și sufletul popoarelor. Dacă educația popoarelor este singura apărătoare, ce ne-a mai rămas neîncercată, a civilizației, atunci instituțiile de cultură au marea menire de a ieși din izolarea lor nobilă de până acum și a irupe în mijlocul mulțimilor. Scrierea dă o mulțime de îndemnuri pentru aceasta. Autorul tra-

tează o mulțime de subiecte, care de care mai variate, dar toate interesante prin informații și mai ales prin însuflețirea cu care sunt prezentate. Sunt unele dintre ele chiar adânc emoționante, cum bunioară este bucată intitulată Helen Keller. Reflexiile cu care se sfârșește această bucată sunt caracteristice pentru felul de a simți și de-a scri al autorului. Helen Keller este o americană surdomută, și în același timp oarbă, care totuși a fost adusă să învețe a comunica cu oameni, ba chiar să scrie și cărți de mare valoare științifică, mulțumită unor îngrijiri pricepute și a unui mare devotament din partea celor cari o înconjurau. Acest caz de victorie asupra dificultăților materiale face pe autor să pună următoarele întrebări : Dacă dintr'o făptură care nu vedea, nu auzea și nu vorbea, dintr'o mică fiară lipsită de suflet, a putut ieși mintea luminată, despre care v'am întreținut, biruitoarea epică a propriei ei muțenii ; dacă o surdă, o oarbă și o mută a putut ajunge să fie Helen Keller, cea cunoscută de toată lumea, cea respectată și iubită de toți cei ce se apropiau de ea, femeia cea atât de folositoare... ce suntem în drept să așteptăm dela noi toți, care avem ochi și urechi și darul vorbirii, ce suntem în drept să așteptăm de la copiii cei sănătoși ai unui popor întreg ? Știm. Cineva va zice că Helen Keller era un geniu... Permiteți-mi însă o altă întrebare : ce ar fi devenit mica și nenorocita Helen Keller, într'o țară ca a noastră, să zicem, cu tot genii ei?... Și autorul continuă cu întrebările. Dacă un geniu infirm nu s'ar fi putut desvolta într'o țară ca a noastră, suntem noi siguri că un copil normal, de talent, sau chiar de geniu, ar putea găsi totdeauna, în mijlocul nostru, condiții indestulătoare de desvoltare. Suntem noi siguri, că așa cum suntem organizați astăzi, nu comitem crime de pe urma cărora un popor sufcre mai mult decât de pe urma infanticidelor, pe care totuși le pedepsim ? Suntem noi siguri că în țara noastră, așa cum este ea organizată, copiii normali, dar mediocrii, adică masa cea mare a copiilor, au puțință să se desvolte în așa fel, încât ei și țara să tragă toate foloasele posibile, de pe urma existenței lor ? — Când ne gândim că bucați, ca această, nu sunt scrise de autor în liniștea biroului său, ci sunt rostite la diferite conferințe publice, înțelegem titlul care le cuprinde pe toate. D-l Virgil Bărbat face dinamism cultural cu adevărat. Cartea sa este un izvor bogat și curat, din care invităm să soarbă toți propagandiștii noștri culturali.

C. R.-M.

D. DRAGHICESCO, *La réalité de l'esprit. Essais de sociologie subjective.* (Paris, Felix Alcan, 1928).

Noua scriere a d-lui Draghicescu desfășură mai departe ipoteza care stă la baza scrierilor sale anterioare : asupra rolului individului în determinismul social ; asupra conștiinței și a idealului creator (care formează trei volume publicate tot la F. Alcan, în „Bibliothèque de philosophie contemporaine”). Scrierea de față se deosebește însă de cele anterioare prin o mai mare amploare de perspectivă și prin o îndrăzneală de gândire, cum rar se poate întâlni în lumea filosofilor contemporani. Pentru a avea un emul d-lui Draghicescu trebuie să trecem în lumea filosofilor poeți sau romancierii, de felul lui Wells.

Scrierea este întovărășită de o prefață a cunoscutului filosof francez, profesor la Sorbona, L. Lévy-Bruhl, în care însă acesta declară că ezită să urmeze pe d. Draghicescu până la capătul concluziunilor sale. D-l Dr. merge în adevăr foarte departe. Premisa sa fundamentală este că omul actual trăiește în conștiința sa internă diferitele raporturi sociale în care s'a desvoltat omenirea de la origină ; o premisă care este primită de mulți psiho!ogi și sociologi contemporani, până într'o anumită măsură. Nu este psiholog

științific contemporan, care în urma cercetărilor filogenetice atât de numeroase făcute până astăzi, să nu pună pe seama vieții sociale: structura intuițiilor de obiecte din percepțiunea actuală și din memorie, precum și simbolismul în genere. Omul n'ar putea avea apoi abstracțiunile fără să aibă cuvântul, și cuvântul nu-l are de cât grație vieții sociale. În fiecare funcțiune sufletească se poate urmări contribuția, pe care a adus-o viața socială în decursul timpului. De acest adevăr nu se mai îndoeste nimeni. Și nu se îndoeste nimeni fiindcă acest adevăr este în concordanță cu faptul existenței unei vieți culturale a omenirii, în care cred astăzi mai toți oamenii de știință. O viață proprie culturală n'ar exista, dacă n'ar exista o legătură strânsă între societate și individul omenesc. Societatea și individul sunt părțile unei aceeași realități: a omenirii; atât din punct de vedere material, cât și din cel sufletească. Acestea sunt adevăruri primite de toți. D. Dr. însă nu se mulțumește cu atâta. Dânsul merge până aproape la suprimarea individului. Tot ce se petrece în conștiința individului nu este decât ecoul, sau derivatul vieții sociale. Din societate, ca dintr'un nesecat izvor, conștiința individului își ia cursul faptelor sale, cărora creierul material servește drept instrument (pag. 12).

Pentru a demonstra complectă stăpânire a socialului în viața sufletească, individuală, d-l Dr. începe prin a arăta cum primele simțiri conștiente de durere, au provenit din determinările vieții sociale. Viața socială a impus constrângeri și individul a reflectat asupra durerii, constrâns de loviturile dureroase primite de la societatea în care a fost silit să trăiască. Sancțiunile impuse de societate au fost, așadar, primele simțiri conștiente. Și aceste sancțiuni ce sunt ele altele de cât primele rituri religioase (pag. 40). Din deducțiune în deducțiune, sprijinit pe rezultatele școlii sociologice a lui Durkheim, dar rezultate așa de generalizate că elevii lui Durkheim nu le-ar mai recunoaște, d. Dr. ajunge să ne explice întreg conținutul conștiinței individuale ca o recapitulare a raporturilor vieții sociale, trecute, prezente și viitoare. Astfel, pentru dânsul, dispăre necesitatea unei științe a psihologiei, de oare ce sociologia este în măsură să explice toate actele de conștiință. Psihologia va fi înlocuită în viitor cu sociologia, dar nu cu sociologia obiectivă, ci cu sociologia subiectivă; adică cu știința unei conștiințe sociale subiective. Întru cât această înlocuire va fi un progres, este o altă cestiune. Deocamdată ea rezumă aspirațiunile autorului. Progres ar fi numai în cazul dacă înlocuirea ar reuși să desvăluie din conținutul conștiinței sociale elemente de conștiință necunoscute încă individului, când adică din adâncirea vieții sociale subiective s'ar îmbogăți viața sufletească individuală cu noi elemente; o probabilitate pe care încă n'a susținut-o vre-un filosof până acum. Poate nici d. Drăghicescu. Oricât de nesecat ar fi izvorul pe care l'ar fi constituind viața socială, totuși, ca bogăție de simțiri, viața conștiinței individuale va fi totdeauna superioară celei sociale. Cum să-și explice cineva, în mod complect științific, conștiința individuală din conștiința socială, când de fapt cea dintâi este mai bogată și mai adâncă de cât cea de a doua? Cum să se explice pe deplin bogata coloratură a vieții conștiente individuale din săraca schiță păstrată în documentele istorice ale vieții sociale? Dar d. Drăghicescu nu se oprește în fața unor asemenea obiecțiuni. Concluziunea sa este un imn dedicat vieții sociale. Cu cât viața socială va pătrunde mai adânc pe individ, cu atât conștiința acestuia se va depăși pe sine. Universalizarea vieții sociale va aduce contopirea individului în divinitate, căci divinitatea nu este altceva de cât identitatea inteligenței cu acțiunea, a ființei cu perfecțiunea... (pag. 248). Ultimele pagini ale scrierii sunt dedicate raporturilor dintre rațiune, morală și religione. În ele este vorba: de „eul publi-

minal"; de spiritism; de misticism și de alte foarte profunde chestiuni metafizice, dar chestiuni foarte puțin susceptibile să fie soluționate prin argumentări științifice.

D-l Drăghicescu este un remarcabil talent combinatoriu în materie filosofică. Dificultățile care ar opri pe alții de la orișice teoretizare, pe dânsul nu fac de cât să-l excite și să-i dea elan în discuție. Scrierea de față se citește cu plăcere, ca un roman sociologic. Alături de ea, scrierea d-lui Ch. Blondel, profesor la Strassburg: *Introduction à la psychologie collective* (A. Colin, Paris, 1928), care a apărut în același timp, și cuprinde discuțiunea aceleiași probleme, pare modestă, cumplit de modestă. Ch. Blondel, carese inspiră tot de la Durkheim, este departe de a ajunge la concludsiunile d-lui Drăghicescu.

D-l Drăghicescu este „l'enfant terrible” al școalei lui Durkheim.

P.

N. LOSSKY, *La matière, l'intuition et la vie*. Felix Alcan, Paris, 1928.

În această lucrare pe care filosoful rus o publică în limba franceză, el ne dă cadrele unui întreg sistem filosofic. În primul capitol avem, în adevăr, fundamentele epistemologice pe care se sprijină întreaga lui gândire. Împotriva empirismului care vorbește de o acțiune cauzală a obiectului asupra subiectului și deci de o subordonare a celui din urmă, celui dintâi, intuitivismul, așa cum îl înțelege Lossky, consideră cei doi termeni, obiectul și subiectul, ca termeni coordonați, ce formează o unitate; împotriva empirismului, care subiectivează lumea externă, căreia nu-i recunoaște nimic în afară de stările de conștiință individuale, intuitivismul afirmă supraindividualitatea și transsubiectivitatea obiectului; empirismul este psiholog, pe când intuitivismul este antipsiholog; empirismul înterneiază adevărul asupra obiectelor lumii din afară cu ajutorul *imaginilor*, pe când intuitivismul arată că cunoștința adevărată este „o luare în posesiune a obiectului însuși în original”. Lossky combate deasemeni teoria criticistă a cunoștinții. După el păcatul cel mare al lui Kant stă, dacă luăm interpretarea psihologistă a teoriei criticiste, în psihologismul și antropologismul pe care ea se sprijină. În realitate formele ideale ale cunoștinții nu sunt subiective, psihice, ci, din contra, „cosmice și supratemporale”; obiectele cunoscute cu ajutorul acestor forme sunt chiar obiectele așa cum există ele în ele însele, iar nu fenomenul lor; în sfârșit, „condițiile posibilității lucrurilor (în sine)... sunt în același timp condițiile cunoștinții”. Potrivit teoriei intuitiviste, „criteriul logic al adevărului este prezența obiectului cunoscut însuși în latura obiectivă a conștiinții, iar criteriul psihologic este *sentimentul de obligație* care silește subiectul să se supună „cerințelor obiectului” (73). Tot în acest prim capitol Lossky delimitează obiectul psihologiei, al teoriei cunoștinții și pe cel al logicei: „*Psihologia cunoștinții*”, spune el, „studiază latura subiectivă (psihică individuală) a cunoștinții. Ea examinează, mai întâi, actele cunoștinții (atenție, distincție, amintire, etc.) și, în sfârșit, dependența lor de alte procese psihice, neintelectuale, ale *voinții* și *sentimentului*. Gnoseologia (teoria cunoștinții) este *teoria adevărului*; ea examinează partea obiectivă a cunoștinții și raportul său cu subiectul în scopul de-a cunoaște proprietățile adevărului (de pildă raportul dintre adevărata cunoștință și obiect, caracterul obligator al adevărului, eternitatea lui, etc.), și condițiile posibilității lor. În sfârșit, logica este *teoria structurii laturii obiective a dovezilor*” (75). Logica are în concepția intuitivistă a lui Lossky, cum de altminteri el singur o recunoaște, un domeniu foarte restrâns și îndeplinește un rol foarte modest: ea studiază „*metodele generale ale justificării adevărului*”.

În al doilea capitol al lucrării, Lossky se ocupă cu problema materiei în cadrele unei concepții organice a lumii. El expune teoriile fundamentale asupra acestei probleme și anume *teoriile hylcinetice*, după care materia nu este altceva decât masa în mișcare, *teoriile dinamiste*, după care materia nu este altceva decât manifestarea forțelor de atracție și de repulsie, și *teoriile energetice*, după care materia este un complex de energii. Lossky combate cu toată hotărârea teoriile *anorganice*. El este partizanul unei concepții organice a materiei, a unei înțelegeri a lumii deci care nu pornește dela părțile ei izolate, pe care să le unească apoi mecanic, ci dela unitatea universului privită ca un organism. Lossky spune că drumul cel mai bun care duce la această concepție este sufletul nostru însuși. Ceea ce întâlnim noi în el este tendința și sfortarea. Aceste fenomene însă, deși cu mult mai simple și mai elementare decât în domeniul sufletesc, există și în lumea fizică. Spre deosebire de tendințele *psihice*, Lossky numește pe cele fizice *psihoidice*. Tendințele fizice sunt mai mult decât mecanice, iar „procesul material... este totdeauna un proces psihoid-mecanic sau psihomecanic. Teoria lui Lossky are un caracter *organic și ideal-realist*. „Procesul material este considerat (de el) ca un sistem în care fiecare element nu există decât bazat pe întreg. Ultimele elemente ale materiei, fie acestea atomul sau subatomul, electronul sau subelectronul, nu sunt principii absolut autonome, ci părți relativ autonome ale unui tot”.

În cel de-al treilea capitol al lucrării sale, Lossky expune teoriile vitaliste contemporane, și anume pe cele pe care el le socotește cu adevărat întemeiate. Acestea sunt, după filosoful rus, teoria lui Driesch și aceea a lui Ed. von Hartmann. El arată incapacitatea biomecanismului de-a explica fenomenul vieții, pe deoparte, pe dealta superioritatea pe care-o prezintă o concepție vitalistă, nu numai pentru lumea organică, dar chiar pentru cea fizică. Căci după Lossky sunt fenomene fizice pe care mecanismul nu le poate explica și trebuie să se recurgă neapărat la luminile vitalismului. El ajunge astfel la un *vitalism universal*, la o concepție care dă viață întregului cosmos, spre deosebire de doctrinele mecaniciste, care, mecanicizând, ucid totul.

Intuiția, materia, viața, iată cele trei probleme cu care se ocupă Lossky în lucrarea sa. Deși intuiționist, el recunoaște totuși drepturile teoretice ale logosului, ba chiar ceva mai mult: el vede în logosul universal condițiile indispensabile ale cunoștinții. Intuitivistă, absolutistă, dinamistă, organistă, vitalistă, acestea sunt caracterele gândirii lui N. Lossky.

N. B.

A. BOSCHOT. — *Entretiens sur la beauté* (Plon, Paris, 928). — Autorul, membru al Institutului, încearcă să lămurească într-o serie de studii prezentate fără pretenție, ideea centrală a întregii lucrări și anume că nu putem afirma credința în existența unei frumuseți abstracte și absolute, ci dimpotrivă, că orice frumusețe este inseparabilă de sufletul individual care o exprimă. „Cu cât înțelegem mai bine sau iubim mai mult o operă de artă, cu atât avem mai mult intuiția că ea reflectează „ceva care e original, individual, unic” (pag. 8) De aci și încheierea din primul studiu „asupra expresiunii”, că opera de artă nu reprezintă natura trecută printr'un temperament, ci — într'un peisajiu de pildă — „citim un suflet de pictor-poet, prin formele și culorile naturii” (pag. 12). În capitolele ce urmează d-l Bochot trece ușor peste problema „esteticului”, pusă în primele pagini. D-sa încearcă să demonstreze numai, empiric, punctul fixat că opera de artă

e expresia concretizată a unei bogății interioare de emoții noi, personale. Delacroix, Renoir, Ingres, — îi servesc de exemplificare.

În partea a doua a convorbirilor, d-l Boschot precizează ideea că orice concretizare de acest fel nu-și dobândește valoarea omenească sau artistică, decât în creierul aceluia care o percepe. Pentru aceasta e necesară o corespondență sufletească, o colaborare între spectatori și operă. Altfel, orice operă ne rămâne exterioară, e ca și inexistentă pentru noi. „În operele de artă, orice frumusețe, orice semnificație profundă, pentru a fi creată din nou de noi, are nevoie de atenția noastră pasionată, de convingerea noastră și mai ales de dragostea noastră” (pag. 190). În sfârșit, d-l Boschot vede în orice operă de artă un prilej de creație interioară a noastră, de creștere a personalității noastre, de augmentare și purificare a ființei noastre, — și aproape că subordonează prin rezultatul acesta, frumusețea estetică, frumuseții morale. Suntem, cum vedem, în afară de orice sistematică a esteticului și departe de ceea ce esteticii germani mai noi numesc în opoziție de filosofia frumosului — „Kunstwissenschaften”. — De altfel d-l Boschot nu vede nici o utilitate în generalizările și abstractizările științei artei sau cu privire la estetic. Pentru d-sa generalizările se referă la cantități, iar nu la calități, acestea din urmă nefiind decât unice. O singură utilitate poate d-sa să recunoască lucrărilor sistematice: „aceea de a produce un desgust pentru ele înșile și pentru abstracție” (pag. 180).

Volumul d-lui Boschot cuprinde și două studii, unul interesant ca erudiție, referitor la schimbările gustului nostru, și dă în această privință pilda schimbărilor gustului cu privire la arta gotică — și al doilea asupra criticii inaugurată de Sainte-Beuve, — studiu excepțional de precis prin înțelegerea metodei miniaturiste, biografică, analistă, istorică, a poetului ratat, care a creat totuși critica modernă.

I. Br.

CHARLES RICHET, *Notre sixième sens* (Edition Montaigne, Paris).

O lucrare cu material bogat și cu analize minuțioase, cari tind să dovedească existența unui simț, deosebit de cele admise până astăzi de știință și pe care învățatul francez îl numește al șaselea simț.

Fenomenele sunt cunoscute mai dinainte și au fost denumite în diferite chipuri: seconde vue, second sight, suggestion mentale, Gedankenübertragung, Hellsehen, clairvoyance, lucidité. Boirac și Osty întrebuințează termenul *metagnomic*. Richet creează termenul de *criptesthezie*.

„Aproape totdeauna, zice el, afară de rare excepții (acele pe cari le studiem aici) cunoștința e dobândită prin intermediul obișnuit al simțurilor noastre, grație estheziilor sensoriale: esthezie retiniană, esthezie acustică, esthezie olfactivă, esthezie tactilă. Or, în cazuri foarte rare — acele cari vor face obiectul acestei cărți — o anumită cunoștință ajunge la suflet, grație unei sensibilități necunoscute, neclasată încă. Vom numi *criptesthezie* această sensibilitate necunoscută. Vom numi *metagnomic* cunoștința datorată acestei *criptesthezii*” (p. 25).

Richet se servește de o parte din materialul de observație strâns anterior, adăogând însă cazuri noi în care se folosește și de *experiență* conform cerințelor riguroase ale științei.

Se admite deci existența *halucinațiilor veridice*: monițiuni simple, monițiuni de moarte, individuale și chiar colective. În toate aceste cazuri, Richet pretinde că nu e nici fraudă, nici coincidență fortuită.

Ceca ce însă dovedește, în mod neîndoios, existența unei posibilități de cunoaștere a realității, prin alt simț decât simțurile obișnuite, sunt experiențele instituite cu anumiți sensitivi ca d-na Piper, d-na Leonard, excepționalul polonez Ossowietsky ș. a.

Ch. Richet înlătură explicația spiritistă a unora din aceste fenomene, ca fiind o simplă ipoteză prin nimic dovedită științificește.

S'a recurs de alții la telepatie, adică s'a crezut că *vibrațiunea* unui creier ajunge să producă o vibrațiune similară (pe o cale necunoscută, firește) în alt creier. Ch. Richet crede că cele mai multe fapte — stabilite în mod neîndoios ca reale — și explicate anterior prin existența spiritelor sau prin telepatie, se pot explica mai bine prin o *vibrație a realității însăși* — alta decât cele ce impresionează obișnuit simțurile noastre — vibrațiune care e capabilă să provoace funcționarea acestui simț excepțional, denumit deocamdată simțul al șaselea.

Ceeace întărește această ipoteză este existența cazurilor de criptesthezie, cari nu se pot în nici un chip reduce la telepatie. Sunt într'adevăr experiențe așa întocmite de autor cu unii sensitivi, de pildă Ossowietsky, încât nu poate fi vorba în nici un caz de transmiterea gândirii dela un creier la alt creier — adică de telepathie. Nu poate fi plauzibilă aici decât ipoteza unei vibrațiuni a însăși realității, care impresionează direct sensibilitatea. Autorul cată să dovedească că o astfel de ipoteză nu contrazice știința și nu are în ea nimic absurd, cu atât mai mult cu cât chiar recurgând la *hipersthezie*, adică la o intensificare excepțională a puterii simțurilor noastre normale, nu putem găsi explicația tuturor fenomenelor studiate.

Trebuie deci, după Ch. Richet, să se facă pentru moment acest pas înainte: admiterea existenței unui simț nou, rămânând ca știința să cate ulterior explicația fenomenului.

I. F. B.

LEON CHESTOV, *La philosophie de la tragédie* (ed. de la Pléiade, Paris, 1926). — Și în această carte, — ca și în „l'idée de bien chez Tolstoi et Nietzsche” (vezi revista de filosofie, No. 2, vol. XIII) — Chestov ne dovedește că e lipsit de simțul compoziției. Cu greutate desprindem din mulțimea digresiunilor literare și filosofice, firul conducător al ideilor. Aproprierile dintre opere și gânditori, par adesea forțate, fiindcă prea sunt disparate ideile, asociate totuș, și prea sunt deosebiți oamenii, pentru a putea sta laolaltă. Analiza este însă întotdeauna tăioasă, pătrunzătoare și deschizătoare de perspective noi.

În „La philosophie de la tragédie”, Chestov pune în discuțiune dreptul pentru oricare creator de artă, de a nu face artă cu tendință, cum o cer întotdeauna citicii, cari reprezintă „conștiința în genere” a societății, ci artă, independent de vre-o tendință socială sau morală. Pentru Chesov, nu societatea explică producerea unei lucrări de artă, ci opera explică mai curând viața însăși a celui care a realizat-o. Așadar opera de artă nu trebuie cercetată în conținutul ei abstract estetic, ci mai mult în raport cu viața tragică a artistului. În felul acesta, umanizăm cercetările noastre estetice.

Chestov persiflează apoi pe toți aceia cari se resemnează în fața „lucrului în sine” ca înaintea unui zid peste care zadarnic ar încerca să treacă sau care admit, fără să mai protesteze, morala, pe care viața socială li-o cere. Pentru Chestov prezintă cel mai înalt interes toți aceia cari trec peste valorile sociale stabilite, și, dincolo de bine și de rău, caută cu cruzime, cu disperare, să pătrundă dincolo de întunericul lucrului în sine. În aceasta și constă *filosofia tragediei* și prototipii acestei lupte titanice sunt alături de Sha-

kespeare, Faust, Spinoza, — numai Dostoiewski și Nietzsche. — Nu Tolstoi și Kant. — În locul lui Tolstoi, Dostoiewski, — și în locul lui Kant, Nietzsche. — Fiindcă Tolstoi și Kant sunt optimiști. — Numai Dostoiewski și Nietzsche sunt eroii cari „au sărbătorit cu cruzime în toată viața lor”, tragedia căutării adevărului peste limitele lucrului în sine și normele morale stabilite. — (Chestov afirmă la un moment dat că filosofia tragediei este morala tragediei. pag. 219).

Această gândire explică de altfel și de ce în „l'idée de bien chez Tolstoi et Nietzsche” filosoful Chestov opune optimismului lui Tolstoi pesimismul lui Nietzsche și de ce în „la philosophie de la tragédie”, el apropie pe Nietzsche numai de Dostoiewski. — În genere, Chestov se complăce în analiza, nu a moralei omului în genere, banal, ci a moralei omului extraordinar, pentru a putea să ne lămurească opera acestora prin filosofia sau morala tragediei. (E însă opera celor mai „urâți” dintre oameni, după părerea comună, adăogă Chestov).

I. Br.

REINHARD KYNAST, *Kant. Sein System als Theorie des Kulturbewusstseins*. Verlag von Ernst Reinhardt, München, 1928, 229 p.

„Marile figuri ale istoriei omenești împărtășesc cu marile plămuiiri ale artei umane suprema superioritate : ele sunt nepușabile”. Acest mare adevăr pe care l-a afirmat odinioară un gânditor despre tragica figură a lui Socrates se potrivește cu atât mai mult pentru uriașul geniu dela Koenigsberg, Immanuel Kant. Ceea ce s'a scris asupra lui amenință să devină de nestăpănit și totuși problemele puse, delegate sau suggerate de filosofia lui sunt departe de-a fi ajuns la capătul completei lor lămuriri. Kant frământă încă puternic conștiința filosofică contemporană și nu se întrevede deocamdată măcar unde și când se vor isprăvi interpretările, adeseori interesante și scoțând la iveală noi aspecte ale gândirii lui, pe care le fac posibile mulțimea și varietatea problemelor puse de el cât și soliditatea sistemului său. Problemele de filosofia culturii, care preocupă de-o bucată de vreme așa de mult spiritele europene, au avut și ele darul să atragă luarea aminte asupra unor lucruri fundamentale din sistemul kantian, ignorate până mai dăunăzi. Astfel după lucrarea lui H. Rickert, apărută în 1924 și intitulată „Kant als Philosoph der modernen Kultur”, suntem acum în posesiunea unei a doua lucrări, care urmărește același lucru : să stabilească importanța principială a filosofiei kantiene pentru noțiunea de cultură, să arate ce înseamnă opera lui Kant pentru întemeierea și determinarea acestei noțiuni. E lucrarea cu titlul de mai sus a profesorului extraordinar de la Universitatea din Breslau, R. Kynast. După ce arată ce trebuie să se înțelgă prin cultură în opoziție cu natura și scoate în evidență elementul ideal, supratemporal, absolut, pe care-l cuprinde cultura, Kynast expune apoi pe scurt care este „conținutul metafizic” al gândirii europene de la originile ei până la Kant, pentru ca în chipul acesta să poată arăta mai bine adevărata importanță a filosofiei lui Kant. Domeniile pe care Kant le-a delimitat cu mare îngrijire și în care el, cu ajutorul metodei transcendente, a ajuns la noi rezultate, sunt, precum se știe, domeniul teoretic, etic, estetic și religios. Dar tocmai aceste domenii sunt după Kynast domeniile fundamentale și constitutive ale culturii, căci nu se poate gândi noțiunea de cultură fără toate aceste bunuri spirituale laolaltă. Kynast expune astfel sistemul lui Kant din punctul de vedere al legăturilor pe care el le prezintă cu cultura și, mai precis, cu conștiința culturală (Kulturbewusstsein). El scoate cu multă claritate în



relief ideea fundamentală care stă la baza gândirii kantiene și care în dezvoltarea culturii joacă un rol hotărâtor : e ideea de obligație, de normă, cu ajutorul căreia bunurile reale capătă formă și sens ideal.

Lucrarea lui Kynast prezintă interes atât pentru cei ce se ocupă cu problemele culturii în genere cât și pentru cei ce se ocupă cu filosofia lui Kant în special.

N. B.

ERICH ROTHACKER. *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (München und Berlin, 1927, Druck und Verlag von R. Oldenbourg).

Chiar din primile pagini ale acestei lucrări să vădește atitudinea pe care-o are Rothacker în teoretica științelor spirituale : o atitudine de înțelegere a acestor științe în toată varietatea și multilateralitatea lor de netăgăduit. De aceea metoda pe care-o întrebuițează el nu este metoda speculativă, constructivă, ci cea empirică, analitică. Ca să se înțeleagă mai bine spiritul lucrării lui Rothacker e deajuns să spunem că el simpatizează cu „școala istorică“ germană, că este un admirator al lui W. Dilthey și un adept al concepției lui, că împărtășește deasemeni teoria logică a științelor istorice pe pe care au fundat-o Windelband, Rickert și Lask. Rothacker vrea să-și dea seama în această „Logică și sistematică a științelor spirituale“ de opoziția ireductibilă pe care o înfățișează metodele acestor științe, căci nicăieri nu întâlnim ca în domeniul lor o luptă așa de acerbă între diferitele proceduri, care totuși țintesc să birue teoretic același material. Metodă descriptivă, metodă psihologică, metodă genetică, metodă critică, metodă comparativă, metodă dialectică, metodă transcendentă, etc. iată atâtea proceduri pe care le întrebuițează oamenii de știință. Dar care este cauza, se întreabă Rothacker, că există așa de multe puncte de plecare, că se privește obiectul științelor spirituale din puncte de vedere așa de deosebite? Temeiul acestui fapt îl găsește filosoful german în concepția pe care oamenii de știință și-au format-o despre viață, în atitudinea lor filosofică. De aceea el crede că cel mai bun drum, care duce la adevărata înțelegere a sensului și valorii unei metode științifice, este descoperirea „sâmburului“ filosofic ce-i stă la bază, este desvăluirea concepției despre lume pe care ea o implică. După Rothacker sunt cinci concepții filosofice, care determină metodele științelor spirituale și le străbat dela un capăt la altul, și anume : idealismul dualist, naturalismul, idealismul obiectiv, subiectivismul sau individualismul și obiectivismul și, în sfârșit, raționalismul și iraționalismul. El dă o foarte interesantă caracterizare a tuturor acestor concepții și arată deasemeni cum în sânul fiecăreia nu sunt cu puțință decât numai anumite atitudini. Astfel nu există împăcare între individualismul radical și doctrina statului, după cum ascetica religioasă iarăși nu se poate împăca sub nici un motiv cu critica. Fiecare sistem este de o consecvență, care nu îngăduie în sânul lui atitudini ce i-ar stirbi spiritul și unitatea.

Metodele noologice diferite și opuse își au deci după Rothacker origina în concepțiile filosofice diferite și opuse. Dar el caută deasemeni să vadă care-i origina acestor concepții filosofice așa de felurite și o găsește în tumultuoasa manifestare a vieții însăși. Viața este ceea ce cuprinde în procesul ei manifestări așa de variate și de opuse și de aceea logica științelor spirituale trebuie completată cu o cercetare a ceea ce este viața omenească. Rothacker scoate în relief meritele pe care le are în legătură cu această problemă „școala istorică“ și arată că ceea ce o caracterizează este „dragostea de individual, respect față de trecut, înțelegere pozitivă pentru lume

în varietatea și multiplicitatea ei, prețuirea veritabilului, originalului și viului". Pentru prinderea tuturor acestor manifestări multiple și variate ale vieții este capabilă însă după Rothacker numai o singură noțiune : anume aceea de *înțelegere*. Înțeles poate fi numai ceea ce-i viu, ceea ce-i produs al vieții, ceea ce poate fi trăit. Înțelegerea este mijlocul de cunoaștere eficace în domeniul științelor spirituale și ea este totodată aceea care face cu putință o sistematizare în domeniul spiritului. Fiindcă valorile spirituale sunt contradictorii prin însăși natura lor, urmează după Rothacker că un *sistem* al acestor valori este o imposibilitate, căci sistem înseamnă lipsă de contrazicere internă ; dar ele pot fi totuși înțelese, întemeiate și ordonate de către o *sistematică*, de o disciplină deci care nu urmărește, ca sistemul, *adevărul*, ci numai *exactitatea*. Sistematica va căuta să-și dea seamă de toată varietatea valorilor spirituale și să le cuprindă cu tot ceea ce ele au diferit, opus, contradictoriu.

Toate aceste probleme pe care le debate Rothacker în „Logica și sistematica științelor spirituale” duc în cele din urmă la ultimele probleme despre lume, căci ele implică „totalitatea tendințelor conștiinței și întregul dialectic al concepției despre lume”. Și el singur adaugă că această „logică și sistematică” își găsește încoronarea într-o „filosofie a spiritului”, întemeată pe o „logică a voinții”.

Din scurta expunere a ideilor pe care le cuprinde lucrarea lui Rothacker reese cu prisosință importanța problemelor puse de el și chipul interesant și original cum le desleagă. De aceea recomandăm cititorilor cu caldură această lucrare.

BCU Cluj / Central University Library Cluj A. Z.

## Note și Informațiuni

**BACALAUREATUL.** — După noua lege a învățământului secundar, bacalaureatul este o diplomă de absolvire a liceului, dar în același timp nu este o diplomă care îndreptățește pe acela care o posedă să se înscrie direct la Universitate sau la școli superioare speciale, fiindcă legea mai cere după bacalaureat și *un an pregătitor* (art. 22 al ultim).

Unde se va face anul pregătitor impus de art. 22 al noiei legi : la liceu sau la Universitate ?

Două răspunsuri sunt posibile. Anul pregătitor se face la Universități și atunci bacalaureatul dă dreptul de înscriere, căci acel ce va face anul pregătitor va fi de fapt înscris în anul I al unei Facultăți de Universitate. Acesta este răspunsul pe care l'a dat congresul Asociației profesorilor universitari ținut la București în zilele de 3—5 Iunie a. c. Al doilea răspuns este indicat de d-l prof. Rădulescu-Motru prin următoarea moțiune propusă în același congres :

*„Absolvenții liceului vor primi fără altă formalitate, certificatul de studii liceale.*

*„Absolvenții, cari vor dori să aibă diploma de bacalaureat (care dă dreptul de înscriere la Universități și școli superioare speciale), vor mai face un an preparator pentru bacalaureat. În acest an, absolvenții își vor întregi pedeparte cunoștințele la obiectele unde ei au arătat mai multe predispozițiuni în anii precedenți, adică vor anticipa specializarea lor viitoare, iar pe de altă parte își vor continua cu mai multă intensitate activitatea lor proprie profesională, sub supravegherea profesorilor în vederea formării judecății.*

*„După acest an preparator, ei vor trece examenul de bacalaureat”.*

Ambele răspunsuri presupun modificarea legii actuale.

Dacă ministerul adoptă primul răspuns, atunci din legea învățământului secundar nu se va mai aplica ultimul alineat al art. 22. Dacă se adoptă moțiunea d-lui Motru, atunci textul ei va trebui intercalat fie în legea învățământului la sfârșitul art. 22, fie în Regulamentul legii. În primul caz, vom avea o soluție expeditivă ; în al doilea caz o diplomă de bacalaureat cu prestigiu.

A. C.

### DELA SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE.

Societatea Română de Filosofie a continuat să-și țină regulat ședințele sale în sala revistei „Propileele Literare”, Calea Victoriei 133. S'au făcut mai multe comunicări în legătură cu problemele, care preocupă astăzi mai mult societatea românească. Astfel la 13 Martie d. prof. I. F. Buricescu a făcut comunicarea sa asupra „Crizei culturii na-

ționale"; la 27 Martie d. prof. *Eftimie Mărculescu* a vorbit despre „Studiul filosofic în învățământul secundar”; la 3 Aprilie a vorbit despre „Condițiile epistemologice ale universului lui Einstein” d. dr. *Thomas Greenwood*, membru al mai multor societăți filosofice din Paris și Londra, conferențiar chemat în mai multe rânduri la Universitatea din Louvain; la 24 Aprilie d. prof. univ. *C. Rădulescu-Motru* a vorbit despre „Reforma învățământului secundar”, iar în ședința de la 1 Mai s'a discutat de către membrii Societății importanța pe care trebuie s'o aibă studiul filosofic în învățământul secundar în cadrele reformei d-lui ministru dr. Angheliescu. Membrii Societății au căzut în unanimitate de acord asupra următoarelor desiderate, pe care Societatea le-a înmănat din vreme Ministerului Instrucțiunii, ca să se țină seamă de ele la întocmirea programelor analitice:

1) Pentruca Filosofia să aibă într'adevăr însemnătatea ce i se cuvine și să devină obiectul care să facă pe elevi conștienți de puterile lor sufletești și de calea pe care ele se îndrumază spre adevăr, bine și frumos, trebuie în primul rând să existe profesori bine pregătiți spre a preda acest obiect. La aceasta nu se poate ajunge dacă puținele ore, acordate până acum de programele analitice Filosofiei, vor fi aruncate la întâmplare ca ceva accesoriu la o catedră sau alta, ajungând de multe ori să fie predată de oameni fără nicio pregătire specială.

Pentru a avea profesori *specialiști* de Filosofie, propunem deci ca Filosofia să devină un *obiect principal* la clasele respective — a VI și a VII — acordându-i-se în program ore suficiente, care să formeze corpul unei catedre speciale. Se poate ajunge ușor la aceasta, dacă se va socoti ca făcând parte din obiectele filosofice și deci din catedra de Filosofie, pe lângă Psihologie și Logică, Sociologia și Economia politică. Se vor adăoga pe lângă acestea neapărat orele de dirigiență — mai bine zis de educație morală — dela clasele a VI-a și a VII-a. Profesorul de Filosofie, singurul pregătit serios în această direcție, va îndruma serios tineretul pe calea binelui, discutând, după un program anumit, problema morală și dând satisfacție înclinărilor sufletești ale tinerilor, care prin ajutorul rațiunii își lămuresc toate nedumeririle și urmează mai ușor astfel calea pe care au fost îndrumați prin deprinderile anilor precedenți.

2) Materiile care vor trebui deci să alcătuiască catedra de Filosofie vor fi : Psihologia, Logica, Sociologia, Economia politică, Educația morală în ultimele două clase.

3) Ordinea materiilor pe clase, precum și numărul orelor de fiecare materie va fi așa : 3 ore de Psihologie în clasa VI ; 2 ore de Logică în clasa VII ; 1 oră de Sociologie în clasa VII ; 1 oră de Economie politică în clasa VII ; 2 ore de Educație morală în clasa VI și 2 ore în a VII-a.

4) Educația morală, cum s'a arătat mai sus, va fi încredințată în clasa VI și a VII profesorului de Filosofie. Având cunoștințe speciale de Psihologie și fiind în curent cu metodele ce trebuie aplicate pentru cunoașterea sufletului elevilor, profesorul de Filosofie va avea și însărcinarea de a întocmi *fișele* elevilor de clasele VI și VII privitor la aptitudinile lor, în vederea orientării lor profesionale. La nevoie el va putea călăuzi și supraveghea această lucrare și pentru celelalte clase.

\* \* \*

Societatea Română de Filosofie va organiza la toamnă un ciclu de conferințe filosofice în Capitală și altul în provincie. Subiectele și conferențiarii vor fi anunțați la vreme prin ziare.