

REVISTA DE FILOSOFIE

DIRECTOR

C. RĂDULESCU-MOTRU

PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

S U M A R U L :

STUDII

Cosmologia elenă	<i>Mircea Florian</i>
Tolstoy și sufletul copilului	<i>C. Narly</i>
Semnificația spirituală a mișcării	<i>M. Peucescu</i>
Paul Natorp	<i>N. Bagdasar</i>
Gândirea concretă a lui A. Spaier	<i>I. Brucăr</i>
Conceptiile bio-chimice în psihologie	<i>C. Georgiade</i>

MIȘCAREA CULTURALĂ ÎN STRĂINĂTATE

Institutele de psihotehnică din Elveția	<i>M. Moldovan</i>
---------------------------------------------------	--------------------

RECENZII

<i>I. C. Petrescu</i> : Problema selecției în școala democrației (Vasile Băncilă). — <i>I. Petrovici</i> : Felurite (I. Br.). — <i>Traian Brăileanu</i> : Politica (N. Bagdasar). — <i>Probleme ale învățământului românesc</i> , Buletinul 4 al Seminarului de pedagogie teoretică (M. Nestor). — <i>Daniel Essertier</i> : Les formes inferieures de l'explication (C. Vlădescu-Răcoasa). — <i>Charles Blondel</i> : Introduction à la psychologie collective ((C. Vlădescu-Răcoasa). — <i>Karl Federn</i> : Das aesthetische Problem (I. Br.). — <i>Th. Ziehen</i> : Die Grundlagen der Religionsphilosophie (I. Br.).

NOTE ȘI INFORMAȚII

Dela Societatea Română de Filosofie. Comunicările Institutului Social Român.

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE
BUCUREȘTI

Biblioteca Universității Regale Ferdinand I.

CIB. CLUJ.

528 1032

Prețul 65 Lei

Sibiu

L. 154

REVISTA DE FILOSOFIE

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

Cosmologia elenă

I

Cele două dogme cosmologice. Mobilismul radical și pesimist.

1. Ritmul capricios sau precipitat al filosofiei mai nouă, absența la temelii a acestei filosofii a unui obiect și a unor procedee metodologice exact definite, în sfârșit, șovăiala în rezultatele obținute, toate aceste împrejurări întăresc neconținut o convingere, dela care suntem îndrituiți a aștepta nu numai o limpezire a orizontului ideologic, dar și un vădit „progres”. Această convingere enunță cu încredere că nu mai e de așteptat aproape nimic dela simpla discuție critică sau combinare chimică — oricât de ingenioase ar fi amândouă — a rezultatelor filosofiei moderne. Știm dinainte că vom ajunge la un eclecticism poate comod, dar nesatisfăcător și de aceea instabil.

Dimpotrivă, vedem lămurit că examenul critic trebuie de acum să se îndrepte dela concluzii la premisele implicite, dela rezultate și consecințe, la rațiuni, la ipotezele de bază, la supozițiile liminare, la clauzele subînțelese, adesea neclar formulate și totdeauna necontrolate în ce privește gradul lor de siguranță. Pe scurt, ne domină convingerea că filosofia apuseană nu s'a bucurat de rezultate trainice, numai pentru cuvântul că ea s'a rezemat și se reazemă încă pe un număr de supoziții, de postulate tacite, de prejudecăți, a căror valabilitate, contrar unei credințe răspândite, departe de a fi axiomatică, e cauza că munca filosofiei a fost o pânză a Penelopei. Putem dar vorbi nestingheriți de existența dogmelor în filosofie. Scepticismul însuș, îmbrățișând, fără a supune îndoelii — cum ar fi cerut regula jocului sceptic — aceste supoziții, se opune dogmatismului nu în punctul inițial, care este comun ambelor atitudini, ci numai în rezultatele divergente, și pe această cale el face serviciul mai de grabă involuntar de a respinge prin



absurd premisele tacite, prototezele oculte. E timpul ca filosofia să învețe ceva din propriile ei suferințe. Leibniz, urmărind visul frumos al unei *perennis philosophia*, pusese în aplicație, pentru realizarea ei, procedeul conciliant de a menținea tot ce e pozitiv în toate marile doctrine trecute și, concomitent, a elimina tot ce e negativ. Credița noastră, inspirată de spectacolul istoric al filosofiei — *haec historiola animae*, după o expresie a lui Spinoza — este dimpotrivă că tot ce a fost pus la pământ de critică rămâne definitiv mort și că trebuie să descoperim o axă nouă filosofică, un element pozitiv mai resistant.

Dar dogmele ce stau la temelia filosofiei moderne, alimentând astfel controverse fără rezultat, sunt mult mai vechi. Ținând seama de continuitatea reală dintre vechea și noua cugetare, nu va fi pentru nimeni o surpriză, dacă ni se va impune formal constatarea că acele dogme și „axiome“ au patronat prin prezența lor ocultă apariția primelor alcătuiți filosofice europene.

Trebuie să mergem încă și mai departe: *Cosmologia* elenă, cea dintâi cristalizare a spiritului filosofic, se inspiră nemijlocit din ele, pentru motivul că rădăcinile acelor dogme se pierd într'un vag teren preștiințific și mitic. Așadar, tenacitatea acestor postulate și greutatea de a le scoate la lumină își află lămurirea și, la a doua, scuza, în vechimea lor ce depășește cadrul redus al istoriei. Ne-fiind supuse discuției, ele au devenit un corp de adevăruri nediscutabile, a căror atacare se înfățișează unora drept o cutezanță de iconoclast. Cutezătoare sau nu, încercarea — aceasta, cel puțin — de a lumina subsolul, „subconștientul“, filosofiei a devenit inevitabilă; ea ne apare ca singurul mijloc de a învigoră filosofia. Am trecut prea mult cu vederea aceste debuturi subterane; a venit timpul de a ne reaminti de ele și a pretinde acelor dogme hârțile de legitimare, căci serviciile lor ne apar mai mult negative. Dacă rezultatele, emanate din ele, s'ar fi impus printr'o certitudine interioară, se înțelege că n'am fi avut nici un motiv serios de a ne îndoi de veracitatea acelor „principii“, a acelor supoziții „axiomatice“. Contradicțiile dintre „opiniile“ sistematice ale filosofilor îndeamnă pe cugetătorul neprevenit a păstra o mare rezervă față de premisele subînțelese ce susțin și azi edificiul filosofiei. Ce altceva decât discuții sterpe și confuzii descurajante puteau produce acele premise?

Metoda noastră de cercetare istorică și supraistorică ne-a dictat convingerea că între filosofia modernă și cea greacă nu există nici o divergență în ipotezele virtuale dela temelie. Cugetarea modernă a primit integral acele dogme, fără a le spori numeric; ea moștenește fără corectiv și fără augmentare prejudecățile vechii cugetări. Deosebirea dintre cele două filosofii, o deosebire, fără îndoială, efectivă, stă doar în unele concluzii și filosofeme, pe

care cugetarea modernă, mai consecventă, mai informată și mai rafinată, le extrage din prejudecățile, acceptate tacit altădată. De aceea, fără ca prin aceasta să micșorăm valoarea copioaselor exegeze ale vechii filosofii, avem credința că putem încă arunca folositor lumini nouă asupra componentelor esențiale, rămase obscure, ale cugetării elene.

Titlul împrejmuește zona cercetării noastre: ne preocupă doctrinele cosmologice, explicațiile lumii „fizice”, tâlmăcirile naturii. Și putem spune: **multiplex circa hanc rem fuit opinio**. Dar și în acest cadru introducem o specificație. După Aristoteles, odată cu impunerea interesului pentru viața teoretică, pentru știința ca știință, fizica încetează de a mai fi preocuparea predominantă, și astfel efortul spre soluții originale în domeniul naturii e înlocuit prin palinodii sau formule eclecticice.

2. O cercetare sumară a motivelor inspiratoare, a temelor implicite sau explicite, din cele dintâi scheme ale cosmologiei elene ne revelează fără greutate două dogme capitale, a căror însemnătate e fără margini: 1) dogma **nominalistă**, pe care o putem numi, fiindcă e ocultă, crypto-nominalismul, potrivit căruia tot ce e „sensibil”, e individual, „particular”. contingent; și 2) dogma **monistă**¹⁾ sau crypto-monismul, pentru care „lumea sensibilă” este în fond un tot individual și însuflețit, un **organism**, asemenea oricărei ființe vii, un Mare Fetiș încă mai mult decât era Planeta pentru Aug. Comte din „Sistemul de politică pozitivă”.

E vădit, socotesc, că ambele dogme au deopotrivă la baza lor afirmarea exclusivă a individualității în infinitul mic (elementele lumii) cât și în infinitul mare (lumea ca întreg). Prima dogmă — o putem spune din capul locului — cuprinde un mare adevăr, este prin urmare parțial întemeiată, de oarece perceptibilul cuprinde în sine de bună seamă individual sau unic; eroarea începe odată cu exclusivismul și unilateralitatea, formulate astfel: „perceptibilul este alcătuit **numai** din factori individuali”. Este aceeași eroare, pe care o întâlnim și în teoria cunoștinței prin exagerarea propoziției, în sine acceptabile: „lumea este reprezentarea mea”. Exagerarea unilaterală se adăpostește în formula paradoxală și ipertrofiată: „lumea este **numai** reprezentarea mea”.

A doua dogmă este total neverificabilă și nedemonstrabilă, de oarece este dictată de motive mitice și antropomorfe, motive explicit denunțate de filosofia modernă, care socotește **unitatea individuală** a lumii ca o trebuință logic-practică a rațiunii, așadar, ca o „idee” regulativă, în sens kantian. Cu toate acestea ambele

1) „Monismul” e luat aci într'un sens special, însă înrudit cu cel consacrat: esența lumii este una numeric sau calitativ. Ar putea fi înlocuit cu termenul: **Unitarism**.

dogme stăruesc până azi ca resorturi centrale ale „speculației”, chiar și la cei ce nu primesc unele din consecințele deduse cu perfectă coerență logică din ele.

Pentru buna înțelegere a celor ce vor urma ca precipitat analitic, câteva lămuriri anticipate privitoare la cele două dogme nu vor fi de prisos. O primă constatare, destul de uimitoare în aparență, e că dogma nominalistă, ale cărei efecte sunt nebănuite de complexe, a fost exploatată în istoria cugetării în două direcții opuse. O direcție, sensualismul sau empirismul, a formulat-o explicit de timpuriu, eliminând concomitent tot ce i-ar putea aduce vre-o îngrădire. Cealaltă direcție, raționalismul ¹⁾ metafizic, a formulat-o și ea, în cele din urmă, fără rezerve, însă, în opoziție cu direcția precedentă, a refuzat să recunoască juridicția ei exclusivă și în consecință, pentru a preveni concluziile ei firești, a apelat la ipoteze auxiliare de salvare. Vom preciza. Dogma nominalistă enunță: percepția este strict individuală și contingentă. Asupra acestui punct toți sunt de acord. Sensualiștii însă rămân credincioși acestei dogme și drept urmare logică resping orice explicație sau doctrină care ar vrea să-i slăbească valoarea. De aceea sensualismul susține că „nu există” (nu e real) decât individualul, unicul; în vreme ce generalul (noțiunea), pentru el, sau „nu există” deloc sau există doar „psihic”, „interior”, în nici un caz „în afară”. Aceasta este în antichitate teza atomistă ²⁾, sofistă, cinică, stoică (la stoicism în parte numai), epicuristă.

Raționalismul, obligator metafizic, răspunde: „Desigur, perceptibilul este totdeauna individual, dar de aci nu urmează că generalul (sau universalul conceptualizat) nu există deloc sau că nu există „în afară”, ci numai „interior”. Căci peste „existența” sensibilă — de o calitate inferioară — se înalță o „existență” superioară, suprasensibilă, „metafizică”.

Socotesc că nu e nevoie a dovedi mai dezvoltat, căci reese destul de clar, cum reacția împotriva nominalismului, reacție susținută și de aspirații ascetice, etico-religioase, așadar, cum trebuința de a ocoli formula nominalistă, avânta cugetarea în nouri metafizicii. Într'un anumit sens această neutralizare prin metafizică a nominalismului era inevitabilă. Căci generalului (conceptului), neapărat cerut de știință, trebuia să i se recunoască obiectivitatea sau cel puțin un fundament real; dar cum i se tăgăduia obiectivitatea sensibilă, strict individuală, refugiul era inventarea unui obiect suprasensibil. Se înțelege dela sine că tot ce s'a con-

1) Prin raționalism înțelegem doctrina care recunoaște cunoștinței noetice, așadar, cunoștinței întemeiate cu ajutorul necesarului și universalului, nu numai o origine independentă de cunoștința sensibilă, dar o valoare ontologică autonomă.

2) Erich Frank: Plato und die sogenannten Pythagoreer, 1923, p. 118.

struit pe această bază se prăbușește, din momentul ce punem la indoială caracterul axiomatic al dogmei că perceptibil sau empiric este numai și numai individualul, unicul.

Nu examinarea sistematică a acestei dogme interesează acum, ci doar rolul și ipostazele ei în debuturile cosmologiei elene. Problema „universalilor”, care în ciuda unei dispute milenare n'a fost încă rezolvată, trebuie să fie reluată în alt spirit, ca având o supremă actualitate.

În ce privește a doua dogmă, monismul, lămurirea ei ar necesita un lung excurs asupra credinței că omul, modelul unității organice a lumii, este un individ, o unitate psihofizică, un corp însuflețit, un „organism” omogen. Ar trebui să examinăm critic cel mai pasionant capitol al antropologiei filosofice: cum a ajuns omul să-și atribue calitatea de individualitate psihofizică. Pentru noi, acum, esențialul e că unitatea omenească este proiectată spontan în lume, și astfel natura e prezentată ca un Tot (pan), ca Unul (Hen), ca un imens corp însuflețit. „Tălmăcirea antropomorfică a naturii e greșeala cea mai mare a naturalismului elen”¹⁾.

Viziunea organologică a naturii are și un alt motiv, cum se spune, mai „profund”. Unitatea lumii este o vedere mistică, deci un precipitat cosmologic al identificării omului cu natura. Identificarea e condiționată de însuflețirea, de divinizarea, naturii. Chiar dela Thales unitatea lumii se prezintă ca o transpunere naturalistă a unității mistice²⁾. Viziunea cosmică a elenilor este un panteism optimist, spre deosebire de panteismul indian, pesimist. Natura e animată de un nestăviluit instinct de procreație, de generație, asemenea unui organism cu puteri neistovite.

Raporturile mai mult ascunse dintre filosofia greacă și misticism (cultul orgiac al lui Dionysos și mai ales orfismul ascetic) au fost cunoscute de multă vreme. Dar dacă influența exercitată de misticism n'a fost nesocotită altădată, nu i s'a acordat totuș o însemnătate deosebită, și interpret al acestui punct de vedere moderat, aproape clasic, a fost Ed. Zeller în opera sa monumentală și încă de temeii („Filosofia Grecilor”). În vremea noastră chestiunea a fost redeschisă și discuția e încă aprinsă. Din 1906 O. Gruppe vorbea astfel despre acea influență: „Ea se întinde din sec. VI a. Chr. până asupra întregii filosofii grecești și nu dispare cu totul decât pentru scurte perioade”³⁾. În același an K. Joel

1) Cl. Baeumker: Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, 1890, p. 16.

2) W. Schultz: Die altjonische Mystik, I, 1917, p. 285.

3) O. Gruppe: Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1906, II, 1029. Autorul este privit azi ca cel mai bun cunoscător al orfismului.

enunța încă mai agresiv originea mistice, „adâncimele iraționale“, ale filosofiei naturale nu numai grecești, dar și moderne 1).

În definitiv discuția a devenit oșioasă 2), căci nimeni nu se mai gândește a tăgădui acțiunea misticismului, a inspirației „anti-intelectualiste“ asupra unora din ideile și chiar doctrinele sistematice elene. Însă teza originii integral mistice a științei naturale elene rămâne un paradox, de o artificialitate ce se simte nemijlocit din lectura numitei opere a lui Joel, care în largă măsură a pus în mișcare acea reacție contra clasicității senine a lui Zeller. Nu originea naturalismului elen, ci perioada lui finală, mai ales neoplatonică, marchează cu ajutorul narcozei orientale cel mai puternic aflor al misticismului. Că opinia noastră se mișcă pe linia istoriei, o dovadă indirectă ne servește studiul elenistului catolic, A. Diès 3), în care acesta cercetează o idee de căpetenie a misticismului: divinitatea ca origine și scop al existențelor individuale, așadar prezența unui „ciclu mistic“, idee care poate îmbrăca — exemplu în timpurile nouă e Spinoza — o formă rațională. O asemenea idee e străină religiei clasice, homerice, căci ea are ca resort o aspirație transcendentă, o dispoziție pesimistă predominantă, deci o ostilitate inflexibilă față de natură. „Observăm înainte de toate că religia clasică nu năzuiește a face din Divinitate principiul existențelor individuale“ (A. Diès, op. cit. p. 4). Divorțul acesta dintre om și lume nu e elen, ci elenist, e dar un produs spiritual al fuziunii dintre orient și grecismul pur (romanismul tolerant nu s'a interesat niciodată de dogmă, ci numai de cult).

Diès subliniază cu dreptate că primordială e numai convingerea că Divinitatea e scopul vieții omului și al proceselor din lume; deabia mai târziu prima idee e completată cu aceea de Dumnezeu, origine a tot ce ființează 4). În filosofia antesocratică, de care se ocupă, Diès nu descopere acest „ciclu mistic“ — și bunăvoință are destulă — decât în germene la Anaximandros: totul ia naștere din Apeiron și în el se rezolvă totul, după fatala distrugere, expiind astfel nedreptățile săvârșite în ordinea timpului, căci nașterea (individualizarea) e un păcat (p. 63); însă mai dezvoltat ciclul se întâlnește la filosoful, dublat cu un taumaturg, cu un profet cathartic, Empedokles: „Avem în adevăr aci, sub forma cea mai

1) K. Joël: Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, 1926 (ed. I-a 1906) Jena (E. Diederichs). Sub o formă extremă aceeaș teză e susținută de H. Leisegang: Vom Wesen der griechischen Philosophie (Hirts Literaturbericht, April, 1925).

2) Înăurirea orfismului asupra presocraticilor a fost exagerată. Nu este exclus ca orfismul să fi primit chiar mai mult decât a dat. v. A. Diès: Autour de Platon, I, 1927, p. 67.

3) Aug. Diès. Le cycle mystique, 1909.

4) Că Divinitatea poate fi scopul, fără a fi originea, lumii e convingerea teologică de temelie a unui spirit lucid, cum e Aristoteles.

perfectă pe care o va lua la antesocratici, ideea unei divinități — origine și scop ale existențelor individuale“ (id. p. 91). Un ciclu al existențelor e susținut de Herakleitos, însă autorul citat nu admite la Efesian un ciclu mistic—mușcătoarele ironii contra coribanților și vizionarilor ale lui Herakleitos sunt cunoscute; și tot așa nici la celălalt mare metafizician presocratic, Parmenides. Fapt destul de straniu e însă că în Pythagorism, a cărui alianță cu misticismul orfic e indiscutabilă, ciclul mistic al existențelor aproape nu există. „Ceeace pare a preocupa pe Pythagoricieni e mai de grabă seria existențelor și necesitatea purificărilor, pe care ei râvnesc poate să le spiritualizeze. Ideea originii și a scopului pare a-i opri mai puțin; noțiunea de unitate isvor și termen al existențelor nu pare a fi formulată la ei; și când ei visează un fel de unitate religioasă, o caută mai puțin în unitatea unui guvernământ centralizat cât în sfortșarea paralelă a cetăților federate“ (op. cit. 61).

Dar autorul nu subliniază, cum se cuvine, o altă idee mistică, nu numai de o valoare covârșitoare, dar de o rezonanță logică mai mare — ea este, spuneam, o dogmă a totalului cosmologiei elene: Universul e Unul, e un Tot însuflețit. Acest element e cu atât mai eficace cu cât își are cuibul și în mitologia clasică. Monismul — în sensul luat aci — este de inspirație mistică, este un procedeu al identificării. Totul e Unul; din el purcede pluralitatea; în el se rezolvă orice particularitate în etapa din urmă a ritmului cosmic și, totdeodată, antropologic. Dar Grecii nu cunosc o „origine“ a lumii în sens creaționist creștin — fapt de cea mai mare importanță ce va fi discutat mai jos — și în acest fel s'ar explica absența doctrinei emanatiste (și emanafia e mai puțin decât creația) la începuturile pur elene ale filosofiei. Ei nu admit o astfel de origine creativă, fiindcă ignorează un Dumnezeu transcendent lumii. Și nu admit transcendența Divinității, pentru cuvântul că în ochii lor lumea însăș e divină. Panteismul elen ține la distanță emanatismul și face imposibil creaționalismul. Dealtminteri Grecii n'au avut, notează E. Rohde, ideea absolutului divin, a Divinității plenitudine de existență. Divinitatea nu crează lumea, ci doar o ordonează (Platon) sau, cel mult, îi dă puțința de a se ordona prin mișcarea ce-i imprimă (Aristoteles) sau, în fine, mai puțin grecesc, o produce prin mijlocitori (emanatismul lui Plotin). Chiar zeii eleni au fost produși odată cu lumea și înlăuntrul ei ¹⁾.

Paranteza aceasta asupra rezidiilor mistice din filosofia greacă are nevoie de o punere la punct. Un concept filosofic poate fi o piesă angrenată într'o structură ideologică de ordin mistic. Inșă virtualitățile sale explicative nu sunt istovite de această configurație primă, ci se prea poate ca, deslipind conceptul de ve-

1) E. Rohde: Kleine Schriften, Bd. II, 1902, p. 321.

chiul context, ele să reveleze fațete nouă, cari vor îngădui o exploatare a lui în direcția numită rațională (ceea ce nu e tot una cu raționalistă). Și în această conjectură nu e exclus ca un concept, originar mistic, să dea rezultate pur științifice, și tocmai acesta e cazul ideii: natura e un organism limitat. Cosmosul elen este organologic, finitist, finalist și estetic: lumea e o ființă limitată, armonioasă în care părțile servesc ca mijloace pentru Intreg, socotit drept scop ultim; este o operă de artă, este un simbol sensibil al unui plan ideal, în care ideea, forma și măsura matematică fuzionează.

Și acum un lucru nu trebuie uitat. Unitatea organică, individuală, a lumii nu e pur formală, deci, o unitate fundată pe acțiunea mutuală a părților, ci o unitate materială, oarecum substanțială. Dogma monistă, spre deosebire de cea nominalistă mai elastică, duce fără înconjur dela început la construcții metafizice. Pentru Herakleitos în stilul său lapidar: „este înțelept a recunoaște că totul e unul” (ἐν παντὶ εἷναι)¹). Metafizica este doctrina Unului mascat de pluralitatea schimbătoare a individualului perceptibil; ea își dă mâna frățeste cu teologia prin jocul spontan al unui cerc vicios. Anume, după ce se atribuie unitate absolută Divinității, se deduce din unitatea divină și unitatea naturii. Așa d. p. pentru Aristoteles lumea este una, fiindcă „primul motor”, dela care lumea perceptibilă primește direct sau indirect, însă constant, mișcarea, este Unul²).

3. Primele forme ale cosmologiei elene se înfățișează analizei ca un amalgam de: a) rezidii mitice și motive mistic-panteiste, b) dogme, c) fapte empirice, toate acceptate fără rezervă critică. Putem chiar preciza: dogmele în discuție sunt doar o interpretare a faptelor sub directa inspirație a miturilor și a elanului mistic și naturist. Dublul caracter al dogmelor (fapt și mit) îndestula totodată imaginația și inteligența, împrumutându-le o notă de infinită aproximație și asigurându-le o perpetuare fără grije. Pe scurt, dogma este o adaptare silnică a faptelor empirice la exigențele fictive ale miturilor preștiințifice și ale misticilor.

Nu numai pe grec, dar pe oricare alt popor primitiv, spectacolul schimbării, al nașterii și morții, al corupției și disoluției, al apariției și dispariției, pe scurt, spectacolul proteic al metamorfozelor și generației îi preocupă, fixându-le atenția mai mult decât spectacolul persistenței și repaosului. **Omnia mutantur** este un strigăt ce irupe din adâncuri ancestrale. La primitiv atribuțiile adjectivale) și acțiunile (verbele), așadar, schimbarea și multiplul, constituiesc partea cea mai mare din tezaurul său intelectual; pe câtă

1) H. Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*, Vol. I, ed. 2-a, fragm. 50.

2) Aristoteles: *Metaphysica*, Cartea XII, Cap. 8, 1070 a.

vreme substanțele (corpurile) sau în genere tot ce persistă au un contur mult mai vag. „Am arătat... că în gândirea primitivului substanțialitatea lucrurilor cade pe al doilea plan față de însușiri și efecte“¹⁾. În viziunea originară a elanului lumea se rotunjește plastic sub forma unui Tot în perpetuă transformare și drept urmare decisivă problema metamorfozei, a devenirii, se instalează în inima „fizicii“ elene²⁾. Această fizică a considerat la început natura ca o ființă unitară ce se naște, crește și va dispărea pentru a renaște, supunându-se unui ciclu inexorabil. Viziunea fizică a elenului este un mobilism, un dinamism: totul e în mișcare, într'o mișcare sui generis. Ipoteza unității organice este tacit implicată în cosmologia elenă dela primii ei pași³⁾. Dovada acestei afirmații e la îndemâna oricui dorește s'o obțină. Natura e „Unul și Totul“. Lumea este închisă în sine; din ea nu iese și în ea nu pătrunde nimic; de aceea ea este „o ființă vie perfectă, formată din părți perfecte, este unică, nerămânând nimic în afară de ea din care ar putea lua naștere o altă ființă de acelaș gen; în fine, ea e lipsită de bătrânețe și de boli“ (Platon: Timaios, 33 d.). „Deci Divinitatea, hotărându-se de a plăsmui lumea, pe cât posibil după asemănarea celei mai frumoase dintre ființele inteligibile și a unei Ființe în toate desăvârșite, a făcut o ființă vie unică, vizibilă, având înlăuntrul ei toate ființele vii care sunt dela natură de acelaș fel cu ea. Dar, aveam oare dreptate de a afirma dela început că există un cer unic, sau mai de grabă ar fi mai exact a spune că există o pluralitate de ceruri, sau chiar un număr infinit? Nu; există unul singur, fiindcă a fost construit imitând modelul“ (Platon: Timaios, 31 a). „Astfel, potrivit judecății aproximative, trebuie să spunem că această lume, care e în adevăr o ființă vie, prevăzută cu un suflet și cu o inteligență, a luat naștere așa prin acțiunea providențială a lui Dumnezeu“ (Platon: Ibid, 30). „Nimic nu poate fi adăogat totalității lucrurilor, căci nimic nu poate să aibă mai mult decât totul, și totul e pururea egal cu sine“, așa interpretează Burnet fragmentul 5 din Anaxagoras⁴⁾. Mai departe, după Platon, Parmenides și Melissos susțin că „totul e unul și stă în repaos în el însuș neavând spațiu în care să se miște (Theaitetos, 180 e).

O formulare rezumativă a acestui substrat al cosmologiei

1) Fritz Graebner: Das Weltbild der Primitiven, 1924. pp. 73 și urm. Totuși relevăm că primitivul nesocotind substanțialul, drept compensație, substanțializează sau personifică însușirile și chiar relațiile. Astfel nesocotirea substanțialului se răzbună. Vezi E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, 1925, Vol. II, 73 și urm.

2) A. Rivaud: Le problème du Devenir dans la Philosophie grecque, 1906, passim.

3) W. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, ed. 9/10, p. 27.

4) J. Burnet: L'Aurore de la Philosophie grecque, 1919, p. 300.

ioniene descoperim la popularizatorul Diogenes din Apollonia, discipol eclectic al lui Anaximenes: „După părerea mea toate lucrurile sunt, pentru a spune totul dinainte, diferențierile aceluiaș lucru originar; sunt unul și acelaș. Și aceasta e evident, căci dacă lucrurile ce alcătuiesc acum întinsul lumii: pământ, apă, aer, foc și tot ce ne apare în această lume, dacă vreunul din aceste lucruri ar fi diferit de oricare altul, diferit, adică având o esență cu totul particulară, și dacă n'ar fi acelaș lucru care se schimbă și se preface, atunci lucrurile nu s'ar putea amesteca în nici un fel, și ele n'ar putea face unele altora nici bine nici rău. O plantă n'ar putea crește din pământ, nici vreun animal nici oricare alt lucru n'ar putea lua naștere, dacă lucrurile n'ar fi astfel întocmite încât să fie unul și acelaș. De fapt toate lucrurile es din acelaș prin schimbare; ele iau când o formă când alta și se întorc apoi în acelaș lucru originar“¹⁾. La fel în alt fragment, citat de Diogenes Laertios: „Nimic nu se naște din ceace nu este, nici nu dispare în ceace nu este“²⁾.

Fragmentul prim al lui Diogenes din Apollonia este și o pătrunzătoare încercare de a explica oarecum empiric Unitatea lumii, explicație ce se întâlnește fățiș mult mai târziu la medicul peripatetic, Galenos³⁾: lucrurile sunt unul și acelaș, fiindcă nu stau izolate ci în mutuală dependență, și fiindcă se transformă unele în altele. Cum s'ar putea transforma unele în altele, dacă ele ar fi cu totul deosebite? De bună seamă, această considerație de ordin empiric venea la timp să întărească prejudecata că natura e un organism sau un întreg individual, însă nimic nu ne poate determina să credem că ea singură a inspirat teoria Unului. Diogenes și Galenos ne oferă o explicație *post festum*, o explicație valabilă prin sine, chiar dacă părăsim Unitatea organică a naturii, acel Sphairos perfect, atât de scump lui Parmenides și Empedokles.

Dogma individualității naturii este prea sumar acceptată ca evidentă de primii cosmologi, pentru ca să fie o simplă constatare inductivă. În realitate inducția naivă era o interpretare a faptelor în lumina miturilor, pe scurt, era o dogmă, o supoziție primară, o clauză tacită. Dovada lui Diogenes nu e destul de convingătoare empiric nici astăzi, cu toate că principiul cauzalității reciproce este un adevăr mult mai răspândit decât la Greci. Se cunoaște bună oară ce eforturi dialectice a trebuit să desfășoare H. Lotze, tocmai pentru a întemeia unitatea lumii pe faptul interdependenței tuturor fenomenelor. Noi nu vedem o slăbiciune filosofică iremediabilă în temeritatea cu care pionierii cosmologiei elene afirmă existența

1) H. Diels: Fragmente der Vorsokratiker, vol. I, ed. 2-a, pp. 423/4. frag. 2. Comp. J. Burnet: Op. Cit. pp. 408/9.

2) Comp. I. Burnet. Op. Cit. p. 411.

3) L. Mabileau: Histoire de la philosophie atomistique, 1895, p. 63.

unui substrat mistic, care explică unitatea organică a naturii. Pentru știința de mai târziu este de o importanță mai mare relevarea, chiar temerară, a notelor simple și universale decât descrierea exactă a detaliilor acestei lumi ¹⁾. Căci faptele nu trăesc logic decât prin liniile peste tot răzbătătoare ce le unesc și le dau un înțeles.

Un alt model de dovedire empirică a unității și unicității lumii, un model clasic, tributar viziunii platonice, rezumate în citatele precedente, ne oferă Aristoteles. Lumea este una, fiindcă în această lume se găsesc „locurile naturale” ale elementelor (foc, apă, aer, pământ, eter). De aceea existența simultană a două sau a mai multor lumi este absurdă. Dacă ar exista o altă lume, aceasta ar trebui să aibă elemente **specific** identice cu cele din lumea noastră, și atunci de pildă pământul, prin caracterul său specific, va tinde spre centru. Dacă, din potrivă, a doua lume ar avea elemente total deosebite, ea ar fi fără analogie cu a noastră și în consecință ea perde dreptul de a se mai numi „lume”. S'ar putea obiecta lui Aristoteles că nu e nici un motiv a admite un singur centru al lumii, deci o singură lume. Dece n'ar exista mai multe centre? În această ipoteză, pământul celeilalte lumi se va mișca spre centrul respectiv, care e mai aproape decât centrul primei lumi. Aristoteles răspunde însă că „gravul” nu e o chestie de distanță, cum e pentru modern, ci de esență. Pretutindeni, la orice distanță, tendința centristă este inerentă pământului. Aristoteles, neadmițând două „locuri naturale” identice în esență, dar deosebite numeric, trebuie să ajungă la concluzia unui singur centru cosmic, deci a unei singure lumi, care e și cea mai desăvârșită ¹⁾. Dacă un element are locul său natural înlăuntrul Sferei cerești, nu mai poate avea un loc și în afară de ea. Nici un corp nu se localizează în afara Sferei, deci în afara Sferei nu mai există loc. Și cum unde nu e loc, nu există nici corp, spațiul este indisolubil legat de corp. Dincolo de lumea noastră nu mai e nimic (De Coelo I, 8, c). De oarece toate corpurile sunt în lumea noastră, de oarece mișcarea există prin corpuri (mobile) iar timpul prin mișcare, urmează că lumea e unică nu numai actual, dar și în timp, virtual. N'a existat și nu va exista o altă lume. Lumea noastră cuprinde toată materia posibilă.

Din dogma tacit acceptată a Unității lumii emană, vom vedea, tot atât de nemijlocit și fără trebuința dovezii încă două corolare, din cari primul va fi mai tenace: I. fundamentul naturii este o

1) H. Dimmler: Der Grundgedanke der aristotelischen Metaphysik in: Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag G. Freiherrn von Hertling, 1913, p. 58.

2) P. Duhem: Le Système du Monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. I. 1913, pp. 231 și urm.

„materie“ unică și primordială; 2. această „materie“ unică intră pe calea nesfârșitelor metamorfoze printr'o „forță plastică“ immanentă. Aci se vede limpede, de ce natura e privită drept un organism, drept o „ființă vie“ prin excelență, drept „Divinul“, capabil totuși de a se schimba spontan, așadar, fără nici o influență din afară. Al doile corolar implicit, numit de moderni hylozoism, hylpsychism sau panzoism (Pfleiderer), va determina pe cei dintâi cosmologi eleni, mai ales pe trinitatea mileziană, de a nu se întreba din capul locului, care e temeiul logic al schimbării ca atare, al capacității „materiei“ de a se schimba prin și dela sine. Era prea învederat pentru ei, pentru a fi o problemă, că lumea este un organism, un individ, un „corp însuflețit“.

La Eleni, unitatea lumii se află implicată în mitul cosmogenic, Genealogia zeilor este genealogia lumii; teogonia este o cosmogonie. Familia închisă a zeilor este chiar lumea ca întreg unic. Confuzia dintre teogonie (istoria zeilor) și cosmogonie (istoria lumii) înlesnește decisiv decretarea lumii ca tot organic. Romanul teogonic devine întâi roman cosmogenic și apoi se transformă în roman cosmologic. Legea de zămislire a zeilor este deadreptul inspirată de generația organismelor; schema este dezvoltarea tuturor zeilor și a tuturor lucrurilor dintr'un embrion, dintr'un Ou imens, mit ce se întâlnește în India, Persia, Babilon și orfism („teogonia rapsodică“). Problema teogonică e: cine poate îndeplini funcția de „tată unic al zeilor“; problema cosmologică va fi: care e materialul de construcție ¹⁾ unic al lumii.

În creștinism această interpretare monistă, fundată religios, este și mai categorică: istoria umanității este istoria lumii; cetatea omului este cetatea lui Dumnezeu (Aurelius Augustinus). Raportarea la om este făcută fără înconjur; iar primatul omenescului în problema genetică este vădit.

4. Cosmologia primește dela mitologia cosmogenică credința spontană a Unității generatoare; ei îi rămâne s'o precizeze, s'o naturalizeze, s'o „raționalizeze“ și să deducă dintr'însa consecințe, care vor dobândi cu timpul o valoare autonomă în structura logică a științelor naturale. Avem aci un caz, care nu e excepțional în cultura omului, a unui adevăr fundat, **indirect** și mai mult aparent decât efectiv, pe o prejudecată. În adevăr, principiul indestructibilității masei sau materiei — în termen filosofic, principiul substanței — este la început dedus speculativ din postulatul dogmatic al lumii unitate organică. Lumea persistă, este eternă, fiindcă este

1) Etimologic cuvântul grecesc de materie (hyle) are acest sens, consacrat de tehnica architecturală.

2) *Perseus*: de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti (Satira II. 84).

Una. Și este una, fiindcă nu e loc pentru nimic altceva în afară de ea, din care să fi luat naștere și în care se va anihila. „Materia“, una și aceea, nu s'a născut și nu va pieri niciodată ¹⁾; este „nemuritoare“ și „veșnic tânără“ (Anaximandros). E drept, ceace e azi, n'a fost așa totdeauna; însă nu e ceva absolut nou, ci doar o explicare a unui factor prim, etern, care, deși constant, se mișcă neconținut revelându-și virtualitățile.

Dacă „materia“ ar fi apărut cândva, am fi nevoiți să spunem că a luat ființă prin creație din nimic; însă nimic nu ese din nimic și nici nu se întoarce în nimic. Dacă natura materială e Unul și Totul, dacă în afară de ea nu mai există altceva cum ar putea eși ea din altă existență sau din Neant? Cu o pregnanță de neimitat exprimă acest postulat, această temă inițială, eleatul Melissos, „copilul teribil al matefizicii“ ²⁾, care dealtminteri nu are în cadrul eleatismului alt merit decât desinvolvura formulării. „Pururea a fost ceace a fost, și pururea va fi. Căci, dacă el ar fi luat naștere, atunci ar trebui ca el să nu fi fost nimic înainte de nașterea sa. Sau dacă nu era nimic, nimic n'ar fi putut să iasă din nimic“ ³⁾. Un alt fragment al aceluiaș sună: „dacă n'ar fi Unul, el ar fi mărginit de altceva“ ⁴⁾. În sfârșit, fragmentele 2 și 3 enunță că „existența“ e fără început și în sfârșit, este „infinită“ (apeiron). Aceasta ne amintește de teorema spinozistă, că nu poate exista decât o singură substanță, care drept urmare trebuc să fie nemărginită.

Instinctiv oarecum, cosmologia elenă dela început procedă la „explicarea“ naturii, înlăturând ca logicește nepracticabilă ideea de creație sau de naștere din nimic. Sub acest raport, Aristoteles, vorbind de eleați, scrie că aceia („unii“) afirmau despre întreaga natură „nu numai că nimic nu ia naștere și nu pierе — căci aceasta era ceva de mult cunoscut și asupra acestui punct domnea deplin acord — ci și că nu poate avea loc nici o schimbare (Met. III. 3, 984 a. b.). Se va vedea mai târziu legătura dintre filosofema unanim acceptată a indestructibilității Totului și deducția extremistă a eleaților, că nu există nici un fel de schimbare. Schimbarea va fi eliminată, pentru motivul, nemărturisit, firește, că ea presupune cât de cât posibilitatea creației. Cugetarea elenă nu va izbuti să domine schimbarea ca atare și deci s'o explice, pentru a pune bazele unei „fizici“ nediscutabile, tocmai din cauza fuziunii ideii de creație, respinsă de știință, cu ideea de schimbare. Respingând prima, va respinge și pe a doua. Orice schimbare este

1) Th. Gomperz: Les Penseurs de la Grèce, I, 1903, p. 198.

2) H. Diels: Op. Cit. I, fr. 1, pp. 185/6; I. Burnet: Op. cit., p. 369; W. Nestle: Die Vorsokratiker, 2-te Aufl., 1922, fr. 1.

3) H. Diels: Op. cit., fr. 5, p. 187; Burnet: Ibid., p. 370.

4) H. Diels: Ibid., p. 186.

o apariție a ceea ce nu era sau o dispariție a ceea ce era, deci o creație sau o anihilare, care este o creație negativă. Chestiunea aceasta, având o însemnătate incalculabilă, va fi neconținut examinată.

E vădit că știința elenă s'a constituit numai pentru că a fost radical ostilă noțiunii de creație, atât de complexă și de obsedantă până în vremea noastră¹⁾. Că nu numai știința, dar și teologia elenă elimină „creația” este o formulă familiară mai ales dela K. Nägelsbach²⁾ și azi acceptată de toți istoriografii filosofiei grecești. Chiar un catolic, H. Meier, o recunoaște expres³⁾. Dacă ne-am opri aci, am avea doar jumătate din adevăr. Căci rezistența logicii în fața „creației” este o exigență a științei elene, nu însă și a viziunii mobiliste, dinamiste, de care ne vom ocupa și în alte prilejuri. Convingerea spontană, primitivă a elenului este devenirea sensibilă și aceasta postulează o creație și o anihilare necurmăte de calități opuse, deci suprimă statornicul, persistentul, identificat cu „existența”.

Astfel se profilează pe ecranul istoriei contradicția internă, care va ruina cosmologia elenă. Pe de o parte, mobilismul primordial postulează neapărat creația; pe de altă parte aspirația logică, condițiile inexorabile ale înțelegerii, înlătură creația, producerea neconținută de noutate, și impune persistentul, neschimbătorul. De oarece știința elenă, cum se va arăta, acceptă și mobilismul sensibil, legat de creație, și substanțialismul, cerut de știință, anticreaționist, ea nu va izbuti să constituie definitiv o știință a naturii, ci se va mulțumi cu o speculație asupra naturii, cu o „metafizică”. Terminul tehnic de „metafizică”, deși e consacrat destul de târziu în cercul epigonilor neoplatonici, exprimă totuși adecuat structura fizicii elene, luate ca întreg.

Elementul dramatic al științei elene e că, în ciuda străduințelor ei de a neutraliza teoreticește „creația” și de a instaura o „explicație a naturii” cu ajutorul permanentului și neschimbătorului, inteligibile prin structura lor neproblematică sau prin structura spiritului, supus legii identității (după kantianul Alois

1) Elenul nu posedă un cuvânt pentru creație. Vezi E. Rolfes: *Die Philosophie des Aristoteles*, 1923, p. 58. Singurii termeni de care dispune limba greacă, *πράττειν* (acțiune morală) și *ποιεῖν* (producere artistică și tehnică), exclud creația, producerea din nimic. De sigur, absența termenului nu presupune necesar absența lucrului, confuzie ades săvârșită de etnografi, tipic, mai ales de Lévy-Bruhl în cercetările sale asupra mentalității primitive. Elenul cunoaște creația, dar n'o recunoaște, ci caută s'o elimine ca neinteligibilă. Creația e implicată în conceptul elen de schimbare.

2) K. Fr. Nägelsbach: *Die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander*, 1857, p. 71.

3) H. Meier: *Geschichte der alten Philosophie*, 1925, p. 277.

Riehl¹⁾, știința elenă nu izbuteste să scape de obsesia „creației”, impuse de faptul devenirii sensibile. Epilogul acestei contradicții interioare e că, în doctrina neoplatonică, creația, prezentă tacit doar în devenirea sensibilă, este introdusă chiar în domeniul permanentului, al „existenței”, și anume sub singura formă acceptabilă de elenism: *emanația*, care e o devenire suprasensibilă, „inteligibilă”. O dramă asemănătoare se va petrece și în filosofia modernă, cu deosebire că actul creației va fi atribuit întâi gândirii. și astfel filosofia va ajunge la fenomenism și relativism²⁾, iar în vremea noastră va fi restituit realului „concret”, considerat ca „durată pură” devenire fără repaos (Bergson), întocmai ca în filosofia elenă. Astfel cugetarea modernă, printr’o mișcare circulară, revine la punctul ei de plecare elen și trăește aceeași criză. Deci, creația continuă a fi coșmarul științei europene.

Fapt e că, prin resorturile ei logice, știința elenă duce o luptă eroică împotriva ideii de creație, care amenință neconținut să irupă devastator în sfera inteligibilului. Pentru elen, nu numai că universul ca Tot nu se naște din nimic, dar nici o altă generație din cuprinsul naturii nu se prezintă ca o creație, ci doar ca o formă, ca o modalitate, a ceva care în sine rămâne unul și același, „identic cu sine însuși”. Opinia din urmă s’a impus mai anevoe și cu unele echivocuri, pe care le vom releva la timp. Această opinie era dictată de presimțirea că schimbarea ca atare nu-și află explicația în sine, ci în afara ei, și anume în ceva care posedă proprietăți opuse: persistență și imutabilitate. O filosofic, care nu vrea să cunoască altceva decât schimbarea și o primește ca atare, renunțând la planul înțelegerii sau limitându-l, asemenea lui Bergson³⁾, va trebui să reabiliteze „creația”. Prin creație, e drept, nu eșim din schimbare, dar nici nu o explicăm. „Creația” e un fapt, nu o explicație, bine înțeles, în ipoteza că este un fapt. Am avea un fapt fără explicație; de aci până la afirmația că acest fapt nu are nevoie de explicație nu e decât un pas.

Primejdia modernizării cosmologiei elene este desigur reală, și acest miraj se vedește tocmai în modul de apreciere a rolului pe care îl îndeplinește în filosofia veche așanumita „conservare a materiei”. Că în știința pozitivă a proceselor chimice teoria „conservării materiei”, ca piesă capitală, este o cucerire destul de recentă (deabia dela Lavoisier în sec. al 18-lea) este un fapt cunoscut. E însă ceva mai greu de întrevăzut că la primii cosmologi „conservarea materiei” sau, mai de grabă, a „substanței” trebuie să aibă un alt înțeles decât acela îmbrățișat de știința modernă. Care e acest înțeles și ce valoare teoretică are el?

1) A. Riehl: Der philosophische Kritizismus, Bd. II, ed. 2-a, 1925, p. 283-9.

2) M. Florian: Kant și cugetarea modernă (Revista de filosofie, vol. X, 1/2).

3) H. Bergson: La Perception du changement, Oxford, 1911, p. 24.

Știința, deabia infiripată, a Grecilor s'a văzut nevoită, după primele ei debuturi, să formuleze și să legitimizeze o altă piesă fundamentală a științei, de o însemnătate încă mai mare. Căci această piesă este implicată în structura logică a oricărei științe. Este vorba, pe scurt, de funcția generalului sau „universalului” în orice cunoștință clară, în orice determinare, înțelegere sau explicație. Orice știință este un sistem de determinări, și orice determinare se face prin general (noțiune, concept, idee). Fără general (noțiune) știința este imposibilă; însă la rigoare e posibilă fără substanțialitate ¹⁾. Tocmai aceste considerații ce urmează a fi dezvoltate ne insulă siguranța că problema persistenței stă la Greci mai de grabă în raport cu generalul (noțiunea) decât cu indestructibilitatea substratului „material”; că, de asemenea, indestructibilitatea (persistența) dobândește în cosmologia elenă o legitimare calitativă și metafizică, nu una cantitativă și strict științifică. Mai mult speculația asupra Unului decât experiența ca atare au furnizat cosmologiei argumentele justificative pentru postularea unui factor indestructibil în cosmos.

De altminteri speculația cosmologică n'a cunoscut, propriu vorbind, până la Aristoteles o problemă a materiei, a corporalului, și nici măcar n'a avut un termen potrivit pentru acest dat. Dar nici la Aristoteles termenul de hyle, de care acela se servește pentru a conota „materia”, însă nu totdeauna, căci înlocuște hyle cu termenul de substrat (hypokeimenon) sau cu alți termeni, echivalenți la el (posibilul, virtualul), nu are sensul materiei (pură corporalitate) din fizica modernă. Modernul opune materiei, ca masă spațială, sufletul nespacial; elenul cunoaște doar opoziția dintre materie și formă ²⁾, și acestea două pot fi în spațiu, dar pot fi și independente de el, bucurându-se de aplicații, cari modern vorbind sunt valabile numai în sfera psihică. Și tocmai opoziția dintre materie și formă (idee, concept, general) ne documentează cu evidență că materia celor vechi nu era ceva complet în sine, ci un dat ultim care avea nevoie de complementul formei. Altminteri, în sine, materia e ceva evanescent, un substrat pasiv și nedeterminat. Fapt straniu este că numai prin „imateriala” formă, materia devenea un corp, o realitate concretă, eminent determinată, o „masă”.

În genere, la cosmologii eleni cuvântul echivalent pentru materie este devenirea (genesis) ³⁾, schimbarea—constată de repetate ori Albert Rivaud. De aceea ordinea, direcția sau norma

1) Pour la science, qu'il y ait ou n'y ait pas de substances, le problème reste entier et se réduit toujours à la recherche des lois (E. Hannequin: Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine, 1895, p. 244).

2) Edm. König: Die Materie, 1911, p. 22.

3) Genesis, ca termen tehnic, este consacrat deabia de Platon.

mișcării, a devenirii, a „materiei“, nu decurg din esența materiei, nu sunt imanente acesteia, ci se impun în virtutea unui principiu transcendent, ale cărui caractere sunt generalitatea de o parte, persistența de alta.

Identificarea materiei cu devenirea sensibilă impune o precizare, pentru a înlătura o contradicție. Materia cosmologiei elene pare a uni în sine proprietăți contradictorii: ea este substratul persistent dar și principiu mișcării. Așa este, în adevăr, și totuș nu avem o contradicție, dacă ținem seama de înțelesul special al aceluși substrat. Materia, ca substrat permanent, este nedeterminată dar infinit determinabilă; ea este plastică, este receptivă, de oarece e totdeauna gata a primi determinări, însă aceste determinări nu-i aparțin, ci vin din afară prin acțiunea unui principiu superior care e forma. Ea însăși e indestructibilă; însă fiind nedeterminată dar determinabilă, ea primește neconținut determinări. Mișcarea, schimbarea, constă în succesiunea de determinări. Iar această succesiune de determinări decurg din faptul că materia e atotprimitoare, că este virtualitate sau posibilitate (cele două precizări aristotelice ale materiei). Materia reclamă variație de calități în sânul ei și ca atare e principiul schimbării, dar în sine, ca pură virtualitate, este un substrat indestructibil. Aci se vede cât se poate de lămurit — faptul va mai fi examinat — că indestructibilul, persistentul, nu exclude schimbarea și ca, invers, neschimbarea, lipsa unei variații de proprietăți, nu elimină distrugerea, dispariția.

De bunăseamă, persistența (indestructibilitatea) ca atare nu este o simplă deducție speculativă din postulatul mistic al Unicității și Unității lumii. Persistența, **întăuntru lumii**, este un fapt de experiență; ea este corelativul empiric al schimbării. Unde este schimbare este și persistență. Nu se schimbă decât ceace, într'un mod sau altul, persistă. Prin experiența sensibilă (nu interesează aci intuiția bergsoniană a unei schimbări fără substrat, a unei mișcări fără mobil) nu descoperim o devenire radicală și absolută, ci un amestec de persistență și nepersistență¹⁾.

Viziunea preștiințifică a lumii cunoaște spontan „întreguri“ sau unități în pluralitate (lucruri cu proprietăți sau determinări) cari se află în raporturi mutuale; însă ea constată totdeauna că legătura dintre acele întreguri și proprietățile lor (d. p. dintre un om și calitățile sale) este mult mai intimă decât aceea dintre întreguri ca tare (d. p. dintre oameni). Astfel es în relief dintru început întreguri „separate“: pământ, apă, aer, foc, aștri, plante, animale, oameni, etc. Toate aceste întreguri individuale se schimbă

1) Immutabile enim quiddam superare necesse est (Lucretius Carus: De Rerum Natura, I, 790).

sau se mișcă, însă cuprind în ele și constante, care justifică denumirea sau fixarea lor lingvistică. Fără aceste constante „empirice”, percepția nu-i cu putință. Poate că decuparea aceasta a unui „continuu mobil” este, cum crede Bergson, artificială, însă nimeni nu tăgăduște caracterul ei de dat prim. Chiar Bergson acordă — e poate concepția sa cea mai lucidă — că inteligența ca atare nu creează nimic, ci doar constată repetițiile sau uniformitățile. Doar intuiția, dacă există cumva, se poate prevala de capacitatea divină a creației.

Fixarea stabilului, a ceea ce rămâne, e primul act al științei occidentale. Progresul științelor naturale stă în desvăluirea unor constante cât mai valabile, cât mai reduse numeric și cât mai omogene calitativ. Viziunea preștiințifică a fost depășită, fiindcă persistențele prime s'au revelat ca instabile. Ochiul a căutat mai adânc, imaginația a venit în ajutorul gândirii, și fără încetare noile formule ale persistentului au fost chemate spre autentificare înaintea forului empiric. Dacă persistența în genere e sau nu apriorică (genetic) nu importă prea mult; în discuție e doar o anumită persistență, și aceasta e în cele din urmă de resortul experienței.

Problema era dar să se explice schimbarea prin ceea ce nu se schimbă, nepersistentul prin persistent. O lume, în care lucrurile iau naștere parcă din nimic, apoi plătesc tribut schimbării cât ființează, în sfârșit dispar parcă în nimic, era de precădere problematică. S'a văzut și vom releva neconținut că viziunea primitivă, chinuitoare, a Elenului este fluxul etern, mobilismul calităților sensibile, antagonismul adânc din sânul lucrurilor: unele calități sunt învinse și pier, altele apar, biruitoare o clipă, pentru a umple golul. Așa e în lumea pur fizică, și tot așa și în viața omului. Mobilismul și dinamismul sunt vederile prime de ordin cosmologic ale Elenului. Dar acesta nu se complăce cu tristă voluptate în această devenire halucinantă, ci încearcă s'a învingă teoretic, s'o explice, să-i tempereze caracterul tragic, s'o imobilizeze, să-i dea un leșt substanțial. Și atunci ia ființă o nouă situație tragică, formulabilă în următoarea dilemă: sau substanța este imutabilă și în acest caz suprimă, nu întemeiază, schimbarea (Parmenides), sau e supusă și ea pieririi și în acest caz ea nu mai e o garanție logică a schimbării. Gândirea elenă se va istovi luptând zadarnic să scape din cleștele acestei dileme.

Corelatul: persistent-nepersistent, ocupând un loc central în cosmologia elenă, reclamă o analiză circumspectă și adâncită, analiză pe care cu regret am amânat-o până acum, de oarece ea are misiunea de a proiecta o lumină decisivă asupra facturii intime a acelei cosmologii.

5. Bruno Bauch, gândindu-se mai ales la platonism și aristotelism, susține — și n'avem nici un motiv a-l contrazice — că raportul dintre persistență și schimbare închide în sine și problema logică a cunoștinței, a spiritului științific¹⁾. În adevăr, absorbită numai și numai de schimbare, cunoștința este paralizată; din potrivă persistentul, „eternul“, e o condiție primă a cunoștinței, a înțelegerii. Posibilitatea teoriei e fundată de persistentul exprimat noțional.

Nu avem să discutăm aci validitatea acestei transpuneri pe planul epistemologic a unei probleme existențiale, transpunere, istoricește necesară, și de aceea realizată, anume pentru ca știința naturii să ia un nou avânt cu școala socratică²⁾; deocamdată ne preocupăm numai echivocul, prezent și azi, în corelatul: persistent-nepersistent (schimbător).

Fără îndoială, orice cunoștință este o determinare, și orice determinare postulează un general, o noțiune. Determinarea este raportarea unui general, a cărui funcție logică e să determine, să conceptualizeze, la un „particular“ sau mai puțin general, care astfel e determinat și devine inteligibil. A determina, a înțelege, e a „reduce“ particularul la general, care e mai inteligibil, fiindcă e general sau „comun“ mai multor lucruri. Dar acest elementar adevăr de logică e generator de echivocuri, atâta timp cât lăsăm nelămurită filiația dintre general³⁾ și corelatul persistent-nepersistent. Acest corelat este formulat îndeobște astfel: de o parte avem persistența, de alta schimbarea. Așa exprimat, corelatul e un focar de confuzii. Schimbarea ca atare nu se opune persistentului, indestructibilului; căci un persistent, un quid indestructibil, se poate schimba, și dimpotrivă ceva care nu se schimbă ar putea să nu persiste: ar apărea, ar dura fără nici o alterare și apoi ar dispărea, s'ar distruge. Distincția pare subtilă, însă e capitală.

Generalul (noțiunea) este totdeauna și fără excepție un dat **neschimbător**, dar nu este ca atare și indestructibil sau persistent. Așa d. p. generalul (noțiunea) de „mamut“ este în sine ceva neschimbător: mamutul ca atare rămâne mamut. Caracterele specifice ale mamutului nu suferă nici o schimbare. Dar mamutul a fost și a dispărut, ne spune paleontologia. Ce urmează de aci? Că și generalul „mamut“ a dispărut. În alți termeni: generalul nu se schimbă, dar poate dispărea, și anume dispărea atunci când indivizii, cărora generalul totdeauna și inevitabil le aparține, au

1) Br. Bauch: Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie, 1910, p. 149.

2) J. Burnet: Greek Philosophy, Tom. I, 1924, p. 100.

3) Ceeace pe planul logic se prezintă ca noțiune, concept, idee, pe planul obiectului ca atare — orice noțiune e noțiunea a ceva — se prezintă ca general, ca notă comună, ca o repetiție posibilă.

încetat de a mai fi. E necesar să nu uităm că generalul nu se întâlnește nicăiri independent — „umanitatea“ d. p. nu e ceva deasupra oamenilor — ci totdeauna ca proprietate ce aparține indivizilor (așa bunăoară atributele: mărime, figură, culoare, etc.) sau ca relație fundată pe indivizi. Pe scurt, generalul sau este un component al indivizilor (specie sau gen, clase) sau este o relație între indivizi, căci relația este fără abatere un general, un dat ce se repetă (asemănare, deosebire, coexistență, cauzalitate, etc.). Noi spunem de pildă: A și B se aseamănă mai mult decât C și D. E o greșală, destul de obișnuită, a crede că avem aci două „asemănări“. Asemănarea ca atare este aceeași, este, cum se scrie uneori, cam fără sens, „identică cu sine“; indivizii sunt diferiți în asemănarea lor. Cei ce se aseamănă pot varia la infinit; raportul de asemănare e unul și același.

Așadar, când au dispărut indivizii „mamut“, se înțelege că a trebuit să dispară și generalul (specia). De asemenea, dacă indivizii s'ar transforma atât de mult încât ar dobândi alte caractere specifice, nu înseamnă că specia ca atare s'a schimbat, ci pur și simplu că generalul specific a încetat de a mai fi un atribut al unui număr de indivizi. El a dispărut, a fost pierdut, însă sub nici un cuvânt nu e îngăduit a spune că el s'a schimbat. „Evoluția speciilor“ exprimă impropriu un fapt exact.

Ne aflăm dar de fapt în fața a două corelate: 1) schimbător-neschimbător (imutabil) și 2) persistent-nepersistent (destructibil). Aceste corelate se diferențiază strict prin funcționarea lor categorială pe planuri deosebite, dar totodată ele iau contact, confundându-se aparent, prin rezultatele sau produsele funcțiilor lor.

Schimbător-neschimbător devin inteligibile prin raportarea lor la o altă opoziție fundamentală: individual-general. Numai individualul e schimbător; generalul nu suferă schimbare. Această frunză d. p. este un individual, ceva unic; culoarea ei însă, repetându-se, este un dat general. Această frunză nu e un concept; culoarea ei este însă un concept. Prin urmare, e cu desăvârșire impropriu a spune că s'a schimbat culoarea frunzei. Corect e a spune că frunza și-a schimbat culoarea. „Verdele“ nu devine „galben“, ci frunza a avut la început „verdele“ și acum „galbenul“. Generalii (noțiunile) se succed la un individ și prin această succesiune individul se schimbă, însă generalii nu se schimbă.

Dacă privim acum al doilea corelat persistent-nepersistent, lucrurile se prezintă mai complicate. În principiu putem spune că persistent sau indestructibil e numai simplul, nedivizibilul, așadar, numai ceea ce se refuză compoziției. Iar compus și simplu se aplică exclusiv la individual, nu la general. Culorile nu se compun, ci doar indivizii sau lucrurile colorate. Compoziția presupune ceva desine stătător, și în această categorie intră numai individualul,

căci generalul nu există izolat, ci prin individualul, căruia îi aparține. Nu avem o culoare izolată, ci un lucru colorat. Deci, în principiu, indestructibil (persistent) este doar individualul simplu. Se înțelege de asemenea că toate proprietățile sau atributele fundamentale, cari aparțin individualului simplu, precum și toate relațiile întemeiate pe acest fel de individuali sunt la rândul lor persistente. Individualul persistent posedă proprietăți ce nu se pierd. Dar, să nu uităm: persistența generalului este indirectă; ea e dependentă de persistența individualului, în a cărei alcătuire logică intră ¹⁾.

Putem reveni. Cunoștința determinată postulează neapărat generalul (noțiunea); dar acesta este în sine numai „cecece nu se schimbă”, nu și cecece persistă sau e indestructibil. S'a văzut: o proprietate, care e totdeauna o notă generală, poate fi pierdută aci, chiar dacă reapare în altă parte. De bună seamă, știința are nevoie în prima linie de neschimbător, de general, căci numai prin el individualul schimbător poate fi determinat înțeles. Am spus înainte că știința s'ar putea lipsi de persistență, de „constanță”, de substanțial, dar nu poate renunța la neschimbător (general). Și un neschimbător de netăgăduită însemnătate pentru știință este relația sau legea.

Nu reducem prin această declarație rolul cel mare, pe care îl îndeplinește în știința naturii postulatul persistenței. Nu-l reducem, ci îl precizăm. Indestructibilitatea sau persistența nu e un component, o condiție intrinsecă, a științei naturii, ci doar un fundament, o supoziție, o condiție extrinsecă. Ceecece persistă e acceptat ca un dat primordial, subînțeles, servind ca temei proprietăților sau relațiilor „generale”. De altminteri, indestructibilul ca atare nu e obiect de determinare, căci orice determinare naturalistă îl presupune. În știința naturii, cecece cunoaștem e totdeauna o schimbare, și anume o cunoaștem—cel puțin, noi, modernii—printr'o altă schimbare cu care prima stă în raport constant sau general. Dar explicația schimbării nu presupune exclusiv un neschimbător, un general, specie sau lege (raport), ci și un persistent ultim, ireductibil. Așa d. p. atomul este o condiție a științei fizice, dar el însuși nu mai poate fi explicat. E „inexplicabil”, fiindcă e ireductibil la altceva, cel puțin, provizoriu. Primim atomul sau un alt element mai simplu ca un **dat ultim**.

În rezumat: știința naturii presupune un component, o condiție intrinsecă (neschimbătorul sau generalul) și un fundament, o condiție extrinsecă (persistentul, indestructibilul). Scopul ei este

1) Individualul simplu nu e numai indestructibil, el poate fi și neschimbător, firește, în ipoteza că orice schimbare se reduce doar la compoziția (unire sau separare) de elemente simple sau indestructibile.

să explice o schimbare printr'o altă schimbare¹⁾. Puntea logică dintre schimbări, explicația, o face un general — o specie, o esență, la cei vechi sau o relație cauzală la cei moderni — și o întemeiază persistentul, substanțialul.

6. Elenii au văzut lămurit dela primele lor tălmăciri științifice: 1) că orice explicație naturalistă postulează un termen ultim, indestructibil, conservarea unității lumii; 2) că orice cunoștință presupune generalul „gândirea“, „rațiunea“; Herakleitos declara: „tuturor le este comună gândirea“²⁾. Relevarea teoretică a „substanței“ este un merit deosebit al primilor fiziologi eleni; însă un merit și mai mare, un serviciu imens, este rânduirea pe primul plan a gândirii, a generalului. Elenul a divinizat gândirea. De asemenea, Elenii au arătat inminunați că enigmatică, problematică, este întâi de toate schimbarea ca atare, mobilitatea, devenirea.

Dar tot ei săvârșesc o confuzie, cu grele urmări mai târziu, însă scuzabilă la niște inițiatori plini de imaginație și îndrăzneți în cugetare: e confuzia dintre neschimbător (general) și substratul persistent. Generalul este metamorfozat în substanță. Pythagorismul și platonismul consideră generalul nu numai ca neschimbător, și aceasta e exact, dar ca „etern“ sau indestructibil prin propriile sale forțe, și astfel îl substanțializează, îl ipostaziază, așadar, îi acordă caracterul de existență desine stătătoare sau absolută. Numerele și „formele“ (ideile) devin „substanța“ (persistentul) lucrurilor, dobândesc funcția de „subiect“ ce există prin sine, nu de „predicat“, care trăește prin raportarea la subiect. Aristoteles nu încetează de a ataca platonismul, printre alte motive, și din cauza acestei substanțializări sau „subiectificări“ a ceea ce nu există prin sine, ci doar prin altul.

Printr'o exagerare, cu folos poate atunci, neschimbătorul (generalul) devine „existență“ indestructibilă. Primejdia acestei exagerări, primejdie pe care n'o evită nici gânditorii moderni, este spontana confundare a generalului și a individualului. Ipostaziarea, substanțializarea, personificarea, constau în transformarea generalului în individual, a ceea ce nu există prin sine în dat care fiind-țează cu dela sine puteri. Indestructibil, persistent, în sens propriu, este doar individualul; el nu aparține altuia, ci se reazemă pe sine (generalul e totdeauna imanent individualului). Așa bună oară la Parmenides „existența“, deși e una și nedespărțită, deci individuală, e tratată ca ceva general, deci ca un dat ce comportă repetiții, ca unul inteligibil în multiplul sensibil. Platon va cădea

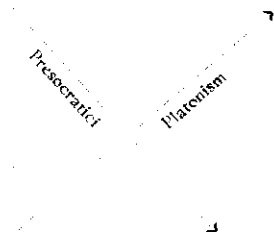
1) Th. Haering: Die Philosophie der Naturwissenschaft, 1923, p. 98.

2) H. Diels: Op. cit. fragm. 113, p. 99; J. Burnet: Op. cit. fr. 91 a, p. 11.

în greșala opusă: „existența”, deși e generală (o Idee), e privită ca ceva autonom, ca o entitate, ca un component separabil al lumii sensibile, deci, ca o substanță.

Jocul subtil al acestei confuzii și odiseia celor două condiții ale științei, generalul și persistentul, în primele tentative cosmologice vor fi examinate mai jos, deocamdată, înlesnind claritatea talmăcirii noastre, să exprimăm oarecum schematic cele expuse până aci :

a) Condiția intrinsecă a Științei : Neschimbătorul sau Generalul (specie, clasă sau relație).



b) Condiția extrinsecă a Științei : Persistentul sau Substanța, Substratul

Confuzia celor două condiții a dat naștere la următoarele două formule: Substanța e socotită ca ceva general: presocraticii în genere; generalul e socotit ca substanță (pythagorism și platonism). Formula legitimă este: substanța e individuală, iar generalul aparține substanței, substratului sau subiectului, ca determinare esențială sau accidentală. Aceasta e doctrina aristotelică, dacă trecem cu vederea unele serioase inconsecvențe, pe care vom avea prilejul a le sublinia.

Cele două condiții ale științei elene și occidentale îndeobște sunt pozitive; mai există o condiție, de ordin negativ, discutată înainte: neutralizarea conceptului de „creație” și de „anihilare”, ca fiind în marginea inteligenței, situație recunoscută de altminteri de partizanul cel mai consecvent al creaționismului, în vremea noastră, H. Bergson.

Primii naturaliști au presimțit că persistentul, indestructibilul, substanțialul, se aplică în drept înțeles numai unei realități individuale, și cum aveau la îndemână dogma preistorică a Unității naturii, au transformat lumea într'un mare Individ **persistent**. În acel moment a luat ființă Monismul. Însă lacuna cea mai aparentă a cosmologiei mileziene e ridicarea „Marelui Tot”, universul sensibil, la rangul de factor explicativ sau determinativ. Prin acest transfert de atribuții individualul era metamorfozat în general. O astfel de „explicație” trebuia să-și trădeze insuficiența, căci ea se reducea numai la simpla subordonare a fenomenelor particulare față de Intregul cosmic. Pe scurt, „explicația” lua forma simplistă

și banală a subordonării părților față de un întreg, în cazul acesta, unic: lucrurile sunt părți ale aceleiaș lumi indestructibile. Așa se înfățișează în ultim reziduu prima explicație cosmologică.

Persistentul, substanțialul, care e doar **fundamentul** explicației, devenea factorul, componentul, unic al explicației. Raportarea părților la un Tot substanțial avea caracter determinativ. Rezultatul va fi inevitabil: impasul eleat. Nu există decât Unul, general și individual totdeauna. Părțile erau absorbite de Totul imobil. Explicația nu mai explica nimic; ea elimina obiectul de explicat: pluralitatea sensibilă. În ipoteza unei substanțe unice, explicația era paralizată.

Linia de scăpare era dela sine indicată: substanțele trebuiau multiplicitate, așadar, individualizarea persistentă trebuia descoperită chiar înlăuntrul naturii. Numai în această ipoteză persistentul sau substanțialul putea servi ca fundament al explicației. Cu o admirabilă, nu și integrală, consecvență, această necesitate e recunoscută și satisfăcută de **atomism**. Inșă și atomismul se folosește de substanțialul pluralizat nu ca simplu fundament, ca o simplă condiție extrinsecă, ci deadreptul ca un adevărat component, ca o condiție intrinsecă, a înțelegerii naturii.

Cosmologia elenă se complică și mai mult, devine și mai opacă, în cadrul platonismului, care, pentru a da satisfacție pluralității, preface generalul, Ideea, în substanță, în persistent. Substanța — persistentul prin „participație” din lucrurile sensibile — este Ideea. Pe această cale, nestrăbătută încă până la capăt de nimeni altul până la Platon, Ideea devenea și fundament și component al înțelegerii naturii; ea era simultan generală prin naștere și individuală prin adoptare. Substanța era considerată și drept o „esență”¹⁾.

Noțiunea de substanță nu are la Eleni claritatea și unitatea, pe care i le acordă Br. Bauch. Teoria substanței la Eleni este țesută din fire încâlcite și multicolore. Noi putem distinge trei înțelesuri de căpetenie: 1) Substanța ca subiect sau substrat vag, atotcuprinzător (milezienii); 2) substanța ca esență determinantă, ca usia (numerele pythagoreice, ideile platonice, formele aristotelice); 3) substanța ca substrat determinat, individual sau quasi-individual (atomistii, parțial Aristoteles, stoicii, epicureii). Intâiu sens este monist; celelalte două sunt pluraliste.

Se înțelege, pentru noi unicul înțeles legitim al substanței este

1) Am simplificat cosmologia platonică. De fapt, ea cuprinde și alți factori, corespunzători vechi cosmologi. Așa e acea impenetrabilă noțiune de *chora*, de „loc”, spațiu sau receptacol al proceselor materiale.

substanța ca substrat ¹⁾ nu ca esență (totdeauna generală), și anume ca substrat individual, „concret“, nu ca substrat generic. De acest înțeles anticiei s'au apropiat, bunăoară la atomiști și Aristoteles, însă nu l-au formulat explicit, radical și cu satisfacție, pentru motive ce vor fi arătate. De aceea fizica elenă a fost lipsită de o ipoteză rodnică. Gândirea elenă era dezarmată în fața individualului ca atare, a istoricității „iraționale“ ²⁾. Ea s'a lăsat fascinată fără împotrivire de substanța-esență sau de substanța-general. Chiar la atomiști, atomii nu sunt strict individuali, ci „forme“ „scheme“ („idei“, le numește însuși Demokritos); iar la Aristoteles, cum se va arăta, substanța individuală nu e lipsită de contradicții ruinătoare. În adevăr, cum poate fi individualul, care e materie+formă, mai real decât forma, care la Aristoteles este principiul realității, este act, energie, realitate superioară $\pi\rho\acute{o}\zeta\epsilon\rho\nu\ \kappa\alpha\iota\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \acute{o}\nu$ Asupra acestei dublicități în doctrina cosmologică a Stagiritului vom stărui în schița evolutivă a cosmologiei elene.

Fascinația exercitată de substanța-esență asupra științei vechi este de sigur explicabilă. Știința elenă avea nevoie întâi de general, pentru a îndruma o explicație și a încerca o determinare logică. Punctul de plecare al cosmologiei elene, ca al oricărei cosmologii de altminteri, este voința de înțelegere a schimbării, a devenirii, și fără general (clase sau legi) nu numai determinarea riguros științifică, dar orice fel de determinare, este principial suprimată. Cum însă elenul a avut clara viziune dela început că fără substrat (persistent) știința naturii este lipsită de un temei, cum, mai departe, el nu izbutește să deosebească persistența, care este structurată individual, de neschimbare, care este un atribut al generalului (noțiunii), liniia de cea mai mică rezistență era punerea la oaltă indistinctă a persistentului sau substanțialului și a neschimbătorului: esența neschimbătoare (generală) este și persistentă, este substratul ocult al lucrurilor sensibile, individuale.

Din nefericire confuzia aceasta stăruiește netulburată și azi; ea este adoptată de istoriografii mai noi ai filosofiei elene, și din această cauză expunerile lor au nu știu ce șovăelnic, echivoc și nemulțumitor. Claritatea dela prima vedere se rezolvă prin analiză într'o nebuloasă. Marile și micile tratate asupra cugetării

1) „Substrat“ nu e pentru noi o realitate metafizică, ascunsă sub fenomene, ci numai factorul constant în mijlocul transformărilor empirice și individuale. Pentru gândirea antisubstanțialistă și relaționistă modernă, garanția sau reazemul constant al schimbării se află tot în schimbări, în sânul metamorfodelor empirice. Sub acest raport, gândirea modernă și cea antică sunt, cel puțin, intențional, antagoniste.

2) L. Laberthonière: *Le Réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, ed. 4-a. 1904, pp. 15 și urm.

grecești vorbesc îndeobște de necesitatea imperioasă pentru gândire de a formula „constanțe” în scopul de a funda explicativ schimbarea. Aceste „constanțe” sunt prezentate destul de vag și rapsodic aci ca substrat „material”, cu calități variabile, aci ca Idee sau Formă. Nu se vorbește nimic de funcțiile logice divergente ale celor două condiții și de erorile ce decurg din amestecul lor. Concedăm: ca simplificare expozitivă, didactică, această prezentare nu păcătuște grav, însă e insuficientă și nu e capabilă a pune cosmologia elenă în lumina potrivită înțelegerii nu numai a facturii ei intime, dar și a insucceselor ei, a acelor insuccese teoretice și chiar de ordin tehnic, cari au determinat occidentul modern să constituie o nouă știință a naturii.

7. Toate cele expuse până aci ne dau dreptul să bănuim — și textele certifică în ciuda formei lor sibiline — că Unul persistent, închis în sine, dar pururea schimbător, al primilor cosmologi (eleatismul, consecvent, va nega schimbarea lui) este privit simultan și ca individ și ca general, aceasta din urmă, numai fiindcă e atotcuprinzător. Echivocul era dictat de rolul determinativ, pe care avea să-l îndeplinească Unul și Totul: el trebuia să fie elementul de comprehensiune al schimbărilor din lumea fizică, și astfel primea delegația de general, de noțiune supremă.

De asemenea, conform dogmei nominaliste, schimbările fiind individuale generalul explicativ trebuia căutat în afară de ele, „dincolo” de ele. Și pentru primii cosmologi, dincolo de schimbările sensibile, nu există decât lumea ca întreg, Unul și Totul. Acest Unu „explica” părțile, procesele perceptibile: acestea sunt doar modificări efemere ale Totului, sunt proiectări multiple și polihrome pe ecranul Timpului ale Substratului unic și indestructibil, indestructibil fiindcă e unic. Astfel, dogma nominalistă verifica, servindu-se mai ales de argumente implicite de ordin epistemologic, dogma monistă. Amândouă postulau o construcție pronunțat metafizică. Știința elenă e structurată metafizic; putem chiar spune: metafizica e formula elenă a filosofiei și a științei. Gândirea elenă simbolizează, de sigur mai discret decât cugetarea medievală, efortul zadarnic al omului de a evada din sensibil și de a afla refugiul într-o lume mai „perfectă”, adică mai puțin expusă surprizelor dureroase.

Fizica elenă este mai de grabă o filosofie a naturii și din această pricină elenul n'a cunoscut o diferențiere a științei pozitive de așa numita filosofie. De sigur în perioada postaristotelică, alexandrină, științele pozitive încep a se constitui autonom, construindu-și fiecare o casă proprie, însă acest proces de diferențiere are loc numai la matematică cu preocupările anexe (astrologie, statica lui Archimedes) și în parte medicina empirică, nu

însă și la fizica propriu zisă. După Aristoteles, fizica nu mai înregistrează nici un pas înainte apreciabil, și astfel rămâne până în veacul al 16-lea indisolubil legată de o determinată viziune filosofică.

În rezumat, dela primele ei manifestări știința elenă satornicește condițiile de bază ale înțelegerii naturii sau a proceselor din sânul acesteia: 1) componentul esențial, care este generalul determinant, noțiunea, „rațiunea“; 2) fundamentul, condiția secundară, care este persistentul, „ceea ce rămâne“, substanțialul, substratul, „subiectul“ proceselor. Generalul ar pluti în aer, dacă nu este atribuit unui substrat, care în cele din urmă apare ca individual, sau, cum se întâmplă mai ales, dacă nu este el însuși ipostaziat într'un substrat, într'o substanță, într'o entitate.

Pentru a se constitui, știința avea nevoie în prima linie de general (concept) și numai în a doua de substanțial. Necesitatea de a înțelege schimbarea ne îndeamnă să depășim pura schimbare, și atunci străbatem sau până la un substrat permanent în mijlocul schimbărilor sau înapoia lor, sau până la o normă generală, care domină, ordonează, procesele, normă care prezintă două fațete: a) o esență (specie, gen, clasă), și atunci esența este cauza spontană a schimbărilor, socotite drept accidente ale esenței, drept revelații sensibile ale acesteia (e așanumita cauzalitate substanțială); b) un raport causal, care nu mai caută esența explicativă, acel „pentruce“, al variațiilor accidentale, ci antecedentul determinant și identic în aceeași constelație de condiții.

Prioritatea generalului (neschimbătorului), față de persistent este virtual recunoscută și de știința antică. Dovada lucrului e că în platonism și aristotelism, cele două puncte de intersecție ale ideologiilor elene, problema substanței este tot una cu problema generalului, a Ideii sau a Formei. Pe scurt, cosmologia elenă ridică mari greutatea logice mai ales din cauza confuziei dintre cele două condiții de bază ale științei naturale: conceptul și substanța.

Dogma monistă — lumea este o desăvârșită făptură vie — are un îndoit răsunset după cele două condiții sau principii determinante: 1) substratul lumii este unic; asupra acestui punct, cu excepția lui Empedokles, Anaxagoras și Atomistii, cosmologia elenă e de acord; 2) noțiunile, ideile (generalii) alcătuiesc o „lume“ unitară, închisă în sine, fără pată, care e subordonată finalist ideii de Bine (Agathon) la Platon, Divinității la Aristoteles¹⁾.

1) Deosebirea principale dintre cei doi corifei ai gândirii elene nu interesează în acest loc. Nu putem examina nici obiecțiile principale ridicate de unii comentatori mai noui ai lui Platon (H. Lotze, H. Cohen, P. Natorp, N. Hartmann, Br. Bauch, C. Ritter mai temperat, etc.) împotriva interpretării aristotelice a Ideilor, interpretare îmbrățișată de alți comentatori de mâna a întâia (Ed. Zeller, H. Gomperz. Windelband, etc.). Potrivit acestei interpretări: Ideile

În sfârșit, dogma nominalistă — real în ordinea sensibilă este numai individualul (multiplul) schimbător și nepersistent¹⁾ — expune concluzia: atât substratul, persistentul, cât și generalul (ideea) se situează „dincolo” de sensibil, sunt separate, fie real fie logic, de percepție, așadar, de individualul schimbător și nepersistent. Individualul schimbător postula un neschimbător, o noțiune, un general, pentru a-și afla un reazem determinativ; individualul nepersistent, descompozabil, postula o substanță, un substrat simplu, un quid, „care rămâne” unul și același.

Spuneam că fizica elenă e saturată de metafizică: orice explicație fizică are înfățișarea de soluționare metafizică. Axa înțelegerii naturii, prin ipoteză, o lume a mobilității, e strămutată într-o altă zonă ontologică, nu mai puțin naturală — nici de cum supranaturală — însă nu de ordin fizic, ci metafizic. Metafizica elenă implică naturalismul, eliminând cu anticipație interpretarea transcendentă a creștinismului. De altminteri, elenii făceau metafizică fără să știe de acest lucru, căci, făurind sisteme metafizice, erau totuși convingși că nu es din granițele naturii. Acest paradox își află explicația în faptul că „natura” cugetării elene are alt sens decât „natura” cugetării moderne. În adevăr, pentru elen, cauza schimbării sensibile este de ordin nesensibil (substrat sau formă), iar ceea ce pentru modern e corp omogen, este pentru primul un lucru compus din factori eterogeni: „materie” (în sens specific de nedeterminat, misterios, aproape „necorporal”) și de non-materie (idee, formă, „rațiuni seminale”). Pentru elen, factorul non-fizic intră în compoziția fizicului, a „corporalului”; ocultul, substanțialul, „psihicul”, activează pretutindeni în natură.

Cele două componente ale naturii, fiind atât de eterogene, nu izbutesc să se închege într'un adevărat întreg. Din acest motiv filosofiei grecești nu i-a fost dat să descopere o necesitate „inteligibilă” în devenirea „sensibilă” și astfel să înfăptuiască alianța strânsă din știința modernă a „rațiunii” și experienței. Natura elenului este câmpul de luptă fără rezultat decisiv dintre două cauza-

sunt „separate” realmente de lucrurile sensibile. Nimeni însă nu tăgăduiește că „teoria” aceasta există în unele opere platonice cel puțin ca fantezie, ca simbol, ca figură stilistică. P. Natorp încearcă a lămurii „eroarea” de înțelegere a lui Aristoteles prin incapacitatea dogmaticului de a se transpune în punctul de vedere critic, care ar fi cel platonice (P. Natorp: *Platos Ideenlehre*, 2-te Aufl. 1921, p. 385). E însă foarte puțin probabil ca Aristoteles să fi tălmăcit greșit platonismul, el care în dialogurile tinereții, dialoguri pierdute, dar și mai târziu a platonizat fățiș (v. A. Dryoff: *Über Aristoteles Entwicklung*, in *Festgabe für G. von Hertling*, 1913).

1) „Ambele determinări, pluralitate și neconstanță, alcătuiesc proprietatea caracteristică a individualului, în opoziție cu esența una și aceeași a speciei” (Cl. Baumker: *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, 1890, p. 283.

lități eterogene: „necesitatea” oarbă, mecanică, identificată cu hazardul și opacă inteligenței, și cauzalitatea intelectuală, divină sau finalistă. „În adevăr, nașterea acestei lumi a avut loc prin amestecul celor două ordine, al necesității și al inteligenței” (Platon: Timaios, 48 a; comp. Ibid., 46 cd; 68 d.). Astfel, știința elenă recurgând la esențe și substanțe va fi necesar dialectică; va fi o iscusită sistematizare de concepte, care chiar de sunt în lucruri, au o structură ostilă lumii sensibile. Ne-am putea întreba în consecință, dacă o astfel de știință este în adevăr o explicație a naturii; căci, drept vorbind, obiectul științei elene nu este chiar sensibilul, care trebuie explicat, ci conceptele ce explică. Finalitatea adâncă a științei elene este contemplarea conceptelor ca obiecte de artă sau ca impulsii de înțelepciune.

Elenul, asemenea celorlalți primitivi, și-a fixat atenția la început mai puțin asupra generalului și persistentului și mai mult asupra individualului cu proprietăți opuse. Pentru el, natura se înfățișă de precădere ca o țesătură de prefaceri individuale, de **calități** care apar și dispar fără repetiții pronunțate, fără legi vizibile și atotcuprinzătoare. Jocul hazardului era larg; iar prezența individualului pururea nestatornic încurca.

Sensibilul apărea ca un multiplu (τὰ πολλά); ca o pluralitate de indivizi în veșnică prefacere. Astfel se cristalizează credința, timbrată melancolic, că lumea ce cade sub simțuri este o „devenire”, o defilare haotică, un torent caleidoscopic, de calități individuale, „iraționale”, nedeterminate. Fondul elenismului este teama de vârtejul iresistibil al lucrurilor, de caducitatea sensibilului. Cugetarea elenă, întorcând fața dela sensibil, se va refugia descurajată în sfera eternului și imutabilului.

Sensibilul este Nedeterminatul (Apeiron), Multiplul, „Altul” (Thateron); în plasa inteligenței el cade numai după ce a fost ordonat sau modelat de „Limitat” (Pêras), de „Unitate” (Monas), de „Insuș (Tauton), așadar, de elementele raționale, care sunt două: substratul constant și conceptul imutabil. În acest sens, poate fi acceptată formula tradițională, că „unul și multiplul” este problema centrală a cosmologiei elene.

Lumea sensibilă este dar o **genesis**, o **natura naturans** fără nimic statornic; în epoca teosofică a elenismului, la unii Neopythagorei și la Neoplatonici pe urmele lui Platon, ea va trece și drept principiul dezordinii, al răului și al păcatului. Dogma nominalistă este exprimată fără înconjur: perceptibilul este sinonim cu „multiplul” (individualul) și cu neconținuta „devenire” (schimbător și nepersistent). E vrednic de subliniat că îndeobște cosmologia elenă nu recunoaște individualului caracterul modern (întrevăzut parțial de Aristoteles) de obiect bine conturat, „concret”, ci îl reduce la **calități**, la proprietăți, singulare, fugitive, așa cum, după Graebner,

il vede și primitivul. Natura se revelează ca o goană fantasmagorică de umbre, de calități nedeterminate și neconsistente. Nimic permanent, totul este efemer. Se idolatrizează doar legea vagă a timpului, a destinului, a generației și a distrugerii.

Dar cosmologia elenă are dela început presimțirea că dominarea teoretică a acestei deveniri fantomatice postulează neapărat supoziția permanentului ca dat primordial, ca „principiu”. Cu toate acestea A. Rivaud e aproape de adevăr, când enunță că problema substanței, a substratului, nu numai la primii cosmologi dar și mai târziu, cade pe al doilea plan. Era logic ca persistentul să fie lăsat în umbră, din momentul ce realitatea perceptibilă, „materia”, substanța naturii, este asimilată cu pura devenire, cu metamorfoza calităților *contrare*. Este o axiomă că tot ce se schimbă este „material”, că deci materia e resortul „mișcării”, și din potrivă că ceea ce e „imaterial” este neschimbător, este un concept, o formă. De o parte „fiii pământului”, de alta „prieteniile Ideilor”, spunea într-o imagine impresionantă Platon („Sophistes”). Din acest punct de vedere, doctrina heraclitică, potrivit căreia devenirea este chiar stofa lumii, e în perfectă consonanță cu spiritul cosmologiei elene.

Totdeodată se vede cât de unilaterală este opinia că „permanentul” ca atare, substratul constant, e motivul central, sămăburele acestei cosmologii. Sensibilul este nepersistent, fiindcă este material sau, invers, este material, fiindcă e nepersistent. „Nimic permanent, nici etern: o succesiune neîntreruptă de forme, o serie de nașteri și morți, spectacolul dezolant al unei deveniri fără sfârșit. Aceasta va fi, vom vedea în cele din urmă, ideea dominantă a întregii fizice grecești”¹⁾ „Am fost izbiți de însemnătatea devenirii și a schimbării în toate aceste credințe. Teogonie și magie, poezie gnomică și poezie catartică impun deopotrivă grecului noțiunea că toate lucrurile nasc, se preschimbă, mor, că nici o ființă nu scapă legii devenirii, și că nu există nimic etern”²⁾. Știința elenă e „mai puțin o știință a experienței decât o logică a devenirii”³⁾, iar „explicația naturii e mai puțin o teorie a corpului decât o istorie a schimbării”⁴⁾. Nu interesează substanța lucrurilor, ci principiul lor generator. „Sub aceste aparențe fugitive, nici o materie, nici o substanță, nu rămâne. Corpul nu joacă printre realități un rol privilegiat”⁵⁾. Așa formulată, opinia lui Rivaud este o exagerare, insuflată de o teză tot atât de unilaterală. S'a arătat că Elenul își făurește un concept de materie, fără echivalent adecvat la moderni, concept care unește persistența substanțială cu exigența

1) A. Rivaud: Op. cit., p. 9.

2) Idem, p. 79.

3) Idem, p. 140.

4) Idem, p. 272.

5) Idem, p. 268.

nepersistenței. Substratul este în adevăr indestructibil, însă datorită caracterului lui dominant, nedeterminarea, el poate primi forme, calificări, determinări, fie spontan dintr'un impuls interior (hylozoismul ionian), fie prin acțiunea unui al doilea principiu complementar și superior, Ideea, Forma, cum va enunța mai critic cosmologia triumfătoare a socratismului. Nepersistența și persistența fuzionează astfel într'un chip aproape de nepătruns la prima vedere. „Materia“ elenă este în același timp persistentă și nepersistentă. Nu e un echivoc decât pentru noi, nu însă și pentru Eleni. Aristoteles precizează și exemplifică tipic conceptul vechi de materie: aceasta e **virtualitate**. Materia e substratul constant, dar și principiul mutațiunii, resortul generațiilor; astfel ea întrunește toate calitățile pentru a fi socotită și principiul individualizării (Aristoteles). Individul este propriu a satisface și dorința stabilității (atomii) și faptul mutabilității.

Elenii s'au văzut nevoiți a ridica problema persistenței, a „materiei“, a „substanței“, tocmai pentru cuvântul că reflecția lor pornește dela condițiile logice, dela cadrul inteligibil, ale nestatornicului și schimbării, acestea fiind admise ca fapte primare și nemijlocit date. Cum e posibilă o știință a devenirii, a multiplului instabil, întrebare care primește și o altă formulare: ce e în adevăr real, ce este real în toată plenitudinea $\pi\alpha\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\omega}\nu$ ὄν la Platon)? Dacă cei dintâi cosmologi meditează mai ales asupra Principiului (Archè), asupra cauzei constante a naturii, motivul e că pentru ei mobilitatea este un fapt subînțeles, de o prezență indiscutabilă. Poate inspira spaimă, însă nu mirare teoretică. Mirarea e trezită de posibilitatea persistentului și de legătura acestuia cu nepersistentul, cu devenirea.

Dacă schimbarea nu provoacă nici o greutate de înțelegere viziunii spontane a lucrurilor, în schimb reflecției îi sugera numeroase probleme. Putem spune că posibilitatea devenirii, descoperirea condițiilor de înțelegere a schimbării, e noțiunea conducătoare a cosmologiei elene, și așa a rămas prototipic până în vremea noastră. Mai toate problemele secundare de ordin cosmologic și ontologic se grupează în jurul preocupării centrale a devenirii. Schimbarea e prima noțiune filosofică mai precisă; ea va însoți ca o umbră nu numai naturalismul elen, dar naturalismul din toate timpurile¹⁾. Iată de ce, repet, mobilismul heracliteic este o explicitare filosofică a unei ipoteze implicite. Schimbarea și nepersistența devin la Herakleitos un motiv conștient de o stranie luciditate, iar negarea lor de către eleatism se va instala ca un ghimpe în inima fizicii elene²⁾. Dar nici mobilismul nu va fi mai prielnic

1) C. Füsseleim: Das metaphysische Problem der Veränderung in der griechischen Philosophie, 1881, p. 7.

2) E. Zeller: Die Philosophie der Griechen, Bd. I A., ed. 7-a, p. 242.

științei elene. Ambele doctrine sunt disolvante și prin ciocnirea lor se va produce o stare latentă de scepticism, care va roade neîncetat și într'ascuns din mărul, frumos pe deasupra, al științei vechi ¹⁾.

Trinitatea mileziană nu se preocupă îndeosebi de cauzele particulare ale schimbării tocmai pentru motivul că în ochii primilor fiziologi schimbarea avea o evidență lăuntrică și-și impunea obsedant caracterul ei de fapt ireductibil. Condițiile și cauzele schimbării trec pe planul întâi deabia la noii fiziologi (Empedokles, Anaxagoras, Demokritos), ca o rezultată a tensiunii speculative, provocate de ciocnirea mobilismului heracliteic și a imobilismului eleat.

Problema „materiei”, a substratului sau a substanței, nu e inițială în cosmologia elenă, ci mai de grabă derivată. E un superfugiu explicativ pentru faptul brutal al devenirii. Drept vorbind, cosmologul se interesează -- dar și atunci, doar secundar -- de substanță, de persistent, nu de „materie” în sens propriu; căci el nu are la dispoziție un concept univoc de materie în opoziție cu sufletul. Materia posedă însușiri psihice, iar psihicul atribute materiei. Când bună oară stoicul enunță ca un protest de origine cinică împotriva platonismului, că sufletul, că virtuțile sunt materiale sau „corporale”, de sigur, pentru el, materia, substratul cosmic, e departe de materia modernă. Până la Descartes cugetarea apuseană n'a făcut o despărțire consecventă între „corporal” și „necorporal” ²⁾ Se va vedea că la Platon și Aristoteles „materia” nu e „corporalul”, ci un substrat generic, fără determinare, cu aplicații chiar la ceea ce pentru noi e necorporal. Așa Platon întrebuițează categoria de „nelimitat”, echivalentul speculativ al materiei, la mărimile matematice și la idei; și tot așa Aristoteles vorbește și de o „materie inteligibilă”, prezentă în mărimile matematice ³⁾ și în concepte (genul e față de specie ca materia nedeterminată față de forma ce determină).

1) În partea următoare vom arăta rolu disolvant, pe care neconținut îl va avea mobilismul heraclitic în cosmologia elenă. Orice câte ori părea că biruește aspectul stabilității, urma o reacție mobilistă. În deosebi interesantă e această reacție în „materialismul” stoic.

2) Termenul de „incorporal” se întâlnește rar (de două ori) la Platon și totuși ar fi fost cât se poate de adecvat pentru a caracteriza esența „Ideii”. Aristoteles întrebuițează termenul, nu pentru a releva natura Primului motor, formă pură, ci pentru a caracteriza ideea de loc într'o teorie pe care n'o acceptă. „Corporalul” devine curent la stoici, și tot aceștia întrebuițează „incorporalul”, pentru a desemna neantul de existență. Patru sunt „incorporalii” la stoici: „exprimabilul”, vidul, locul, timpul. (Vezi E. Brehier: *La théorie des Incorporiels dans l'ancien stoïcisme*, ed. 2-a, 1928, Introduction).

3) Aristoteles: *Metaphysica*, Cartea XI, capit. 1.

Elenul n'a știut să lege strâns nepersistentul schimbător (sensibilul) și persistentul neschimbător (factorul explicativ al sensibilului); stabilul și instabilul, „existența” și „devenirea”, generalul și individualul, nu fuzionează în fizica elenă, și nu fuzionează, ci se juxtapun, pentru că au fost inițial despărțiți nu numai logic, cum e îngăduit și chiar necesar, ci ontologic. E vechea situație tragică a speculației filosofice: după ce separă artificial, nu mai poate lipi la loc fragmentele existenței. Astfel realitatea sensibilă se prezintă strict ca o lume a instabilului, a schimbării, pe scurt, a individualului disolvabil, composabil și descompozabil. Persistentul și generalul — Elenul va spune: „existența” — sunt adăo-gate ulterior ca elemente logice pentru explicația „devenirii”, ca elemente oarecum străine, venite din altă lume, căci ele se prevelează de o instanță epistemologică „superioară”: gândirea, rațiunea. S'ar părea că lumea ce cade sub simțuri se desfășoară într'o noapte de nepătruns, în care alunecă ici și colo reflexele unei lumini astrale. Ea e o lume de spectre în prada unui orb destin.

Dela început se impune ecuația nominalistă: sensibil = individual ($\tau\acute{o}\varsigma\ \epsilon\iota$ la Aristoteles) și nepersistent; rațional = general și persistent. Sau altfel formulat, sensibil = „devenire”; rațional = „existență”. Persistentul și generalul sunt opera unei gândiri plenipotente și ca atare ele sunt esențial ostile sensibilului.

În epistemologie, consecințele nominalismului sunt încă mai izbitoare, fiindcă stăruesc intacte până în vremea noastră. În adevăr, cum sensibilul este confundat cu individualul și nepersistentul, cum însă, mai departe, nouă ne sunt date și generalul ca și persistentul, se înțelege ușor că răspunsul la întrebarea: de unde și cum aceștia din urmă? trebuia să devină obsedant. Răspunsul dat atunci ni-l oferă și azi filosofia. Omul posedă în gândire, în Logos, un organ de cunoaștere, care peste șoaptele insinuante ale sensibilității are capacitatea dumnezeiască de a pătrunde fără împotrivire în „esența” nevăzută a lucrurilor (persistentul și generalul). Pentru Parmenides (Diels: Op. cit. fr. 1), „Rațiunea” este instrumentul ascuțit cu care operăm stricta separare a existenței adevărate de pseudo-existență sau iluzie, care nu e o întâmplare că își are cuibul în zvonurile sensibile.

Am seriat datele unei drame de gândire; să ascultăm deacum desfășurarea și desnodământul ei.

Înmănunchind laolaltă ideile dominante ale expunerii precedente ajungem la următorul rezultat:

Cosmologia elenă are drept teme și motiv animator două dogme implicite, două clauze, acceptate axiomatic: nominalismul și monismul; aceste două dogme sau supoziții oculte sunt precipitatul ideologic al tâlmăcirii faptelor în lumina miturilor și a misticii panzoiste.

Corolariul primei dogme este viziunea mobilistă și dinamistă în domeniul perceptibilului: lumea sensibilă e alcătuită dintr'o pluralitate de lucruri supuse unei permanente deveniri calitative; sensibilul este individual, mutabil, contingent, haotic. A doua dogmă are un corolariu complementar primului, în sensul că are funcția de a atenua, ba chiar de a suprima prin jocul întemeerii logice, radicalismul viziunii heracliteice: natura, fiindcă este una și aceeaș, nu ia naștere, nu se distruge, este eternă, „aceeaș pretutindeni“; numai ea „există“ în adevăr; în fine ea este „unul în multiplu“ sau „armonie“. Devenirea sensibilă e dominată de Existența inteligibilă.

Așadar, pe câtă vreme, potrivit primei dogme, schimbarea, inerentă sensibilului, presupune creație și anihilare, potrivit celei de a doua, nicăieri în natura ca întreg (toți cosmologii) și chiar în părțile ei (eleatismul) nu se întâlnește creație și anihilare, deci schimbare.

Contradicția internă a fizicei elene este antagonismul ireducibil dintre viziunea mobilistă, care postulează creația și speculația imobilistă, dictată de monism, absolut ostilă ideii de creație. Totul e creație în natură; numai natura, luată ca întreg, nu e creată. Cosmologia elenă se caracterizează prin efortul de a elimina creația, ca fiind dincolo de inteligență, însă desnodământul dramatic e că, oricâteori pare a birui aspectul „static“, substanțial, izbucnește o reacție mobilistă, orientată sceptic sau empirist, care pune din nou în discuție soluțiile cosmologice precedente. Mobilismul va atinge maximum de virulență, ducând astfel fizica elenă la un punct mort, când va pătrunde în lumea inteligibilă, rezervată persistentului și imutabilului, sub forma de emanație (neoplatonism) sau de creație (iudeo-creștinism).

Permanentul, indestructibilul, substanțialul, deși dedus din dogma monistă, are în sine o valoare explicativă desine stătătoare. Substanțialul, persistentul, este o condiție primă a oricărei științe a naturii, și cei dintâi cosmologi sunt în căutarea acestui principiu. Pe lângă substanțial, o altă condiție, încă mai de seamă, este generalul, conceptul, ideea, fără de care determinarea logică nu e cu putință. În cosmologia elenă aceste două condiții, cu atribuții distincte, sunt confundate și din această pricină se ivesc greutăți pentru oricare încercare de a vedea clar în structura științei elene. Ambele condiții: substanța și conceptul duc necesar, sub presiunea celor două dogme, la scindarea naturii în două sfere: sfera fizică (schimbarea individuală) și sfera metafizică (substratul indestructibil și ideea imutabilă). În adevăr, pentru nominalism sensibilul este devenire, multiplu; pentru monism, ceea ce nu devine este doar **Unul**. Era dar logicește necesar, ca tot ce se prezintă ca **Unul** (substratul permanent sau Ideea) să fie așezat dincolo de sensibilul în **devenire**.

(Va urma)

MIRCEA FLORIAN

Tolstoy și sufletul copilului *)

Tolstoy a cunoscut sufletul copilului. S'a putut vedea din expunerea de până acum. Fără această veleitate, cineva nu se poate ocupa cu școala. Fără această realitate, cineva nu poate fi educator, nici măcar instructor. Tolstoy un a scris nici un tratat, nici măcar un articol științific, referitor la psihologia copilului. A lăsat însă trei nuvele; „Copilăria“, „Adolescența“ și „Tinerețea“, cari în afară de valoarea lor literară, au și o mare valoare documentară. Nu sunt atât o creație artistică obiectivă, bazată pe observația altora, ci sunt mai ales amintirile propriului său trecut ¹⁾. Faptul că le-a scris foarte tânăr ²⁾ le dă aproape o valoare de jurnal ³⁾. Lectura lor ne vădește cât de bine a știut Tolstoy să descopere sufletul „copilului“ în propriul său suflet. A

*) Capitolul din lucrarea în curs de apariție: **Tolstoy educator.**

1) Birukow, ne spune, în biografia publicată din timpul vieții lui Tolstoy și revăzută de acesta: „În capitolul consacrat părinților lui Tolstoy, am menționat că **Copilăria, Adolescența și Tinerețea** nu pot fi privite ca autobiografice. Totuși această observație se raportează mai degrabă la faptele exterioare și la imaginile compuse de autor pentru a împodobi tabloul pe care-l pictează. Dar în ce privește descrierea stărilor sufletești ale eroului nuvelei, putem afirma că sub cutare sau cutare altă formă, aceste stări de suflet, au fost ale autorului însuși, și de aceea credem că ni este permis să uzăm de ele pentru a ni completa biografia“. P. V. Birukow: *Léon Tolstoy, Vie et oeuvre, Mémoires*. Tome I, p. 85, Trad. I. W. Bienstock, Paris, Mercure de France, 1906.

2) Copilărie 1851 — 2; Adolescența 1854, Tinerețea 1855—7. Vezi pentru toate trei traducerea Germană de Eva Luther; Leo Tolstoy, *Kindheit, Knabenjahre Jugendzeit*, I. Ladyschnikow — Verlag, Berlin. Primele două nuvele mi-au fost accesibile și în traducerea franceză a lui I. W. Bienstocks, revăzută de P. Birukow (fostul secretar, biograf și amic al lui Tolstoy): *C-te Léon Tolstoy. Oeuvres complètes*, Tome I. *L'enfance, L'Adolescence*, P. V. Stock, Paris, 1902.

3) Rolul jurnalului în studiul psihologiei infantile în prezent este foarte mare. Lucrare foarte meritoasă a lui Charlotte Bühler: *Das Seelenleben des Jugendlichen* (IV Aufl. Iena 1927, Verlag von Gustav Fischer), se bazează aproape exclusiv pe jurnale.

scris apoi amintiri din copilărie ¹⁾, dar mult mai târziu, cu prilejul biografiei întreprinsă de Birukow; Au deci un caracter documentar mai puțin prețios.

El însuși spune despre aceste amintiri, referindu-se mai ales la primele impresii, unele din leagăn: „nu pot să le ordonez, nu mai știu, ce a fost mai la început și ce a fost mai târziu; la unele nu știu nici măcar dacă au fost visuri sau întâmplări adevărate” ²⁾. De o deosebită importanță pentru noi sunt însă scrierile pedagogice ale lui Tolstoy, în cari găsim observații profunde relative la sufletul copilului. Apoi amintirile școlarului său, Morasow, de cari ne-am servit și până acuma, nu numai că întregesc sugestiile și indicațiile căpătate din citatele scrieri ale lui Tolstoy, dar le și controlează. Diferitele tipuri de copii din romanele sale, cum sunt Natașa, Petia, în Răsboi și Pace, sau Sergiu, în Anna Karenina, nepot deschide iarăși perspective largi asupra concepției lui Tolstoy relativ la sufletul copilului ³⁾. Pentru studiul de față, cred că este mai bine să ne alegem exemplificările în special din scrierile pedagogice ale lui Tolstoy, și din amintitele nuvele. Într’ânsele se vede mai lămurit concepția lui Tolstoy asupra copilului, în legătură cu opera sa de educator, din epoca cea mai activă (1859—62), și nu planează asupra lor nici bănuiala că anumite trebuințe de construcție a romanului, ar fi putut să o influențeze și să o violenteze.

Majoritatea copiilor pe cari Tolstoy îi avea la școala sa din lasnaia Poliana, erau după cum însuși ne-o spune ⁴⁾, între 6 și 13 ani. Este deci perioada dinaintea pubertății, perioada în care însă, la limita superioară, pubertatea începe ⁵⁾, și în orice caz, dacă nu pubertatea fiziologică, cel puțin pubertatea psihologică, pre-pubertatea cum o numește Charlotte Bühler ⁶⁾. După cum vedem

1) Prime amintiri (1878). Amintiri din copilărie (1903—6). Vezi citata ediție germană a trilogiei: Copilărie, Tinerețe, Adolescență p. 445—527.

2) Ibid. p. 445. comp. P. Birukow: Léon Tolstoy. Vie et Oeuvres, Mémoires, Tome I, p. 72. Trad. I. W. Bienstock, Paris, Mercure de France 1906.

3) Charles Baudouin, în „Tolstoy éducateur” (Editions Delachaux & Niestlé, Neuchatel, Paris, 1921) își întemeiază tot capitolul III (L’enfant vu par Tolstoy) aproape exclusiv pe aceste personaje.

4) Tolstoy, Oeuvres Complètes, Tome XIII. p. 352. Trad. I. W. Bienstock. Edit. P. V. Stock, Paris 1906.

5) O strictă delimitare, după ani, a vârstei când începe pubertatea, și când sfârșește, nu se poate face, ea variind dela ins la ins și dela loc la loc. Spranger, (Psychologie des Jugendalters, siebente Auflage, p. 31, Leipzig. Quelle & Meyer 1926), plasează durata acestei epoci, pentru tineretul contemporan din straturile sociale cultivate ale orașelor mari din nordul Germaniei, între 13—19 ani, pentru fete și 14—22ani penru băieți.

6) Charlotte Bühler, Das Seelenleben des Jugendlichen, p. 24. Vierte Auflage, Jena, Gustav Fischer 1927.

din corespondența lui Tolstoy și mărturia lui Birukow ¹⁾, Tolstoy era de părere că viața sufletească a omului ar putea fi împărțită, așa cum unii fiziologi fac pentru cea fiziologică, în perioade de câte șapte ani, astfel că putem conchide că Tolstoy așează epoca puberității, cam dela 14 ani în sus. Aceasta ni explică oarecum și caracterul mixt al școlii sale, și faptul că în activitatea sa pedagogică, educația sexuală îl preocupă foarte puțin, el având conștiința că pentru elevii săi (vorbind de majoritate, căci după cum am văzut, în mod mai mult excepțional erau și adulți) problema diferențierii sexuale, încă nu se pune. În nuvela sa „Copilărie”, Tolstoy ni vorbește de un început timpuriu de iubire. „Ceva ca un prim amor”, care se petrecea pe la vârsta de 13 ani. Dar era într'o formă încă atât de pură, se petrecea în sufletul unui copil cu o sensibilitate deosebită și precoce, încât un asemenea sentiment nu era de natură a-l îngrijora pe Tolstoy pentru elevii săi. Considerând apoi că aceștia erau în genere dela țară, unde în orice caz pubertatea e mai tardivă ca la orașe, putem crede că Tolstoy își privea oarecum elevii prin prisma clasificării de care am vorbit, ea fiind toți în perioada dinaintea pubertății, în care perioadă, doar la cei mai mari numai pubertatea psihologică poate că începe să se manifeste.

Relativ la denumirea pe care am trebui să o dăm acestei epoci din viața copiilor, întâmpinăm oarecari greutăți. Din nuvelele referitoare la Copilărie, Adolescență, Tinerețe, putem deduce, că Tolstoy socotește copilăria durând până pela vârsta de 14 ani ²⁾, adolescența dela 14 până la 17 ani, și tinerețea de la 17 ani ³⁾ înainte. Această împărțire făcută mai sus, nu e de acord cu împărțirea în perioade de șapte ani, pe care o face, după cum văzurăm, Birukow, în urma lămuririlor pe cari i le-a dat însuși Tolstoy. De altfel în această privință nu există nici un acord între cercetătorii psihologiei infantile ⁴⁾. În unul din cele mai recente studii

1) Vezi: Léon Tolstoy, Briefe an Seine Frau, p. 151. Paul Zsolnay Verlag Berlin—Wien—Leipzig 1925. De asemenea Birukow: Léon Tolstoy, Vie et oeuvre, Mémoires vol. I p. 11. Trad. par I. W. Bienstack, Mercure de France, Paris 1906.

2) Vezi Léo Tolstoy, Oeuvres Complètes, Tome I, p. 215 și 224. Trad. de I. W. Bienstack, Ed. Stock, Paris 1902.

3) „Din acest timp înainte îmi socotesc eu tinerețea. Eram pe atunci la sfârșitul celui de al șaseșprezecelea an al vieții mele”. Léo Tolstoy, Kindheit, Knabenjahre, Jugendzeit, p. 243. Übertragen von Eva Luther. I. Landyschnikow, Verlag, Berlin.

4) Vezi Ed. Claparède, Psihologia copilului și Pedagogia experimentală, p. 586. Trad. de Virgil N. Duiculescu. Edit. Casei Școalelor, București 1924. De asemenea G. Compayré, L'Adolescence, p. 25 și urm. Ed. II, Paris, Alcan 1910.

în această direcție, datorit lui Charlotte Bühler, prin adolescență se denumește epoca de după pubertate ¹⁾).

Pe de altă parte, Claparède și cu el alții, așază dolescența înaintea pubertății ²⁾, pe când Compayré îi consideră începutul concomitant cu al pubertății ³⁾. Față de această nelămurire, pentru studiul de față, vom deaumi cu un cuvânt vârsta dela 6—14 ani, copilărie (unii cercetători o numesc a doua copilărie), fiind convinși că astfel suntem mai credincioși intenției lui Tolstoy, care întrebuințează frequent această denumire, în scrierile pedagogice, pentru elevii școlii sale, cari aveau tocmai vârsta dela 6—14 ani. Astfel ne punem de acord cu împărțirea și denumirea epocelor propriiei sale vieți, cum a făcut-o în tripticul de care am vorbit mai sus.

Vorbind despre idealul educativ la Tolstoy, am văzut credința lui, adânc influențată de Rousseau, în perfecția inițială a copilului. În nuvela „Copilărie”, găsim această frază entuziastă: „Candoare, nepăsare, trebuință de iubire, credință a copilăriei, vă voi regăsi vreodată? Ce epocă poate fi superioară aceleia în care cele două virtuți mai înalte, — bucuria inocentă și trebuința fără margini de iubire — sunt singurele resorturi ale vieții?” ⁴⁾. Amintirile din această epocă au pentru el un efect reconfortant: „Fericitățile din această epocă au pentru el un efect reconfortant: „Fericitățile din această epocă au pentru el un efect reconfortant: „Fericitățile din această epocă au pentru el un efect reconfortant: „Fericitățile din această epocă au pentru el un efect reconfortant: Cum să nu o iubești, cum să nu-i mângâi amintirea? Amintirea ei mi-a împrăștiat, reconfortat sufletul, și a fost izvorul celor mai bune bucurii pe care le-am avut” ⁵⁾.

Ne-oprindu-se la priviri superficiale ⁶⁾, copilăria îl impresionează profund prin tot misterul pe care îl cuprinde. Precum este un lucru minunat sămânța din care se va desvolta o plantă sau un arbore, cu toată varietatea lui de însușiri, tot așa, mai minunat încă, este ființa mică, asemănătoare în totul cu ceilalți semeni, și în care totuși germinează poate geniul lui Pascal, sau

1) Vezi Charlotte Bühler. *Das Seelenleben des Jugendlichen*, p. 24. IV Auflage, Jena 1927.

2) Vezi Claparède, loc. cit. p. 587.

3) Vezi Compayré, *l'Adolescence*, p. 27, Ed. II, Paris, Alcan 1910.

4) Tolstoy, *Oeuvres Complètes Vol. I*, p. 89, (Trad. de I. W. Bienstock), Ed. Stock, Paris 1902.

5) Tolstoy, *Oeuvres Complètes, Tome I*, p. 85, (Trad. I. W. Bienstock), Ed. Stock, Paris 1902.

6) Cu multe decenii mai târziu, Lindsey scrie: „Cred că dacă lumea ar cunoaște mai bine gândurile și motivele de acțiune ale tinerimei, ce naturală și inofensivă, ce naivă este, ce sfântă în neartificialitatea ei onestitate și simplitate, chiar când este cât se poate de neînțeleaptă, atunci societatea și-ar regăsi sănătatea”. Lindsey und Evans, *Die revolution der Modernen Jugend*, p. 16. Deutsche Übersetzung und Bearbeitung von Toni Harten-Hoenke und Dr. Friedrich Schönemann, Deutsche Verlags-Anstalt Stuttgart, Berlin und Leipzig.

al lui Goethe. Dar chiar dacă va fi să iasă din copil un simplu om de toate zilele, valoarea acestuia în fața unui criteriu absolut nu este mai mică. Orice om, fie oricât de prost cotate valorificările sociale, este totuși un lucru minunat, este o fațetă nouă, în care în chip nou, original, se oglindește Dumnezeu.

Și Tolstoy, care cu toată perioada de negație a divinității pe care a străbătut-o, a fost în adâncul sufletului în tot timpul vieții sale un mare religios, nu putea, cel puțin instinctiv, să nu fie sensibil față de această mare valoare a omului, mai ales în vârsta copilăriei, când toate posibilitățile sunt cuprinse în orice ființă omenească. Intr'o sară în fața talentului născând al unui elev, Fedkda, (Wasilij Morosow care mai târziu ne-a dat prețioasele „Amintiri”) emoția lui Tolstoy e atât de mare, încât trebui să sfârșească lecția. Fremătând încă de această impresie, Tolstoy scrie: „N'am simțit de cât de două sau trei ori în viața mea atât de puternică impresie, ca aceea din sara aceasta, și mult timp, nu putui să-mi dau seama de ce simțisem. Imi părea că pândisem ca un criminal, de după un stup de sticlă, munca ascunsă de privirile muritorilor, a albinelor. Imi părea că am depravat sufletul pur, primitiv al unui copil de țaran. Simțeam vag remușcarea unui sacrilegiu. Imi reprezentam copiii, pe cari bătrâni leneși și stricați îi pun să închipuiesc tablouri pasionate, pentru a le încălzi imaginația lor obosită și uzată, și în acelaș timp, simțeam bucuria pe care trebuie să o simtă omul care a văzut ceea ce nimeni n'a văzut vreodată înaintea lui. Mult timp nu putui să-mi dau seama de impresia trăită, cu toate că o înțelesesem ca pe aceea care, în vârsta matură, ridică, deschide orizonturile superioare ale vieții, te forțează să renunți la ce e vechiu, și să te dai întreg lucrului nou" 1).

Această prețuire entuziastă a copilăriei, această venerație în fața ei, era necesară omului care și-a devotat o parte însemnată din viața sa educației copilului, era necesară pentru a putea înfăptui cu toate piedecile, opera de educație propusă. Ni este în acelaș timp și o cheazășie pentru înțelegerea pe care credem că o vedem în Tolstoy pentru sufletul copilului. Căci fără iubire nu poți face nici psihologie de laborator, nu mai vorbim de psihologia pe calea atât de productivă, dar atât de grea, care cere atâtea garanții, a intuiției.

Un prim punct care trebuie discutat, este concepția generală a lui Tolstoy despre copil.

Pentru el copilul este un om în mic, care nu se deosebește de adult în mod esențial, decât poate prin faptul că este mai

1) Tolstoy, Oeuvres complètes, Tome XIII, p. 282. Trad. I. W. Bienstock, Ed. Stock, Paris 1905.

puțin stricat de influențele mediului social, și prin aceea că și sufletul său este mai puțin mobilat cu deprinderi și cunoștințe. Considerarea aceasta a copilului ca un mic om, este adesea accentuată de Tolstoy în termeni foarte clari. Așa în scrierea „Școala dela Iasnaia Poliana în Noembrie și Decembrie”, găsim următoarea afirmație: „Școlarii sunt oameni, cu toate că foarte mici, dar oameni cari au aceleași nevoi ca și noi, și gândesc în același fel”¹⁾. În altă parte a aceleiași scrieri, găsim din nou aceiași idee: „eu nu fac nici o diferență între omul de zece ani, de treizeci de ani, de șaptezeci de ani”²⁾, exprimată însă mult mai brutal.

Dar tocmai această brutalitate, trebuiește să ni dea mult de gândit, și să ne pue pe drumul justei interpretări. Trebuie să vedem în afirmarea lui Tolstoy, protestul contra modului cu totul neînțelegător cum au fost tratați copiii atâta vreme. Prea mult au crezut părinții în inferioritatea copiilor, în lipsa lor de înțelegere. De îndată ce copilul a început să vorbească, procesul său de evoluție se face rapid. De unde în primii ani, diferitele impresii existau oarecum separat³⁾, odată cu vorbirea, legătura dintre ele devine mai strânsă. Deși „domeniul judecării preexistă ideilor, și întrece pe cel al vorbirii”⁴⁾, totuși în primii ani, înțelegerea de către copii a anumitor situații, nu este posibilă. Părinții își puteau permite să vorbească în prezența micilor născuți anumite lucruri al căror efect educativ la un copil mai mare nu ar fi fost din cele mai fericite. Dar „odată cu vorbirea, progresele cresc”⁵⁾, copiii încep să înțeleagă din ce în ce mai mult, și adeseaori, având mai puține idei preconceptuate decât noi adulții, înțeleg anumite situații mai bine decât noi. Noi totuși continuăm să-i considerăm ca fiind la un nivel de dezvoltare, inferior aceluia la cari ei în realitate au ajuns. Această greșală nu o fac numai părinții, dar și profesorii și diriguitorii învățământului în programele analitice, care impun să se predea elevului anumite cunoștințe, pe cari acesta le are din viață, și cari, predate din nou în școală, contribuie numai să-i încălcească bagajul de cunoștințe deja acumulate de el⁶⁾. Psihologia infantilă, în ultimul timp a deschis mari și interesante orizonturi asupra sufletului copilului, și credința că între copil și adult există o

1) Léon Tolstoy, Oeuvres complètes, Tome XIII p. 325. Trad. I. W. Bienstock, Ed. Stock, Paris 1905.

2) Ibid. p. 422.

3) Vezi Ed. Claparède, Psihologia copilului și Pedagogia experimentală. p. 357. Trad. de Virgil N. Duiculescu. Edit. Casei Școalelor, București 1924.

4) A. Piffault: Psychologie appliquée à l'éducation, p. 119. Armand Colin 1927.

5) Ibid. p. 122.

6) Vezi Tolstoy, Oeuvres complètes, Tome XIV, p. 12. Trad. I. W. Bienstock, Ed. Stock, Paris 1906.

prăpastie, a dispărut ¹⁾). Deci, când Tolstoy consideră pe copil ca pe un om matur, face un act de protest contra modului puțin înțelegător de a privi copiii, ca pe ceva cu totul inferior față de adult, în privința desvoltării și însușirilor. Nu trebuie să credem însă, că el a putut măcar un moment să considere psihologia copilului identică cu aceea a omului matur. Interesul și înțelegerea lui psihologică erau prea mari pentru a face această eroare. Dimpotrivă, el se plânge chiar fățiș „de ignoranța completă sau absența dorinții de a cunoaște gradul de desvoltare al elevilor“ ²⁾). Mai mult, el se vedește atât de înțelegător al problemei, încât nu se oprește la o psihologie generală a copilului, ci face distincțiune între psihologia orășanului și a săteanului, și deci între copilul de orășan și de sătean. De aceea, dacă consideră pe elevii săi, fii de țărani, ca pe niște oameni, îi consideră însă mai exact, ca pe niște mici țărani: „*Li numesc mici țărani* (spune el în articolul „*Asupra instrucției poporului*“), pentru că am găsit la ei aceste trăsături de sagacitate, această puternică doză de știință dată de viața practică, această dispoziție glumeață, această simplitate, acest desgust pentru tot ce e fals, cari disting în genere, pe țărănul rus“ ³⁾).

Afară de aceasta, cât de mult a căutat Tolstoy să înțeleagă sufletul fiecărui copil în parte, în cecece el are ca aport personal, spre deosebire de ceilalți, se vede din toată opera sa educativă și cred că și din expunerea noastră a reeșit acest fapt, atunci când am examinat opera sa de pedagogie practică la Școala din Iasnaia Poliana.

Respectul pe care îl avea Tolstoy pentru individualitatea copilului, sentimentul aproape religios cu care privea el desvoltarea însușirilor individuale, vocația la elevii săi, ni spun mult în această privință.

Considerând că în sufletul copilului se petrec aceleaș procese ca în al omului adult, Tolstoy este conștient de toată diferența de intensitate și colorit care deosebește sufletul infantil de al omului matur, făcându-ne în acelaș timp atenți, că ființa tânără pe care adesea nu o băgăm în seamă, nu ni este inferioară, nu înțelege mai puțin și mai puțin decât noi, deși adesea altfel și nu

1) „Copilăria și Tinerețea înfățișează o porțiune din cursul vieții omului. Ca atare, ele sunt mai întâi numai pregătire pentru viață și desvoltare spre viață, totuși apar și în ele în principiu aceleași procese de viață, care vor trebui să se afirme mai târziu, numai că mai cuprinzător și față de o lume mai mare de cât în copilărie și tinerețe“. (Charlotte Bühler, *Kindheit und Jugend*, p. I. Verlag von S. Hirzel in Leipzig, 1928).

2) Léon Tolstoy, *Oeuvres Complètes*, Tome XIV, p. 12. Trad. I. W. Bienstock, Ed. Stock, Paris 1906.

3) Léon Tolstoy, *Oeuvres Complètes*, Tome XIV, p. 51. Trad. I. W. Bienstock, Ed. Stock, Paris 1906.

rareori mai bine, mai adevărat, mai puțin convențional, și prin aceasta, adesea, ni este chiar superioară.

În legătură cu această concepție generală despre copil trebuie să punem și seriozitatea părintească, simpatizantă, cu care Tolstoy trata pe copii. Adulții, în genere au față de copii o atitudine de glumă. În glumă, îi amăgesc, le spun mici minciuni, pentru ca să producă în copii o anumită confuzie, să-i facă să comită anumite erori, pentruca el, adultul, împreună cu ceilalți adulți cari sunt de față, să poată avea un moment hilariant, după care își reia conversația întreruptă un moment, uitând complet de copilul căruia, dacă la început, când încă nu-și dădea seama de sensul acestui joc, i-a produs plăcere, după o repetare a experienței, îi sădește în suflet neîncredere. De aci prăpastia așa de mare între copii și oameni maturi, bogată în consecințe totdeauna indesezirabile. Din potrivă, Tolstoy se comportă cu școlarii săi cu tot seriosul pe care l-ar avea pentru egali în vârstă.

Adesea merge până acolo, încât să le confieze stări de suflet, preocupări de conștiință puțin comune, și să le ceară sfatul. Morosow ni povestește cum Tolstoy le-a vorbit de gândul său de a-și împărți pământul țăranilor și de a trăi el însuși ca un țăran¹⁾. Răspunsurile copiilor pline de bun simț, am putea spune, pline de înțelepciune²⁾, îi dau încă odată dreptate de a-i fi considerat cu toată seriozitatea cu care se cuvine să consideri un om.

De altfel sufletul copilului are nevoie de această încredere, de această considerare, are nevoie să se vadă înțeles și luat în serios. El simte, în special în apropierea și în timpul pubertății, nevoia unui tovarăș înțelegător, căruia să-i poată spune ce gândește, ce simte. Atât de bogat în impresii, în sentimente nouă este sufletul unui copil, unui adolescent, încât această bogăție îl apasă, trebuie să o împărtășească³⁾. Tocmai din cauză că individualitatea lui este debordantă, el simte nevoia unei prietenii, unei solidarități, o nevoie socială. Cât nu câștigă părintele, cât nu câștigă educato-

1) Vezi Wassilij Morosow, *Erinnerungen eines Iassnopolianer Schülers an Leo Tolstoy*, p. 76. Aus dem Russischen übersetzt von Köthe Gedding. Druck und Verlag von Frobenius A. G. Basel 1919.

2) Unii dintre copii îl previn de situația pe care o va avea în asemenea caz, și de ce vor zice oamenii: „și când te-o råde lumea! Uitați-vă, vor zice oamenii, acesta este sărăciul barin” Tolstow (așa pronunțau țăranii numele lui Tolstoy), care a ajuns cerșetor, muncește singur. Nu te vei rușina atunci?” și când Tolstoy „accentuând puternic cuvintele, ca și cum ar fi vorbit cu oameni mari” le arată că munca nu e o rușine, și că va munci și el ca toți țăranii. Morosow îi răspunde: „Nu, Leon Nicolaevici, nu merge, este prea greu. E ușor de spus, și de departe pare lucru simplu, dar în realitate....” (ibid. p. 77—78).

3) Vezi Charlotte Bühler, *Das Seelenleben des Jugendlichen*, Kap. II. § 9. (Das Gefühlsleben des Jugendlichen) IV Auflage, Gustav Fischer Verlag, Iena 1927.

rul, care știe să devie el, prietenul copilului, în aceste momente de cumpănă. Cât de mult pozitiv, nu poate pune el în sufletul copilului, care altfel se poate pierde în negarea oricărei valori recomandate de adulți. Acest sentiment de izolare, sentimentul că nu este înțeles, este analizat cu măiestrie de Tolstoy în „Adolescență”. „Lasă-mă! îi strigai printre lacrimi; — nimeni dintre voi nu mă iubește, și voi nu înțelegeți cât sunt de nenorocit! Sunteți cu toții răi și odioși! — strigai în delir, adersându-mă întregii societăți“¹⁾. — Scena se petrece în mijlocul unei petreceri cu alți copii, dela care un preceptor stângaci, voia să-l scoată brutal, spre a-l pedepsi, sub motiv că nu și-a preparat bine lecțiile. Reacțiunea este imediată, copilul se opune, lovește pe preceptor și când acesta totuși isbutește să-l închidă în „camera neagră”, gândurile cele mai amare frământă mintea copilului. Se simte disprețuit, crede că nu este fiul adevărat al părintelui său, că e crescut de milă, și gândul fugii din casa în care crede că nu-i este locul, îi incolțeșie în minte. În odaia în care este închis, are adevărate coșmare, și când printre altele, se visează în fața împăratului care vrea să-l recompenseze pentru o bravură, dorința copilului este de a se răsbuna pe preceptorul Saint-Jérôme: „Permite-mi să nimicesc pe inamicul meu, un străin, Saint-Jérôme, vreau să distrug pe inamicul Saint-Jérôme“²⁾.

Procese sufletești de felul acestora, dacă nu atât de intense ca la copilul excepțional care era Tolstoy, dar cu aceleași urmări nefaste (din acest moment Tolstoy datează începutul îndoelii religioase care i-a chinuit tinerețea³⁾) sunt foarte frecvente la copii. Tendința lor spre înțelegere sau este refulată, pentru a da complicațiile asupra cărora Freud are marele merit de a ne fi făcut atenți, sau se manifestă negativ. Rare sunt cazurile când soluția este pozitivă, cum este cazul puternicii mișcări a tineretului german, cunoscută sub numele de Jugendbewegung sau Wandervogel⁴⁾, în care, tineretul a căutat să-și dea singur ceea ce adulții nu-i puteau da: prietenie, solidaritate, tovărășie liber aleasă, în care fără a abdica dela individualitatea sa, găsește în tovarăș un egal, animat de aceleași trebuințe ca și el, trebuințe cu o puternică coloratură individuală și socială în același timp. Explicația aceasta, a mișcării tinerimei în Germania, pe care o încearcă Charlotte Bühler⁵⁾, ca

1) Léon Tolstoy: Oeuvres complètes. Tome I, p. 269, Trad. de I. W. Bienstock. Edit. Stock, Paris 1902, Vezi tot acolo și p. 284.

2) Léon Tolstoy: Oeuvres complètes: Tome I, p. 274, Trad. de I. W. Bienstock, Edit. Stock, Paris 1902.

3) Ibid., p. 275.

4) Vezi Hans Blüher: Wandervogel, Geschichte einer Jugendbewegung. Berlin, Tempelhor, 1912; de asemenea August Messer: „Die Freideutsche Jugendbewegung“, 3. Aufl. Langensalza 1919.

5) Charlotte Bühler, Das Seelenleben des Jugendlichen, p. 173. Vierte Auflage, Verlag von Gustav Fischer, Jena 1927.

o întregire a explicării prin impulsul spre călătorie ¹⁾, propriu pubertății, cred că este justă.

În comunitatea pedagogică dela Iasnaia Poliana exista această stare de spirit, și raportul dintre elevi și Tolstoy, era foarte asemănător cu acela dintre tinerii din mișcarea tinerimii germane și conducătorii lor: același sentiment de libertate, aceeași încredere, aceeași iubire.

Copilul are o deosebită perspicacitate psihologică. El este mai sensibil chiar de cât omul matur la o vorbă bună sau rea, la o privire chiar, pe care el știe să o interpreteze adesea cu o surprinzătoare siguranță și justeță.

Am văzut ce desperare a putut sădi în sufletul adolescentului incomprehensiunea unui preceptor. La o vârstă mai fragedă, această sensibilitate nu este mai mică. Bunătatea preceptorului german Karl Ivanovici îi este atât de evidentă micului Tolstoy, încât gândul că a putut un minut mai înainte să creadă ceva rău despre el, îl face să plângă ²⁾, la fel gândul că trebuie să-și părăsească mama și surorile, deși era mult slăbit acest gând de bucuria călătoriei în perspectivă și evidența faptului că începe să fie băiat mare ³⁾.

Dar puterea de intuiție a copilului merge mai departe. Micul Tolstoy se amuză să observe și să interpreteze mișcarea mâinilor intendentului Iakov Mihailov, care „între ușă și barometru, cu mâinile la spate, agită degetele în toate sensurile cu mare iuțeală” ⁴⁾. În mișcarea mâinilor vedea micul Tolstoy, stările sufletești ale omului: „După mișcarea degetelor sale cred că se putea ghici gândurile secrete ale lui Iakov, cât privește figura sa, ea era imposibilă, exprima conștiința demnității sale și în același timp o supunere, care părea că spune: eu am dreptate, de altfel mă voi supune” ⁵⁾.

Și aceasta nu este interpretarea tânărului scriitor amintindu-și de anumite fapte din copilărie. Copilul însuși interpreta: „Da desigur, răspunse Iakov. Dar după iuțeala degetelor văzui că avea de gând să facă obiecții”.

Nimic nu scapă copilului din gesturile și atitudinile adulților cari îl înconjoară, a persoanelor cu prestigiu, cum de altfel nici

1) În privința acestui impuls, vezi prea frumosul roman plin de observații juste al lui Allain Fournier: „Le grand Meaulnes. Ed. Emile-Paul Frères, Paris, 1928.

2) Léon Tolstoy, Oeuvres complètes, Tome I, p. 3 (L'enfance). Trad. de I. W. Bienstock, Ed. Stock Paris 1902.

3) Ibid., p. 21.

4) Ibid., p. 16.

5) Ibid., p. 17.

din comportarea tovarășilor săi de vârstă și de joc. De aceea un anumit simț al ridicolului este atât de răspândit la copii. Un amuzament principal al lor este tocmai imitarea caricaturizantă a persoanelor antipatice, din ticurile și exagerațiile cărora nu le-a scăpat nimic. Tot atât de sensibili sunt însă față de valoarea reală, pe care o ghicesc imediat, când vin în contact cu ea. Din amintirile lui Morosow vedem acest fapt, în comportarea școlărilor față de Tolstoy. Deși acesta le permitea toate libertățile, nereprimându-le decât cu o privire, nici odată ei nu și-au îngăduit o atitudine necuviincioasă, dimpotrivă, o iubire și o considerare ilimitată.

Pentru educator, cunoștința acestei particularități a copiilor este importantă. Ea dă în primul rând o indicație fără replică, în ce privește atitudinea profesorului. El trebuie să fie model, exemplu. Și Tolstoy s'a dovedit a fi bun psiholog când a pus atâta greutate pe forța exemplului. E drept o astfel de ținută îngreuiază situația profesorului, dar prin aceasta nu e mai puțin necesară. Este o condiție a acestei profesii atât de importantă în angrenajul social al unui stat. Profesorul trebuie să aibă conștiința că nici un gest al său nu scapă neobservat și neinterpretat de elevi, și potrivit cu această conștiință să acționeze.

O altă caracteristică a psihologiei copilului, este fantasia. Mai toți ni amintim de spațiul mare pe care îl avea în viața noastră de copii, jocul cu imaginile liber produse de mintea noastră¹⁾. Ce puternică atracție și ce caracter de realitate aveau pentru noi! Nu numai faptul că în genere copilul poate să considere un băț drept cal, dar poate să considere reale, să vadă și să trăiască obiecte și situații absolut inexistente.

Micul Tolstoy, împreună cu frații și surorile sale, jucau, ca toți copiii de altfel, scene din Robinson²⁾, își închipuiau că merg la pescuit, și așezați pe iarbă vâsleau „din toate puterile”³⁾, deși nu era acolo nici un râu, nici barcă, nimic din ce ar fi putut da un cât de mic suport nălucirii, căreia totuși se dădeau din tot sufletul. Când Volodia, un frate mai mare, nemai găsind plăcere

1) „Copilul, simte nevoia unei vieți imaginare. Françoise crează Meipe. Meipe este numele unui oraș, al unei țări poate, al unui univers, pe care ea l'a inventat. Acolo se refugiază ea când lumea exterioară îi e ostilă... În Meipe nu plouă nici odată. Copii se joacă toată ziua în grădini vaste.... La ora opt persoanele mari sunt trimise la culcare și băeții conduc pe fetițe la teatru... La Meipe, taxiurile stau pe trotuare pentru a lăsa șoseaua copiilor... Meipe, nu-i nici la un metru depărtare. Meipe este în grădina noastră, și totuși nu-i...” (André Maurois, Meipe ou la délivrance, p. X—XII. Ed. 49, Grasset. Paris 1926).

2) Tolstoy: Oeuvres complètes. Tome I, p. 449. Trad. I. W. Bienstock. Ed. Stock, Paris 1902.

3) Ibid., p. 50.

la joc, îl declară plicticos, și spune că această „agitare a brațelor nu-i face să piardă sau să câștige ceva, și că nu-i face să înainteze cu nimic”¹⁾), micii tovarăși sunt neplăcut impresionați: „Știu și eu că nu poți cu un băț, nu numai să omori o pasăre, dar nici măcar să tragi. E un joc. Dacă rezonezi așa, nu mai poți să te urci nici pe scaune, și totuși cred că Volodia își va aminti cum, în timp de lungi seri de iarnă, acoperind scaunele cu batiste, am făcut din ele trăsuri: unul așezat ca surugiu, celălalt ca lacheu, și fetițele la mijloc; trei scaune reprezentau caii la troică, și noi plecam la drum. Și ce întâmplări felurite în cale! Și cum treceau serile astfel, vesele și scurte!... Dacă ai judeca totul cu severitate, n’ar mai fi nici un joc. Și dacă nu mai e joc, ce mai rămâne?”²⁾. Vedem aci caracterizarea minunată a fantaziei la copii. Copiii au facultatea minunată care se pierde în mare măsură cu vârsta, de a deforma realitatea, de a-i da un sens pe care ea adesea nu o are. Dar nu numai transformarea realității. Copilul are puterea de a reține realitatea cu atâta putere de memorie, încât o proiectează în afară și ia această proiecție drept realitate.

„Nu mai este fantazie, spune Charlotte Bühler, dacă noi, per definitionem, așteptăm dela ea o transformare a realității, ci aproape invers, sunt reprezentările interioare ale copiilor (Jugendlichen) periodic de o așa extremă fidelitate de memorie, încât transformările sunt aproape excluse”³⁾. Această însușire „eidetică”, cum o numește Jaensch, psihologul care a studiat-o și a pus-o în toată evidența ei științifică, este foarte răspândită. Aproape 40% (în unele clase, procentul de eidetici crește până la 90) dintre copii, (variațiuni, depinzând în special de localitate precum și de cultivarea acestei însușiri, sunt mari), au puterea ca după ce au văzut un tablou, o imagine oarecare, cu toate că acest „obiect numai este de față”⁴⁾, să continue să-l vadă până în cele mai mici amănunte de formă și culoare, ca și cum totuși ar fi. Calitatea aceasta eidetică are mare importanță pentru pedagogie⁵⁾, și poate fi foarte mult utilizată și favorizată de învățământul intuitiv⁶⁾, în ce privește menținerea ei mai multă vreme la copii, care în special în tipul II, (B. Typus, tipul Baasedow cum îl numește Jaensch), este de o netăgăduită valoare pentru copilul care o posedă. Dar nu numai această „fidelitate de memorie”, cum se

1) Ibid., p. 50.

2) Ibid., p. 51.

3) Charolte Bühler, Das Seelenleben des Jugendlichen, p. 135. Vierte Auflage, Verlag von Gustav Fischer, Iena 1927.

4) Vezi Prof. Dr. E. K. Jaensch, Die Eidetik, und die typologische Forschungsmethode, p. 5. Zweite Auflage, Verlag Quelle & Meyer, Leipzig 1927.

5) Ibid., p. 28, 46, 55 et passim.

6) Ibid., p. 10, 29.

exprimă Charlotte Bühler, caracterizează însușirea eidetică a copiilor. Foarte adesea se observă la copiii eidetici, mai ales când obiectul a fost mai mult privit, anumite schimbări, în imaginea pe care copiii continuă s'o vadă. Dar aceste schimbări sunt cu sens, au un înțeles ¹⁾, și când „se transformă fantastic, păstrează totuși legătura cu ceea ce obiectul privit exprima” ²⁾. Cât de profund a prins Tolstoy ființa fantasiei la copii, vedem din această controlare științifică. Ca și la cazurile de eidetism (unde copilul poate să știe că obiectul nu mai este în fața ochilor lui, continuă totuși să-l vadă, realmente să-l vadă, nu să și-l reprezinte, printr'un act de memorie) și micul Tolstoy își dădea seama, că tot ce închipuia el în joc, nu e realitate, totuși era pentru el, **ca și o realitate**, cum fusese și pentru Valodia mai înainte de a fi pierdut această însușire. În literatura contemporană, romanul „Le grand Meaulnes”, al lui Alain Fournier, ni arată un astfel de caz, de eidetism prelungit, și toată poezia pe care o poate aduce cu sine în viața unui școlar, precum și toate consecințele unei însușiri, cari la unele naturi, și în excepțională durată și intensitate pot fi și prilej de nefericire până la urmă ³⁾. Tot atât de sugestivă și de plină de interes pentru educație, este nuvela „Umbre”, a scriitorului rus Fjodor Sologub ⁴⁾.

Câtă responsabilitate și ce operă frumoasă pentru profesorul conștient, nu stă în mânăuirea acestei însușiri a vârstei copilăriei! Câtă fericire nu poți da copiilor servindu-te abil de ea! O poți utiliza și pentru a le ușura învățământul cât și pentru a le procura reale plăceri.

În ambele aceste sensuri a utilizat Tolstoy fantasia, și însușirea eidetică a copiilor.

Privind școala din Iasnaia Poliana, am văzut cum Tolstoy îmbina cerințele programei, cu însușirile copiilor, și cum utiliza diferitele ore din zi pentru obiecte de studiu corespunzătoare. Orele de sară le rezerva pentru acele obiecte cari se pretează la poezie și la mister, mister în concordanță cu imboldul pe care i-l dă fantasiei apropierea serii.

Elevii însuși manifestau în aceste ore „o aversiune particulară pentru matematici și analiză, și gust pentru cântec, lectură și mai ales pentru povestiri”. — „De ce veșnic aritmetică și lectură, mai bine să se povestească ceva asupra pământului, istoriei

1) Vezi Prof Dr. E. K. Jaensch: Die Eidetik und die typologische Forschungsmethode, p. 34, Zweite Auflage, Verlag Quelle & Meyer, Leipzig 1927.

2) Ibid., p. 35.

3) Comp. Frédéric Quéirat: L'imagination et ses variétés chez l'enfant, cap. VII (Dangers que peut créer la culture exclusive d'une ordre d'images), Paris, Alcan 1920.

4) Vezi în trad. germană, colecția de nuvele de Fjodor Sologub, raportându-se în genere la copilărie: Der Kuss des Ungeborenen, Kippenheuer Verlag, Potsdam.

și noi vom asculta" ¹⁾), spuneau școlarii. De aceea, în orele de sară se așezau obiecte ca lectura, istoria, fizica, în cari fantazia copiilor găsea o liberă manifestare. Energia elevilor se cheltuia în direcția corespunzătoare necesităților interioare ale acestora. Sforțarea deci devenea plăcere, iar profitul penru dâșii era mărit încă și prin aceia că toate cunoștințele astfel căpătate se înregistrau profund, deveneau un bun pentru multă vreme câștigat, poate pentru toată viața. Atenția copiilor era neturburată, întregă, îndreptată asupra experienții de fizică sau întâmplării istorice povestită. În privința istoriei, Tolstoy credea, ca și despre geografie, că înțelegerea, interesul copiilor, se rezumă doar la partea ei artistică. „Toate personagiile și evenimentele sunt interesante pentru elevi, nu prin importanța lor în istorie, ci pentru arta care învâluie activitatea lor, prin legenda artistică creată de istoric"... „Intr'un cuvânt, pentru copil, în general pentru un elev care nu a început să trăiască, fără a vorbi deja despre interesul omenesc, interesul istoric nu există: Nu există decât interesul artistic ²⁾”. Păreră lui Tolstoy e justă, în special pentru elevii școlăi primare, cărora el se adresa. În conformitate cu opinia sa, el a știut s'o folosească, atât pentru a ușura elevilor studiile (și utilizând o facultate atât de caracteristică copiilor, să-l facă deci cu atât mai temeinic ³⁾), cât și pentru a le crea câteva ore mai mult de fericire, lăsându-i să călătorească singuri în țara imaginară, a fericirii, în Meipe, cum o numește Maurois.

În darea de seamă asupra activității școlii sale, Tolstoy ni face atenți și asupra altei însușiri a elevilor: trebuința lor de a învăța, de a cunoaște, de a-și explica rostul lucrurilor: „Toți vor să învețe, de aceea vin la școală" ⁴⁾).

Pentru oricare din școlăle noastre obligatorii, concluzia nu s'ar impune cu necesitate. În școlă lui Tolstoy însă, unde elevii erau liberi de a intra în școală sau nu, și odată intrați, de a lua parte la lecții numai dacă voiau, și când voiau, nici nu poate fi o altă interpretare pentru asiduitatea cu care elevii urmăreau lecțiile, de cât doar aceia, că și condițiile de predare dădeau învățământului o atracție și mai mare, pe lângă atracția naturală izvorâtă din faptul că elevii își mulțumeau o trebuință într'adevăr simțită de ei. Este un adevăr, pe care cercetătorii cei

1) Léon Tolstoy, Oeuvres complètes, Tom XIII, p. 337. Trad. I. W. Bientock. Ed. Stock, Paris 1905.

2) Léon Tolstoy, Oeuvres complètes, Tom. XIII, p. 457. Trad. I. W. Bientock. Ed. Stock, Paris 1905.

3) „...să conduci pe copil, de la joc la muncă, fără violentare și abrupere, în gradăție continuă și prin aceasta să deștepti în el cu grijă energiile"... Leopold Ziegler. Magna Charta einer Schule, p. 3. Otto Reichl Verlag, Darmstadt 1928.

4) Léon Tolstoy, Oeuvres complètes. Tome XIII, p. 325. Trad. I. W. Bientock. Ed. Stock, Paris 1905.

mai noi în domeniul psihologiei infantile îl afirmă, că la vârsta de 9—13 ani, dorința de a ști, curiozitatea, atinge un maximum, cum doar în primul an după naștere l'a mai atins ¹⁾.

Explicația este evidentă. Influența școlii a creat în copii o funcție nouă ²⁾ a dezvoltat noi interese funcționale, și aceste funcțiuni trebuiesc să se manifeste ³⁾. Lui Tolstoy nu-i scapă curiozitatea crescândă a copiilor, și notează o serie întreagă de întrebări caracteristice. Un copil care avea mare talent muzical și literar, îi pune întrebări, din acelea cari corespundeau preocupărilor lui de predilecție: „ce este arta, care este rostul, scopul ei”. Dar în gândirea sa încă nu destul de abstractă, elevul întreba mai concret: „Pentru ce e pictura?” ⁴⁾. Și conversația evoluând, acest „pentru ce” al lucrurilor îl urmărește mai departe: pentru ce cresc copacii? ⁵⁾. Acest pentru ce care preocupă mai mult decât am crede mintea copiilor, nu avea numai decât un caracter utilitar.

Era mai mult. El arată trebuința de înțelegere causală a lucrurilor, și încă mai mult, el evidențiază că încă din vârsta aceasta a copilăriei, sufletul omenesc este preocupat de rațiunea suficientă a lucrurilor. De altfel amintirile propriei noastre copilării, dacă cei mai mulți nu le-am avea așa de șterse, ar trebui să ni lămurească mult în privința necesității acesteia atât de simțită în copilărie.

Tolstoy își dă seama de sensul adânc ascuns îndărătul întrebării naive, a elevului. Ca om care l'a înțeles, el îi explică micului Fedka „că utilitatea, nu este totul, că există și frumos, și că arta este frumosul” ⁶⁾...

Micul Fedka înțelege. Deosebirile individuale însă, se manifestă și aci. Împreună cu Fedka toți au înțeles frumusețea artistică, însă unii școlari, vădesc o înțelegere mai mare pentru frumusețea morală: „Pronka, era și el de acord, dar înțelegea mai bine frumusețea morală, „binele” ⁷⁾.

De mult interes este să constatăm că și modul cum Tolstoy,

1) Vezi Charlotte Bühler, *Kindheit und Jugend*, p. 220, Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1928.

2) Chiar și fără influența culturală a școlii, aceste noi funcțiuni s'ar fi născut, sub influența a ceea ce Tolstoy cu atâta accent numește „școala vieții”. Și trebuie să dăm dreptate încă odată marelui om, recunoscând, că în ziua de azi chiar, deci aproape șaptezeci de ani, după ce el a afirmat și evidențiat aceasta, încă este un adevăr, că școala de multe ori înăbușe dezvoltarea copilului, în cazul de față a trebuinței de a cunoaște, dezvoltare pe care doar viața din afară de școală o salvează. Școala lui Tolstoy însă, era un protest față de acest trist adevăr, care este încă, din nefericire, în mare parte adevărat.

3) Charlotte Bühler, loc. citat.

4) Léon Tolstoy, *Oeuvres complètes*, Tome XIII, p. 346 Trad. I. W. Bienstock, Ed. Stock, Paris 1905.

5) Ibid.

6) Léon Tolstoy, *Oeuvres complètes*, Tome XIII p. 346. Trad. I. W.

7) Ibid.

ajuta dezvoltarea mintală a copiilor, dovedește o intuiție psihologică justă. Într'adevăr, toate aceste întrebări ale copiilor, nu manifestau numai curiozitatea lor, ci și o anumită tendință spre abstracțiune, care se răsfrânge cu evidență în acel „pentru ce” al întrebărilor copiilor. Prin întrebări, putem mult favoriza dezvoltarea mintală la copii, să li ușurăm drumul spre gândirea abstractă, mai ales dacă în același timp multiplicăm exemplele¹⁾. Tocmai acest lucru face Tolstoy. Când elevul întreabă: „Pentru ce există teiul”, răspunsul lui Tolstoy este o întrebare: „Da, bine, pentru ce există teiul?” „Pentru a face scânduri”, răspunde elevul, „Și vara, când nu este încă tăiat, la ce servește el?”, îl întreabă din nou Tolstoy²⁾.

Și în felul acesta, din întrebare în întrebare, ajunge să lămurească pe copii, în trebuința lor de a ști și a-și explica³⁾.

În rezumat, încercarea noastră de a schița concepția lui Tolstoy relativ la psihologia copilului în faza dinaintea pubertății, ne-a dus la convingerea că Tolstoy printr'o intuiție cu totul remarcabilă a știut pătrunde toate ascunzăturile sufletului tânăr, a știut să interpreteze dispozițiile, instinctele și aptitudinile corespunzătoare vârstei și a le valorifica pedagogic adesea în chip surprinzător de nou, precedând cu decenii, anumite descoperiri moderne.

Nu putem termina această expunere, fără a atrage atenția în special asupra caracterului extrem de nou al felului cum Tolstoy a cunoscut și interpreta trebuința suflătoare de prietenie, pe care copilul o simte: trebuință de prietenie, de solidaritate, trebuință unită totuși cu un puternic accent personal, cu o mare doză de susceptibilitate. Felul cum el a știut să se comporte cu școlarii în această privință, îl fac să ni apară precursor al îndrumătorilor mișcării tinerimii germane, cari de altfel de sigur i-au cunoscut scrierile pedagogice precum și aplicările practice de la Iasnaia-Poliana.

De asemenea, trebuie să accentuăm cât de nouă este concepția lui Tolstoy relativ la fantasia copiilor. Fenomenele eidetice, astăzi valorificate de psihologie, ni apar ca un bun câștigat pentru pedagogul de la Iasnaia Poliana. De bună samă rigorismul științific îi lipsea (sunt șaptezeci de ani de atunci), totuși efectul practic în educația de la școala sa, nu era mai puțin evident și de o mai puțină valoare pedagogică.

C. NARLY

1) Vezi Frédéric Quéirat, L'abstraction et son rôle dans l'éducation intellectuelle, p. 122. Ed. III, Alcan, Paris 1920.

2) Léon Tolstoy, Oeuvres complètes, Tome XIII, p. 346, Trad. I. W. Bienstock, Ed. Stock, Paris 1905.

3) Încă odată putem constata, cum Tolstoy, în aversiunea sa pentru metoda socratică, se ridică numai contra abuzului și uzului prost care se face în școli cu ea.

Semnificația spirituală a mișcării

Știința e Măsură. A cunoaște, e a măsura: a măsura raporturi între fenomene.

De aceia, trei procese se descriu de obicei actului de cunoaștere.

Primul consistă în a considera un fenomen coexistent cu alt fenomen.

Al doilea, în a nota prin deplasări spațiale considerate ca mărimi variațiile celuilalt, față de variațiunile lui proprii.

Al treilea, consistă în a găsi raporturi constante, între variațiile acestea concomitente.

Procesele acestea, atunci când se pot efectua cu prilejul unui fenomen — și numai atunci — le ține Știința drept cunoscute.

Dimpotrivă, dacă teoria cunoașterii obiectează că putem avea cunoștințe și în altfel, anume prin observația internă, i se răspunde că această cunoștință este mărginită doar la fenomenele conștiente ale observatorului, prin urmare e limitată; că prin faptul observației, chiar și acelea se alterează, de unde este eronată; că fenomenele sufletești sunt fugitive, de aceia este dificilă; în sfârșit, că rezultatele ei s'au dovedit sărace, de aceia trebuie părăsită, deși este întemeiată.

Și trebuie să adoptăm concepția, care nu năzuește să prindă Realitățile;

Nici laturile calitative sau sensibile ale fenomenelor;

Ci doar să măsoare raporturi constante de mărime, între fenomenele coexistente, din cari pe unele le consideră că ar condiționa producerea și variațiunea altora, cărora le zice, efectele lor.

Ne scuzăm, că am fost obligați să amintim un principiu atât de cunoscut. De ne-ar fi putut, cel puțin, servi drept introducere! Ori cum, el constituie cunoașterea tuturor fenomenelor, chiar și celor de gravitate, chiar și celor biologice pentru că nici o obiecțiune nu se opune, ca ele toate să prezinte un raport constant cu alte fenomene, cu cari să fie coexistente.



Astfel, firește și activitățile de contracțiune ale mușchilor și fluxul nervos și activitățile creierului și ale celulelor nervoase și întreg șirul de fenomene psiho-fiziologice. Tot astfel de sigur și stările sufletești...

Stările sufletești sunt coexistente cu creierul.

Variațiile fenomenelor cerebrale, cari sunt fizico-chimice, termice, electrice, etc., sunt observabile ca mărimi, prin deplasări spațiale, în instrumentele înregistratoare datorite dezvoltării tehnicii fiziologiei.

Dar raporturi constante între variațiile fenomenelor fiziologice și variațiile stărilor sufletești — afară de, să o admitem cu toate rezervele, de cele psiho-fizice între excitație și senzație, datorită lui Fechner-Weber, și afară de cele psiho-galvanice — n'au fost încă stabilite.

Scoala spiritualistă pretinde chiar, că operațiunile intelectuale, actele voluntare și reprezentările, nici nu pot comporta vre-un fel de raport cu fenomenele fiziologice.

În orice caz, dacă în genere un raport există, el nu e constant.

De fapt, raportul între variațiile stărilor sufletești și variațiile fenomenelor fiziologice, nici nu știm pe ce căi ar urma să fie căutat. Căci nici una dintre teoriile biologice ale conștiinței, n'a reușit să justifice vre-o relație între creier și gândire. Să le mai amintim?

Ele toate, se pot clasa în două grupe. Unele, țin stările sufletești și fenomenele corticale drept reducibile între ele: teoria lui Spinoza, a lui Höffding și a lui Lotze.

Celelalte, le țin drept ireducibile: teoria materialistă și unele teorii spiritualiste. Dacă căutăm raportul nostru constant pe urmele teoriilor celor dintâi, Spinoza ne va arăta că gândirea și creierul, deși sunt dezvoltările atributelor paralele ale Substanței, nu întrețin relații actuale între ele; Lotze¹⁾, că ori și ce raport e neinteligibil, de aceea e inutil să fie căutat.

Höffding²⁾, că raportul constant există, fără să reușească

1) Lotze, afirmă că materia este compusă din elemente spirituale. Rezultă, că elementele cari servesc drept bază fenomenelor corporale și exterioare sunt de natură spirituală, analoagă sufletului. Sufletul și corpul ar fi deci entități deosebite dar nu eterogene. Punct de vedere greu de susținut. El amintește însă, că toată știința, e plină de ipoteze tot atât de neînțelese, că principiul inerției este incomprehensibil, că o minge de ex., dăcă lovește pe o alta, și îi imprimă mișcare, îndeplinește o acțiune cu totul misterioasă dacă o luăm în afară de obișnuința noastră.

Astfel, sufletul și corpul se atrag, se lovesc și se resping. Lotze învăluie întunecimea teoriei lui în precaritatea pozițiunilor filosofiei în general.

2) Höffding, constată o corelație și o proporționalitate între activitatea conștiinței și activitatea cerebrală. Conchide că la baza amândurora există o identitate care le explică. „Concordanțele constatate ne forțează să admitem că un principiu unic a găsit, spune el, două forme ca să se exprime“. „N'avem nici

însă să-l dovedească. Și imposibilitățile apar vădite îndată ce vrea să atribuie raportul între ordinea psihică și fiziologică unei identități profunde.

Dacă căutăm acum, raportul nostru, în cadrul teoriilor celorlalte, teoriile materialiste arătându-ne că fenomenele fiziologice sunt singurele reale și că stările sufletești sunt efectele lor, presupun o relație de cauzalitate care nu se poate susține, pentru motive prea cunoscute, ca să ne oprim asupra lor.

Iar teoriile spiritualiste — în sens invers — arătându-ne că activitățile corticale sunt efectele stărilor sufletești, tot astfel. Nu e de mirare atunci, ca toate teoriile biologice să fi rătăcit mai de grabă, decât să fi îndrumat, cercetările pentru găsirea raportului constant căutat, între creier și gândire.

O aplicație particulară a tuturor teoriilor de mai sus o constituie teoria atomică. Ea atribuie celulei nervoase o conștiință elementară. Admite, prin urmare, că legătura între stările sufletești și creier se face la nivelul celulei și al psihismului ei.

Poate fi adevărat, ca gândirea să fie aspectul sintetic al psihismelor elementare precum creierul este aspectul sintetic al celulelor corticale. Dar prin aceasta, dificultățile nu sunt nicidecum rezolvate. Între fenomenele fizico-chimice celulare și psihismul celular, relațiunea rămâne tot necunoscută și prin aceasta nici o relație nouă nu e justificată.

Astfel încercările făcute pentru a căpăta o cunoștință științifică asupra stărilor sufletești prin mijlocul legăturilor lor cu fenomenele fiziologice, au dat rezultate negative. Între variațiile lor reciproce, nu s'a găsit nici un raport constant și nici măcar o justificare apriorică a lui. Atunci problema care ne ocupă este dacă nu putem căpăta o cunoștință mai precisă a stărilor sufletești, prin mijlocul legăturilor lor cu alte fenomene. Anume prin legăturile lor cu Mișcarea. De fapt, legătura aceasta e observabilă la om și la mamiferele superioare.

Cunoscută de mult, mai cu seamă sub forma ei generală de legătură între spirit și mișcare, a fost introdusă în filosofie de Anaxagoras.

Spiritul anaxagoric este suflarea și spiritul este înainte de

un motiv, adăogă el, ca să ținem sufletul și corpul, drept două substanțe deosebite, într'o acțiune reciprocă una asupra alteia. Din potrivă, suntem împinși să considerăm acțiunea reciprocă materială a elementelor sistemului nervos între ele, ca o formă exterioară a unității ideale, interne, a conștiinței".

„Despre ce avem cunoștință ca senzație, gândire, sentiment și voință în experiența intimă, este reprezentat în lumea materială prin oarecari mișcări ale creierului”.

„Totul se petrece, ca și cum o singură și unică gândire ar fi exprimate în două limbi deosebite”. Höfding, Psychologie.

toate cauza mișcării, inteligența nefiind decât o proprietate secundară a ei.

De aceea, pentru el, opoziția între spirit și materie este absolută. Spiritul este fluid și mișcător. Materia solidă și inertă.

Și Thales și Pitagora susțin aceeași concepție în cadrul teoriilor¹⁾. Platon o adoptă (Legi, cartea X) și el, când ne arată că proprietatea esențială a spiritului este aceea de a fi principiul vieții și al mișcării în corpuri.

Trebuie, prin urmare, să definim sufletul, spune el: „O mișcare, care are puterea să se producă ea însăși”. „De unde urmează, că tot ce se mișcă, are suflet. Nu numai animalele și omul, dar și soarele și toți aștrii” și globul pământesc.

Dar Platon, nu admitea că globul pământesc este animat de mișcare! Mai departe, el susținea că sufletul este posterior mișcării, care este entitatea primordială, adică este un produs al mișcării; pe când Aristoteles susținea că mișcarea are o cauză, căci nici materia, nici hazardul, nu o pot produce, ci o forță, a inteligenții de pildă, sau vre-o alta.

De aceea sufletul trebuie să fi existat înaintea materiei. Și gândirea, opiniunea, voința, să fi fost anterioare dimensiunii și forței corpurilor. Ori cum, să reținem împreună cu Cicero¹⁾, că „tot ce simte, ce știe, ce viețuește... participă la mișcare în mod perpetuu”. Și ideea aceasta s'a menținut în cursul întregii filosofii antice.

Iar noi, fie că conchidem împreună cu fiziologia modernă că mișcarea ființelor vii este explicată prin iritabilitatea celulară primordială, fie că împreună cu Anaxagoras credem că ori și ce esență care se mișcă dela sine are suflet; trebuie să admitem, că unde există imobilitate absolută, avem dreptul să afirmăm că nu există activitate psihică, din potrivă, că acolo unde este mișcare, avem dreptul să afirmăm că există cunoașterea acelei mișcări; mai mult, poate, că acolo există o figurare adecuată ei, a mediului înconjurător însuși.

Ori, în cadrul ideilor acestora stările sufletești pot satisface principiile cunoașterii. Căci raportul constant între variațiile mișcărilor și ale stărilor sufletești este susceptibil de a fi cunoscut. E nevoie să adăogăm, însă, că cunoștința despre stările sufletești, luate în legătura lor cu mișcarea, a fost părăsită în zilele noastre, odată cu argumentarea deductivă a filosofiei antice? Obstacolul ce l-au întâlnit cercetătorii moderni, credem că rezidă în faptul, că ei nu au găsit cari anume mișcări și cari anume stări sufletești trebuie puse față în față. Mișcărilor corpului? Și cari mișcări ale lui?

1) Pitagora definea sufletul: o armonie de raporturi care este inteligența și care are mișcare proprie.

2) Cicero. Consolation 27. Tusculanes, I. 26.

Căci deși în urma lui Bechterew și Ribot, s'a constatat că creierul și corpul sunt instrumente de mișcare, mișcărilor lor au fost studiate în afară și independent de stările sufletești: nimeni n'a considerat posibil un raport constant de mărime între variațiunile mișcărilor și ale stărilor sufletești.

Totuși, teoria mișcării vibratorii a celulelor nervoase în centri, pare a aduce o verificare neașteptată acestor vederi vechi și cam uitate. Tratată aiurea, nu putem, evident, să o expunem în amănunte în cadrul unui articol, ne vom mulțumi să amintim punctele ei esențiale ¹⁾.

Teoria mișcărilor vibratorii ale celulelor nervoase după ce amintește că sistemul nervos al omului nu este decât un sistem de legătură între celulele nervoase—cari au o creștere și o senescentă cunoscută; cari nu se multiplică după nașterea omului și moare odată cu el —, afirmă că fiecare celulă în parte este o ființă viețuitoare, independentă, pentrucă are o nutriție separată, o acțiune trofică proprie și o funcțiune specifică, după structura ei histologică și după organul de care este legată. Infr'un cuvânt, celulele nervoase sunt ființe viețuitoare, asemenea aceloră cari trăiesc în libertate și pe cari le observăm în natură. Ele se aseamănă cu Risopodele, cu Cyphoderia Margaritacea, sau cu Diffugia de pildă.

De fapt, Harrison ²⁾ a arătat că putem să facem să trăiască și să se desvolte celula nervoasă în afară de organism și că în afară de mediul ei natural ea se comportă ca orice ființă viețuitoare.

Ființe viețuitoare, aglomerate în centrul nervoși, iată ce sunt celulele nervoase.

Ori în centrul nervoși, celulele nervoase, la nivelul terminațiilor lor, sunt dotate cu mișcări de vibrațiune. Terminațiunile lor libere sunt animate de mișcări periodice, continue.

Dovada am găsit-o în existența fenomenelor cari au loc acolo și anume, în fenomenele de oprire de activitate, numite fenomene de inhibiție și în fenomenele de perioadă refractară, cari sunt fenomene de inhibiție parțială. Căci inhibiția totală, ca și perioada refractară, este produsă totdeauna când avem o adițiune a mai multor impulsuni nervoase, asupra terminațiilor centrale ale celulelor motrice. Ori, oprirea activității, când e datorită adițiunii mai multor energii asupra unui singur punct material, este, de-a dreptul vorbind, a interferența și interferența este unul din caracterele specifice mișcărilor vibratorii.

Inhibiția este interferență. Pe de altă parte, inhibiția și acțiunea sunt procese omoloage, căci acțiunea este sumarea impulsiiilor influxului nervos, pe când inhibiția este interferența lor. Acțiunile

1) *Mouvement et Pensée* de M. Peucescu. Paris, Alcan. 1927.

2) Harrison. *Tissue Culture*. American Journal of Zoology. 1916 și 1918.

sunt ca și inhibițiunile, manifestările aceluiși mecanism nervos. De altminteri, orice acțiune corporală comportă inhibițiune și vice-versa. Și toată activitatea corporală este expresia mișcărilor de vibrațiune ale celulelor nervoase.

La rândul său, histologia celulelor nervoase confirmă aceste vederi; celulele nervoase, nu numai că sunt apte la mișcări, din cauza elasticității și plasticității lor; dar prezintă analogii histologice cu celulele vibratile — de unde înferăm că întocmai ca și ele sunt animate de vibrațiuni. Mai mult, celulele sensitive au același rol fiziologic ca celulele sensoriale, de unde trebuie tot astfel să conchidem că sunt animate, întocmai ca ele, de mișcări vibratorii.

În sfârșit, observarea directă a terminațiunilor celulelor olfactive în mucoasa nazală — cari la microscop se văd vibrante — constituie într'un exemplu concret verificarea însăși a faptului vibrațiunei generale a celulelor nervoase.

Și astfel, sistemul nervos central al omului e un sistem de conexiuni între ființe viețuitoare, ale căror tentacule sunt toate dotate cu mișcări de oscilațiune și vibrațiune. Căci fiecare acțiune corporală, fiecare contracție musculară, fiecare secreție glandulară, este o mișcare celulară, înainte de a parveni la organul său activ.

Tot astfel, fiecare acțiune reflexă, fiecare început de acțiune, chiar atunci când este imperceptibilă și o acțiune imperceptibilă credem alături de psihologia reacțiunii, că este orice idee, oricât de abstractă — este o mișcare celulară de vibrare. Acestea stabilite, atunci stările sufletești sunt coexistente, nu cu mișcările corpului, ci cu mișcările de vibrațiune ale celulelor nervoase. Iar Gândirea omenească este sinteza mișcărilor de vibrațiune ale terminațiunilor celulare din centrul nervos, și pe planul spiritual, sinteza psihismelor celulare, unde ar precumpăni când psihismul celulelor motrice, când al celulelor sensitive, când al celulelor de asociație.

Iar noi, oamenii, simple colonii de celule, participăm la materialitatea lor, prin corpul nostru, precum participăm la psihismul lor particular, prin spiritul nostru.

Mai departe, să nu uităm că din punctul de vedere filogenetic, vedem crescând în raport constant la animalele corespondente, pe scara evoluției, numărul celulelor nervoase, în stare de activitate și intensitățile lor psihice.

Și dacă psihismul cutărei sau cutărei ființe vii este cu atât mai obtuz, cu cât mișcările ei sunt mai puțin numeroase și mai puțin variate, dacă din potrivă psihismul ei va fi cu atât mai luminat, cu cât mișcărilor ei vor fi mai specializate și mai numeroase; dacă ne închipuim într'un cuvânt, de o parte un animal, prezentând 5—6 tentacule dotate cu mișcări, cum sunt tentaculele radiolarelor de pildă, de altă parte un animal posedând mai multe mii de tenta-

cule, fiecare din ele specializate pentru alte scopuri, fiecare urmând impulsioni deosebite, după genul de conexiuni stabilite, fiecare din ele făcând alte mișcări, sau coordonând mișcărilor lor, ca spicele de grâu pe câmp, când trece vântul, vom zice că activitatea psihică a acestui din urmă animal, este de atâtea mii de ori mai bogată decât activitatea psihică a celui dintâiu; și dacă în sfârșit sistemul nervos al omului este constituit din șase sute de milioane de ființe vii, posedând miliarde de tentacule, toate dotate cu mișcări precise și specializate, de ce să ne mirăm de puterea și de profunzimea spiritului omenesc? Căci stările sufletești sunt sinteza moto-psihismelor celulare.

Cât despre raportul între moto-psihismul celulelor nervoase în sistemul nervos central al omului și stările sufletești, el ne va fi lămurit pe măsură ce vom cunoaște principalele caractere ale activității celulei nervoase.

I. Fiecare celulă nervoasă nu posedă decât o activitate de o intensitate unică ¹⁾. Precum gradația intensității efectelor mușchiulare, secretorii etc., depinde numai de numărul celulelor motrice interesate tot astfel gradația intensității faptelor sufletești depinde de numărul celulelor corticale, care intră în stare de activitate.

Căci intensitatea stărilor sufletești nu este invariabilă: înregistrează un minimum în faptele de inconștiință și un maximum în cele de atențiune și voință.

O stare de atențiune este efectul unei mărimi a numărului celulelor în stare de activitate.

O stare subconștientă e din potrivă efectul unei scăderi. Și conștiința însăși trebuie caracterizată printr'o valoare numerică. Putem să precizăm mai mult?—Poate: „pragul perceptibilității” aproape fix, întotdeauna pentru fiecare gen de percepțiune, ne face să credem că numărul celulelor necesare pentru creierea unei stări de conștiință individuală, este aproape fix: la fel „pragul de diferențiere” întotdeauna identic în teoria lui Fechner, ne forțează să admitem că numărul celulelor se prezintă într'un raport identic, pentru fiecare stare de conștiință deosebită: între variațiile numărului psihismelor celulelor și variațiile conștiinței individuale, se poate astfel stabili un raport numeric constant.

II. Fiecare celulă posedă o activitate separată și o individualitate complectă. Astfel, elementele sintezei conștiinței nu sunt abstracțiuni teoretice, dar realități eficiente.

Și conștiința individuală este adițiunea acestor elemente ideal disociabile!

Cercetările psihologice ne-au arătat că aceste elemente sunt

1) M. Peucescu, Elementele conștiinței și activitatea lor. București 1925.

de natură subconștientă ¹⁾. Subconștient este psihismul fiecărei celule nervoase corticale, în parte.

III. Fiecare celulă posedă o activitate specifică. Și principiul energiilor specifice al lui Müller: „Sensația este transmisiunea la conștiință, nu a unei stări a corpurilor exterioare, dar a unei calități și a unei stări a unui nerv, determinat de cauze exterioare”, trebuie extins la celule.

Și dacă în scoarța cerebrală sistemele constituite prin conexiuni reprezintă foarte bine formele de conștiință cari presupun fenomene asociative, elementele celulare însele, reprezintă altceva: anume caracterul sensorial propriu și nuanța fenomenelor de conștiință.

Astfel raportul între stările sufletești și moto-psihismul celular este în raport numeric înăuntru unui cadru psihic specific. Raportul numeric se stabilește de o parte începând cu activitatea de mișcare a unei singure celule până la activitatea de mișcare a tuturor; de altă parte începând cu stările inconștiente și prin toată gama intensităților, sfârșind cu stările de atențiune. Și raportul acesta numeric este constant.

În rezumat: psihismul celulelor, coexistent cu mișcarea de vibrație celulară. Mișcarea de vibrație celulară prezentând caracterul de mărime măsurabilă prin adunări numerice de unități. Între variațiunile numărului celulelor în stare de mișcare vibratorie și stările sufletești un raport constant. Iată concluzia la care tindem.

Ea ne permite cunoașterea stărilor sufletești, pentru că le consideră prin mijlocul legăturii lor cu mișcările celulare grupate în mărimi numerice, cari pot fi măsurate ca atare.

În dezvoltarea gândirii omenești, numai două au fost direcțiunile, în afară de preocupările pur mistice, după cari din timpurile cele mai vechi s'a urmărit studiul sufletului. Prima direcție, pe urmele legăturii sufletului cu alterațiile fizico-chimice ale corpului. A doua, pe urmele concepției legăturii sufletului cu mișcarea. Teoria mișcării de vibrațiune a celulelor nervoase în centri pare a constitui o verificare a concepției acesteia din urmă.

Și pentrucă dintre entitățile spirituale hipotetic existente, acele cari ne sunt accesibile nouă, spiritele omenești, ne apar învăluite în mișcarea celulară nervoasă, admitem și noi spiritualitate unde găsim mișcare. Trebuie să admitem că Mișcarea posedă o semnificație spirituală ori unde s'ar găsi.

MATEI GR. PEUCESCU

1) M. Peucescu. „Le Mécanisme du Courant de la Conscience”. Cap. III. Alcan, 1922.

Paul Natorp

(Urmare și sfârșit)

În a doua fază a dezvoltării lui filosofice Natorp caută să dovedească necesitatea unei logici care stă deasupra cunoștinței teoretice, estetice și religioase și pe care el o numește „logică generală”. Întrebarea pe care și-o pune el acum este dacă punctul de plecare al filosofiei coincide cu punctul de plecare al științei sau dacă nu cumva izvorul din care ia naștere și care întemcează toată știința nu se află într-o regiune în care aceasta n'a putut încă pătrunde. Pentru o cercetare care vrea să-și dea seamă de fundamentele științei și să arate cum știința este posibilă logicește, care vrea să arate mai mult: cum este posibil orice obiect în genere, real sau ideal, universal sau individual, absolut sau relativ, care-și întinde deci imperiul asupra a tot ceace este și poate fi gândit, e lesne de înțeles că e nevoie de un punct de plecare ultim, de o „unitate centrală” care conține în sine tot complexul cunoștinței, fără ca la rândul lui să fie cuprins în altceva. E vorba de o noțiune care nu trebuie să presupună nimic și a cărei evidență trebuie să fie absolută. Care este această noțiune, acest prim început, al cărui rost e să condiționeze tot restul cunoștinței? Istoria filosofiei ne pune la îndemână, spune Natorp, trei noțiuni, care câteșitrele par să îndeplinească această funcție de prim început. Aceste trei noțiuni sunt: **gândire, existență, cunoaștere**. Dar noi n'avem nevoie de trei, ci numai de una și atunci iată-ne în fața enormei greutăți de-a alege una din ele. Sau poate există altceva, care stă în rang și în valoare teoretică înaintea tuturor acestora, dar pe care le cuprinde și le scoate la lumină de îndată ce căutăm să le descoperim? Acest prim început, acest prim principiu al cunoștinței, pe care Natorp îl numește „**das letzte Sinngebende**”, își găsește expresiunea în afirmația este (**Es ist**). În această afirmație primordială și originară, cea mai simplă și originară din toate, sunt implicate deopotrivă gândirea, existența, cunoașterea. „Căci cunoști numai, când gândești, ce

este" ¹⁾). Niciuna deci din cele trei noțiuni nu are prioritatea: nici gândirea, nici existența, nici cunoașterea. Natorp simte chiar nevoia să previe o confundare a teoriei lui cu orice sistem filosofic care ar da precădere uneia din ele. „Logica generală” pornește de la „punctul unitar pentru care nu există nici o gândire care să nu fie gândire de existență, nici o existență, care să nu fie existență de gândire, și între acestea două sau pentru un punct în afară de acestea două, anume în afară de corelația lor, nici o despărțire; ci numai unul ultim, a cărui unitate nu este alta decât unitatea acestei dualități, corelația nesuprimabilă a amândorora... (Sondern ihr Ausgang ist der Einheitspunkt, für den es kein Denken gibt, das nicht Seindenken, kein Sein das nicht Denksein wäre, und zwischen diesen beiden, oder für irgendeinen Punkt ausser ihnen beiden, nämlich ihrer Korrelation, keine Scheidung; sondern nur das letzte Eine, dessen Einheit gar keine andere ist als die Einheit dieser Zweiheit, die unaufhebliche Korrelation beider... ²⁾). Nu există gândire fără existență, nu există existență fără gândire, căci unitatea lor este indestructibilă și universală: „existența este numai existență a gândirii, gândirea numai gândire a existenței, nici una fără alta, sau ceea ce este, nu este decât în relație cu cealaltă”, cu gândirea. Această „simplă poziție”, această teză primară, este cea mai lipsită de conținut din toate tezele cu puțință, și aceasta datorită funcției ei fundamentale: „Ea trebuie să rămână la început cu totul goală, ca să fie deschisă la tot. Ea trebuie să se întoarcă în această sărăcie, ca să poată cuprinde toată bogăția gândirii și a existenței” ³⁾). Iată de ce ea nu ascunde în sine nimic din ceea ce alcătuiește conținutul gândirii dezvoltate, adică acele opoziții care dau viață gândirii și o țin mereu în mișcare: unitate sau multiplicitate, repaos sau mișcare, finit sau infinit, universal sau individual, existență sau devenire, existență sau gândire, obiect sau subiect, etc., căci „fiecare din acestea ar aduce cu sine opoziția sa”. Și ea nu este, spune Natorp, „nici opoziția însăși sau, mai general încă, raportul dintre unul și altul”, căci acest raport presupune deja teza. Dar ea nu trebuie socotită nici ca o teză pusă de un subiect, căci noțiunea de subiect este o noțiune corelativă și de îndată ce ne gândim la ea apare și opoziția ei, noțiunea de obiect. Teza primă, primordială, simplă și originară, „die schlichte Setzung”, cum o numește Natorp, „Este”, este mai presus de orice opoziție. Fiind condiție a gândirii și a existenței, ea nu este nici una nici alta, pentru că este amândouă; dar ea este amândouă în așa chip, încât abia o analiză extrem de perspicace le poate distinge.

1) Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Erster Band, Leipzig 1921, Paul Natorp, p. 10 (160).

2) Ibid. p. 11 (161).

3) Ibid. p. 13 (163).

În acest pur și simplu „Este“, care, prin ceea ce reprezintă, este sărăcia însăși, își are isvorul tot procesul și toată plenitudinea cunoștinței. „...În această sărăcie“, spune Natorp, „se află ascunsă toată bogăția“: gândirea, existența, cunoștința. „Este“ intruchipează principiul coincidenței însăși. În el gândirea nu este exterioră existenței și îndreptată asupra ei, ci este chiar în existență, după cum existența iarăși nu este exterioră gândirii și nu este numai pentru gândire, ci este existență de gândire. Ceea ce, privit dintr-o parte este gândire, privit din altă parte este existență: privite însă în adevărata lor natură, gândirea și existența formează o unitate indestructibilă, începutul oricărei cunoștinți, isvorul ultim și ineputabil al științei. Gândire și existență sunt noțiuni corelative, ce stau veșnic împreună. Existența nu are sens și nu poate fi înțeleasă decât ca existență pusă de gândire, posibilă prin gândire și valabilă numai ca existență de gândire. În chipul acesta orice urmă de dogmatism este spulberată și filosofia nu mai are nici un motiv să se teamă că temeliile pe care se sprijină n'au fost îndeajuns de „critic“ examinate. Căci existența pe care ea o recunoaște ca punct de plecare este purificată de toate elementele ei dogmatice: ea este existență pură.

Dar lui Natorp nu i-a fost dat să ajungă la capătul evoluției lui filosofice din a doua fază, bogată în idei originale și deschizând noi perspective sistematice.

Determinând cunoștința ca un proces în neconținută desfășurare, iar orice fapt empiric ca pe o veșnică ipoteză, deschizând deci cunoașterii perspectiva unei direcții ce se pierde în infinit, Natorp descoperă totodată punctul unde logica își dă mâna cu etica sau mai bine zis terenul neutru unde se stabilește legătura între logică și etică. „Experiența“ s'a dovedit a nu fi altceva după el decât neconținute întrebări puse cunoștinței, întrebări care nu-și găsesc însă niciodată răspunsul definitiv. „Experiența“ este, precum știm, o „**problemă infinită**“, o idee în înțelesul lui Kant. „Ultimul adevăr al experienței, experiența însăși, ca cunoștință a ceea ce „este“ se descoperă ca idee în înțelesul strict de **problemă infinită**. În infinitatea problemei ei se află că nicăeri nu-i este pusă progresiunii ei o limită; marginea ei se află numai în legea ei proprie, internă; căci aceasta (legea) este negreșit pentru ea de netrecut“¹⁾. Dar ideea are, nu un caracter constitutiv, ci numai unul regulativ; ea nu se raportează la stadii de experiență finit date, a căror existență poate fi determinată și explicată cu ajutorul legilor exacte, ci ea se raportează la totalitatea stadiilor experienței infinite și insolubile, a experienței care nu poate fi deci niciodată cunoscută definitiv. Ultimul cuvânt

1) Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme, p. 60.

al logicii nu poate fi aşadar după Natorp decât rezultatul la care a ajuns Kant: o renunţare la cunoaşterea definitivă, absolută, a ceea ce este experienţa şi o recunoaştere deschisă şi fără şovăire a veşnicei progresiuni pe care o descrie cunoaşterea. În chipul acesta se obţine o concepţie **idealistă** şi totodată critică a cunoaşterii fizice, care se împacă foarte bine cu empirismul purificat de elementele lui absolutiste.

Cercetările logice culminează deci la Natorp cu un principiu regulativ: ideea în înţeles kantian înseamnă încoronarea lor. Dar acest ultim rezultat, această descoperire care atribuie ideei un aşa de mare rol teoretic, are urmări cu mult mai vaste şi mai cuprinzătoare. Dacă ideea, ca principiu regulativ, reprezintă „**infinitatea problemei**“, atunci în ea este cuprinsă totodată şi norma, obligaţia, datorica, ceea ce trebuie (das Sollen). Şi dacă Natorp, atunci când a fost vorba de ordinea şi raportul în care trebuie să stea disciplinele filosofice fundamentale, a acordat prioritate existenţei, adică logicii, afirmând că şi norma există, el precizează acum că norma este supraordonată existenţei, că ea este, în comparaţie cu existenţa, mai cuprinzătoare şi stă pe o treaptă mai înaltă. Dar în ce chip se poate desprinde norma, obligaţia, ceea ce trebuie, din infinitatea problemei? Cunoştinţa este, spune Natorp, progresie fără sfârşit; ea îşi are direcţia ei proprie, necesară şi ineluctabilă, direcţie provenită, nu din afară, ci din structura ei însăşi: „**Principiul cunoştinţei trebuie să fie şi acela al direcţiei ei**“ 1). Dacă însă odată cu cunoştinţa este dată şi direcţia ei, dacă deci cunoştinţa şi direcţia ce se pierde în infinit formează o unitate indistructibilă şi indisolubilă, atunci e uşor de descoperit norma: ea se află în această direcţie însăşi, în mersul neostoit al cunoştinţii. Aşa se explică numai, spune Natorp, de ce norma nu are un caracter „extra sau supralogic“, ci din contra are mai adânci rădăcini logice decât chiar noţiunea de existenţă. Ar fi o mare eroare, dacă s'ar susţine că norma îşi are temeiul în „subiectivitatea voinţei“, căci ea este mai obiectivă decât însăşi „existenţa experienţei“. Această existenţă din urmă se înfăţişează cunoştinţei doar numai ca trepte de obiectivare, ce urmează să fie îndată depăşite: obiectivitatea ei este o obiectivitate condiţionată. Dimpotrivă: obiectivitatea normei este o valoare necondiţionată, absolută. Şi fiind obiectivă, ea constituie, spune Natorp, obiectul unei **judecăţi**, obiectul **cunoştinţei**. De aceea se poate vorbi cu temeiul de o logică a normei (**Logik des Sollens**), care este totuna cu etica sau care pune acestei discipline filosofice din urmă fundamentele ei teoretice.

Prin ce se deosebeşte însă domeniul eticii de acel al experienţei, prin ce se deosebeşte ceea ce trebuie să fie de ceea ce este? Prin faptul, răspunde Natorp, că norma depăşeşte orice „experienţă po-

1) Ibid p. 67.

sobilă", că ea „se înalță deasupra întregii creații ideale a **cosmosului extern**". Această posibilitate de transcendare a empiricului, această putință, pe care o are norma, de eliberare din lumea experienței, este foarte bine redată de ideea de libertate. Determinismul greșește când afirmă că ceea ce se întâmplă este explicabil numai cu ajutorul unei determinări necesare, căci „orice determinare cât de fină și de precisă este valabilă numai cu o sumă limitată de condițiuni" așa cum sunt ele date de stadiul eventual al experienței"; determinarea este cu alte cuvinte valabilă numai pentru experiența finită, mărginită, pentru lumea principiilor constitutive, iar nu pentru lumea nelimitată, infinită, de sub imperiul ideii regulative. Geneză normei nu poate fi explicată cu ajutorul unor condiții reale, căci ceea ce este nemărginit nu poate fi explicat cu ajutorul condiționatului și determinatului. Ci din contra: experiența își găsește fundamentarea ei teoretică în absolutul normei, în realizarea ideii. Numai în chipul acesta este posibilă experiența, numai cu această condiție este cu putință știința. (Der Stufengang der Erfahrung erreicht vielmehr selbst seine letzte Begründung erst in seiner schliesslichen Zurückbeziehung auf das Unbedingte der Aufgabe, auf das Sollen. Alle Arbeit der Erfahrung zielt selbst nur auf Realisation der Idee, eine Realisation, die doch innerhalb der Erfahrung nie vollzogen sein kann. Indem sie sich hierüber klar wird, erkennt sie selbst die Überordnung der Idee, gewollt oder ungewollt, an ¹⁾).

Această normă, cea mai înaltă și mai generală, supraordonată însăși noțiunii de existență, este ea, cum mereu se spune de către adversarii eticeii idealiste, complect lipsită de conținut? Natorp se ridică energic împotriva acestei acuzații. El recunoaște că o „filosofie a metodei pure nu poate duce și în etică la nimic altceva decât la o pură metodică a legalității pure" ²⁾, dar aceasta nu înseamnă că legea morală este cu totul străină de realitate, că valabilitatea ei, fiind absolută și supraempirică, nu s'ar raporta la experiență. Este adevărat, adaugă Natorp, că cel mai mare reprezentant al eticeii idealiste, Kant, n'a încercat să dovedească posibilitatea de realizare și concretizare a legilor morale, dar de aici nu trebuie să se deducă nici decum că lucrul principal n'ar fi posibil. Cea mai bună dovadă după Natorp că legalitatea nu este numai formală, este faptul că norma constituie însuși principiul existenței, că legea normei este valabilă tocmai pentru „progresiunea infinită a experienței însăși". Nu numai că norma etică și legile etice nu sunt deci lipsite de conținut, dar dimpotrivă ele au cel mai bogat conținut cu putință: anume „**întregul cuprins al experienței**". Norma, legea etică,

1) Ibid. p. 69 V. și Sozialpädagogik, Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft, 5 Aufl. Stuttgart. 1922, p. 37—8.

2) Philosophie, p. 70.

ideea, domină și pătrunde tot ce este natural și fizic, iar prin aceasta înalță naturalul și fizicul în sfera etică.

Natorp încearcă să arate cum se face trecerea dela formalul normei la materia ei, cum normativul devine real. El spune că pentru a putea introduce noțiunea de normă în procesul experienței nu este nevoie decât de două lucruri: „ca dela vre-un punct, și anume dela orice punct al experienței, să se poată descrie direcția pe care o desemnează norma”, și, apoi, ca direcția să fie prezentă conștiinței. Noțiunea de conștiință este necesară și indispensabilă dintr'un îndoit punct de vedere: în primul rând, fiindcă ea trebuie să reție că direcția persistă în infinit și, în al doilea rând, că ea este hotărâtoare pentru drumul în finit. Fără această noțiune existența capătă o înfățișare rigidă, statică, imobilă, cu toate că ea este o existență de raporturi puse de rațiune; expunerea acestei existenți raționale se aseamănă atunci cu o copie lipsită de viață, cu o copie care suprimă viața. Numai când această copie, spune Natorp, este raportată la viață, când se scoate în evidență legătura pe care ea o are cu **direcția** și cu norma, numai atunci ea capătă viață și devine activă. Temeiul acestei deosebiri stă în faptul că pe când o determinare causală poate fi gândită, fără să recurgem la sprijinul conștiinței, din contra o noțiune normativă nu poate fi gândită de cât raportând-o la conștiință. O acțiune ce urmărește un scop presupune totdeauna o voință, iar acolo unde în natură se vorbește de scop și de urmărirea lui, această terminologie e numai o terminologie de împrumut, căci natura nu cunoaște scopuri și științele naturii nu trebuie să facă uz de noțiuni finaliste. Atunci când ele operează cu noțiuni finaliste, aceste noțiuni nu pot avea în orice caz decât o semnificare regulativă. Dar noțiunea de scop are menirea după Natorp de a **mijloci** între normă și experiență, de-a face legătura între ceace trebuie și ceace este. Căci nu trebuie să se confunde norma cu scopul, fiindcă între normă și scop există mari deosebiri. Scopul este o noțiune empirică și menită să se miște veșnic în empiric; ca noțiune empirică, el este realizabil în experiența finită. Norma este o noțiune supra-empirică și stă pururea deasupra experienței; ca atare ea călăuzește în experiența finită, fără să poată fi realizată vreodată în întregime. Noțiunea de scop trebuie să țină prin urmare socoteală de două lucruri: de experiență, pe care vrea s'o transforme, de normă, conform căreia vrea s'o transforme. A ține socoteală de experiență însă, înseamnă a ține socoteală de legile causalității, fără care nimic concret nu poate fi realizat, căci „raportul mijlocului față de scop nu este în genere altul decât acela al cauzei față de efect: mijloc pentru un scop este ceace ca cauză are drept efect ceace se urmărește”. Și fiindcă realizarea a ceace a fost pus ca scop se face cu ajutorul utilizării causalității fizice și **tehnica** este aceea care face totdeauna acest lucru, rezultă de aici că tehnica este în genere

forma de subordonare a cauzalității fizice, scopurilor îndeobște ¹⁾. Natorp arată cum fiecare știință, în domeniul ei, întrebuițează metodele tehnice, cum fiecare știință își are tehnica ei: astfel fizica și chimia, biologia și antropologia, psihologia și sociologia își au tehnica lor respectivă. Cu ajutorul tehnicii fiecare știință a reușit să supună scopurilor realitatea cauzală. Se naște însă întrebarea, și Natorp nu evită să și-o pună singur, dacă prin faptul că se introduce în sfera noțiunii de etică noțiunea de tehnică, nu cumva norma este scoborită în domeniul naturei. Natorp răspunde că nu numai că nu se întâmplă acest lucru, dar dimpotrivă se întâmplă tocmai contrarul: „legalitatea condiționată a experienței se raportează în cele din urmă la necondiționat ca scop final“, iar „orice realizare a ceea ce trebuie (des Seinsollenden) este silită să se supună legilor, care în genere pot întemeia numai realitate empirică, legilor experienței“. Natorp atrage aici luarea aminte că numai realizarea normei este supusă legilor experienței, nu și geneza normei însăși. Toate încercările de-a întemeia și explica în chipul acesta norma sunt după el greșite. Astfel plăcerea și displăcerea, cu ajutorul cărora s'a căutat să se explice cauzal năzuința și orice acțiune finalistă, nu explică în realitate năzuința, ci o presupune. Și așa chiar trebuie să fie. Năzuința nu poate fi întemeiată de un scop empiric, căci de îndată ce acest scop empiric ar fi ajuns, năzuința ar trebui să înceteze de-a mai exista: „sensul ultim al năzuinței nu poate fi însă moartea năzuinței însăși, ci numai viața sa eternă“. Năzuința explică deci plăcerea și displăcerea, iar nu acestea din urmă pe cea dintâi.

Natorp arată apoi care sunt diferitele grade ale năzuinței, diferitele trepte de activitate, scoțând totodată în relief cât de neîntemeiate sunt obiecțiile ce mereu se ridică împotriva eticii idealiste că s'ar menține într'o regiune pur formală. Prima treaptă este după el **pornirea** (Trieb), care apare totdeauna cu obiectul ei sensibil și de aceea poartă un caracter de constrângere. Alcătuiind o treaptă constitutivă a activității omenești, ea nu poate fi ignorată sau disconsiderată, ci trebuie pusă în „serviciul problemei etice“. Pornirea nu este în sine nici morală nici imorală, ea este, spune Natorp, etic indiferentă. Utilizată însă etic, ea poate fi de mare folos, ba este chiar indispensabilă. De aceea nimic nu este mai greșit de cât încercarea de-a slăbi sau ucide pornirile, căci problema cea mare este tocmai de-a le „purifica și a le sfinți“, spre a a le utiliza apoi pentru scopuri etice.— A doua treaptă a activității o formează **voința**, al cărui caracter particular stă în alegere: numai acolo unde există posibilitatea alegerii, există și pentru voință câmp deschis de afirmare și

1) Sozialpädagogik, p. 38—9. V. și Philosophie, p. 75—6.

activitate. Voința cuprinde în sine un element logic de pricepere și judecată și puterea de-a realiza ceea ce a fost recunoscut ca etic valabil și obligator. Toată energia pe care o posedă voința provine dela porniri, dela forțele instinctive: voința unifică și concentrează aceste forțe și le dă o direcție precisă către un scop bine determinat. Voința înseamnă activitate, care urmărește realizarea unui obiect practic, pe care și-l pune voința însăși.—A treia treaptă de activitate este voința rațională (*Vernunftwille*), care reprezintă „cea din urmă concentrare a întregii activități”. Toate forțele instinctive și toate actele voluntare particulare, empirice, ating în această a treia treaptă cea mai înaltă concentrare cu putință și sunt raportate la cel mai înalt scop: la ideea de bine ca normă supremă, absolută și universală. Pentru ea obligator nu poate fi decât „legea formală pură a voinței”. Această lege nu poate fi întemeiată, și nici nu are nevoie de vre-o întemeiere, după cum principiul contradicției în logică nu poate fi întemeiat și nici nu are nevoie de așa ceva: legea pură a voinței este valabilă necondiționat, absolut, etern, chiar dacă n'ar exista o singură ființă omenească care să i se supună. Între aceste trei trepte de activitate deosebirea este următoarea: „pornirea desemnează prezența unei tendinți în genere, adică direcția activității spre un scop oarecare, fără conștiința unei unități de direcție care se menține strict și interzice orice abateri; pe treapta voinței se asociază această conștiință, dar lipsește încă pătrunderea că... orice direcție duce la infinit, lipsește compararea voinței individuale, empirice, cu scopul, care nu mai e empiric, a ceea ce absolut trebuie să fie (des unbedingt Seinsollenden); a treia treaptă adaugă și aceasta; raportarea la obiectul empiric rămâne ce-i dreptul, însă conștiința celui ce voește nu mai este pironită la acest obiect, ci se înalță peste el la sfera, deadreptul supraordonată, a ceea ce este absolut legal” 1). „Problema empirică a rațiunii practice stă deci în organizarea întregii lumi voluntare prin raportarea oricărei puneri particulare limitate de scop la unul și același scop ultim, absolut: ideea de bine ca idee a absolut legalului” 2).

Fiindcă norma este obligatorie pentru orice individ, este lesne de înțeles că ea este deasemeni organizatoare a vieții sociale însăși. Căci a spune pentru fiecare individ, e tot una cu a spune pentru totalitate. Ordinea morală exercită asupra indivizilor o acțiune de unificare, făcând astfel dintr'o sumă de indivizi o unitate, dintr'o simplă trăire împreună o comunitate în cel mai adevărat înțeles al cuvântului. Opoziția și dușmănia dintre individ și societate, pe care unii gânditori le socotesc ireductibile, nu există în realitate: ceea ce există este din contra o solidaritate primară între in-

1) Sozialpädagogik, p. 74.

2) Philosophie, p. 81.

divid și societate, o comunicare permanentă, o legătură veșnic în funcțiune. Aceasta fiindcă între conștiință și conștiință există un raport de reciprocitate, fiindcă „tendența spre unitate”, „spre unitatea ideii”, este legea fundamentală a fiecărei conștiințe. Problema etică este o problemă eminentamente socială.

Dar problemele pe care le pune etica nu se opresc după Natorp aici. Această disciplină filosofică are deasemeni sarcina să cerceteze care sunt directivele pe care individul trebuie să le urmeze, ca să ajungă un om virtuos, ea are cu alte cuvinte datoria să cerceteze vechea problemă a virtuților individuale, care la cei vechi juca un rol așa de seamă, și să arate care este adevăratul raport între teorie și practică. Împreună cu Plato, Natorp susține că fiecare treaptă de activitate își are virtutea ei proprie. Astfel virtutea vieții instinctive sau a pornirilor stă în puritate sau măsură *σωφροσύνη* cum o numeau grecii. Ea înseamnă, nu abținere de la ceea ce afectează viața sensibilă, nu slăbirea sau cumva uciderea pornirilor, ci armonizarea lor, întărirea lor pentru a le pune în slujba ideii etice. Ea cuprinde, cum spune Natorp, două lucruri: mai întâi, „dominare sigură asupra pornirii” și „apoi.. întrebuițarea pornirii după menirea ei reală naturală și morală, nu în afară de această menire”¹⁾. Virtutea voinței stă în bărbăția sau energia morală, *ανδρεία*, cum o numeau cei vechi, și ea înseamnă mobilizarea necondiționată a tuturor forțelor individului pentru realizarea binelui absolut. Virtutea rațiunii este adevărul, *φρόνησις*, adică „stăpânirea sigură a conștiinței”, stăpânire „care nu urmărește decât adevărul acțiunii, acordarea voinței cu ea însăși și cu propria sa lege internă” sau mai pe scurt acordarea acțiunii cu binele absolut. În afară de aceste trei virtuți, care corespund celor trei trepte diferite de activitate, mai există după Natorp o a patra virtute, pe care el o numește, împreună cu Plato, virtutea dreptății. Plato înțelegea prin ea armonia dintre cele trei forțe fundamentale ale sufletului și această virtute nu era după el o virtute între celelalte virtuți, ci ea stătea deasupra lor și le întruchipa pe toate: ea era pur și simplu virtutea individului. Natorp păstrează, la rândul-i, acestei a patra virtuți înțelesul ei platonian, dar el adaugă că ceea ce constituie caracteristica ei este legătura pe care o vedește ea cu moralitatea comunității. Dreptate înseamnă deci după Natorp: „adevăr, energie și puritate în purtarea morală față de altul și față de comunitate”²⁾. S'ar părea, spune Natorp, că din acest sistem de virtuți lipsește una, anume iubirea, pentru ca sistemul să fie complet. Iubirea însă este cuprinsă în cea de-a patra virtute, căci dreptate implică stimarea și respectarea omului chiar atunci când el este dușman.

1) Sozialpädagogik, p. 130.

2) Philosophie, p. 88. V. și Sozialpädagogik, p. 148.

Între funcțiile individuale și cele sociale există însă după Natorp, cași după Plato, un paralelism desăvârșit și aceasta datorită faptului că aceeași lege fundamentală stă atât la baza vieții sociale cât și la baza vieții individuale. De aceea trecerea dela una la alta se poate face foarte lesne. Astfel pornirilor din viața individuală le corespunde în viața socială **munca**, voinței **ordinea juridică**, voinței raționale **voința societății** sau, cum o mai numește Natorp, **critica socială**. Și aici, cași dincolo, treapta inferioară constituie pentru treapta superioară materia. Aceeași diviziune domnește însă și în **organizarea vieții sociale**. Și aici sunt trei clase fundamentale de activități sociale, pe care Natorp le numește precum urmează: **activitățile economice, conducătoare și intelectuale** (die wirtschaftlichen, die regierenden und die bildenden Tätigkeiten).

Cu ajutorul principiilor sale fundamentale Natorp a putut să prindă structura vieții individuale și pe aceea a vieții sociale în caracteristica ei esențială: în dinamica ei, și să deschidă totodată și perspectiva unei înțelegeri a vieții istorice. Legile istorice, spune el, nu pot avea o valoare constitutivă; devenirea istorică nu are loc cu aceeași necesitate inexorabilă și regularitate matematică la care sunt supuși bunăoară aștrii. Concepția materialistă a istoriei este falsă, fiindcă ea vrea să scoată semnificația evoluției infinite a umanității din niște factori finiți. În acest lucru stă după Natorp „materialismul” ei. Principiile evoluției sociale au valoare pur regulativă, iar punctul de vedere suprem din care trebuie privită evoluția istorică nu poate fi altul decât ideea de umanitate, care întemeiază însuși obiectul istoriei. Ideea de umanitate este astfel un principiu metodic și totodată un criteriu.

Lumea experienței și lumea morală nu epuizează însă după Natorp tot cuprinsul conștiinței. Dincolo de ceea ce este și de ceea ce trebuie să fie, dincolo de existențial și normativ, se află un întreg imperiu de valori ale căror principii câtă deasemeni să fie cercetate și cunoscute: e vorba de valorile estetice și religioase. Ele alcătuiesc o lume independentă și autonomă, dominată de legile ei proprii, un cosmos a cărui ordine logică și epistemologică îngăduie să-i descoperim structura. El nu are o importanță mai mică decât știința și moralitatea, ci stă cu același temei în același rând și pe aceeași treaptă cu ele, deși le este fundamental deosebit.

Obiectul artei este după Natorp nu, ca în știință, universalul, ci individualul plin de conținut intuitiv și concret. De aceea formele cunoștinței teoretice, care urmăresc în fenomene prinderea necesarului, generalului și uniformului, sunt cu totul inadecvate în domeniul esteticului. Opera artistică se cere să fie, nu cunoscută, ci intuită, nu biruită cu ajutorul noțiunilor logice, ci trăită. Fiind

imagine, ea nu-și are totuși mai puțin decât obiectul cunoștinței pur logice, structura ei obiectivă, fiind trăită, ea nu se pierde totuși, cum cred atâția, în subiectivitatea actului trăirii. Ci opera estetică își are existența ei independentă de subiectul care o privește și o judecă, este mai presus de subiectivitatea trecătoare și relativă, este autonomă. Și cu toate că nu formează conținutul unei noțiuni universale, ea are totuși o însușire care, din punct de vedere teoretic, suplinește cu prisosință această lipsă: ea posedă o **valabilitate universală**, care se impune oricărui subiect. Caracterul individual al operei estetice nu numai că nu exclude deci valabilitatea ei universală, dar din contra o presupune și este cum nu se poate mai intim unită cu ea. Problema de căpetenie a esteticii este după Natorp **cuprinsul** actului trăirii, obiectul acestui act, iar nu actul însuși. Căci pe când actul este subiectiv și trecător, opera estetică este obiectivă și durabilă, depășește adică în existență actul care ia cunoștință de ea. Estetica urmărește să descopere structura operei artistice, legile ei proprii, principiile ei fundamentale. De aceea estetica este după Natorp tot una cu „**doctrina legilor artei** însăși” sau cu „**logica operii artistice obiective**”.

Dacă opera artistică este individuală și dacă estetica este „doctrina legilor artei”, cum susține Natorp, se pune atunci fără voe întrebarea, dacă individualul operei artistice, obiect al esteticii astfel înțeleasă, nu iese distrus din această încercare, sau dacă nu cumva între una și alta există un abis peste puțină de trecut. Natorp socotește că această chestiune nu este chiar așa de dificilă pe cât pare, căci orice operă artistică cuprinde, pe lângă elemente iraționale, care scapă cunoștinței noastre logice, elemente raționale asupra cărora logosul își poate exercita cu folos puterea. Estetica urmărește tocmai stabilirea acestor elemente raționale. Constatarea la care ajunge ea în cele din urmă că opera artistică nu poate fi stăpânită logic „în **totalitatea ei**”, că rămâne în ea un rest „neconceput și de neconceput”, este fructul unei elaborări științifice și are o utilă valoare teoretică, așa încât estetica științifică e necesară și din acest din urmă punct de vedere: ea arată că se ajunge la constatarea existenței iraționalului în opera artistică, ajutându-ne de rațional. Opera artistică este după Natorp o ultimă împletire de elemente științifice și etice, elaborarea estetică fructul celor două direcții pe care le prezintă conștiința: direcția logică și direcția normativă. Dacă nu există o direcție nouă a conștiinței, care să pună obiectul estetic, chipul însă, spune Natorp, cum cele două direcții se unesc, ca să dea naștere operei de artă, este nou și original. Opera de artă nu are o existență identică cu existența obiectelor puse de rațiune, și nici o existență în înțelesul lui *trebuie* pe care o pune rațiunea practică. „Aber doch will das Objekt der Kunst so angesehen sein, **als ob es, wie es ist, auch**

sein solle; wie es sein soll, auch sei. „Als ob“, nicht dass es sich so verhalte”¹⁾). Obiectul estetic rezultă dintr'o contopire, în imaginație, a existențialului cu normativul, a experienței cu ideea. Estetica are sarcina să stabilească elementele raționale care intră într'o operă de artă și chipul cum ele se îmbină cu elementele iraționale pe care le găsim în orice operă de artă. Fiindcă ideea joacă în artă un rol hotărâtor, așa se explică după Natorp de ce arta are așa de strânse legături cu filosofia, de ce ea însăși este o concepție despre lume (Weltanschauung).

Indeaproape înrudită cu arta este religia. Ea isvorăște din aceleași adâncimi insondabile ale sufletului și actul trăirii joacă în fundamentarea și justificarea ei un rol primordial. Prin înfățișarea ei totală, religia nu se apropie însă numai de artă, ci și de știință și de morală. Căci în afară de expunerile estetice pe care le îmbracă adeseori ideile religioase și care ating uneori forma supremă artistică, ele se prezintă și ca sisteme de adevăruri ce cată a fi recunoscute ca atare. De asemeni ele implică și impun o ordine morală, ceea ce dovedește strânsele ei legături cu etica. Totuși religia vrea să fie mai mult decât toate aceste domenii la un loc. Bizuindu-se pe acel „sentiment de dependență”, cum l-a numit Schopenhauer, în care ni se revelează puterea supremă care a creat și guvernează lumea, religia afirmă existența transsubiectivă, suprareală, transcendentă, absolută, a acestei puteri. Chestiunea este însă dacă actul subiectiv al trăirii este în stare să întemeeze o lume obiectivă, dacă un simplu sentiment poate constitui un argument logic pentru dovedirea divinității. Din punct de vedere critic acest procedeu este atât neștiințific, dogmatic, cât și anticultural. „Natura subiectivă a trăirii religioase nu cuprinde în sine justificarea existenței unei ordini obiective absolute, ci această ordine are nevoie de-o întemeiere logică, de-o fundamentare critică. Admiterea unei existențe transcendente ar fi o poziție dogmatică, a cărei netemeinicie filosofia critică a dovedit-o cu prisosință: ceea ce există, nu poate exista decât în gândire și prin gândire. Chiar ceea ce este pus numai ca posibil, este pus de legile gândirii conform acestor legi, fiindcă posibilitatea este și ea tot o categorie logică. Dincolo de procesul cunoașterii însă nu este nimic, și a căuta să întemeezi realitatea absolută cu ajutorul subiectivității este o încercare zădărnică și absurdă. Ceea ce a dus după Natorp la această punere de transcendență a fost existența lumii finite. Lume finită înseamnă lume limitată, mărginită, iar mărginire înseamnă negare. Și atunci a fost negată negarea însăși, ca să se obțină „cel mai înalt grad de pozitivitate”. Infinită este însă, spune Natorp, nu realitatea transcendentă, absolută, ci cunoașterea noastră, infinită este nu divinitatea, ci evo-

1) Philosophie, p. 101.

luția culturii omenești în cele trei direcții fundamentale: științifică, morală, artistică. Ceeace se desvăluie acum ca ultim, suprem, absolut, este **ideea** cu cele trei aspecte ale ei: teoretic, etic și estetic, indeosebi însă „ideea binelui moral”. „die Idee des sittlich Guten”. Și e vorba atunci nu de o existență transcendentă, ci de o condiție transcendentă. Divinitatea privită critic nu este altceva după Natorp decât „ideea ideilor, problema problemelor, ultima unitate a tuturor unităților, adevărata monadă a monadelor în înțeles „transcendental” kantian”. Divinitatea nu este nici numai în noi, dar ea nu este nici în afară de noi luați ca speță umană: ea nu se confundă cu subiectivitatea noastră și nu are o existență absolută, independentă de procesul culturii umane. Ca idee ea este deasupra realității sufletești individuale și relative, dar indisolubil legată de ideea de umanitate: căci ea este normativă pentru evoluția umanității. Astfel înțeleasă, religia nu mai poartă un caracter de înstrăinare de lumea pământescă, ci dimpotrivă unul de afirmare a acestei lumi; ea nu mai înseamnă negre a existenței individuale actuale, ci potențarea cea mai înaltă a forțelor ei active și productive. Ea nu este deasemeni anticulturală ca religia transcendenței, care susține că lumea aceasta în care umanitatea creează bunuri culturale nu este decât o lume trecătoare, efemeră, și că adevărata viață este dincolo, în viața suprapământescă. Religia așa cum ea se desprinde din concepția critică a lui Natorp este o religie în „limitele umanității”¹⁾.

Incercarea „Școalei dela Marburg” de-a desvolta ideea critică până în consecințele ei cele din urmă, a îmbogățit fără indoială patrimoniul filosofiei. Idealismul critic, ale cărui începuturi se află în filosofia greacă, dar ale cărei baze de neclintit au fost puse abia de Kant, și-a găsit în cei doi întemeetori ai „Școalei dela Marburg”, în H. Cohen și P. Natorp, reprezentanții lui cei mai hotărâți și mai intranșigenți din filosofia contemporană. Antidogmatică, metodică, critică, idealistă, activistă, socială, iată cum poate fi caracterizată în câteva cuvinte filozofia „Școalei dela Marburg” în genere și a lui Natorp în special. Ceeace merită să fie scos în relief la Natorp, este evoluția pe care o descrie dezvoltarea gândirei lui și care nu este alta decât aceea care duce dela Kant la Hegel și Fichte. Rațiunea, gândirea pură, logosul, este după el o forță universală: prin ea și potrivit ei este cu putință totul. Deasemeni norma, care stă deasupra existenței și a rațiunii, ocupă în sistemul lui Natorp

1) Din cauza extensiunii prea mari pe care a luat-o studiul de față, ne vedem siliți să renunțăm la expunerea principiilor de filosofie matematică din sistemul Natorp cât și la concepția lui pedagogică. Totuși, fiindcă pedagogia socială și idealistă a lui Natorp ocupă un loc de seamă în mișcarea pedagogică germană, ne rezervăm dreptul s'o expunem deosebit într'un număr viitor al *Revitei de Filosofie*.

o poziție centrală, ceea ce îl apropie de Fichte. Isvorâtă din intenții antimetafizice, „critice”, filosofia lui Natorp sfârșește prin a lua o direcție metafizică. Astfel se pare că principiile filosofiei kantiene trebuie să ducă în chip necesar la o metafizică idealistă. Evoluția aceasta devine cu atât mai semnificativă, cu cât n-o întâlnim numai la Natorp și la alți reprezentanți ai „Școlii dela Marburg”, ci și la reprezentanți ai celeilalte școale filosofice neokantiene, ai „Școlii filosofiei valorilor”. Interesul crescând ce se arată acum în Germania filosofiei lui Fichte și mai ales celei a lui Hegel, se datorește în bună parte școalelor filosofice neokantiene. Sunt semne, deci, că filosofia germană, după ce a săvârșit opera de clarificare și purificare epistemologică, se îndreaptă astăzi din nou, cu încredere și hotărâre, spre regiunile metafizice.

N. BAGDASAR

«Gândirea concretă» a lui A. Spaier *)

Problema gândirii concrete este discutată într'un volum la sfârșitul cărui ni se dă indicația că au fost consultați numeroși autori, psihologi și logiccieni, în cea mai mare parte germani și apoi englezi și francezi.

Volumul se împarte în două capitole mari, bine distincte, primul intitulat „gândirea judiciară”, iar al doilea intitulat „rațiunea liberatoare”. Primul capitol a fost premiat de Institutul Franței, — iar întreaga lucrare are titlul: „Gândirea concretă. Încercare asupra simbolismului intelectual”.

La început avem impresia unui amalgam de citate cu tendința pentru autor de a justifica antecedentele și izvoarele de inspirație ale cercetărilor pe care le face asupra datelor concrete în gândirea noastră. Pentru cercetătorul care ar voi să explice gândirea celor mai proeminenți dintre gânditorii sau psihologii contemporani, ele ar fi o dovadă că tot ce mintea noastră este capabilă să producă, se datorește mai mult vremii în care această gândire apare, decât însușirilor individuale ale gânditorilor înșiși.

Conținutul volumului, — dovedește totuș mai târziu că nu trebuie să ne conducem în această privință după aparențe.

I.

1. Rolul imaginii în gândire. — Problema gândirii concrete s'ar reduce la vechea ceartă filosofică dintre empiriști și raționaliști și pe care Leibniz a concretizat-o în fraza eclectică: nihil est in intellectu, quod antea non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus, au la disputa scolastică dintre nominaliști și realiști, sau înfățișat la afirmarea atât de categorică pe care Kant a expus-o în „Critica rațiunii pure” și care mereu revine în următoarea

*) A. Spaier: La pensée concrete, ed. Alcan, Paris, 1927.

sinteză în mintea cercetărilor cunoașterii noastre: „Vernunft ohne Erfahrung ist leer, Erfahrung ohne Vernunft ist blind”. Dacă facem însă psihologia cunoașterii, lăsând la o parte caracterele ei formale, așa dar trecând peste concepția Kantiană din critica rațiunii pure, atunci perspectiva se schimbă și gândirea, chiar cea mai abstractă posibilă, ne apare ca rezultatul unor serii infinite de elaborări mintale și stări sufletești ce pot ajunge până la înălțimea unei intuiții intelectuale, considerată ca mijloc de a pătrunde în esența lucrurilor, sau considerată că exprimă însăși această esență. Abstracția gândirii sub această perspectivă este adesea datorită rapidității ei. Din această pricină rămâne pe un plan secundar, aproape în umbră și în subconștient, punctul de plecare concret care a mijlocit posibilitatea abstracției. Lucrul se întâmplă, spune Spaier, întocmai ca la o mașină în mișcare vertiginosă, ale cărei elemente nu le percepem tocmai din cauza iușei mișcării.

2. **Imagine și concept.** — Intrebarea ce se pune imediat pentru mintea noastră, întrucât voim să explicăm psihologicește gândirea judicatorie, — e dacă imaginea dela care pornește orice posibilitate de abstracție și deci de judecată, nu este ea însăși o judecată, adică dacă ea nu are vre-o semnificație. Și Spaier afirmă dela început că orice dată a conștiinței, implicit imaginea, este o gândire, fiindcă a avea gândire este sinonim cu a concepe. Pentru a dovedi că orice conținut de conștiință este o gândire, Spaier utilizează datele și explicațiile pe cari i le pun la îndemână psihologia germană, reprezentată prin școala dela Würtzburg (psihologii Ach, Marbe, Bühler, etc., au format între 1900 și 1910 ceia ce se numește școala dela Würtzburg), și închee, contrar credinței acestei școli, că nu există vre-o dovadă directă a existenței unei gândiri pure (pag. 58). Totul se reduce pentru d-sa la gândire pe bază de imagini concrete. Dar pentru a ajunge la această încheere, d-sa a arătat mai întâi că și structurile calitative ale imaginilor (Gestaltqualitäten) considerate ca imagini pure și despre cari Ehrenfels vorbise încă din 1890, nu sunt decât variații ale semnificațiilor prime ale imaginilor și trebuiesc considerate ca un ansamblu formal de relații ce se adaugă percepțiilor noastre; iar apoi, a arătat că teoriile lui Marbe asupra atitudinilor de conștiință (Bewusstseinslagen) cu complectările făcute de Messer, Orth și Bühler pentru a ajunge la afirmarea unei conștiințe (Bewusstheit) lipsită de orice caracter sensibil (unanschaulich) este o eroare; fiindcă în pretinsele stări pure ale conștiinței se găsește întotdeauna elemente sensibile impure. De pildă gândirea este însoțită de rezonanțe afective; experiența arată prezența unor senzații viscerale și musculare de tensiune sau detentă, cari se ivesc cu ocazia oricărui act de gândire; în fine, imaginea în starea pură — dacă ar exista, — nu poate să-și aibă origina decât

în însăși activitatea noastră; așa că aceea ce am numit *Bewusstheit*, este legat de un substrat sensibil întotdeauna. — E imaginea.

Imaginea denotează obiectele ce cad în percepția noastră sensibilă (după Taine, ea ar fi un ecou al senzațiilor noastre primitive, iar după Bertrand Russell — vezi „Analyse de l'esprit”, — ea ar fi mai curând o mneă a senzațiilor), — așa că ea e gândită. Rămâne astfel bine stabilit că imaginea și gândirea se confundă și că gândirea își construiește așadar, prin aceasta, universul ei „cu imaginile sau calitățile sensibile de care dispune” (pag. 87). Numai așa, ne spune Spaier, ne putem explica de ce orbul de ex. se poate orienta, poate gândi sau face filosofie ca și noi, deși imaginile sensibile de cari el dispune sunt altele decât ale omului normal.

3. **Natura imaginii.** — Trebuie prin urmare să conchidem că imaginile noastre sunt de natură conceptuală.

După Spaier, aceasta rezultă și din faptul că orice dată a conștiinței noastre, se definește, se clasează, prin chiar calitățile ei, și poate să fie înlocuită prin alta analoagă ei și să servească astfel la formularea abstracțiilor. (Iar orice abstracție poate mai departe să fie punctul de plecare al altor abstracții). Deaceia Spaier introduce în lămurirea problemei termenul de abstracție substitutivă și arată că în mersul acesta ascendent din abstracție în abstracție și sinteze în fapt de imagini, limbajul, care e un înlocuitor conceptual foarte redus al conceptelor sensibile, nu e întotdeauna în acest scop un element necesar, deoarece gândirea se poate lipsi de el (pag. 101).

Natura conceptuală a imaginilor mai reese însă și din experiențele de introspecție pe care le facem asupra lor cât și din studiul experimental al testelor.

Introspecția ne arată că nu există imagine fără semnificație. Chiar dacă ne referim la crepusculele de imagini cu virtualitățile lor de a se condensa sau realiza, întrucât sunt subordonate unei idei determinate, încă trebuie să inducem același adevăr, fiindcă tot trebuie să le denotăm concret, dacă voim ca aceste aluzii de imagini, sau, cum spune Husserl, caracterul intențional sau simbolic al imaginilor, să-și aibă semnificația. Noțiunea de lac de ex. este în primul rând o aluzie. Pentru ca ea să aibă o semnificație „este necesar ca gândirea să parvină până la obiectul denotat, adică să-l imagineze” (pag. 107).

Dar orice denotare este ceva identic cu a afirma caracterul conceptual al oricărei imagini. Q. e. d. În această ordine de idei, se pare că Spaier se întâlnește cu Bergson și Husserl. Numai că la Bergson imaginea este dată înaintea oricărei semnificații, la Husserl semnificația precedează semnul, întrucât „caracterul intențional al gândirii este un act și prin aceasta semnificația se distinge

de simplul semn", — pe când la Spaier semnificația și imaginea, coexistă. Pentru Spaier semnul pur este un mit. Simbolul nu este exterior gândirii. Și pentru a da mai multă autoritate demonstrației, d-sa mai citează următoarele cuvinte ale lui Brehier: „imaginea face parte din gândirea vie; ea e un fel de funcție activă, a cărei dezvoltare poate să constituie mișcarea însăși a gândirii“ (pag. 113).

Studiul experimental al testelor ne duce la aceeași concluzie. Procesele verbale încheiate asupra chestiunii, arată că orice imagine este o interpretare și reconstituire schematică a datului; că interesul practic primează în perceperea diverselor imagini; că în fond imaginile sunt scheme reprezentative ale datului, când concrete, când abstracte; că și rațiunea teoretică poate prezida la perceperea acestor imagini (adesea imaginea este egală aci cu senzația). Copilul de pildă poate fi atras de strălucirea unui nasture,— nu de utilitatea lui. Dar în toate aceste cazuri, fiind vorba de interpretare, de reconstituire, de rațiune practică sau teoretică, rezultă că imaginea este întotdeauna de natură conceptuală.

4. **Conceptul.** — Odată lămurite cele de mai sus, Spaier trece la studiul psihologic al conceptelor și deosebirilor dintre gândire și imagine.

Conceptul este rezultatul abstracției și generalizării minții noastre. Dar punctul de plecare este o imagine sensibilă, care ne dă prilejul să facem o serie de judecăți existențiale, atributive, de identificare, de subsumare, de aserțiune, de apartinere, — până ce conceptul se fixează prin atenția ce se oprește asupra unor aspecte din conținutul conștiinței noastre, și făcând abstracție de toate aceste judecăți. Punctul de vedere așadar pe care îl urmărim contribuie întotdeauna la realizarea acestor concepte. Oricât de departe am putea ajunge prin abstracție cu conceptele noastre, ele rămân esențial concrete, fiindcă noi nu putem face vre-o abstracție fără a da conținutului nostru mental determinări concrete. În mersul ascendent al abstracției, determinările nu sunt decât niște scurte și rapide aluzii, cari adesea rămân puțin observate de noi. Aci abstracția substitutivă își are rolul ei important. Iar fără aceste abstracții progresul tehnicii mintale și al științei omenești devine imposibil. Un exemplu frapant cu privire la această operație de generalizare a minții pentru a ajunge la concept, ni-l dă limbajul care în a percepția noastră poate deveni stenografic din ideografic, cum a fost la început, și din alfabetic, cum este azi.

Este dela sine înțeles că abstracția aceasta presupune generalizare. Conceptul sau ideea generală este rezultatul abstracției și mulți cred că abstracția, genul, precedează chiar orice conținut concret de conștiință. În sprijinul acestei idei psihologii aduc faptul

observat că copilul sau omul primitiv gândesc cu ajutorul universalelor, iar nu cu al simplelor imagini concrete. Pentru Spaier însă problema se reduce la a ști dacă ideea generală este o reprezentare sărăcită a realității, cum o cred empiriștii, sau ea este, sau poate fi, independentă de orice conținut concret, cum o cred idealiștii platonisanți. Spaier afirmă că conceptul este o unitate logică „având funcțiunea să desemneze un număr variabil de obiecte bine determinate” (pag. 138). Așadar conceptul arată calitățile comune ale unui număr oarecare de obiecte și ne dă posibilitatea comprehensiunii acestora. Dar cum orice comprehensiune nu este posibilă fără a ne referi la o imagine oarecare, rezultă că conceptul este în același timp și concret, iar fără de imaginile noastre nici nu am avea posibilitatea să formăm concepte sau să judecăm. Aceasta nu înseamnă că numai calitățile sensibile formează întreaga realitate. Din contră, „Noi avem o rațiune suficientă de a urma tendința noastră naturală și irezistibilă de a înlocui progresiv comprehensiunile și denotările concrete prin imagini din ce în ce mai sărace, prin cuvinte și chiar mai puțin decât prin cuvinte, cu condiția de a avea mai întotdeauna în spiritul nostru intenția de a ne reîntoarce, când va fi nevoie, la izvoarele sensibile ale științei noastre” (pag. 143).

Aceasta înseamnă însă posibilitatea pentru noi de a substitui oricărei variabile, conceptului, oricând, o valoare determinată. Ceeace ne duce la studiul funcțiunei propoziționale și funcțiunei conceptuale a oricărui concept. Prima funcțiune se referă la extensivitatea conceptului, adică la numărul de obiecte asupra cărora el poate fi aplicat, iar a doua se referă la comprehensiunea obiectelor la care conceptul se extinde. Când spunem de pildă, X este un om, avem în vedere funcțiunea propozițională de extensiune a conceptului. Când spunem, X este un om care este Y, Z, W, etc., adică poate fi bun, înalt, frumos, etc. avem în vedere funcțiunea conceptuală complectă a acestui concept, — și care așadar cuprinde atât pe cea de extensiune cât și comprehensiunea lui. Trebuie să observăm aci că „dacă în prima funcțiune omul are atribut, el este subiect” în funcțiune conceptuală completă (pag. 147). Prima funcțiune ne folosește a face verificarea gândirii noastre, dacă nu a alunecat către o realitate diferită de aceea la care se referă conceptul, iar a doua contribuie la precizarea științei noastre despre lucruri.

5. Distincție între gândire și imagine. — În fond reprezentările subsumante oricărui concept sunt identice și ele formează știința noastră. Cu cât repetăm aceste reprezentări, adică cu cât avem în mintea noastră habitudinea lor, cu atât avem mai mult posibilitatea de a face abreviații în mersul minții noastre de a abstrage și generaliza și în consecință de a forma concepte. Așadar

cunoaşterea noastră depinde tocmai de aceste abreviaţii datorită habitudinilor intelectuale. Ceeace ne preocupă pe noi este însă concluzia la care este natural să ajungem după Spaier şi anume că nu există decât concepte mai mult sau mai puţin concrete, aşa cum nu există decât imagini gândite. Şi astfel întocmai cum se înlătură ideea existenţei unei imagini pure, tot aşa nu poate să fie afirmată ideea existenţei unui concept pur. Intocmai cum orice imagine sau orice reprezentare este un concept formulat sau neformulat, tot astfel tot ce e conceput este o serie de imagini considerate în extensiunea şi comprehensiunea lor, dar cari nu sunt evocate încă de mintea noastră. Orice conţinut de conştiinţă are acest dublu caracter de concret şi de gândit. Iar „conştiinţa noastră nu este, cum crede Ruysen, teatrul unde se întâlnesc, venind din direcţii opuse, datele senzoriale şi activitatea judecatorie” (pag. 169). De aceea Spaier încheie că judecata nu este mai mediată pentru conştiinţa noastră decât conţinutul sensibil al percepţiei, că activitatea concretă sau intelectuală a minţii noastre este conştiinţa însăşi. Ceeace ne dă desigur posibilitatea de a identifica conţinuturile sensibile ale conştiinţei cu gândirea.

Spaier înlătură şi credinţa unora dintre gânditori că ar putea totuşi să existe dovezi indirecte despre existenţa unei gândiri pure. După aceştia, gândirea este în definiţia clară, distinctă, permanentă, — şi „nu este în imagine, care e obscură şi neisprăvită, modificabilă şi care provoacă poate ideea, dar nu o constituie” (pag. 175).

Pentru Spaier însă, chiar noţiunile inimaginabile au o denotaţie concretă. Pentru a ne convinge despre aceasta, d-sa analizează pe larg ideea de entropie, care este un concept inimaginabil din cele mai abstracte ale ştiinţei noastre, şi arată că formularea lui abstractă şi prin care se tinde a se lumina fenomenul ireversibilităţii în cadrul transformărilor diverselor forme de energie, este rezultatul unor întregi serii de experienţe ale noastre anterioare, de calcule, etc. ceea ce revine la precizarea că însăşi această noţiune se referă întotdeauna la un conţinut impur de imagini. Însăşi considerarea formulei legii entropiei ne duce la acelaş rezultat.

Aceasta nu înseamnă fireşte că se neagă activitatea sintetică a spiritului omenesc, dar se afirmă numai că în conştiinţa noastră nu este nimic înaintea actului de aprehensiune, care să nu fie în acelaş timp şi sensibil şi conceptual. În conştiinţa noastră nu este mai multă gândire decât imagine; este numai „o orientare bine determinată a gândirii pornită dela un concept abstract sau concret, cum voim, către o clasă de exemple cari o verifică” (pag. 192).

Şi diferenţa de natură între imagine şi gândire este înlăturată

de către Spaier. Caracterele de evidență și generalitate pe cari de pildă Stumpf le recunoaște conceptului și judecății și caracterul de sensibilitate pe care același psiholog îl recunoaște imaginii, sunt distincții cari nu pot duce la afirmarea unei diferențe de natură între imagine și concept. Nici afirmarea lui Bühler că ar fi o disproporție între bogăția și importanța gândirii și a imaginii, nu trebuie să ne oprească atenția. Deasemenea nici afirmarea lui Woodvorth că imaginea verbală de pildă, este necesar inadecuată gândirii. Pentru Spaier imaginea verbală rămâne adecuată gândirii, oricât de sărăcită ar fi gândirea prin abstractizare. Cuvântul nu exprimă, este adevărat, toată gândirea, dar nici toată imaginea, el este numai un substitut simbolic, atât al uneia cât și al celeilalte. Dar de aci nu poate să rezulte că el nu poate fi adecuat gândirii. Chiar sunetul cel mai pur, adaugă d-sa, desemnează clasa de obiecte cari se numesc sunete și în consecință are o semnificație, așa că nu se poate spune nici odată că imaginea nu este adecuată gândirii „pentru buna rațiune că nu există imagine, nici senzație, nici nimic asemănător, ci numai concepte concrete” (pag. 199).

Rezultă că nu există nici o diferență de natură între gândire și imagine. Dimpotrivă, se poate conchide la unirea lor indisolubilă în conștiința noastră, la identitatea lor, — afirmă Spaier. „Credința noastră în inaquarea dintre gândire și imagine — spune Spaier — provine numai din faptul că mintea noastră absorbită de ceea ce gândește, disproporționează cealaltă expresie diferită a unei aceleiași gândiri și o detașează din primul plan al conștiinței”. Acest fapt a dus la observarea că imaginile apar în actul de gândire numai când gândirea este derutată și lipsesc, atunci când cugetarea își urmează cursul ei normal. Spaier explică aceasta prin faptul că gândirea „departe de a se realiza, constă în automatisme sumare și când această cursă rapidă a ei este întreruptă, evocarea experiențelor concrete îi permite să se regăsească”. Trebuie deci, afirmă el, — să recunoaștem valoarea permanentă a unui empirism psihologic.

De aci nu rezultă că se afirmă existența exclusivă a imaginilor noastre sensibile, ci numai se precizează că cea mai înaltă abstracție posibilă, nu poate împiedica gândirea logică de a rămâne concretă în esența ei. Cum s'a mai spus, gândirea, oricât de repede ar fi, este efectul habitudinilor noastre. Automatismul acestor habitudini este condensatorul experiențelor noastre intelectuale și el este acela care ne permite să ne lărgim orizontul intelectual făcând prin racurci-urile mintale apropieri între conceptele disparate ale minții noastre. Prin aceasta, gândirea automată ne face posibilă știința și s'a observat că numai atunci apare știința, când procesele noastre psihice intră într'o perioadă de automatism.

Grație acestor automatisme putem de pildă face lectura rapidă a conținutului unei cărți, fără a ne mai opri la semnificația fiecărei noțiuni care compun frazele. Datorită aceluiași automatism, telegrafistul recepționează cu repeziciune uimitoare cuvintele, profesionistul se poate adapta disciplinei intelectuale pe care a îmbrățișat-o, de aceea se și zice — observă Spaier, — că fiecare profesionist își are „son tour d'esprit“.

Nu se poate însă deduce de aci că automatismul este un fenomen fizic pur. Dimpotrivă el e pătruns de spirit și spiritul e pătruns de automatism. Automatismul nu înlătură conștiința noastră niciodată, altminteri nu ne-am explica de ex. cazul telegrafistului care la simpla percepere a semnalului obișnuit se poate trezi din somn și recepționa telegramele. Aceasta înseamnă că automatismul, rezultat al unui efort de atenție, voință și memorie, ușurează numai munca intelectuală, o simplifică și, prin substituirii progresive de mari ansambluri din ce în ce în ce mai sumare, face posibilă gândirea noastră logică, din ce în ce mai comprehensivă, mai vastă, — mijlocindu-ne prin aceasta dobândirea științei și a cunoașterii. Deci, spune Spaier, automatismul „departe de a fi exclusiv o chestiune de mecanism, e gândirea cea mai pătrunzătoare, mai ascuțită, fiindcă ea este chintesență de abstracție“ (pag. 234).

6. Cunoașterea. — Cunoașterea noastră ia la Spaier denumirea de intelcție. Ea e gândirea însăși. Orice dată psihică comportă intelcție, fiindcă a percepe, a recunoaște, a voi ceva, înseamnă a înțelege, iar orice înțelegere este intelcție (pag. 237).

Pentru școala din Würtzburg, pentru Brentano și Husserl, ceace caracterizează intelcția este acea „Intention auf das Ziel“ care vine de se adaogă imaginii și o întrece, spre a ajunge la demonstrarea unui punct de vedere voit. Și la Spaier intelcția este posterioară imaginii, dacă distingem o ierarhie de intelcțiuni. Dar Spaier consideră intelcția ca o sistematizare involuntară, spontană, ca un fel de iluminare, care poate să apară prin surpriză, — a unui haos de reprezentări incoherente și considerate în momentul intelcției sub un anume unghiu de privire. De aceea, după Spaier, în intelcție, întrucât ea este o imensă condensare de stări de conștiință, zona de lumină este extrem de redusă, restul imaginilor rămânând în umbră. Intelcția trece asupra detaliilor; de aci și caracterul ei abstract și „ea e abstractă în măsura în care e funcție logică, iar în această măsură ea nu e o gândire realizată, ci o gândire de înlocuire care își economisește exemplele precise și se ține de aperçu-urile sumare“ (pag. 249). Este însă evident că în clipa când o semnificație încetează de a fi obișnuită, dispăre și știința, intelcția devine mai concretă, mai amănunțită, restrânsă; ea rămâne totuș reală, căci încă e necesar

ca ea să înțeleagă sensul fiecărui semn particular" (pag. 251). Deci percepția sensibilă rămâne indispensabilă chiar și în inteliecția abstractă. Cu atât mai mult ea rămâne în inteliecția concretă.

În fond însă inteliecția se reduce la judecată, fiindcă a înțelege înseamnă a judeca. Și deși ea pare clară și activă, totuși noi știm că conceptele sunt neclare adesea în mintea noastră, de oarece ele fiind reduse la funcțiuni propoziționale sau conceptuale, sunt rău analizate, sunt sărăcite prin automatismul nostru, și deaceia inteliecția poate fi neclară și pasivă, chiar în cazurile de inteliecție fulgerătoare, adaugă Spaier (pag. 257).

Cu toate acestea inteliecția, tocmai fiindcă sistematizează un haos, este un succes al nostru și prin aceasta ne dă bucurie și fericire.

7. Intuiția. — Dacă această emotivitate nu este un element inerent naturii inelecției, ea este astfel însă pentru intuiție.

Să nu credem că intuiția, putând fi o străfulgerare, o descoperire, o viziune a realității, este un produs al conștiinței noastre independent de datele sensibile și logice ale conștiinței, în afară de orice raportare la vre-o imagine concretă.

Pentru noi nu există intuiție care să poată fi un început absolut, cum nu există rezolvare de problemă care să nu fie determinată de cunoștinți dobândite anterior. Intuiția, spune Spaier, „este de altfel de cele mai adesea ori ultima etapă a unui travaliu metodic și în acelaș timp origină de noi cercetări" (pag. 263). Și imediat el ne mai afirmă că nici o idee n'ar fi posibilă, dacă ar fi lipsită de orice denotație empirică. „Dece, se întreabă Spaier, logica începe dela un anume grad de cunoștință? Dece o notare substitutivă ar fi capabilă de judecată, adică semnul singur să fie capabil de logică, cu excluderea experienței semnificate de unde vine tot sensul?"

Intuiția este astfel o iluminare care ne dă siguranța metafizică de a fi găsit o realitate „care este independentă de conștiința în care ea se manifestă" (pag. 269). De aci caracterul ontologic al intuiției. De aci și posibilitatea pentru noi de a spune că ea este și inteliecțiune, fiind o înțelegere. În sfârșit ea este sinteza finală a unei activități intense a conștiinței noastre, în care intervin și analogii, clasări, abstracții, generalizări, aluzii la imagini concrete. Din cauza caracterului ei spontan, ea este imediată; fiindcă ordonă un haos, ea este clară; fiindcă este însă și o creație continuă, ea e și vagă. Dar este și o liberare a individualității noastre, de oarece ea confirmă o așteptare a noastră; fiindcă e așa dar o descoperire. Ea este deci un eveniment memorabil și în clipa când am avut viziunea realității noi descoperite, conștiința noastră este imbibată de mândrie, de bucurie, de fericire; este înecată într'un elan de entuziasm, de încântare, de forță; într'un cuvânt, sufletul nostru se

confundă cu esența cunoscută, „unind într'un singur concept foarte abstract ansamblul lucrurilor și propria sa conștiință”; atunci, conștiința e incapabilă să simtă solicitările obișnuite ale simțurilor (pag. 279). E însă posibil ca aceeași bucurie și fericire să nască în noi un sentiment de recunoștință pentru grația ce ni s'a făcut de a afla realitatea cea nouă. Atunci, închee Spaier, cunoașterea aceasta nu mai este o liberare pentru noi, ci o povară asemănătoare celeia pe care o simte misticul în fața adevărului revelat.

II.

Așa se termină prima parte a volumului lui A. Spaier. Înălțimea de cugetare la care acest filozof se ridică, descrierea magistrală a inteljecției și intuiției, perspectiva sub care ne îndeamnă să privim fenomenele sufletești, înlătură oarecum pentru un moment regretul de a fi găsit în lucrarea aceasta atât de valoroasă, numai descrierea raportului dintre imagine și gândire, așa cum o fac poate cu mai puțin talent, dar în sfârșit toți psihologii de azi englezi și francezi, cât și cei germani, fenomenologiști sau din școala psihologică descriptivă dela Würtzburg.

Descrierea însă a raportului dintre imagine și gândire — ideie în jurul căreia gravitează întreaga carte a lui Spaier, — este atât de aamănunțit făcută, e călăuzită atât de sigur de un spirit de metodă și observație, încât nu i-ar fi trebuit să facă decât un pas pentru a pune problema în ultimele perspective ale filosofiei fenomenologice, a lui Brentano, Meinong și Husserl. A. Spaier ne-ar fi dat în chipul acesta, nu o descriere de pildă a intuiției sub influența filosofiei lui Bergson, unde „ceea ce este trăit imediat coincide cu realitatea absolută a elanului vital la care participă”, — ci o prezentare, în cele din urmă, dacă era posibil, a esențelor pure ale lucrurilor (Wesenheiten), intuiția fiind aci numai viziunea acestor esențe (Wesenschau), nu esența însăși ¹⁾.

Punctul de vedere psihologic, în care este tratată problema, ducea în mod normal și la această încercare, în orice caz cel puțin la lămurirea distincției dintre acel Wesenschau și acele Wesenheiten, despre care vorbește atât de mult filosofia germană de azi, — cu corolarul firește al precizării determinanților logici cari l-au putut face pe Spaier să se oprească la Bergson și nu la Husserl, de ex.

Procedând astfel, deși prin descrierile psihologice făcute a trecut peste ideile empiriștiilor sau acelea ale lui Leibniz cu privire la raportul dintre experiență și intelect, Spaier nu a dus cu toate

1) G. Gurvitsch: La philosophie phénoménologique, Revue de Methaphysique et de morale. No. 4, 928.

acestea analiza mai departe de ceiace și Ernst Mach afirmase din punct de vedere epistemologic, și anume că noi cunoaștem realitatea gândind experiența ¹⁾. Aceasta este aproape tot una cu imaginea gândită sau gândirea concretă a lui A. Spaier.

De altminteri preferința lui Spaier pentru metafizica franceză, deși el face în fond psihologie germană, o constatăm și în a doua parte din lucrarea sa. A. Spaier se referă aci la „rațiunea liberatoare“, și acceptă problema libertății noastre așa cum a fixat-o Bergson în filosofia sa, fără a stabili vre-o legătură între această problemă și aceea a gândirii judicatorie, tratată în prima parte a cărții. Partea a doua din gândirea concretă are oarecum o legătură forțată cu prima. Legătura se face prin următoarea judecată: „De oarece intuiția nu este lipsită de rațiune, trebuie să întreprindem explicarea invențiilor prin simpla rațiune“. Ceeace pare artificial pregătit, pentru a ni se dovedi apoi existența invenției în judecată și raționament. De altfel mare parte dintre logicieni sunt mai curând dispuși să respingă decât să admită această din urmă idee.

Nu mai amintesc argumentele clasice. Și nici nu e necesar să repet argumentele pe cari ni le aduce A. Spaier pentru a-și susține teza. Fiecare din noi are aci libertatea de alege. In ce mă privește, mă alătur mai curând acelor cari neagă judecătii și raționamentului logic posibilitatea de a găsi sau inventa noi adevăruri, fără a uita firește că silogismul sau raționamentul precizează numai adevărul găsit. Și de aceea implicit se infirmă între altele și afirmarea de pildă pe care o face A. Spaier, că în raționament: toți jurații au achitat de inculpat, X prietenul meu a fost jurat, deci X a achitat și el pe inculpat, am afirmat un adevăr nou, practic, fiindcă concluzia silogismului mă face să nu mă mai duc la prietenul meu X spre a-l întreba dacă și el a achitat pe inculpat. de vreme ce din punerea premisei generale și a noțiunii medii, am ajuns la convingerea că X, prietenul meu, a achitat pe inculpat. Cum se infirmă și ideia că polisilogismele sunt adevărate, fiindcă gândirea noastră poate fi prin ele mai rapidă și deci ne sunt utile. Caracterul acesta pragmatic al rațiunii liberatoare contribuie deasemeni și el la intensificarea impresiei că a doua parte a lucrării lui A. Spaier nu e o continuare necesară a gândirii judicatorie. E mai mult o lucrare independentă de logică și mai puțin de psihologie a gândirii (Denkpsychologie).

Dacă însă, în afară de vre-o legătură cu prima parte a cărții, considerăm mai departe că metafizica bergsoniană pune în discuție problema libertății noastre sprijinind-o pe energia spirituală care fertilizează și pe elanul vital care a făcut ca viața să nu se oprească la organismele simple, deși ele sunt adaptate, cum spune

1) Connaissance et erreur, ed. Flammarion, Paris.

Spaier, tot așa de bine ca și organismele complicate, atunci înțelegem de ce a recurs la această metafizică, voind să explice rațiunea liberatoare.

După Spaier, rațiunea se liberează prin invenție, iar invenția nu uită niciodată că se sprijină pe datele sensibile imediate ale conștiinței. Această liberare e însă o afirmare a personalității noastre, în ordinea spirituală a lucrurilor, egală cu elanul vital în ordinea lor biologică. Iar prin descoperirile ce această rațiune ni le mijlocește, ajungem grație ei să ne liberăm de teama noastră de infinit (nu e singura idee frumoasă din partea a doua a lucrării pe care o analizăm). Rațiunea liberatoare nu putea prin urmare, pentru a-și explica funcția ei, decât să se sprijine pe metafizica lui Bergson.

Să precizez acum câteva observații:

Așa, ași voi să arăt că Spaier exagerează oarecum când înlătură, prea absolut convingerea, unora dintre psihologi și logicieni că gândirea pură, independentă de vre-un substrat sensibil, este posibilă. O pătrundere în esența fenomenelor sufletești, așa cum izbutește să o facă fenomenologia, de altfel izbutește în această privință chiar simpla introspecție, ne arată că în afară de „gândirea concretă” mintea noastră făurește prin propria ei imaginație o serie de valori, de „realități psihice” care sunt creațiuni pure ale noastre. Chiar dacă aceste creațiuni ar avea foarte vag ceva comun-cu diversitatea impresiilor păstrate în memoria noastră, ele au însă o rezistență atât de diferită de ceace ar putea să le corespundă concret în lumea externă, încât realitatea lor poate trăi în conștiința noastră o viață aparte, fără a se comunica și altor conștiințe. Sunt realitățile psihice corespunzătoare ideii de frumos, de bine și de Dumnezeu. Adesea, este adevărat, aceste idei se înfăptuiesc în opere de artă, sau norme de conduită, sau reprezentări concrete ale divinității. Această concretizare a lor nu este însă necesară. De altminteri ea nici nu corespunde ideii dela care a pornit. Poetul se plânge întotdeauna de ceace el a isbutit să închege în opera de artă, care este departe de idealul de frumusețe avut în conștiința sa, și tot astfel creatorul de sisteme de morală. Cât despre aceia cari concretizează ideia de Dumnezeu în „vițel de aur” sau „trimiși ai lui pe pământ”, nu mai insist. Dar concretisate chiar, aceste realități psihice sunt cu totul altceva decât gândirea concretă din filosofia lui A. Spaier. Aci ideea anticipează imaginile; la Spaier, imaginea anticipează ideea. În fond însă, nefiind necesar să se realizeze, realitățile psihice sunt mărimi interioare, cari își pot trăi viața lor proprie prin simplul capriciu al jocului fanteziei noastre. Am putea spune că ele sunt mărimi ce nu pot fi date în experiența noastră concretă, decât cel mult când se obiectivează în opere de artă, în precepte morale sau în vre-un cult către Dum-

nezeu. Cu privire la ideia divină am putea spune că ea este o mărime ce nu este dată, că ea chintesențiază noțiunea pură a ceea ce nu este dat.

Această noțiune pură poate cel mult să fie gândită, dar nu reprezentată. Iar dacă mintea noastră o transformă din inimaginabilă în ceva imaginabil, atunci îi dă însușiri pe cari nu le are și o îmbracă cu atributele omului considerat ca animalul cel mai perfect, caricaturizând-o și compromițând-o aproape iremediabil. Pentru filosof însă, ideia de Dumnezeu rămâne „Das Ungegebene”, cum îi spune filosoful H. Schwartz ¹⁾ și continuă să preocupe mintea lui ca o mărime ce se realizează numai în noi, nu și în afară de noi.

Acum abea pot să notez că fenomenologia încearcă să pătrundă și în descrierea psihologică amănunțită a acestor realități create de imaginația noastră, până isbutește să ajungă în esența lor. In acest caz însă, pentru fenomenologie cunoașterea acelor Wesenheiten, despre care ea vorbește mereu, e rezultatul unei complexe sforțări intelectuale, e finalul unor lungi pregătiri descriptive ce ne duc până ajungem la ea, la intuiția sau viziunea ei intelectuală; e sinteza unor elaborări multiple ale minții noastre.

Inercarea aceasta a fenomenologiei a dat de altfel rezultate reale în studiul esteticului întreprins de M. Geiger și cel al moralei, întreprins de Max Scheler. Cât despre a treia realitate psihică, despre Dumnezeu, nu avem până azi un studiu mai mare bazat pe această metodă, — dar pot menționa cu toate acestea încercarea din cartea „Das Heilige” a lui Rudolf Otto ¹⁾ cât și câteva notații ale lui G. Wobermin ²⁾.

*

Prin observările mele nu am voit firește să micșorez valoarea lucrării lui A. Spaier. Am voit numai să arăt că problema poate fi mult lărgită în profitul psihologiei și al filosofiei în genere. Și știu că gândirea concretă, deși reia o discuție asupra unei probleme vechi de filosofie, este cu toate acestea un aspect nou sub care problema poate fi limpezită. Afirmarea că orice imagine, fiind concepută în conștiința noastră, este o gândire în același timp, și că ideia nu poate fi gândită, fără a-i preciza totodată și elementele sensibile pe cari se sprijină, este un adevăr nou, sau formulat original, pe

1) Das Ungegebene, ed. Mohr, Tübingen. 1921.

2) Das Heilige, ed. Klotz, Gotha 1925.

3) Religionsphilosophie, ed. Rolf Heise, Berlin. 1924.

care psihologia se poate sprijini în totdeauna în lămuririle ei asupra fenomenelor noastre sufletești.

Dacă apoi mai avem în vedere că lucrarea lui A. Spaier nu este lipsită de claritate, de euritmie și arhitectonică a ideilor, de pagini magistrale ca acelea amintite despre inteliecție și intuiție, la care putem adăugi și pe cele despre libertate în filosofia lui Spinoza, — valoarea cărții crește în ochii noștri și osteneala de a o fi citit este recompensată nu numai prin cunoașterea conținutului ei de idei, dar și prin esteticul pe care mijlocit ea ni-l produce.

I. BRUCĂR

Concepțiunile bio-chimice în psihologie

Se pare că în vremea noastră știința psihologiei, din dorința de a se așeza pe baze cât mai solide și de a da cercetărilor și rezultatelor sale un caracter de obiectivitate și precisiune indiscutabile, tinde din ce în ce mai mult spre o emancipare definitivă de sub tutela concepțiilor și metodelor psihologiei clasice cunoscută sub numele generic de „**psihologia stărilor de conștiință**“.

Este vorba de conceperea psihismului sub un alt unghiu de cât acela al conștientului și inconștientului. Stările de conștiință, ca fenomene subiective, nu trebuiesc să mai preocupe pe psiholog; lor trebuie să li se substituie un studiu documentat și cantitativ al conduitelor exterioare și reacțiilor manifestate obiectiv de activitatea acestui psihism.

Psihologia stărilor de conștiință, având un pronunțat caracter analitic-speculativ și fiind circumscrisă în limitele conștiinței individuale, nu poate câștiga acestei științe: titlul de știință obiectivă, după cum nu poate fi de mare folos în aplicațiile sale pragmatice, cum sunt de pildă cele referitoare la orientarea profesională ¹⁾).

Dar în afară de aceasta, psihologia stărilor de conștiință nu poate contribui cu nimic la cunoașterea psihologiei copilului, anormalilor, psihopaților și animalelor.

Subiectiv noi nu putem ști ce se petrece în sufletul unui copil de 12 luni, care nu poate să vorbească, după cum nu știm cece se petrece în sufletul unei demente precoce. Arta divinațiunei psihice, metoda analogiei stărilor de conștiință, nu ne pot fi de mare folos în aceste cazuri, iar aplicațiunea lor s'ar resimți de o serioasă subiectivitate. Studiul genetic al reacțiilor copilului, studiul de observație, notare și interpretare al conduitelor verbale și motorii ale psihopaților, studiul reacțiilor sincretice ale individului normal

1) Caracterizarea psiho-fiziologică ale indivizilor pe care le reclamă orientarea profesională, nu se pot efectua prin studiul stărilor de conștiință.

provocate experimental în vederea orientării sale profesionale, studiul conduitelor exterioare ale animalelor, toate acestea ne oferă tot atâtea mijloace și posibilități de a pătrunde, prin dânsule, în psihismul copilului, adultului, anormalului și animalelor.

Nu este vorba de negațiunea existenței aspectelor subiective ale acestui psihism, ci numai de utilizarea unui nou punct de vedere pentru cercetarea și exploatarea lui. În loc ca psihismul să mai fie studiat în aspectele sale interne, așa cum el apare fiecăruia din noi în experiență personală, el va fi studiat în ceea ce dânsul are comun, vizibil și sesizabil pentru toți, anume în semnele și manifestările sale externe individuale și sociale.

Psihologia aceasta nouă, cunoscută în deobște sub numele de „**psihologie a conduitei**” sau „**Comportării**”, reprezintă una din direcțiunile manifeste ale psihologiei contemporane și viitoare; ea nu zdruncină întru nimic situațiunea psihologiei ca știință, ci dinpotrivă prin aspirațiile, ideile și metodele sale, ea va contribui la consolidarea sa.

Există însă astăzi afirmată în psihologie, alături de această direcțiune și o alta, inspirată de asemenea de serioase considerațiuni științifice, dar tranșantă și negativă în ceea ce privește obiectivitatea și existența fenomenelor psihice, anume: tendința spre o concepție fizico-chimică a lor.

Diversele cercetări făcute de ani de zile în jurul fenomenelor vitale, au relevat biologilor neprețuitul ajutor pe care îl oferă chimia și metodele sale pentru analiza și explicarea lor, de unde și nașterea unei noi științe intermediare între chimie și biologie, cunoscută sub numele de chimie biologică. Aplicațiunile chimiei biologice și-au lărgit însă sfera; dela considerațiunea fenomenelor pur biologice, a căror enigme sunt încă departe de a fi deslegate, de pildă: problemele eredității și ale biologiei celulare, ea și-a extins sfera de cercetări și asupra fenomenelor sufletești.

Într'o știință înrudită cu psihologia, în psihiatrie, se utilizează astăzi pe o scară întinsă: metodele chimiei biologice, în vederea determinării turburărilor din metabolismul diferitelor substanțe chimice constante în constituția organismului, care însoțesc cu titlul de turburări organice diferitele maladii mintale.

Psihologia trebuia să se resimtă și ea de influența chimiei biologice și ea s'a resimțit de timpuriu, înaintea psihiatriei. Într'adevăr, psihismul nefiind și el decât una din nenumăratele manifestări și funcțiuni vitale globale ale organismului biologic și în strânsă corelațiune reciprocă cu acestea, era firesc ca biologiei și psihologiei să fie tentați de a-i da o explicațiune în spiritul chimismului biologic care servește astăzi de instrument, de luptă pentru sesizarea mecanismului fenomenelor vitale.

Pentru că însă reducerea fenomenelor psihice la procesele fizico-chimice, nu se putea face numai prin simple afirmațiuni teoretice, care să le cuprindă pe toate, s'au făcut asemenea afirmațiuni numai pentru acele fenomene psihice care au fost studiate dintr'un astfel punct de vedere.

În modul acesta au luat naștere: cercetările lui **Loeb** asupra instinctelor și fenomenelor de voință la animale, cercetările lui **Robertson** asupra memoriei, experiențele lui **Dumas** și **Cannon** asupra stărilor afective, cele ale lui **Mosso** asupra oboselei musculare și cercetările neurologiștilor relative la fenomenele chimice, de desintegrare a substanțelor celulei nervoase în cursul activității prelungite a organismului. (Printre acești din urmă trebuie citat și **D-rul Marinescu** ¹⁾, care prin evidențierea cromatolizei a atras de mult atențiunea asupra fenomenului de desintegrare a substanței tigroide din interiorul celulei nervoase).

Cel dintâi biologist însă, care a studiat concret fenomenele psihice elementare din punct de vedere fizico-chimic, a fost **Loeb**.

„In ceea ce privește viața noastră interioară, spune dânsul, o explicare fizico-chimică nu este în afară de domeniul posibilităților; ea rezultă din faptul că ne este posibil de a funda pe bază fizico-chimică: explicațiunea manifestărilor instinctului sau voinței animale în cazurile simple, mai ales a celor cunoscute sub numele de tropisme“ ²⁾.

Pornind dela faptul identității tropismelor plantelor și animalelor ³⁾, fapt ușor de dovedit experimental, **Loeb** consideră aceste reacțiuni elementare ca fenomene de natură chimică.

„In ochii animalelor care se îndreaptă spre lumină, care manifestă deci un heliotropism pozitiv (câte odată chiar în pielea lor) se găsesc substanțe sensibile la lumină cari sub acțiunea ei sunt alterate chimicește. Produsele formate în această reacțiune chimică influențează contracțiunea mușchilor.

Acest instinct orb, căruia animalele trebuie să i se supună (e vorba de instinctul heliotropic), a cărui satisfacere le poate costa viața, ar putea fi destul de bine explicat prin aceeași lege a lui **Bunsen** și **Roscoe**, care explică efectele photo-chimiei în natura neinsufletită“ ⁴⁾.

Aceste tropisme, fiind identice pentru plante ca și pentru animale, este inutil de a le mai atribui o valoare psihică. Ele nu au nimic psihic, căci pot fi realizate în laborator prin confecționarea unui mecanism constituit dintr'un: motor, roți, două lentile și câteva

1) Revue générale de Sciences. 1897. Arch. f. Physiologie 1899.

2) **Loeb**, La conception mécanique de la vie, p. 40. Paris 1914.

3) **Loeb**, Der Heliotropismus der Tiere und seine Übereinstimmung mit dem Heliotropismus der Pflanzen. Würzburg. 1889.

4) **Loeb**, La conception mécanique de la Vie. p. 40.

celule de seleniu, denumit de Loeb „mașină de tropisme“ și care se va comporta față de lumină, așa cum se comportă de pildă, un infusor cu heliotropism pozitiv.

De aceea Loeb adaugă, nu fără dogmatism, în aceeași lucrare citată mai sus: „afirmăm cu certitudine că instinctul sau voința aparentă a acestor animale consistă în o modifi cațiune a acțiunii mușchilor sub influența luminei; termenul metafizic de „voință“ îl putem înlocui cu cel chimic de „acțiune photo-chimică“ a luminei“ (p. 40).

Intenția lui Loeb a fost de a stabili fenomenelor psihice o altă bază decât cea a fiziologiei nervoase, o bază pur fizico-chimică. El a căutat să explice într'un mod asemănător tropismelor: reflexele, instinctele, fenomenele de memorie asociativă, până chiar și ideele morale.

Pentru reflexe el s'a străduit să dovedească, că sistemul nervos nu este indispensabil pentru producerea lor (experiențele cu „Ciona intestinalis“), iar: „dorințele și speranțele, eșecurile și suferințele noastre își au isvorul în instincte comparabile instinctului care împinge animalele heliotropice către lumină.

Pentru unele din aceste instincte, baza chimică este cel puțin suficient indicată, pentru a avea speranța că analiza lor din punct de vedere mecanic este chestiune de timp“¹⁾.

Teoria lui Loeb a provocat multe cercetări contradictorii pentru dovedirea temeiniciei sale. În urma lor, aplicațiunea sa a fost simțitor restrânsă. Astfel s'a constatat, că ea nu este valabilă în toate cazurile și pentru toate fenomenele mecanice animale. Chiar Loeb a fost silit să recunoască aceasta, fenomenele de sensibilitate diferențială, reflexele și fenomenele de memorie asociativă depășind posibilitățile concepției sale.

Cu toată limitarea importanței sale, această concepție nu interesează mai puțin psihologia. Explicațiunile heliotropismului pozitiv sau negativ al animalelor și plantelor, observațiile și experiențele privitoare la instincte și reflexe au adus contribuțiuni și puncte de vedere noi psihologiei animale.

Cât privește punctul de vedere strict monist din care privește el viața psihică, cu un cuvânt, concepțiunea sa despre fenomenele ei, vom avea ocașiunea să revenim spre finele acestei expunerii.

Exemplul lui Loeb a fost urmat; cercetările sale au găsit emuli.

Nu numai în America, dar și în Europa, psihologia și psihiatria se resimt mult de influența chimismului biologic.

Psihiatria utilizează aplicațiunile chimiei biologice, cu titlul de mijloace de diagnostic al maladiilor mintale, iar psihologia

1) Loeb, La conception mécanique de la vie, p. 40.

așteaptă dela dânsa revelarea mecanismului bazal al vieții afective.

Într'o lecțiune din anul trecut, care avea de obiect: „emoțiunile“, profesorul și psihologul francez **Dumas**, insista asupra necesității de a se începe studiul lor prin analiza proceselor bio-chimice adecuate.

Watson și Cannon, cunoscutul fiziologist american, pe baza de experiențe, au atras atențiunea rolului viscerelor în deslănțuirea emoțiilor, iar acelaș psiholog francez citat mai sus (**Dumas**), consideră sângele „un mediu afectiv“.

De altă parte, analizele chimice ale sângelui emotivilor au relevat variațiunile de procent ale glicemiei, augmentarea porțiunii de zahăr, sau zahăr în urină. Examenele biologice ale alienaților au revelat, de asemenea, serioase perturbări în echilibrul chimic al constantelor organismului.

Așa de pildă, s'au constatat la dânsii: vizibile variațiuni și turburări în metabolismul substanțelor hydro-carbonate, ale ureei și cholesterinei.

Toate aceste fapte ne demonstrează cu prisosință: importanța și serviciile pe care le pot aduce psihologiei, cercetările chimiei biologice.

Acei care și-au luat însă sarcina de a face astfel de cercetări, exceptând pe cei care se întâmplă să fie în acelaș timp și psihologi, sunt adversarii hotărâți ai psihologiei. Din momentul ce, spun dânsii, fenomenele psihice sunt reductibile la procese fizico-chimice, este inutil de a mai vorbi de astfel de fenomene sau a știința lor, știința psihologiei. Am văzut deja mai sus, cum **Loeb**, pe baza identității tropismelor animalelor și plantelor, respingând ipoteza unei explicațiuni psihice a acestor mișcări, exprima o concepțiune pur mecanică, în care era inutil de a mai vorbi de fenomenele psihice.

Până în prezent, cel mai riguros reprezentant și teoretician al chimismului în psihologie este elevul lui **Loeb**: **Braisford Robertson**, căruia psihologia îi datorește: o remarcabilă contribuțiune la studiul memoriei, despre care vom vorbi în cele ce urmează.

Pentru **Braisford Robertson** psihologia este o știință subiectivă; ea nu se poate lăuda cu cunoașterea obiectivă a fenomenelor mintale, ci numai cu o cunoștință antropomorfică care consistă: în traducerea și interpretarea semnelor sau reacțiunilor lor în limbajul obișnuit propriei noastre conștiințe. Acest limbajiu nu ne spune însă nimic în ceea ce privește adevărata natură a fenomenelor psihice, el fiind o simplă etichetă.

Un individ care ne informează asupra stărilor sale de conștiință, ne oferă în realitate date, care privesc schimbările fizico-chimice din sistemul său nervos. Din pricină însă, că nu posedăm o altă terminologie pentru a îndica aceste schimbări, pe lângă aceia,

care corespunde aspectelor lor psihologice, se iau drept fenomene obiective aceste aspecte subiective. De aceea: „**psihologul științific** 1) **niciodată nu trebuie să se preocupe de „conștiință”, „senzație” sau memorie, ci numai de fenomenele fizico-chimice care le servesc drept semne individuale**” (pag. 425). Psihologia trebuie să-și schimbe terminologia sa obișnuită, cu una care să indice adevărata natură fizico-chimică a fenomenelor sale.

Studiul făcut de Robertson celui mai clasic dintre fenomenele psihologiei, fenomenului memoriei, este prezentat ca suportul concret al aserțiunilor de mai sus, ca o justificare a concepțiunii sale, care reduce psihologia la chimie.

Pornind de la o asemenea idee generală, Robertson respinge ipoteza că fenomenul memoriei ar consta în modificațiuni structurale în celulele ganglionare ale creierului, așa cum susținuseră Munk și Gall în secolul trecut.

Chiar dacă s'ar admite asemenea modificațiuni structurale ca posibile, producerea lor în interiorul celulelor ar consta în fenomenul hysteresiei moleculare sau atomice, ceea ce revine în ultimă analiză, tot la modificațiuni fizico-chimice.

Pe urmele lui **Huxley**, care deja în 1874 afirmase că memoria este o condițiune moleculară, și ale lui **Van Biervliet**, care o comparase extensiunii moleculare durabile care se produce într'un fir metalic când este tras, **Robertson**, pe baza faptului că substanțele care constituesc celulele vii sunt de natură lichidă și că fenomenele de extensiune moleculară nu se pot produce în astfel de celule, se oprește la ideea, și aici este poate locul de a aminti din nou influența lui **Loeb**, că **memoria este o condițiune atomică, un proces chimic dinamic**.

Ceea ce caracterizează psihologiceste fenomenul memoriei, este faptul că noțiunile „actele și experiențele des repetate, sunt ușor reproductibile în condițiuni normale. Ori există o categorie de reacțiuni chimice, care din faptul că s'au produs odată, se produc mai ușor. Acestea sunt așa zisele **reacțiuni auto-catalytice**, în cari unul din produșii reacțiunii accelerează viteza reacțiunii, prin exercitarea unei acțiuni catalytice.

De pildă, în reacțiunea intervertirei unei soluțiuni apoase de zahăr la 100°, zahărul intervertit, printr'un acid necunoscut accelerează după o anumită curbă: viteza de interversiune a masei, cu alte cuvinte, produșii formați ușurează transformarea ei chimică, tot așa cum primele dispozițiuni mnemonice create prin repetiția de câteva ori a unor silabe, facilitează, accelerează achiziționarea celorlalte. Și într'un caz și în altul ne găsim în fața unui fenomen de auto-catalysă, unor catalysori chimici, care explică această ac-

1) T. Braisford Robertson, Sur la dynamique chimique du système nerveux central. Archives internationales de Physiologie 1908.

celeratiune în desfășurarea procesului chimic și mnemonic.

Reacțiunile auto-catalytice se întâlnesc pe lângă domeniul naturii inorganice și în cel al naturii organice.

Numeroase sunt procesele vitale care consistă în astfel de reacțiuni auto-catalytice. Astfel sunt: fenomenele de diviziune celulară, de creștere organică, procesele activității mușchilor și celulelor nervoase ale sistemului nervos central¹⁾.

Robertson se oprește îndelung în studiul său, asupra proceselor de oxidațiune auto-catalytică din celulele nervoase. El relevă că în cursul acestor oxidațiuni iau naștere acizi care accelerează viteza reacțiilor.

„Este evident că în urma unei excitațiuni prelungite a nervilor sensibilității, organul cerebral câștigă în aciditate”, conchide dânsul, în urma unor experiențe făcute pe broaște, în creerul cărora prezența substanței acide, desvoltată în urma excitațiunilor, era pusă în relief, prin întrebuițarea acetatului de etil ușor alcalin.

Influența acceleratoare a acestei substanțe acidice eliberată în celule în cursul proceselor chimice, Robertson a mai dovedit-o și prin experiențe făcute cu acizii ordinari.

Unei broaște decerebrate, aplicarea de picături de diferiți acizi, pe capătul măduvei spinării alungite, determina însemnate modifițiuni în ritmul său respirator. Acest ritm trecea dela 19 respirațiuni la 50 pe minut, după turnarea unei picături de 1/10 N de H₂SO₄. Acest fapt vine și subliniază cele spuse mai sus.

Revenind la memorie, dela sine se înțelege, că fiind înglobată reacțiunilor chimice auto-catalytice este și ea în ultimă analiză un proces de oxidațiune.

Experiențele lui Speck²⁾ au demonstrat că în cazul lipsei oxigenului, sau al absorbirii unui aer sărac în el, fenomenul memoriei asociative este imediat modificat sau suprimat. Reducerea cantității de oxigen la proporția de 8/100 producea anihilarea memoriei; subiectul nu mai era în stare să numere respirațiunile sale, pentrucă el uita numerele precedente pronunțate câteva clipe înainte.

Din experiențele acestea reiese că de îndată ce oxidațiunile cerebrale nu mai erau favorizate, memoria nu mai funcționa. Fenomenul chimic al memoriei este însă nu numai o oxidațiune, dar o auto-oxidațiune.

Să presupunem un număr oarecare de silabe care trebuiesc memorizate.

Stimulațiunile care vin creerului, determină degajarea unei

1) Braisdorf Robertson, Festband der bio-chemischen Zeitschrift. Berlin 1908. Braisdorf Robertson. Arch. f. Entwicklungsmechanik 1908.

2) Speck, Physiologie des menschlichen Athmens, Leipzig 1892.

mase chimice în anumite regiuni ale sale; prin oxidare această masă determină nașterea unor produși acidici, care accelerează viteza sa de transformare. Cu cât reacțiunea va fi mai intensă, cu atât cantitatea acestor produși acceleratori va fi mai mare. Dacă repetițiunea acelorasi silabe continuă și o nouă cantitate de substanță chimică este degajată, vechea reacțiune, grație catalyzorului format din repetiția precedentă, se va reproduce din nou, de data aceasta însă cu o viteză superioară celei dintâi.

Prin aceste degajări succesive de substanță chimică, care acompaniază repetițiile de silabe, se menține de fapt constantă: cantitatea de energie chimică eliberată cu prilejul primelor stimulațiuni, transformată apoi progresiv în produși catalyzori de natură acidă prin oxidațiune.

Prin urmare se poate zice că valoarea intensității achizițiilor memoriei este proporțională cu masa activă de substanță chimică degajată în sistemul nervos central, ceea ce revine a zice în ultimă analiză: **această masă este proporțională** cu cantitatea stimulațiunilor, adică cu numărul silabelor de memorizat.

În cazul acesta legea reacțiunilor autocatalytice: $\log. \frac{X}{A-X} = k(t-t_1)$, este valabilă și fenomenului memoriei, iar curbele grafice ale unei reacțiuni chimice din actul memoriei sunt identice, după cum vom vedea mai jos.

Într'adevăr, reacțiunile chimice auto-catalytice marchează la începutul desfășurării lor: o încetineală, o viteză lentă de reacțiune, care apoi progresiv se accelerează până la un maximum, după care urmează perioada reducțiunii, diminuării vitezei. O asemenea caracteristică este ușor de relevat și pentru memorie.

Actul memorizării unor silabe, al unui text, prezintă o accelerare de achiziționare. Evoluțiunea lui poate fi tradusă: **printr'ogivă care ar indica temporal: o ascensiune de viteză atingând un maximum, după care urmează o descreștere, o scoborâre în viteza de achiziționare.**

Este un fapt notoriu că primele repetiții facilitează sau accelerează în timp achiziția textului de silabe; această accelerare are însă o limită ca și viteza reacțiunilor catalytice.

Experiențele cu seriile de silabe făcute de Ebbinghaus și W. Smith, elevul lui Münsterberg, confirmă legea chimică după care se face achiziția suvenirului.

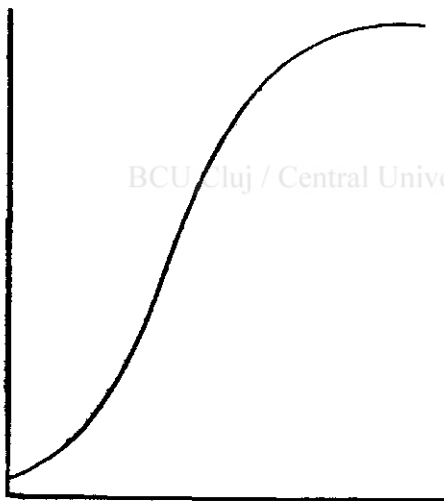
Următoarele cifre, pe care le citez în rândurile ce urmează, calculate de Piéron pe baza acelor obținute de Smith în experiențele sale, indică într'un mod limpede: accelerațiunea semnalată de Robertson în achiziția suvenirului și așa de caracteristică reacțiunilor chimice auto-catalytice:

Astfel este probabil că natura chimică a fenomenelor de memorie este mai mult decât o ipoteză.

Totuși concepția lui Robertson, sau mai bine zis: faptele pe care se bazează dânsa au o limită: ele privesc și sunt valabile numai pentru procesul organic al memoriei. Ele nu nimicesc cătuși de puțin memoria ca fenomen psihologic. Din faptul că la baza funcțiunilor sale elementare se găsesc fenomene biochimice, nu se poate conchide inexistența sa, sau inexistența vieții psihice.

Studii de felul celor ale lui Robertson și Loeb nu fac altceva decât să arate originile organice, obscure și astăzi, ale vieții noastre sufletești.

Ele așează această viață în o nouă lumină, într'o nouă perspectivă, dar nu o ruinează. Greșeala lui Robertson nu rezidă în



BCU Cluj / Central University Library Cluj

[Această curbă reprezintă acceleratiunea de viteză a unei reacțiuni de tipul auto-catalytic.] [Citată după Braisford Robertson].

faptele pe care le citează, pe care psihologia deja și le-a însușit, ci în conclusiunile eronate pe care le formulează pe baza lor. Astăzi nimeni nu mai contestă existența unui obiect de studiu corespondent psihologiei. Orice discuțiune în jurul acestei chestiuni este perimată.

Biologia, fiziologia, neurologia, chimia biologică, nu pot absorbi psihologia; ele numai pot releva prin cercetările lor particulare, fapte pe care aceasta le poate utiliza: ele sunt instrumentele sale auxiliare.

Fenomenele sufletești pot avea o bază organică bio-chimică; în manifestățiunile lor concrete și vizibile, așa cum transpar fie în conștiință, fie în conduitele noastre, ele au o fizionomie originală și cu totul distinctă de toate celelalte fenomene ale naturii.

Văzând într'un laborator desfășurarea unei reacțiuni pur chimice monomoleculare auto-catalytice, de exemplu: intervertirea unei soluțiuni apoase de zahăr la 100°, niciodată nu ne va veni în minte să credem sau să afirmăm, că acea reacțiune este un fenomen psihic: atât de solidă este în noi convingerea despre fizionomia originală a vieței sufletești.

Terminăm această expunere, subliniind importanța pe care o au pentru psihologie studiile bio-chimiei, care însă în nici un caz nu poate pretinde să se substitue ei.

CONST. GEORGIADÉ

MIȘCAREA CULTURALĂ ÎN STRĂINĂTATE

Institutele de psihotehnică din Elveția

(Institutul J. J. Rousseau, Institutul psihotehnic din Zürich și Biroul Internațional al Muncii (B. I. T.) Pedagogie și psihotehnică)

Institutul J. J. Rousseau.

Ceeace caracterizează acest institut este în primul rând atmosfera familiară ce domnește în el. Nu este institut propriu zis, ci o familie în care părinții-profesori și copiii-elevi trăesc într-o perfectă armonie, în înțelegere reciprocă având completa libertate, și unii și alții, de a-și exprima și desvolta personalitatea lor. Extinzând această atmosferă familiară asupra oricărui elev, de orice nație sau religie, creiază în acelaș timp un spirit internațional — a doua caracteristică a institutului — care face ca orice străin să se simtă vesel, comod, ca la el acasă. Nu mă pot opri să aduc toate elogiile inițiatorilor și creatorilor, Ed. Claparède și P. Bovet, care prin căldura suflutească veșnic tânără ce-o răspândesc în jurul lor, reușesc să producă aceste două caracteristici fundamentale ale institutului.

Vigneta institutului poartă deviza: „Discat a puero magister“, reînnoirea cuvintelor lui Rousseau, „Commencez donc par mieux étudier vos élèves, car assurément vous ne les connaissez point“. Institutul a fost fondat la 1912, „pour orienter les personnes se destinant aux carrières pédagogiques sur l'ensemble des disciplines touchant à l'éducation“. Deși poartă numele lui Rousseau, îmi spunea d. Bovet, nu înseamnă că institutul este afiliat ideilor lui. Mai mult încă, dintr'un punct de vedere, această patronare a adus uneori neplăceri institutului, prin îndepărtarea directă a celor ce nu erau împăcați cu ideile lui Rousseau. De altfel, pot zice că numele i s'a schimbat; când am plecat se pusese inscripția nouă „Ecole des sciences de l'éducation“ și numai dedesubt rămăsese vechea inscripție „Institut J. J. Rousseau“, în paranteză. „Nous voulons orienter nos élèves dans toutes les directions“, îmi spunea d. Bovet, toate metodele sunt cercetate, analizate și experimentate. A treia caracteristică a institutului este acest spirit larg și binevoitor cu care primește orice teorie nouă, este de a fi un laborator în care toate direcțiunile, toate mișcările, toate metodele noui sunt rețopite și returnate prin experiență proprie. Aci nu se face oratorie, nu se oficiază „ex cathedra“, ci viața institutului se confundă cu laboratorul, cu practica. Numai teoriile verificate se admit și se încorporează în domeniul științei, restul se înlătură și aceasta, indiferent de societatea, țara sau neamul căreia aparține.

„Protection de l'enfance, éducation des petits, direction d'écoles, pédologie, éducation des anormaux, éducation internationale, orientation et sélection professionnelle“, iată ce se poate studia la acest institut, prin „observation méthodique, examen clinique, experimentation, tests, étude psychanalytique“. Toate au ca deviză „le contact direct avec l'enfant“.

Perioadele mai importante ale institutului sunt:

1. „L'éducateur”, organ al Societății pedagogice a Elveției romande și al institutului J. J. Rousseau (librăria Payot et Cie, Genève).
2. „L'intermédiaire des éducateurs”, consacrat lucrărilor institutului, și
3. „Archives de psychologie” (Kündig, Genève).

Ca titlu de informație pentru cei interesați, pentru cei cari ar voi să urmeze cursurile acestui institut, adaog:

Institutul primește elevi de ambele sexe, în vârstă de cel puțin 18 ani. Nu se cere nicio diplomă, dar candidații trebuie să dovedească cultură suficientă. Cererea de admitere trebuie însoțită de un „curriculum vitae” și indicația carierei pe care vrea s'o îmbrățișeze. Elevii regulați, care justifică o muncă serioasă, pot obține un certificat, după două semestre de studii sau o diplomă, după patru semestre. Acestea se obțin fără examen, numai pe baza lucrării făcute; cei care se pot înscrie și la Universitate (pe baza bacalaureatului) pot obține la facultatea de litere, certificatul de pedagogie sau doctoratul în filosofie (cu mențiunea pedagogie). Taxele sunt de 385 fr. anual (cu semestrul, 240 pentru cel de iarnă și 160, pentru cel de vară. Cursurile încep la 22 Octombrie și 10 Aprilie). Adresa institutului este: Genève, Rue Charles Bonnet 4.

Voie arăta acum ceva din ceea ce studiază în prezent la institutul J. J. Rousseau, în materie de pedagogie și psihotehnică.

a) Pedagogie.

Trei chestiuni vor forma obiectul acestui capitol: studiul copilului, biroul internațional de educație și influența institutului în Elveția.

Alături de studiile deja publicate, ale d-lui Claparède „Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale” (10 éd. Genève, Kündig, 1924) și „L'école sur mesure” (Lausanne et Genève, Payot, 1920); ale d-lui P. Bovet „L'instinct combatif” (Neuchâtel, 1927), „Enfants vagabonds et conflits mentaux” (Journ. ps. norm. etc. (pat. 1924) „Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant” (Neuchâtel, Paris, 1925); al d-rei Descoedres „Le développement de l'enfant de 2 à 7 ans”, pentru a nu cita de cât pe cele mai importante, cercetările d-lui J. Piaget „La causalité physique chez l'enfant” (Paris, Alcan 1927), „Le jugement et le raisonnement chez l'enfant” (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1924), „Le langage et la pensée chez l'enfant” (Paris, Delachaux 1923), „La représentation du monde chez l'enfant” (Paris, Alcan 1926) „La pensée symbolique et la pensée chez l'enfant” (Arch. ps. XVIII, 72, 1923), „Une forme verbale de la comparaison chez l'enfant” (Arch. ps. XVIII, 69/70, 1921), ocupă un loc foarte important în cercetările mai noi asupra sufletului copilului.

Nu mă voi opri la aceste lucrări care pot fi procurate de oricine, ci mă voi ocupa numai de ultima chestiune, tratată de d. Piaget, la cursurile de vară de anul acesta:

„Le développement de la notion de règle et du sens de la justice chez l'enfant” pe care voi căuta s'o redau în cele ce urmează.

Viața socială necesită regula. Morala este un fel de logică morală. Cei dintâii psihologi au redus-o la obișnuință, adaptare biologică, plecând dela instinctul de conservare al individului. Baldwin consideră formarea eului, conștiinței morale ca incorporarea moralei părinților, adulților pe baza imitației. Bovet scrie că nu este un sentiment înăscut, ci format prin acceptarea consemnelor celorlalți pe baza respectului (teamă și dragoste). Paralele cu aceste păreri, Durkheim privește și morala, ca pe toate celelalte funcțiuni, ca impusă de societate.

Dar atunci se pune întrebarea: dacă regula vine din afară, cum se explică formarea conștiinței morale (autonomia)? Bovet a deosebit conștiința datoriei de sentimentul binelui. Tesa sa explică numai formarea conștiinței de datorie.

Nu sunt însă două tipuri de respecte? Există un fel de respect unilateral, sentimentul inferiorului către superior, al celui mic către cel mare, provocat în general de teamă și un alt fel de respect mutual care unește doi indivizi egali, provocat de raportul dintre indivizii de aceeași vârstă. Acest respect pare a fi isvorul autonomiei morale, adică al noțiunii de bine.

Pentru a studia aceste două respecte trebuie să pornim dela joc. Aci se găsesc fenomene morale (regulele jocului) și fenomene morale spontane. Se găsesc cele două respecte: constrângerea celui mare asupra celui mic și colaborearea celor de aceeași vârstă. Trebuie să vedem cum aplică copiii regulele (la jocul în bile, de ex.) și să vedem cum simt ei aceste reguli. Cei mici aplică rău regulele, însă le consideră sfinte; cei mari le aplică bine și le consideră ca produsul unui acord mutual. Ei au un cod pentru acest joc, cu vocabular special.

Se pot deosebi patru stadii:

1. Stadiul individual, 0—2 ani;
2. Stadiul egocentric, 2—7 ani; aci se găsesc începuturile conștiinței de regulă, se imită cei mari, este un fel de socialism de suprafață, fiecare joacă pentru sine și la urmă își împart totul, toți câștigă, nu sunt reguli comune.
3. Stadiul cooperățiunii, 8—10 sau 11 ani; în acest stadiu, copiii cunosc încă puțin regula, aceasta se fixează momentan, cuvântul de „câștigat” capătă însă un sens social.
4. Stadiul codificării regulei, dela 12 ani în sus; acum apare conștiința regulei; se formează chiar societăți care să stabilească reguli.

D. Piaget joacă în bile cu copiii, face greșeli și este corijat. Dacă întreabă pe copii, dacă pot schimba regulele, capătă diferite răspunsuri, după vârsta acestora. Cei mici nu admit sub nici un cuvânt, regula este, cum spuneam mai sus, sfântă, pentru că este impusă de cei adulți și așa a fost totdeauna și peste tot; cei mari acceptă, de oarece regula este conformă obiceiului actual, majorității, ea este făcută de copii, n'a fost totdeauna așa.

Deci sunt două tipuri de respect: unilateral, isvorul obligației, al moralei eteronome, care rămâne exterioară copilului—regimul autorității; mutual, este produsul conștiinței, autonomiei—regimul democratic.

Realismul moral, eteronomia, este ceea ce este conform regulii, independent de intențiune; morala autonomiei este ceea ce este conform regulii, plus intențiunea. Constrângerea adultului duce la realismul moral al copilului.

Dar la acesta contribuie și tendința realistă a copilului.

Minciuna este spontană la copii până la opt ani. Pseudo-minciuna (Scheinflüge, Stern) are mai mult un caracter intelectual decât unul moral. Copilul are o gândire egocentrică cu tendința spre fabulație. Pentru copil, este minciună mai mare să spui „că un câine este mai mare decât o vacă” decât să spui că „ai luat o notă bună” fără s'o fi luat. Pentru copil, minciună este ceea ce nu este adevărat.

Cauzele realismului moral sunt, deci: 1. Presiunea adultului asupra copilului—factor social; 2. Constituția copilului, cu tendința de a considera toate produsele spiritului ca realități (numele, visul etc.).

Din punct de vedere intelectual, acestui realism moral îi corespunde verbalismul, care se amestecă cu miturile copilului.

Progresul dela acest realism moral la autonomie, la intențiune, se face grație realității sociale, trăite de copii între ei; cooperățiunea lor transformă conștiința copilului.

Ancheta făcută pentru cercetarea noțiunii de justiție a dus la următoarele rezultate: Dintre cele două feluri de justiție, distributivă și retributivă, cea de-a doua este cea mai precoce. Cea distributivă, care corespunde noțiunii de egalitate, apare mai târziu, mai ales la cei mari, dela 11 ani în sus; pe când cea retributivă, care ține mai mult seama de sancțiuni, este a copiilor mici. (Dacă un

copil a căzut în rău, trecând o punte putredă, este pentru că n'a ascultat, nu pentru că puntea era putredă).

Sunt trei stadii în dezvoltarea noțiunii de justiție:

1. 0 - 8 ani, justiție retributivă, cu predominarea constrângerii adultului;
2. 8—11 ani, prima fază a stadiului egalității, cu predominarea justiției distributive.

3. 11 înainte, o egalitate superioară care ține socoteală de condițiile individuale ale faptelor.

Deci, justiția are un element innăscut care trebuie să se dezvolte sub factorul constrângerii adulterului; noțiunea de sancțiune derivă din raportul copilului cu adultul, chiar indirect; însă noțiunea de egalitate este rezultatul cooperăției copiilor.

De aceste două faze prin care trece dezvoltarea noțiunii de regulă și de justiție la copii — constrângere (opiniune, obicei, tradiție) și cooperățiune (schimbul liber între indivizi egali) — trebuie să se țină seama în pedagogie.

Chestiunea a doua: Biroul internațional de educație.

Acesta a fost fondat în anul 1925 și se găsește tot în clădirea institutului; nu este decât continuarea biroului internațional al școalelor noi, fondat în 1889, la Geneva, de către Ad. Ferrière, contopit cu biroul internațional al școalelor în aer liber și cu biroul internațional de educație morală din Haga. Scopul său este, după cum scrie d. Bovet în „Journal de Genève“, „să coordoneze în spiritul unei colaborări frățești, în vederea unei mai bune înțelegeri reciproce, eforturile tuturor educatorilor, să le permită să se informze asupra progreselor școlii și educației din lumea întreagă, să-i ajute să rezolve, prin anumite cercetări făcute în comun, probleme cu caracter internațional. Biroul număra în anul 1927, 250 de membri (individuali și colectivi) și 150 de reprezentanți în 56 de țări. Organul său este un „Bulletin trimestriel“, ce se trimite tuturor membrilor și corespondenților. În vara aceasta, biroul organizase un curs asupra chestiunii „Comment faire connaître la société des nations et développer l'esprit de la coopération intellectuelle?“ La începutul acestuia, s'a deschis expoziția biroului internațional de educație, prin cuvintele compatriotului nostru, d. Opreșcu, secretarul comisiei de cooperăție intelectuală, adresate B. I. E.-ului pentru opera sa ce tinde la cercetarea celor mai bune metode pedagogice și celor mai bune mijloace pentru răspândirea printre școlari a ideilor ce stau la baza Societății Națiunilor.

Biroul internațional al muncii, ca și ministrul instrucțiunii au dovedit, prin prezența lor la această festivitate, prezidată de d. P. Bovet, tendința integrării acestui birou în spiritul celorlalte organizații internaționale din Geneva.

Și acum să ne întrebăm:

Constituie Institutul J. J. Rousseau un centru pedagogic pentru întreaga Elveție? Aș putea spune și din cele văzute și din cele afirmate de d-na Antipoff, profesoară a institutului, că relațiile dintre institut și celelalte școli nu sunt din cele mai intime. Cu alte cuvinte și aci, institutul ar avea de luptat cu rușina tradiției, obiceiului, care s'a înrădăcinat în profesorul și institutorul elvețian. Cu toate acestea, Institutul a înființat în 1913 așa numita „maison des petits“, care i-a aparținut până în 1921, când i-a fost reluată de stat; iar la 1916, a înființat „La maison des grands“ și este în legătură cu școala de aplicație, condusă de R. Dottrens; iar în afară de Geneva, cu școala normală de la Lausanne și cea dela Neuchâtel. Crede că va putea sta în relații mai strânse și cu școala internațională, înființată la 1925, pentru străinii din Geneva și mai ales pentru copiii funcționarilor dela B. I. T. Această școală, cu două limbi de predare, franceză și engleză, prin constituția și funcționarea ei, prezintă un deosebit interes, din cauza elementelor eterogene, copiii ai tuturor națiunilor, ce pot constitui un câmp de experiență pentru cercetarea copilului, ce rar se poate întâlni.

Există și o tendință de a se face o apropiere între „școala nouă” din întreaga Elveție. Așa, Herman Tobler, din Hof-Oberkirch, a reușit să strângă reprezentanți ai diferitelor Elveții: italiană, d-na Boschetti d'Agno; franceză, d-ra Hemmerlin, d-na și d. Ferrière și d. Gunning; germană, d-nii Scholaus și Kilchenmann.

Ferrière a făcut o sinteză a concepției „școlii noi”; Tobler a vorbit despre „Gestaltungsunterricht”, practicat în școala sa; și s'au despărțit, promițându-și să se întâlnească în fiecare an.

b) Psihotehnică

În ce privește în special psihotehnica, institutul J. J. Rousseau a fost printre primele care au dat o deosebită atenție determinării științifice a aptitudinilor profesionale ale copilului și, mai târziu, prin înființarea secțiunii de tehnopsihologie, formării de consilieri tehnici care să se ocupe cu organizarea muncii și cu selecționarea profesională. Printre cei ce se ocupă cu determinarea aptitudinilor la copii, trebuie menționată d-na El. Antipoff, care a publicat interesante articole în „Archives de Psychologie” ca de ex. „Contribution à l'étude de la constance des sujets” T XX No. 79 sau „L'évolution et la variabilité des fonctions psycho-motrices” T XXI No. 81. D-na Antipoff pornește de la principiile unui psiholog rus, A. Lasoursky. Acesta indică ca metodă pentru cercetarea copiilor observarea lor continuă, de dimineață până seara, fără alegere. Pe baza acestei observații, căreia i se face o analiză funcțională și caracterologică, se obține lista aptitudinilor. În școală de ex., presupunând că avem deaceia cu o școală activă în care elevului i se dă posibilitatea de a se revela, fiecare lecție poate fi o bună ocazie de observare a aptitudinilor. Iată ce s'ar putea observa la o lecție de aritmetică:

<u>Manifestări observate</u>	<u>Caractere analizate</u>
Copilul numără iute, încet.	Rapiditatea proceselor mintale.
Reține bine sau rău datele numerice.	Memoria cifrelor.
Înțelege problemele cu sau fără ex. concrete.	Tip de inteligență abstract sau concret.
Ține să găsească singur soluția sau recurge la ajutorul altuia.	Independență sau nu.
Întrebuințează în calcule procedee originale.	Ingeniozitate.
Calculează exact sau face greșeli.	Concentrare.
Calculează bine cu tot zgomotul.	Atenție concentrată
Face simțitoare progrese în calcul (observ. la interv. de 2—3).	Exercibilitate.
Cunoaște problema numai în ordinea învâțată.	Memorie mecanică, brută.
Înțelege regulile explicate și le reține sensul.	Putere de înțelegere.
Înțelege problemele, datele problemei în raporturile lor.	
Poate să găsească reguli singur, deducându-le dintr'o serie de ex. concrete.	Inducțiune, generalizare.
Odată problema înțeleasă, poate explica mersul soluției.	Claritate de procese logice.

În felul de mai sus se poate proceda la toate celelalte obiecte:

La limba maternă—limbaj, memorie, imaginație; la literatură—gândire mai ales morală sau socială, estetică; la științele naturale—observație, judecată, memorie vizuală, imaginație estetică; la munca manuală—muncă sistematică, per-

severare, ordine, exactitate, abilitate, emotivitate, voință, sentimente sociale de dreptate sau egalitate; la gimnastică—motricitate, atenție; la excursiuni toate. Pentru a face mai ușoară practica acestei observații, a rezumat-o la următoarele zece probe de „experiență naturală” (o numește experiență naturală, fiindcă acest fel de experiență menține condițiunile naturale):

1. Să se învețe o fabulă pe din afară și să se recite imediat și după patru ore.
2. Să se facă o compoziție pe baza a trei cuvinte (orfan, pădure, furtună).
3. Să se descrie o pasăre împaiată.
4. Să se rezolve o problemă de aritmetică.
5. Să se analizeze o mică experiență de fizică.
6. Să se desemneze modelul unui elefant și să se adauge mediul ambiant.
7. Să se citească și să se analizeze conținutul unei povestiri.
8. Să se răspundă la câteva chestiuni de istorie naturală.
9. Exerciții de gimnastică și joc în aer liber.
10. Lucru manual (confecționarea unei rame de carton).

Pe baza acestei experiențe naturale putem, deci, studia personalitatea copilului, atât indopsihismul cât și exopsihismul, dar acesta mai ales prin observația felului său de a se comporta față de societate (familie, amici etc.).

Acest exopsihism permite să se constate nivelul personalității, care poate fi: inferior, când se adaptă foarte ușor lumii exterioare, deci se pierde în aceasta; mijlociu, atunci când de ex. își caută singur prietenii cari îi convin și superior, când se impune mediului exterior.

Cu orientarea profesională și selecțiunea profesională se ocupă în primul rând d. L. Walther care urmărește trei lucruri: examinarea individului, analiza meșteșugurilor și formarea orientatorilor. Institutul colaborează cu laboratul Universității.

Examainarea individului. Ca metodă se întrebuițează în primul rând teste, cărora li se recunoaște valoarea mai ales în cercetarea inteligenții generale, foarte puțin în ce privește latura morală a individului. Se întrebuițează un număr mic de teste mereu și numai pentru analiza meșteșugurilor se creiază teste noi, aceasta tocmai pentru a nu se face prea mare abuz de teste. Alături de acestea, face uz de conversație: probele de muncă (Arbeitsprobe), așa cum se întrebuițează în Germania, încă nu s'au experimentat.

Iată cum se procedează la examinarea individului:

Examenul medical prevede cercetarea antecedentelor ereditare și personale, sistemelor: respirator, circulator, digestiv, nervos, uro-genital, secrețiilor interne și facultăților sensoriale—auditivă și vizuală. În concluzie, se întreabă între altele:

Meșteșugul dorit (sfătuit) poate fi îndeplinit fără inconveniente actuale sau viitoare și dacă meșteșugul acesta nu convine ce gen de ocupație ar fi preferabil, din punct de vedere medical, pentru a corija sau a nu agrava un defect, pentru a favoriza dezvoltarea locală sau generală.

Examenul general. 1. Conversație cu părinții, interesându-se mai ales de latura ereditară și de felul în care se comportă copiii acasă.

2. Convorbire cu copiii; întrebări asupra școlii pe care o urmează, meseriile care le plac sau le displac sau le sunt indiferente (se caută a se vedea dacă nu este influențat de altcineva, părinți, frați, prieteni).

3. Cercetarea lecturilor și ocupațiilor în afară de școală.

4. Ce visează (cercetare psihanalitică).

5. Completarea unui chestionar imprimat, referitor la interese, meșteșuguri, observații asupra propriului caracter.

6. Examen medical-psihiatric, general și psihanalitic (d. Baudouin).

Examenul psihologic (teste). 7. Cercetarea inteligenții generale (după

teoria lui Claparède). Aceasta se face după Binet-Simon, modificat de Terman: se întrebuințează deasemenea testul combinat al institutului de orientare profesională din Barcelona.

Pentru copii inapoițați se aplică testul labirintului de Porteus.

Cercetarea inteligenței generale duce la clararea copiilor în trei categorii: superior, cu acces la studii universitare; mijlocii, pentru școalele profesionale și submijlocii, pentru mănuierea mecanică. Se pune chiar chestiunea dacă nu s'ar putea întrebuința pentru mecanisme chiar anormali.

8. În urmă se face examinarea aptitudinilor cu ajutorul diferitelor teste. De obicei se întrebuințează mai multe teste analoge (Descoedres), procedeu care dă mai multă siguranță reușitei examenului.

Analiza meșteșurilor, se face pe bază de observație directă. D. Walther a procedat în modul următor: A ales trei studenți cari au vrut să învețe meseria, unul cu aptitudine la mecanică, altul fără și altul mijlociu. În timpul exercitării meseriei, trebuiau să-și facă analiza, scriind imediat tot ce simțeau, toate greutatețile prin care treceau. După aceea se întrebuința și chestionarul lui Lipman. În felul acesta s'a analizat meseria de ceasornicar, și se urmează cu alte meserii.

Pentru **formarea orientatorilor** există la institutul J. J. Rousseau un cabinet de orientare profesională, întemeiat de Fontègne, în 1918. Aci se caută a se iniția viitorii orientatori în cunoașterea meseriilor și în examinarea indivizilor. Programa are o parte teoretică și una practică. Teoretic se pot căpăta cunoștințe din cărți, dicționare, tablouri; însă mijlocul principal de a căpăta cunoștințe, pentru viitorii orientatori, este aplicarea practică a diferitelor metode pentru descoperirea aptitudinilor. Orientatorul trebuie să știe că mai toate cunoștințele conținute în cărți nu sunt definitive: meșteșugurile se nasc, se schimbă și mor. Orientatorul trebuie deasemenea să cunoască mai amănunțit studiul psihologic al meseriilor cari se raportă la țara sau regiunea în care este chemat să exercite funcția sa.

Cabinetul de orientare profesională trebuie cel puțin să fie în legătură cu biroul de plasare al muncii (Fontègne), dacă nu chiar birou de plasare în acelaș timp (Stocker).

O ultimă chestiune: **Lecțiile de orientare profesională** ce se pot face elevilor (Dotrens). Școala este chemată să prepare și să ușureze sarcina orientatorilor. Aceasta se poate face în școala primară infer. și super. (6—13—16 ani), prin:

1. Fișele de aptitudini școlare (observația și analiza elevilor).
2. Interesarea elevilor la munca omenească (școala activă).
3. Exercițierea elevilor de a observa pe lucrători (factor, negustor, etc.).
4. Lecturi cu elevii de curs superior mai ales (diferite cărți sunt întocmite în acest scop. Albert Thomas: „Lectures historiques“. Franch: „Le livre de l'apprenti“).
5. Vizitarea fabricilor scoțându-se în evidență mai ales valoarea lor morală și economică.
6. Accentuarea părții morale, personalității care trebuie să existe în orice meserie.

În felul acesta, se lucrează în Geneva, atât pentru chestiunile pedagogice cât și pentru cele psihotehnice, cu multă seriozitate științifică, cu multă rezervă până la verificarea definitivă și stabilirea adevărilor.

Bibliografie: Walther Leon: „La technopsychologie du travail industriel“ (Collection d'actualités pédagogiques, Neuchâtel, Paris, Delachaux, 1926).

Claparède Ed.: „Comment diagnostiquer les aptitudes chez les écoliers“ (Paris, Flammarion, 1927).

„L'orientation professionnelle“ (Genève, B. I. T. 1922).

Bovet Pierre: „L'organisation des offices d'orientation professionnelle“ (Bruxelles, 1922).

II. Institutul de psihotehnică din Zürich.

Un alt centru de psihotehnică în Elveția se găsește la Zürich.

Intr-o lucrare de curând apărută: „Le développement de la psychotechnique en Suisse” (Schweizer Schriften für rationelles Wirtschaften, nr. 8, Hoffer et Cie, Zürich, 1928), dr. A. Carrard, docent la școala politehnică federală din Zürich, ne arată principiile după care se lucrează în acest centru.

Dar mai întâiu este interesant istoricul pe care îl face la începutul broșurii, asupra mișcării psihotehnicii în Elveția.

În Elveția există așa numita „La fondation suisse pour la psychotechnique” care cuprinde cele trei institute de psihotehnică mai cunoscute: institutul J. J. Rousseau, institutul din Zürich și cel din St. Gall, acesta din urmă nefiind decât emanațiunea celui din Zürich. Această fundațiune a fost întemeiată la 1927; dar până atunci?

În 1913, Ivan Bally, cunoscutul fabricant de ghete, „se adresează universității din Zürich, pentru a introduce în uzina sa avantajele pe care Münsterberg le făcuse să se întrevadă dela o colaborare mai efectivă a psihologiei cu tehnica”.

J. Suter începe primele cercetări în această fabrică (Schweiz. Schrif. nr. 1). În 1914, d. Claparède introduce psihotehnica la universitatea din Geneva; iar la 1918, J. Fontègne, actual inspector general al orientării profesionale în Franța, deschide biroul de orientare profesională al institutului J. J. Rousseau. În 1920, d. Feller, directorul institutului poligrafic din Laupen, se adresează institutului J. J. Rousseau, mânat de aceeași dorință ca și Bally, și-și asigură concursul d-lui L. Walther. În același an, d. Walther deschide secțiunea de tehnopsihologie la institutul J. J. Rousseau; iar d. J. Suter, pune bazele psihotehnicii la Zürich.

Ambii ajung, în urma experienței căpătate în acele întreprinderi, să fie conducătorii celor două centre de psihotehnică din Elveția. La institutul din Zürich se asociază și colaborarea dr. Carrard, autorul broșurii de mai sus.

Care sunt principiile după care se lucrează în acest institut?

Diagnosticul psihologic se bazează pe examenul individual, niciodată colectiv și numai un fel de examen, care, realizând profilul psihologic al individului servește și de orientare și de selecțiune profesională, fiindcă institutul nu se mulțumește niciodată să îndepărteze pur și simplu pe cineva dela o meserie, fără ca în același timp să-i indice una proprie aptitudinilor sale constatate; nu se mulțumește să facă orientarea negativă, fără a stabili în același timp una pozitivă. În acest profil psihologic, caută să determine „desvoltarea aptitudinilor naturale, aptitudinilor elementare, duse la maximum de viață de toate zilele” pe baza cărui să poată face sinteza, adică „stabili probabilitățile de desvoltare viitoare a aptitudinilor câștigate, ce decurg din cele elementare”. Acest diagnostic psihologic se face pe baza „aprecierii și intuițiunii examinerilor”, nu pe obiectivitatea pur și simplă a testelor. De aceea este necesar, în primul rând, să ai examineri de valoare și conștiințioși, fiindcă „nu sunt rezultatele obiective ale testelor care servesc ca măsură pentru aptitudinile de determinat, ci interpretarea acestor rezultate, de către examiner”. Ca atare „se va căuta în primul rând să se selecționeze aceștia, pe urmă se vor stabili metode care să le permită să aibă totdeauna aceleași puncte de reper și apoi se vor etalona aceste puncte de reper, bazându-se pe un mare număr de experiențe”.

Pentru determinarea aptitudinilor, este nevoie de examenul complet al individului. Pentru orientarea negativă este suficientă de multe ori examinarea unei singuri aptitudini sensoriale (un orb nu poate fi șofer); dar „pentru un aviz pozitiv, trebuie să cunoști întreg individul, reflexele sale, felul său de a gândi, caracterul său”.

Alături de psihologia individului se face psihologia muncii, profilul psihologic al profesiunii. „Pentru a stabili aceste profile psihologice, trebuie analizată

munca, trebuie redusă la aptitudinile naturale la care face apel" (vezi în special Schweiz. Schrif. nr. 1 „Zur Psychologie des Anlernens und Einübens im Wirtschaftsleben”).

Formația profesională se bazează pe analiza mișcărilor; descompunerea lor în mișcări mai simple ce se pot executa repede și corect dela început, ținându-se seama de psihologia individului și a muncii.

În ce privește organizarea psihologică a muncii, aceasta caută „să adapteze munca cât se poate mai bine, aptitudinilor naturale respective”. Se insistă asupra extinderii ei chiar la cazurile de deplasări dela o muncă la alta sau de concedieri de lucrători, considerați ca neapți. Cere o aplicare a ei la întreaga întreprindere, pentru a se putea realiza scopul ei triplu: Creșterea câștigului lucrătorului, creșterea producției și scăderea prețului de vânzare.

Al patrulea capitol este, cred, unul dintre cele mai importante. El se ocupă de crearea acelei atmosfere calde, care face ca fiecare lucrător, de orice natură ar fi, să se simtă bine, să lucreze cu plăcere și cu râvnă. O parte mare din acest capitol se referă la armonizarea caracterelor ce sunt puse să lucreze împreună, la armonizarea competențelor, la ridicarea personalității fiecăruia prin încrederea ce i se acordă (mai detaliat în Schweiz. Schrif. nr. 3. „Zur Psychologie der Arbeit, I. Die psychologische Seite der Arbeit; II. Zur Psychologie der Führung”).

Incheiu, afirmând că există în această broșură o mulțime de indicațiuni care dovedesc o foarte bună îndrumare a institutului de psihotehnică din Zürich.

III. Biroul internațional al muncii.

Alături de aceste două instituțiuni de psihotehnică, biroul internațional al muncii, care își propune: „să stabilească peste tot un regim de muncă adevărat omenească”, „să asigure... o condițiune mai bună și pe cât posibil egală pentru toți lucrătorii din lume” (A. Thomas. L'organisation intern, du travail, Genève, 1921) nu putea trece cu vederea partea cea mai importantă a muncii: latura psihologică și rațională a ei. Desigur nu se vor găsi în marea clădire a B. I. T.-ului, laboratorii de cercetare științifică — deși cred că n'ar fi fost cu totul imposibil — dar se găsește o bibliotecă destul de mare, cu publicații de tot felul referitoare la toate problemele muncii. Dar ceea ce este și mai important, este **Institutul de organizație științifică a muncii**, care se găsește în acelaș parc cu B. I. T.-ul. Acest institut tot teoretic, are ca scop: „să adune și să facă utilizabil materialul asupra întregului domeniu al raționalizării, să întocmească studii de tot felul asupra problemei raționalizării, să sprijine colaborarea persoanelor și instituțiilor care se ocupă cu raționalizarea muncii de producție sau distribuție”. Institutul de raționalizare a fost întemeiat la 1 Februarie 1927, de către XXth Century Fund din Boston, comitetul de organizare științifică a muncii, alcătuit la congresul dela Bruxelles, din 1925, și biroul internațional al muncii. Inițiativa formării acestui institut a fost pornită mai ales din sânul Americanilor, convinși că „Europa, pentru a se putea reface de dezastrele economice, cauzate din războiu, ar putea studia cu profit, adoptându-le proprii sale economii, unele din metodele care permisera Americii, nu numai să învingă criza dela 1920, dar să-și stabilească prosperitatea pe baze cât se poate de solide”. Numele: E. A. Filene, Fr. Mauro, J. Fahey, H. S. Dennison, I. G. Mac Donald și Albert Thomas sunt legate de această instituție. Directorul ei este Paul Devinat, care în 1926, a întreprins o mare anchetă asupra organizării științifice a muncii în Europa, publicată în lucrarea sa „L'organisation scientifique du travail en Europe” (B. I. T. Etudes et documents, série B, conditions économiques, nr. 17, Genève, 1927).

Iată cuvintele cu care își termină A. Thomas, introducerea acestei cărți: „Poate profetii organizațiunii științifice au supravălorat opera lor! Totuș, nu

este un frumos efort de libertate și de rațiune omenească să poți afirma că munca poate fi organizată în așa fel în cât să poți asigura persoanei omenești mai puțină oboseală și mai mult timp liber, că uzina poate fi organizată așa în cât să eviți risipa boğățiilor naturale și să cruți truda oamenilor, că meșteșugurile și industriile pot fi organizate în așa fel în cât să poți asigura consumatorului o mai mare abundență de bunuri, că economiile naționale și chiar economia internațională, bazată pe cooperarea popoarelor, pot fi organizate în așa fel în cât să asigure umanității întregi o stabilitate de muncă și un nivel de viață care sunt garanțiile unei civilizații mai înalte?"

D. Devinat, grație celor 11700 de dolari, puși la dispoziție de Twentieth Century Fund și concediului acordat de B. I. T., cum ne spune singur în introducere, a putut face această anchetă asupra organizației științifice a muncii, în Europa. Cartea cuprinde istoricul acestei mișcări, diferitele instituții cu caracterul specific al fiecărei țări căreia aparțin, atitudinile tehnicianilor, lucrătorilor, funcționarilor și opiniei publice, față de noua mișcare. În capitolul în care caută să „judece rezultatele practice obținute”, este de remarcant această observație: „Schimbările teritoriale, dispariția unei părți din elementele cele mai active ale populației, transformările industriale necesitate de durată ostilităților, au provocat o răsturnare a întregii economii europene și au accentuat nevoia unei organizații metodice... Rostogolirile economice care au însoțit sau au urmat crizelor monetare, în principalele state ale Europei, n'au exercitat o influență mai puțin decisivă asupra aplicațiilor organizației științifice a muncii. Dacă inflația n'a avut în general alt efect decât să pună la dispoziția industriașilor capitaluri abundente, permițându-le să transforme instrumentele și să organizeze atelierelor după concepțiile cele mai raționale, stabilizarea a procurat din contra un vast câmp de activitate organizației științifice. Germania poate da Europei cele mai bune lecții în această privință. Restrângerea bruscă a creditelor, necesitatea de a comprima la extrem cheltuielile generale au multiplicat aplicațiile de concentrare industrială și de standardizare și au introdus în cea mai mică uzină, grija de a reduce risipa și de a mări producția. Aplicații cu atât mai interesante, cu cât Germania a făcut mari progrese în psihotehnică ținându-se seama, mai mult ca oriunde, de factorul uman”.

Această observație mă duce înapoi la țara noastră, care se găsește în condiții asemenea celor descrise mai sus, și mă gândesc ce învățături am putea trage pentru restabilirea valorilor noastre economice!

Cartea d-lui Devinat se încheie cu o serie de anexe, care cuprind în primul rând o bogată bibliografie a chestiunii studiate, constituția instituțiilor centrale de organizație științifică a muncii, internaționale și naționale, și statutele institutului internațional de organizație științifică a muncii.

Este o carte care se citește cu mult interes atât de specialiști cât și de oricine care se interesează de noile mișcări ale civilizației europene.

Revenind la institutul internațional de organizație științifică a muncii, care sunt mijloacele ce întrebuințează pentru ajungerea scopului său?

Schimb de informații, serviciu de documentare, expoziții, filme de educație și de propagandă, legături și colaborare cu marele instituții internaționale (secțiunea economică a Soc. Națiunilor, Institutul internațional de agricultură dela Roma, Asociația conferințelor internaționale de psihotehnică) anchete și studii, buletin și diferite alte publicații. Organul institutului este „Bulletin de l'institut international d'organisation scientifique du travail”, care apare în trei limbi: franceză, engleză și germană.

Aceasta este organizația B. I. T.-ului, în legătură cu chestiunea ce ne interesează. Dintre publicațiile B. I. T.-ului, în ce privește psihotehnica, menționez pe lângă lucrarea d-lui Claparède „L'orientation professionnelle”, lucrările: „Recherches sur l'aptitude dactylographique en vue de l'orientation professionnelle” de Dora Bieneman (1923) și „La profession de dactylographe.

Etude des gestes de la frappe" de J. M. Lahy (1924). (Toate, B. I. T. Etudes et documents, Série J. Enseignement. Genève).

Deasemenea, revista biroului, „Revue internationale du travail", cuprinde multe articole ce interesează mișcarea psihotehnică. Dintre acestea citez:

Vol. V—Mai, 1922. E. Gauthier. „L'orientation professionnelle".

Vol. VIII—Septembrie, 1923. A. G. Christianes „L'orientation professionnelle dans l'agglomération bruxelloise".

Vol. XI—Aprilie 1923. „L'orientation professionnelle en Allemagne".

Vol. XIII—Ianuarie, 1926. „L'orientation professionnelle aux Etats-Unis".

Martie, 1926. „Le préapprentissage et l'orientation professionnelle en France".

Vol. XIV—Iulie 1926. L. Walther: „Quelques expériences de psycho-physiologie professionnelle".

Vol. XV—Aprilie, 1927. „L'orientation professionnelle en Grande-Bretagne.

Berlin, Noembrie, 1928.

M. MOLDOVAN

Recenzii

I. C. PETRESCU, *Problema selecției în școala democrației* (Editura Casei Școalelor, 1928, pag. 272).

Se știe că educația este în strânsă legătură cu mediul social. Chiar când pare că nu este așa, e pentru că a intervenit înrăurirea unei forme culturale a unui mediu social străin, așa că la origine determinarea unui complex educativ este întotdeauna de natură larg socială. Recunoașterea acestui fenomen a făcut să ia naștere pedagogia sociologică, fie în sensul de studiere în sine a raportului dintre faptul educativ și faptul social, fie ca istorie sociologică a educației.

Era firesc deci să se pună și problema raportului dintre democrație și școală. Democrația aducea pretenția bine caracterizată, manifestată cu putere încă din timpul revoluției franceze, ca toți cetățenii să fie egal favorizați față de școală. Entuziasmul fanatic și în parte opac al începutului impunea și aici o egalizare aritmetică. Cu timpul însă s'a văzut că dreptul tuturor de a învăța carte și de a primi educație nu merge fără ideea calității. Aceasta înseamnă **selecție**. Faptul selecției este deci corelativ cu acela al dreptului democratic față de școală. Atacând problema selecției, înseamnă a ataca faptul capital al educației în democrație. Și cum ne găsim în democrație, mai înseamnă că suntem, cu problema selecției, în însăși inima pedagogiei actuale. Iată de ce d. Petrescu și-a ales ca subiect pentru a doua lucrare a sa — după ce excelenta „Școala activă” a devenit uzuală printre oamenii de școală — problema selecției în școala democrației.

Lucrarea cuprinde trei părți. Prima parte, cea mai însemnată, aici rezidând concepția de ansamblu, tratează despre faptul democratizării școlii. Școală democratică înseamnă școală de bază comună pentru toți copiii, pe care să se altoiască ulterior un învățământ variat numai după aptitudini, iar nici decum după rang social, avere, confesiune. E ideea de școală unitară, căci în chipul acesta se egalizează, se unifică, condițiile de educație, diferențierea fiind adusă numai de calitatea aptitudinilor. Libertatea de cultură devenită principiu de drept comun, nu poate avea decât acest înțeles. La această concepție de școală democratică au dus motive sociologice, psihologice și istorice. Sociologice, fiindcă liberalismul a influențat democratismul, impunând ideea de variație individuală. Psihologice, fiindcă observația psihologică a arătat tipuri psihice, cărora le corespund tipuri de școală, aceleași motive de altfel fiind necesare pentru a stabili vrăstele școlare și mai ales vremea cunoașterii aptitudinilor. Istorice, fiindcă evoluția ideologiei școlare a dus crescând către impunerea școlii democratice atât în sine cât și în înțelesul de mai sus. După aceasta autorul analizează proiecte recente de reformă școlară (Kerschensneider, Schremmer, Rein, Tews, Bouché, Antonescu, Mehedinți, Negulescu, Petrovici)

pe deoparte, iar, pe de alta, reformele școlare din Germania, Austria, Franța, România. În toate acestea se vede afirmarea pivotală a ideii democratice, însă în sens selectiv. Pretutindeni se vede postularea unei școli elementare obligatorii și comune, apoi școli diferite după aptitudini și profesioni, grija de a înlesni treceri dela o școală la alta pentru a corecta greșeli de orientare, etc. Acestea permit concluzia că „principiul selecției după aptitudini este principiul fundamental de organizare a școlii democratice”. Înainte de a trece mai departe, se resping criticile aduse contra școlii democratice. Nu e adevărat că cei bogați sunt și cei mai dotați intelectuali, căci în societatea actuală concurența economică nu se dă numai pe bază de inteligență; nu e adevărat că elevii bogați sunt mai inteligenți, fiindcă au avut prilejul să-și ascute inteligența, acest prilej putându-se da și celor săraci, tocmai acesta fiind unul din scopurile școlii democratice: nu e adevărat că în școala democrației elevii bogați ar disprețui pe cei săraci, iar aceștia ar fi umiliți, căci principalul criteriu de apreciere la elevi e spiritualul.

În partea doua, se arată cum practica educației de azi a dus la câteva sisteme de educație pe bază selectivă: sistemele Dalton, Winnetka, Mannheim și al comunităților școlare libere. Sistemul Dalton, lăsând pe elev să învețe singur, în fața bogatului material didactic pus la dispoziție, fără clase, fără program, fără manuale, nu poate fi admis, fiindcă elevul n'are un criteriu de alegere, poate avea preocupări unilaterale și, în acest sistem, e lipsit de puțința educativă de a imita pe învățător. Sistemul Winnetka, prin așa numitele „clase mobile”, elevul putând să se ocupe mai mult într-o direcție decât în alta, să fie la o materie într-o clasă înaintată și la alta într-una inferioară, nu poate fi admis, fiindcă prejudiciază dezvoltarea armonioasă a aptitudinilor elevului și, pe lângă aceasta, unele obiecte au nevoie de cunoștințe dela alte obiecte pentru a putea fi aprofundate. Sistemul Mannheim preconizează clase paralele pentru elevii mai mult dotați ori mai puțin dotați; el e superior celorlalte, fiindcă păstrează clasa, dar e criticabil fiindcă are în vedere numai gradul aptitudinilor, iar nu direcția lor. Cel mai bun e sistemul comunităților școlare libere. Aici se pune preț pe valoarea educativă a comunității de muncă. Se caută să se imite societatea largă, însă lăsând la o parte unele lucruri, cari nu interesează pe copil, dându-i acestuia libertate de manifestare și totuș garanție de armonică și disciplinată dezvoltare. Acest sistem e însuși sistemul de a învăța și de a se forma al vieții, însă înobilat, complectat și intensificat.

Iar partea treia se ocupă cu metodele de selecție a elevilor, a materiei și cu selecția profesională. Într'un prim capitol, luminos și de o rară justeță critică, se expune problema testelor, subliniindu-se insuficiența lor și avantajul fișelor individuale și arătându-se ce s'a făcut în țara noastră din acest punct de vedere. Capitolul despre selecția materiei arată importanța punctului de vedere sociologic și a celui de igienă școlară pentru stabilirea calității și cantității cunoștințelor, dar dă cea mai mare importanță punctului de vedere psihologic, sufletul copilului având a stabili, în ultima analiză, ce poate și ce nu poate primi. De aceea se analizează pe larg principalele funcții psihice ale copilului. Ultimul capitol al cărții, despre școala și selecția profesională, face ca întreaga lucrare să sfârșească în plină și palpantă confluență cu realitatea. Autorul nu se ocupă cu metodele de selecție profesională. Hotărârea pentru o specialitate revine oficiilor de orientare profesională, devotându-i pentru ea.

După cum se vede, lucrarea d-lui Petrescu este de o ascuțită actualitate practică, iar, din punct de vedere teoretic, poate fi socotită un tratat despre mișcarea pedagogică în democrație. E adevărat că de problema democrației ca valoare nu se ocupă; nici de transformările, deosebit de interesante, pe cari perspectiva de azi a școlii tinde să le opereze în însăși ființa democrației. Dar acestea depășesc cadrul pedagogic al problemei. Pe d. Petrescu l-a interesat democrația ca fapt istoric și se ocupă de școală în consecință. În felul cum o face, pune nu numai informație, dar un fericit echilibru interior, care radiază

peste tot un suflu ponderat. Acest echilibru, din care se degajează o viziune justă, noi îl vedem clar și când vorbește de clasicism. Există la noi acum și un viguros curent de educație realistă reprezentat mai ales de dd. Rădulescu-Motru, Virgil Bărbat și Racoviță. Desigur, studiile clasice nu pot lipsi din nici o cultură, dar e vorba aici de dozare și organizare. În asamblu, un sistem de educație nu poate fi decât realist, în înțelesul cel mai larg, însăș idea pedagogică de altfel implicând în esența ei punctul de vedere realist: a pleca dela fapte și nevoi reale și a pregăti pentru viață. De aceea d. Petrescu în toată lucrarea are în vedere aceste nevoi reale ale vieții, iar atunci când aduce în favoarea clasicismului un argument de analogie istorică (popoarele de cultură din Apus și-au întemeiat cultura lor prin adăparea la clasicismul antic), o face mai mult cu aer ipotetic. Și dacă face această concesie, după noi formală, clasicismului, e fiindcă trebuie să se pună frâu exagerărilor utilitariste și manualiste.

A da material și perspective serios gândite de orientare justă, lipsită de cochetărie cu o extremă sau alta, acesta a fost scopul autorului. Și dacă la cele de mai sus se adaugă un anumit simț arhitectonic în compunerea lucrării și o limpezime totală în stil, se vede că lucrarea d-lui Petrescu se adaugă cu prestanță la realizările tinerei mișcări pedagogice românești.

V. B.

I. PETROVICI, Felurite. (Ed. Casa Școalelor, 1928). Noua lucrare a d-lui I. Petrovici, e împărțită în trei capitole distincte: 1) Probleme și oameni; 2) Evenimente; 3) Note de drum. Este dela sine înțeles că notele de drum nu ne pot interesa aci, ele fiind mai mult dovada activității literare a d-lui Petrovici, și nici evenimentele, cari ies din cadrul unor preocupări strict filosofice (menționez totuș articolul asupra comemorării lui Spinoza). Nu acelaș lucru firește se poate spune și despre primul și cel mai interesant capitol din volum, deși și aci am putea elimina atât articolul impresionist și deci literar asupra d-lui Rădulescu-Motru, cât și articolul: Doi oratori: Alexandru Marghiloman și Tache Ionescu, o paralelă literară sprijinită pe un apreciabil spirit de observație. Rămân astfel în discuție cele două articole-conferințe asupra „metafizicei în filozofia contemporană” și „credința în progres”, cât și studiul mai mic intitulat: „adevăr și originalitate”.

Toate aceste studii sunt concepute într'un spirit eclectic și sunt bazate pe metoda empirică. Este explicabil aceasta. Fiindcă studiile-conferințe nu pot avansa prea mult idei nouă, fără a turbura pe auditor care întotdeauna reprezintă „mijlocia” omului intelectual. Apoi, conferințele cer în totdeauna clasificarea conținutului de idei, ceea ce nu se poate obține decât dacă e folosită tocmai această metodă. De altfel, din punct de vedere științific, metoda empirică e cea mai bogată în rezultate, mai ales cu ocazia unor lămuriri de felul aceluia pe cari d. I. Petrovici vrea să le dea în studiile d-sale. Astfel, cititorul sau auditorul rămâne — din primul studiu — cu ideea că metafizica isvorăște între altele și dintr'un imbold sufletesc pe care îl avem fiecare din noi punându-ne întrebările asupra adevărului, sensului vieții și tendințelor noastre de a realiza idealurile noastre. (Acest imbold își are resortul în nevoia de explicare cauzală a fenomenelor). Deasemenea, cititorul rămâne cu convingerea că științismul sec. 19 a împiedicat eflorescența metafizicei, că materialismul, pozitivismul și criticismul își au partea lor bună și rea în explicarea problemelor de mai sus și că neocriticismul a învins totuș științismul. De aceea metafizica poate vorbi astăzi de o valoare proprie a ei.

Studiul asupra ideii de progres lămurește problema din punctele de vedere: al teoriei evoluției retrograde (Rousseau), al teoriei stabilității (Nitzsche și Schopenhauer) care înlătură ideea de progres și al teoriei perfectibilității, la care se raliază și d. I. Petrovici. Teoriile acestea sunt ilustrate mai mult prin pilde, ceea ce dă studiului în acelaș timp o valoare pedagogică.

Studiul asupra ideii de adevăr și originalitate, precisează ideea că filozofia deși urmărește să lămurească adevărul „care există”, — nu poate fi făcută decât de capete originale care găsesc întotdeauna aspecte nouă ale realității pe cari apoi le explică. D. I. Petrovici încheie astfel acest studiu: „Firește, au un simț profund al adevărului aceia cari afirmă că el nu se află la extremități: însă fiindcă adevărul este mai mult un echilibru de antiteze, se impune reliefaarea prealabilă a acestora, — ceea ce e opera obișnuită a diversilor originali” (pag. 79). I. B.

TRAIAN BRĂILEANU, Politica, Cernăuți, 1928 (pag. XV+136). Lucrarea aceasta a d-lui prof. Brăileanu e continuarea consecventă și sistematică a lucrărilor d-sale anterioare și constituie încă o dovadă a fecundei d-sale activități științifice. Ceea ce urmărește d-sa în „Politica” este descoperirea și stabilirea formelor pure ale structurii politice a societății și întemeierea politicii ca știință exactă pozitivă. De aceea d-sa combate cu energie teoriile politice utopice cât și încercările de a pune bazele științei politice pe cale speculativă, metafizică. Făcând acest lucru, d-sa nu cade însă în extrema cealaltă, într'un empirism anomic și irațional, ci se menține în cadrul unui realism științific, care ține seamă deopotrivă de formele raționale și de datele experienței —, forme raționale și date empirice singure în stare să facă posibilă știința. În partea întâi a lucrării, care se ocupă cu știința politică, d-sa caută să arate care sunt temeiurile teoretice ale științei politice și noțiunile ei fundamentale. Principiul care explică după d. Brăileanu geneza unităților politice este principiul tensiunii sau al antagonismului. „Orice formă, unitate, sau individualitate”, spune d-sa, „se prezintă ca un sistem, caracterizat prin o tensiune sau antagonism față de mediul ambiant; acestui antagonism în afară îi corespunde o coeziune sau solidaritate sau echilibrare a părților sale constitutive. Și: antagonismul în afară este expresia coeziunii lăuntrice, care, la rândul ei este expresia adecvată a tensiunii externe” (pag. 36). Antagonismul politic nu poate fi explicat însă numai cu ajutorul cauzelor economice sau religioase sau naționale, ci explicarea lui stă în totalitatea acestor cauze multiple și variate. „Statul”, „forma socială numită politică”, „va fi caracterizat, în structura sa, prin prezența acțiunii unei categorii de forțe care lipsește la încheierea celorlalte forme. Aceste forțe sunt „Statele Străine”. Structura socială care corespunde acestei înăuriri este diferențierea în stăpânitori și stăpâniți. Din acest contact se naște clasa politică sau elita, și, ca fenomen de relație, lupta, războiul” (37—38). Sau mai clar: „Solidaritatea și egalitatea într'un Stat concret este expresia tensiunii între acest Stat și celelalte State. Cu cât tensiunea externă e mai mare, cu cât antagonismul e mai accentuat, cu atât solidaritatea internă va fi mai mare” (39). Principiul antagonismului explică deci atât existența statelor între ele cât și existența unităților sau formele politice mai mici din sânul unuia și aceluiași Stat. Categoriile politice de elită și mulțime nu sunt altceva după d. Brăileanu decât expresia cea mai adecvată și mai exactă a acestui principiu politic fundamental. Ele sunt totodată și expresiunea diviziunii muncii în câmpul activității politice. Căci și în domeniul politic diviziunea muncii constituie ca și în domeniul financiar, economic, organic, o condiție necesară și indispensabilă de bună funcționare. Noțiunea de elită are însă la d. Brăileanu semnificarea ei originară: nu-i vorba după d-sa de o elită bazată pe prejudecata nașterii sau pe forța bogăției materiale, ci de elita destoiniciei, a priceperii, a meritului, de aristocrație în înțelesul bun și adevărat al cuvântului. De aceea noțiunea de elită din sistemul politic al d-lui Brăileanu nu se raportează la niște grupe sociale și politice hermetice închise unele față de altele și izolate complet de marea mulțime, ci clasa aleasă, conducătoare, aristocrația spirituală, este așa de puțin închisă în sine și exclusivistă, în cât ea primește continuu elemente din clasa de jos și se regenerează cu ajutorul lor: marea mulțime constituie marea rezervor din care se alimentează fără încetare clasa dirigență din toate domeniile. E vorba aici de o liberă circulare de jos în sus pe care o face cu pu-

tință numai capacitatea și meritul. Dar structura politică generală a societății este foarte complicată. Termenii de „știutori” și „neștiutori”, de conducători și conduși, nu trebuie luați în înțeles absolut. Căci cine este priceput într-o direcție, poate să fie foarte neprinceput în altă direcție și astfel din conducător într-un domeniu să devină un simplu condus în alt domeniu. Câți din oamenii cari în timp de pace ilustrează cu personalitatea lor diferitele domenii ale culturii nu devin în timp de război simpli soldați, siliți să asculte de ordinele supraordonatilor? Ceeace merită să fie relevat e că vârful piramidei politice îl constituie după d. Brăileanu **elita militară**, clasa în a cărei sarcină cade apărarea externă a Statului. Favorizarea teoretică pe care d. Brăileanu o arată acestei clase stă ce-i dreptul în concordanță cu principiul politic fundamental, care se află la baza sistemului d-sale politic, dar e discutabil dacă stă în concordanță și cu „raționalizarea” pe care după d-sa o înregistrează evoluția politică.

În partea a doua a lucrării d. Brăileanu arată în ce stă valorificarea practică a principiilor politice sau mai exact spus ce trebuie să se înțeleagă prin politică privită ca mijloc de militare activă, ca instrument de acțiune practică.

„Politica” d-lui Brăileanu este o lucrare ce se sprijină pe o vastă informație. Incursiunile istorice și exemplele date ca să illustreze ideile generale, fac din ea o lucrare clară, instructivă și sugestivă.

N. Bagdasar

PROBLEME ALE ÎNVĂȚĂMÂNTULUI ROMÂNESC. Buletinul No. 4 al Seminarului de pedagogie teoretică (Editura Casei Școalelor, București, 1923, 422 pagini).

Buletinul din 1928 nu este decât fericita afirmare prin scris a unei continuități de materie, orientată și supraveghită de d. Profesor G. G. Antonescu. Ceeace impresionează în deosebi, este faptul că aceste buletine nu sunt redactate de cei ce sunt de mult recunoscuți competenți în materie, ci d. Profesor G. G. Antonescu a înțeles ca aceste publicații să fie locul unde studenții înfrățiți cu munca serioasă să-și expună rezultatele preocupărilor lor intelectuale din domeniul științei pedagogiei.

În primul studiu: **Problema aptitudinilor și individualizarea educației**, d. Vasile P. Nicolau afirmă că o individualitate poate fi pusă în serviciul societății și poate efectiv creea, numai dacă ea ne este bine cunoscută și prin aceasta întrebuițată acolo unde trebuie, conform aptitudinilor ei. De aceea studiem noi evolutiv individualitatea copilului, urmărind o dezvoltare armonică a tuturor dispozițiilor; iar rolul educației ar fi actualizarea însușirilor care, la individ, sunt în stare potențială, și dezvoltarea armonică a însușirilor tinde la formarea personalității. O astfel de personalitate poate ocupa în societate un loc potrivit chemării sale (werde was du bist; the right man in the right place), chemare care este constituită din aptitudini moștenite (elemente genotipice) și aptitudini rezultate din influența intenționată — educația — sau neintenționată a mediului (elemente fenotipice). Insușirile și aptitudinile se pot afla prin teste, dar mai ales prin observări obiective. D. V. N. termină studiul cu afirmația că metoda școlii active integrale care pune preț și pe elementul eroic din sufletul copilului, e metoda cea mai indicată pentru educația individuală și pentru cultivarea armonică a însușirilor psihofizice.

A doua lucrare: **Studiul individualității pe bază de experiențe**, datorită d-rei Victoria C. Petrescu, doctorandă în filosofie, — ar putea fi socotită ca o continuare a primului studiu și aceasta vedește fericita dispunere a materiei în Buletin; ceeace d. V. Nicolau a schițat sau nuanțat numai, d-ra Petrescu amplifică și completează. Astfel individualitatea copilului este pe larg cercetată și autoarea studiului s'a servit pentru aceasta de diferite metode — teste, examen antropometric, anchete —, culegând date și cu ajutorul fișei școlare redactată de Institutul Pedagogic Român. Fiecare metodă este cu con-

științiozitate aplicată și nu numai la suprafață ci și în adâncime, ceea ce asigură veridicitatea rezultatelor; anchetele minuțios conduse, trăgându-se concluzii nu dintr'o singură observare ci dintr'o întreagă serie. Examenale antropometrice au fost riguros făcute, iar datele fișelor individuale — o inovație ce era necesară învățământului românesc — sunt interpretate după o logică perfectă. Toate acestea, au permis cercetătoarei să stabilească bareme, profiluri psihologice și psihograme cât mai aproape de adevăr, pentru ca apoi să definească individualitatea a 485 copii. Meritul d-rei Petrescu mai este și acela că a utilizat ca ajutoare pentru studiul său, eleve de școală normală, care au cules date și experimentat chiar; în modul acesta elevele normaliste s'au ales cu o inițiere necesară profesiei lor, putând să continue pe cont propriu cercetarea individualităților.

Celealte două lucrări din Buletin, fac obiectul unor altfel de preocupări, deși tot pedagogice. D. Neculai Coț în „Școala și mișcarea pedagogică în vechiul regat” expune istoric începuturile și evoluția școlii noastre. Aceasta a început prin sec. 14-lea pe lângă mănăstiri, cu limba de predare slavonă și de-abia în al 17-lea secol se înfiripează școli cu programe sistematice, predându-se pe alocuri și în românește, dar punându-se accentul mai ales pe elementul grecesc (limbă, cunoștințe, profesori, etc.). Numai mulțumită unui Veniamin Costache, Asache (Moldova) și Gh. Lazăr (Muntenia), în sec. 19-lea, se datorește apariția școlilor românești cu limbă românească. Regulamentul organic aduce o fixare oarecum definitivă învățământului, pentruca în sfârșit dispozițiile lui Haret, în 1898, să-l corecteze și să completeze lacunele, iar reformele d-lui Dr. Angelescu să aducă problema într'o fază de dezvoltare apreciabilă, după ce școala românească luptase îndelung contra tendințelor de grecizare a ei și împotriva cultului de a se introduce limba franceză ca limbă de predare.

În al patrulea și ultimul studiu, d. T. Megiesanu tratează despre „Școala și mișcarea pedagogică în Ardeal până la unirea cu Țara-Mumă”, lucrare care continuă pe cea precedentă. În Ardeal școala a început tot pe lângă biserică, numai că, dată fiind vitregia soartei, Românii din Ardeal au fost mult mai mult legați de biserică decât cei din Principate. Unirea cu Roma a fost înfăptuită tocmai pentru a se întări această legătură, dându-li-se Românilor puțința să plece la studii înalte la Roma. La 1754 Blajul, centrul uniților, deschide școli; iar dela 1763 se înființează școlile militare grănițarești, școli normale, comunale și triviale; mai târziu, prin străduințele lui Șincai, învățământul românesc ia avântul, dar Ungurii, conduși de ideea de „stat maghiar”, urmăresc maghiarizarea Românilor. Aceștia n'au cedat însă, până când unirea Ardealului cu Țara-mumă pune capăt acestei tragice stări de lucruri.

Din expunerea vioae și nuanțată a d-lui T. M., reese clar că Românii din Ardeal, fiind sub indoitul jug al ignoranței și sclaviei, au avut de luptat și împotriva înverșunatelor încercări de desnaționalizare a lor din partea Ungurilor și împotriva materialismului didactic din școli, rezistând totuși până la eliberare; acestei rezistențe datoresc frații noștri existența școlilor în cadrul tradițiilor și idealului național.

În ansamblu, Buletinul anului 1928 prezintă cetitorului un material amplu și variat, cu corectitudine și seriozitate cules, dela izvoare precise; Buletinul acesta, ca și cele din anii trecuți, sunt un excelent punct de plecare pentru ucenicii în știința pedagogiei, dând studenților „armătura științifică necesară înțelegerii realităților educative și promovării lor” (Prelața d-lui G. G. Antonescu).

M. Nestor

DANIEL ESSERTIER, Les formes inférieures de l'explication (Paris. Felix Alcan, 1927. p. III—356).

Tainele gândirii omenești se mențin încă învăluite în lințoliul noțiunilor vagi și explicărilor comode, iar cucerirea lor nu este cu puțință decât persona-

lităților excepționale. marea masă mulțumindu-se să-și aibă tihnită ei stabilitate și siguranță. „Știința pozitivă a fost actul pur al omului liber“ (p. 340), ne spune cu toată convingerea și ne îngăduim a crede cu toată dreptatea, d. Essertier, a cărui străduință, închisă în cartea de față, este de o valoare și de o importanță pe care nu le putem reliefa în deajuns.

Plecând dela convingerea că numai colaborarea din ce în ce mai strânsă și metodică a științelor omului, și în special a psihologiei și sociologiei, privitor la opoziția cărora „unitatea profundă a faptelor omenești, individuale și colective, ridică orice rațiune de a fi vreunui antagonism“ ce-ar mai persista să se manifeste între ele, plecând, zic, dela convingerea că numai colaborarea dintre științe poate îndruma eforturile omenești către prinderea adevărului, autorul caută să pună la contribuție indeosebi luminile celor din urmă două științe spre a ne înfățișa sub un aspect nou evoluția gândirii omenești și dovede totdeauna „fecunditatea noțiunilor complementare de totalitate și evoluție, aplicate studiului faptelor de conștiință“.

E o întreprindere din cele mai captivante și mai concludente, iar expunerea, ca și metoda de investigație a d-lui Essertier sunt o dovadă elocventă de puterea și eficacitatea adevăratului spirit științific, așa de străin și, natural, antipatic intuiționismului empiric și mistic al vremurilor actuale.

Căci este un adevăr covârșitor constatarea la care ajunge după o laborioasă analiză riguroasă cercetătorul, și anume că „există o **conștiință primitivă** din care se împărtășesc atât sălbăteciile cât și civilizații, și care este fondul original și permanent al naturii omenești, a cărei acțiune subterană determină, încetinează sau turbură evoluția socială“ (p. 3146). Ea, această „barbarie iminentă“, așa de reală și de fundamentală naturii umane, explică în mod mult mai veridic atâtea manifestări de sălbătăcie și cruzime, de ură și nebulie colectivă, pe care le înregistrează cu durere și tristețe chiar un secol ca al nostru, al XX-lea al civilizației europene. Tot ei se datorește menținerea pe primul plan a modalităților inferioare de activitate mentală ca și expedientele destul de abile de înlăturare a uimirilor, indoelilor și a problemelor.

Pentru a înțelege însă diferența între gândirea primitivă și gândirea cu adevărat științifică, distanța și prăpastia care există între ele, autorul întreprinde o analiză minuțioasă a evoluției gândirii omenești spre a prinde secretul mișcării care a dus pe om la căutarea metodică a adevărului. În acest scop metodele și rezultatele psihologiei, etnografiei și mai ales ale sociologiei i-au fost de-un folos neprețuit. Ca urmare a utilizării lor este faptul că autorul, considerând drept o greșală fundamentală conceperea spiritului omenească după modelul furnizat de logică și aplicabil fără deosebire tuturor oamenilor și a inteligenții suficientă definită de conceptele, categoriile și principiile sale, a plecat din contra dela un act caracteristic gândirii ca atare și în care se relevă activitatea esențială a inteligenței: **explicația**. Și astfel vom vedea că explicația nu este numai punctul de plecare, dar devine faptul central și criteriul definitoriu al întregii dezvoltări a gândirii umane. Căci ea este în primul rând ceva cu totul propriu omului, care nu se mulțumește cu relația causală implicită ci o vrea clară, explicată, inteligibilă și rațională.

Explicația a fost totdeauna un răspuns la o tulburare de natură particulară, problema, care a pus în mișcare întreaga conștiință a omului. În fața unei dificultăți omul a fost nevoit să gândească. La început spre a-și găsi liniștea, pacea interioară, certitudinea desigur, nu adevărul. De aceea este indispensabil și necesar ca înainte chiar de a vedea în ce constă explicația în științe — despre care d. E. Meyerson ne-a dat două volume de-un rar interes — să căutăm a descoperi adevăratul caracter al explicării originare, primitive, dinaintea constituției științei. Ceiace a întreprins d. Essertier; după care „istoria gândirii este o luptă eternă — $\eta\lambda\lambda\acute{\iota}\ \alpha\tau\omega\upsilon\gamma\epsilon\omicron\varsigma$. Atitudinea critică și științifică reprezintă un pisc de care umanitatea, aci se apropie aci se depărtează“ (335).

Fie că privim inteligența ca o „mașină de cunoaștere”, fie că o considerăm drept o funcție curat practică, progresele psihologiei și sociologiei ne arată că n'o putem despărți de totalitatea vieții psihice nu numai a individului, dar și a umanității, iar înțelegerea trecerii dela explicarea obșnuită la cea științifică nu se poate realiza decât dacă plecăm nu dela structura spiritului, ci dela activitatea lui, așa de strâns legată de întreaga personalitate care variază după indivizi, clase, popoare și epoce.

Elanul gândirei omenești, observă autorul întrebându-l terminologia bergsoniană, s'a descompus în trei direcții deosebite, una ducând la tehnică, alta la formele inferioare ale explicației și a treia la știința pozitivă.

De remarcat e deasemenea ca formele inferioare ale explicației nu conduc nici direct nici în mod necesar la formele superioare sau științifice, ba ceva mai mult, se pare că apariția științei departe de a fi rezultatul unui progres continuu în linie dreaptă, trebuie să fie atribuit unei inversiuni radicale a sensului în care înaintează în mod natural inteligența.

Dovadă ar fi în primul rând și faptul că alături de gândirea științifică și paralel cu ea persistă și azi cu o îndărătnicie uimitoare acele forme inferioare de explicație, care sunt susținute cu deplină eficacitate de colectivitate și care, din punct de vedere științific, sunt date foarte prețioase, fapte reale ce ne înlesnesc cunoașterea „intelectualului primitiv”.

Ceiace este însă original și de a valoare deosebită în studierea și rezolvarea chestiunii căreia s'a consacrat autorul, este felul cum dănsul pune problema, fapt care aruncă lumini din cele mai fecunde asupra mecanismului gândirei omenești.

Întâiu remarcă foarte justă că pentru conștiința omenească în genere problema a fost totdeauna o încercare penibilă. „Problemele se înalță în calea umanității ca niște obstacole de luat în toila luptei; masa le înconjură, diletanții le învâluie în nouri, singur filosoful le atacă de front, chiar dacă trebuie să-și croiască drum prin mijlocul mulțimei ostile” (p. 336). De aici și o serie de concluzii sugestive și instructive, bazate pe un studiu judicios și conștiincios, a cărui străbateră este un adevărat deliciu intelectual.

Astfel, d. Essestier observă că pentru înțelegerea explicării trebuie relevat că principalul în existența ei vine dela felul **colectiv** de a gândi care este propriu conștiinței primitive — tendința conștiințelor omenești, din stadiul inferior al evoluției, de a se pune de acord în mod aproape instantaneu. Dar, după ce viața socială a înlesnit și pricinuit despărțirea umanității de animalitate, gândirea colectivă tindea să se permanentizeze în anumite forme, formele inferioare de explicație, și atunci numai intervenția personalității scoase gândirea din acest greu impas, dându-i posibilitatea să se îndrepte către forme superioare de explicație.

Căci societatea nu-i numai suportul unei „lumi de idealuri stabile, locul comun al inteligențelor” cum spunea Durkheim, ci este și o „capcană veșnic întinsă: tentația celui mai mic efort” (p. 345). „Inteligența omenească s'a închis în mistica ei, după cum animalul a ațipit în decursul evoluției în instinctul său” (pag. 278).

Inteligențele omenești tind să se mecanizeze, ele caută ordinea, stabilitatea, certitudinea și le găsesc în gândirile comune, în teoriile primate; ele substituesc științei ce se face „sume” descoperirilor și dau conceptului întâietate asupra judecății, combat în sfârșit orice inovație fără să dea înapoi câteodată dela cele mai grave sofisme. Astfel autorul, după ce face partea ei de merit vieții colective, observă pe bună dreptate că societatea închide individul în formele inferioare ale gândirei, lipsindu-l pe ascuns de controlul asupra propriei sale inteligențe și împiedecându-l de a se reculege și de a regăsi în conștiința sa intelectuală izvorul veșnic al adevărului pozitiv.

De aici apare și rolul hotărâtor și creator al personalității. „Explicația

dreaptă, gândirea adevărată nu putea fi decât încoronarea supremă a vieții personale" (p. 340). Inceata și penibilă înălțare a explicării de-alungul istoriei omenestii ajunge la ultimul termen în suprema afirmare a personalității.

De aici și relevarea strânsului raport ce există între formele inferioare ale explicației și formele inferioare ale personalității, dar un raport de așa natură încât „problema evoluției gândirii s'ar putea reduce aproape, în ultima analiză, la problema raporturilor istorice dintre acești doi termeni: **explicație și personalitate**" (p. 281—2). Deasemenea, în mod logic îmbunătățirea regimului personalității va fi întovărașit totdeauna de o îmbunătățire în regimul explicației" (p. 283).

O aniliză instructivă și cu adevărat revelatorie ne dă d. Essertier în primele sale șase capitole, care tratează pe rând: în primul, raportul dintre tehnică și știință, combatând părerea că știința ar fi fiica tehnicii, și dovedind că fabricarea uneltelor n'a fost în mod necesar forma primitivă a inteligenței (p. 32), de oarece dela începuturile sale inteligența a rupt cadrul strâmt al tehnicii materiale, separând unealta de act, unealta devenind astfel o **idee**, un concept, cu ajutorul limbajului, dar nedând totuși o primă formă de explicație decât din momentul și prin faptul creării de cauze, ce constituiesc faza mistică și mistică a evoluției gândirii. Al doilea capitol insistă în amănunt asupra genezei explicației, luând drept centru problema, și arătând rolul emoțiilor și imaginilor în procesul liberării conștiinței de necunoscutul neliniștitor.

În cele 2 capitole următoare, autorul examinează **cauzalitatea mistică**, principiul explicativ al tuturor fenomenelor, care a dat naștere falșelor științe: magia și alchimia mai ales. Ajungem astfel a vedea că această conștiință primitivă își are logica ei, pe care d. Essertier o examinează într'un capitol special. Ea însă, această **logică primitivă**, care găsește în totemism un expedient pentru ca grupul să se definească, să se consolideze și fixeze în Univers, are marele desavantajiu de a îngrădi umanitatea în formele inferioare ale explicației.

Gândirea colectivă, care face obiectul capitolului al șaselea, oferă autorului prilejul unei analize foarte instructive, în care raportul dintre individ și societate este examinat sub un interesant aspect. Atitudinea sa critică îl duce, după cum am arătat mai sus, la convingerea că problema evoluției gândirii se reduce într'un anumit sens la problema raporturilor dintre **explicație și personalitate**, pe care o cercetează în deaproape în cel de al 7-lea capitol al lucrării sale. Acest capitol, împreună cu capitolul ultim al VIII-lea, despre „înălțarea explicației", constituie partea cea mai originală și mai atrăgătoare a cărții d-lui Essertier.

În încheiere autorul stăruie asupra raportului dintre **explicație și apreciere**, observând că la origine a existat o fuziune intimă între judecățile de existență și judecățile de valoare și că aceiași mișcare care a dus umanitatea spre adevărul științific a condus-o și la idealul moral, după cum aceleași cauze au menținut-o în adâncurile greșelii și nedreptății (p. 340). Căci, luată în deaproape, explicația este înainte de toate o apreciere, după cum în calitate putem descoperi oricând și foarte bine cantitatea, lucru pe care l-a relevat nu numai Hamelin, dar și Tarde. Astfel doxa platoniciană e un tip de judecată, evident strâns legată de „conștiința primitivă", în care judecata nu-i nici o pură înălțare de reprezentări, nici numai o apreciere, ci participă din amândouă. De aici și definirea pe care d. Essertier o dă conștiinței primitive, înfățișând-o drept ceiace gândește în noi, când nici grija de adevăr nici preocuparea de datorie nu orientează în mod energic ființa noastră în direcții definite (p. 343).

În ceiace privește ipoteza supraviețuirii în noi, sub formă de strat subiacent, a atitudinilor primitive ale spiritului, autorul o consideră pe bună dreptate drept capabilă să înlesnească o concepție mai suplă și mai fecundă a faptelor sociale și a evoluției lor, căci cu adevărat „mobilele secrete țes, ca niște muncitori invizibili, pânza societăților noastre".

Lucrarea de față a d-lui Essertier este dimpreună cu valoroasa sa biblio-

grafie critică despre „Sociologie și Psihologie”, o admirabilă introducere și o strălucită exemplificare de luminile nouă pe care le poate arunca asupra științelor omului colaborarea, așa de necesară, dintre diferitele științe, și în deosebi cunoașterea cât mai exactă a gândirii primitive, cu ajutorul căreia se restituie evoluției omenesții mișcarea și sensul ei adevărat, alungându-se în același timp iluziile progresului inevitabil și continuu.

Reușita încercării devine astfel o admirabilă dovadă a valorii și superiorității metodei aplicate și concepției ce-o prezidează.

G. Vlădescu-Răcoasa

DR. CHARLES BLONDEL, Introduction à la Psychologie collective. (Paris, A. Colin, 1928, p. 212).

Profesorul dela Facultatea de Litere din Strasbourg care iscălește această lucrare, ar merita să fie mai bine cunoscut la noi, și o spun asta fiindcă am impresia că gândirea sa plină de vioiciune și de originalitate este străină multora dintre cugetătorii români. Activitatea sa științifică, de altfel destul de bogată, interesează deopotrivă psihologia și sociologia, atitudinea sa apărând drept acel „juste milieu” între psihologism și sociologism. Căci să nu uităm, d. Ch. Blondel e acela care a spus despre psihologie că-i „toute entière à refaire”, iar despre „imperialismul sociologic” că amenință să împiedice constituirea „Societății științelor morale”.

De aceia socotim că felul său de a vedea va interesa nu numai cele două grupe de cercetători, ale căror poziții se mențin încă ireductibile oricâte ori ignoranța ori suficiența domnesc, dar și pe gânditorii obiectivi a căror sete de adevăr predomină orice încercare de hipertrofie a specialității.

Această lucrare a d-lui Blondel, cea mai recentă, infățișează de altfel în mod rezumativ întreaga sa concepție, pe care cercetătorul conștiincios o poate urmări pas cu pas în studiile sale: „Les automutilateurs” (Paris, Rousset, 1906); „La psycho-physiologie de Gall” (Paris, Alcan, 1914); „La conscience morbide” (Paris, Alcan 1914); „Psychopathologie et Sociologie” (Journal de Psychologie, 1924); „La psychanalyse” (Paris, Alcan, 1924); „Les volitions”. „La personnalité” (Traité de Psychologie de Georges Dumas, Paris, Alcan 1924, vol. II); „La mentalité primitive” (Paris, Stock, 1926). Pentru a situa însă cât mai exact atitudinea sa în gândirea contemporană numele său trebuie însoțit și pus în strânsă legătură cu acelea ale unui întreg grup de cercetători în același sens, ca G. L. Duprat, Achille Ouy, (în special a sa „Esquisse d'une psychologie à trois dimensions, Paris Giard, 1926), Goblot, Essertier, fără să mai pomenim de colaboratorii „Tratatului de psihologie” a lui Dumas, ca și de redactorii și conducătorii lui „Année sociologique”.

Publicând această lucrare a sa, autorul vrea ca „psihologia colectivă să ia mai mult decât n'a făcut-o până astăzi, conștiință de obiectul său și de locul care-i revine în ansamblul studiilor psihologice”, deoarece — și acest lucru trebuie afirmat cu tărie și de noi toți — „toate științele omului sunt interesate la progresul ei”.

Căci ceiace ne evidențiază chiar simpla și superficială observație a realității sociale este indisolubila și inextricabila socializare a indivizilor, partea imensă ce revine colectivului în funcționarea normală a vieții mintale, influența determinantă a socialului chiar asupra actelor și proceselor ce par cele mai personale, mai direct pricinuite de individ, lucru care făcu pe G. Richard să remarce că: „Psihologia socială pleacă dela un fapt de observație, și anume că produsele activității unui grup omenesc, limbaj, industrie, arte, moravuri, obiceiuri, legislație, sau, pentru a spune mai bine, cunoștințele comune și simbolurile, credințele și regulile acțiunii comune, intră în conținutul conștiinței individuale și îl modifică”.

De altfel însuși Tarde, care știm ce rol acordă invenției și individului, nu

s'a putut opri să nu observe că „inovațiile noastre sunt în mare parte plămădiri din exemple anterioare” și „însăși originalitatea e făcută din banalități adunate și aspiră să devină banală la rândul ei”.

Fără îndoială că un conștiincios observator ca Blondel nu putea să ajungă decât la aceeași concluzie că „individul omenesc e totdeauna și pretutindeni profund socializat; deși cantonate în conștiințe individuale, fenomenele mintale comportă toate un aport colectiv”. De aici și afirmarea că „singur studiul psihologiei colective poate îngădui determinarea precisă a ceiace, în orice activitate mintală, este independent de acțiunea grupurilor și ține prin urmare de caracterele speciei sau de particularitățile individuale”.

În felul acesta, „psihologia colectivă, departe de a fi numai un complement. o anexă a psihologiei, devine mai degrabă centrul și nodul ei”.

Toate aceste constatări sunt conștiincios și amănunțit dovedite. Autorul însă, foarte riguros cu el însuși și însuflețit de modestia caracteristică a adevăratului om de știință, nu-și intitulează cercetarea sa decât „introducere în psihologia colectivă”. Motivul invocat de d. Blondel, și pe bună dreptate de altmintrelea, se datorește întâi faptului că nu se ocupă în ceiace privește încercările anterioare în acest sens, decât de concepțiile celor trei sociologi mai de seamă: A. Comte, G. Tarde și E. Durkheim; și apoi împrejurării că se mărginește, în ceiace privește cercetarea vieții psihologice colective, la analiza vieții mintale concrete, și din cuprinsul acesteia numai la percepție, memorie și viața afectivă.

Dezvoltând cercetările în acest spirit se va vedea într-una cât se poate vorbi de o sistematizare științifică și de-o orientare rațională a străduințelor în această materie, determinându-se și definindu-se în mod implicit și ipotezele de lucru.

Dintre dificultățile ce trebuiesc înlăturate pentru a ajunge la rezultatele dorite cele mai exacte, nu este numai ambiguitatea termenilor întrebuințați de diferiții scriitori ca rasă, popor, națiune, colectivitate, mulțime — ori pasiunile și prejudecățile morale sau intelectuale, ci mai ales tendința de a porni dela practica curentă și dela datele ei vulgare, fără a le fi supus în prealabil unei critici severe și sistematice cum este, de pildă, cazul cu raportul așa de complex dintre individ și societate, privitor la care aproape toți avem convingerea că-l cunoaștem, dar mai ales că știm din propria noastră experiență și fără prea multă trudă ce este individul și care sunt fenomenele individuale, lucru foarte înșelător și inexact.

De unde prima datorie pentru omul de știință: aceia de a stabili inventariul a tot ceiace, în conștiința individuală, nu-i vine dela ea însăși, ci dela colectivitate. O astfel de întreprindere va duce însă pe cercetător la convingerea că trebuie trecut pe socoteala psihologiei colective o mare parte din ceiace era considerat până acum ca aparținând în mod exclusiv psihologiei individuale; apoi la o nouă orânduire a diferitelor categorii de psihologii, cea mai logică și mai naturală fiind următoarea: **psihofiziologia, psihologia colectivă, psihologia individuală**.

Prima parte a lucrării, care tratează despre felul în care Comte, Durkheim și Tarde privesc psihologia, cuprinde o analiză clară și instructivă a contribuției celor trei cugetători, cari toți au văzut necesitatea ca între psihofiziologie și psihologia *stricto sensu*, adică psihologia individuală, trebuie să ia loc psihologia colectivă, de oarece pentru a cunoaște ceiace este cu adevărat original în conștiința individuală este indispensabil să știm, să facem partea ei exactă influenței pe care a avut-o mentalitatea colectivă, viața socială cu tot complexul ei, asupra acestei conștiințe.

În partea a doua a studiului său, d. Blondel examinează partea ce revine colectivului în viața mintală, luând pe rând, pentru exemplificare, percepția, memoria și viața afectivă. Concluzia la care d-sa ajunge este că fiecare din aceste

domenii ale vieții psihologice trebuie cercetată pe rând de către toate cele 3 discipline psihologice, spre a se putea stabili ce revine fiecăreia.

Numai în urma unei astfel de investigații mișgaloase și conștiințioase se va ajunge la determinarea obiectului, rolului și planului de cercetare a celei ce noi numim psihologie colectivă.

Autorul se oprește, cu un profund simț al realității, la această caracterizare: „Considerând în parte grupările omenești răspândite în timp și în spațiu, rolul ei (al psihologiei colective) este de a descrie sistemele mentale proprii fiecăreia din ele și de a le analiza, pe cât cu puțință mărginindu-se să prindă mecanismul elaborării lor, jocul dezvoltării și natura raporturilor care leagă între ele elementele lor” (p. 198).

După ce reliefează raporturile ei cu celelalte discipline, și în special cu sociologia, și observă că ea nu poate fi considerată decât ca o ipoteză de lucru, d. Blondel formulează în chip practic și sugestiv menirea ei specială, remarcând că „prin constituirea psihologiei colective ne apropiem nu numai de înțelegerea comportărilor individuale, dar și de soluția unor probleme la care n'avem până astăzi, la dreptul vorbind, nici un răspuns” (p. 204). Și dintre acestea d-sa citează: evoluția mentalităților colective, care pare a nu intra în formula cunoscută a lui A. Comte, deși e un adevăr că societățile omenești au evoluat, după tipuri contingente istoric; legile și caracterele mentalităților colective; raporturile reale și exacte dintre individ și societate, și în deosebi dacă există sau nu continuitate între omul fiziologic și omul social.

Expunerea d-lui Blondel, în afară de bogăția ei în idei, de valoarea ei științifică, de utilitatea ei didactică, se mai bucură și de o prezentare elegantă, atrăgătoare, sugestivă. Astfel originalitatea caracteristică a punctului de vedere pe care autorul îl aduce în dezbaterăa unei probleme din cele mai actuale este susținută de frumusețea și distincția unui adevărat talent de scriitor, ceia ce nu poate fi decât un real câștig pentru știință.

G. Vlădescu-Răcoasa

KARL FEDERN, *Das aesthätische Problem* (ed. Sponholtz, Hanovra, 1928).

Autorul e traducătorul în limba germană a esteticei lui Benedetto Croce. Datorită probabil muncii de traducător, Karl Federn popularizează în cartea de față multe din ideile lui Croce, fie acelea cu privire la raportul dintre limbaj și expresiunea artistică, fie cu privire la școlile estetice sau la clasificările diverselor forme de artă: lirică, epică, dramă; etc. Cartea scrisă simplu e în fond o încercare de a promova și continua în Germania, estetica filosofului italian, considerată ca o știință a expresiunii. Pentru Federn, ca și pentru Croce, arta este expresiune. Totuși Federn încearcă să precizeze conceptul lui Croce, arătând că nu orice lucru e frumos, pentru că și-a găsit expresiunea pentru care este destinat. După definiția aceasta ar urma că orice lucru și orice activitate, care-și găsească expresia pentru care sunt destinate, pot fi estetice. Esteticul unei case, unei arme, etc. se găsește în cu totul alte calități decât în acelea ale adevărării exacte, scopului ce trebuie să-l aibă. Activitatea armurierului, care face arma, nu este estetică, fiindcă arma ce o fabrică va fi din toate privințele bună pentru vânt — ci va fi estetică numai dacă, în afară de scopul practic urmărit, ar privi arma și ar gusta forma ei ca atare. De aceea pentru Federn „este expresiune artistică aceea care e creată în vederea formei sale și această formă trebuie să fie în așa fel ca ea, în orice loc sau în orice moment, să producă o anume dispoziție sufletească voită de artist” (pag. 11). Această dispoziție nu poate fi lămurită prin cuvinte, dar poate fi totuși dirimantă pentru orice creație artistică. Acolo unde arta nu produce această dispoziție, nu avem de a face cu o creație de artă, ci cu o avortare.

În sfârșit, pentru Federn, voința de formă este esențială pentru expresi-

siunea artistică, așa cum în alte domenii este caracteristică voința de a cunoaște, sau voința de putere. În ultima analiză: „opera de artă este formă, iar forma este operă de artă. Acela care crează o expresiune pentru voința de formă, acela încearcă să creeze artistic” (pag. 51).

Era natural, întrucât se punea în discuție problema esteticului, ca Federn să trateze și chestiunea raportului dintre artă și natură și să încerce lămurirea ei în câteva capitole și anume în acela intitulat: „Natur und Kunst” (pag. 17) cât și în capitolul: „Das Gesetz des Kunstwerkes” (pag. 99—104). În ambele, se înlătură ideea că arta ar putea fi o imitare a naturii. Natura poate să dea artei material pentru prelucrare, dar acest material nu poate constitui esențialul pentru artă. Așa că nici nu se poate vorbi despre o redare adevărată sau nu a naturii în artă. „Cuvintele de adevărat și neadevărat întrebuințate just în critica estetică n'au nimic de a face cu natura, — ci numai cu stil și dispoziție, care în fiecare caz poate crea iluzia adevărului naturii, dar niciodată un adevăr real al naturii” (pag. 102). De acea orice operă de artă nici nu trebuie să fie motivată din punctul de vedere rațional, ci din acela al dispoziției pe care o produce în noi. De aci și concluzia lui Federn că arta constă în o sugerare a acestei dispoziții cât și reprezentărilor pe care artistul le are despre viață (dar el nu imită viața, ci o prelucurează). După Federn, în fine, „arta este crearea unei expresiuni desăvârșite, din voința de formă” (pag. 128).

Mai notez și următoarele definiții la aceeași pagină: „plăcerea artistică este contemplarea și crearea din nou a acestei forme pentru voința ei însăși”.

Judecata critică: „este recunoașterea acestei forme ca fiind una desăvârșită sau recunoașterea ei în ce îi lipsește pentru a fi desăvârșită”.

Metoda întrebuințată de autor este mai puțin istorică și sintetică decât cea folosită de Croce. Dar este ca și la Croce critică și în plus e și empirică, așa cum o găsim în multe privințe la Volkelt și precis afirmată la Müller-Freienfels. Cu referire la credința că arta este expresiune izvorâtă din voința de formă a artistului, — concepția lui Federn, complectând pe aceea a lui Croce, se apropie oarecum de aceea a lui Eduard Hanslick (vezi: Vom musikalisch Schönen), care premerge oarecum fenomenologiei lui M. Geiger, de pildă. Dar ca metodă, Federn se îndepărtează mult de fenomenologism, deși și acesta studiază frumosul din punctul de vedere al „expresiunii” unui specific estetic.

I. Br.

TH. ZIEHEN, Die Grundlagen der Religionsphilosophie (Ed. Felix Meiner, Leipzig, 1928). Capitolele în număr de opt ale cărții, sunt disertațiile asupra problemelor filosofiei religiei, pe cari renumitul psiholog german le-a ținut prin radiofonie publicului german și de aiurea, doritor să-și lămurească filosoficește eterna întrebare asupra ideii de Dumnezeu și reprezentările pe cari ea le-a luat în mintea oamenilor, în decursul vremurilor.

Tonul și conținutul popular al cărții se explică astfel prin însuși scopul ce s'a urmărit. În prefață Th. Zihen arată că a mărit textul și i-a adăugat numeroase observații, iar în ce privește ultimul capitol (care exprimă însăși concepția religioasă a filosofului), — acesta este cu mult mai dezvoltat decât a putut să fie cunoscut publicului până la tipărire. Totuși simplitatea expunerii se menține în tot cuprinsul lucrării. Aceasta nu este nici o scădere, fiindcă simplitatea dă întotdeauna o impresie de estetic oricărei lucrări de filosofie. Iar claritatea e o însușire la cari puțini din marii filosofi au putut să ajungă (fără ca gândirea să piardă ceva din profunzimea ei). Și tocmai aceasta voiam să arăt, anume că gândirea lui Ziehen, urmând o schematică bine precizată, nu este lipsită prin atmosfera de simplitate ce o răspândește dealungul cărții, de un estetic egal cu acela al operilor de filosofie ale lui Geiger, de pildă (deși la Th. Ziehen, arhitectonica este mult mai redusă).

Cu privire însă la conținut, interesează firește însăși concepția filosofului, pe care el o numește nomoteism și o lămurește începând cu ideea ficțeană că

Dumnezeu este identic cu legea noastră morală. Este aproape dela sine înțeles că legea morală nu epuizează întreaga realitate, așa că putem foarte ușor gândi că legea sub care pot fi prinse celelalte fenomene ale naturii, sunt supuse unei alte divinități. Urmează că mult mai bine ar fi, pentru a se păstra ideea de unicitate a divinității, ca ideea fichteiană să fie înlocuită cu ideea unui Dumnezeu care să cuprindă orice lege posibilă și care să explice fie fenomenele lumii noastre, fie pe acelea ale oricărei alte lumi posibile. Dumnezeu este în felul acesta legea în genere. De aci deci și numele de nomoteism pe care Th. Ziehen îl dă concepției lui religioase. Th. Ziehen lămurește că concepția sa menține ideea despre eternitatea lui Dumnezeu și cuprinde afirmarea că Dumnezeu este immanent lumii (ceeace rezultă din ideea de nomoteism). În sfârșit, nomoteismul nu exprimă un dualism între lume și lege, ci dimpotrivă el duce la gândirea evidentă că legea nu este în afară de lucruri, întocmai cum lucrurile nu pot fi în afară de legea care le condiționează și le explică existența.

Avem aci așa dar un fel de „Gesetzpantheismus”, cum H. Schwartz caracterizează ideea de Dumnezeu în filosofia lui Spinoza. De altfel prin ultima frază a volumului, — referitoare la sfințenia noastră, la iubirea noastră intelectuală față de Dumnezeu considerat ca legea în genere a tuturor fenomenelor, Th. Ziehen sugerează el însuși, pomenind de Spinoza, această apropiere.

I. Br.

Note și informații

DELA SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE.

Societatea Română de Filosofie continuă să-și țină conferințele organizate asupra filosofiei contemporane în opere caracteristice. Un public foarte numeros urmărește cu viu interes aceste conferințe, în care aspecte ale curentelor filosofice contemporane sunt expuse cu competență și înțelegere. Din cauze neprevăzute însă ciclul a trebuit să fie întrerupt câțeva vreme, astfel că o parte din conferințe nu s'au ținut la datele anunțate în No. 4 vol. XIII al revistei noastre. Conferințele au avut loc în ordinea și la datele următoare: la 25 Oct. d. **Prof. C. Rădulescu-Motru: Noua psihologie rusă: Pawlow**; la 1 Nov. d. **Mircea Florian: Filosofia simpatiei: Max Scheler**; la 8 Nov. d. **I. F. Buricescu: Metapsihica: Ch. Richet**; la 15 Nov. d. **I. Brucăr: Gândirea concretă: A. Spaier**; la 22 Nov. d. **Tudor Vianu: Formele vieții: E. Spranger**; la 17 Ian. 1929, d. **M. Ralea: Cultura filosofică: G. Simmel**; la 24 Ianuarie, d. **I. Petrovici: Exigența idealistă și faptul evoluției: Le Roy**; la 31 Ian. d. **C. Narly despre: Tolstoi și educația**; la 7 Febr. d-na **Alice Steriade-Voinescu despre: Pedagogia socială: P. Natorp**. În urma marelui succes pe care l-a avut ciclul de mai sus Președintele Societății Române de Filosofie, d. prof. **C. Rădulescu-Motru**, a socotit că e bine să-l întreprindă cu încă două conferințe. Astfel la 14 Febr. va conferenția d. **Mircea Djuvara despre: Léon Duguit**, iar la 21 Febr. va conferenția d. dr. **A. Radovici despre: Corp și caracter: Kretschmer**.

Fiindcă pauza silită, intervenită la mijlocul ciclului, a făcut ca acesta să dureze mai mult decât fusese stabilit în programul inițial al Societății, au fost amânate deocamdată conferințele proiectate pentru provincie. Societatea Română de Filosofie face însă cunoscut pe această cale membrilor ei din provincie că ea înțelege să reea activitatea, întreruptă un timp, de deșteptare a interesului pentru problemele filosofice în orașele din provincie.

Societatea Română de Filosofie va începe să-și țină regulat ședințele sale, după încheierea ciclului de conferințe. Data și locul unde își va ține anul acesta ședințele, vor fi anunțate din vreme prin ziare.

COMUNICĂRILE INSTITUTULUI SOCIAL ROMÂN.

Renunțând la conferințele de Duminică pe care ani de-arândul le-a ținut fără întrerupere și în care au fost dezbătute de specialiști problemele politice, economice, sociologice și culturale cele mai actuale, Institutul Social Român și-a concentrat anul acesta toată activitatea în secții. Astfel au fost organizate 154 de comunicări în cele 12 secții ale Institutului, comunicări care au ca temă

centrală: **Probleme românești în cadrul vieții internaționale.** Secția bibliografică va debata probleme de bibliologie, bibliotecă și bibliografie; secția economică: politica economică a Societății Națiunilor; secția de politică socială: probleme actuale de politică socială; secția sociologică: sociologia popoarelor și metoda de cercetare monografică; secția de studii urbanistice: probleme de urbanistică; secția de statistică: statistica internațională și însemnătatea statisticii în politica de stat a României; secția juridică: unificarea internațională a dreptului; secția agrară: instituții internaționale și românești pentru cercetarea problemelor agrare; secția de studii cooperative: curentele cooperăției române și străine; secția de studii feminine: munca femeii și copilului în legătură cu convențiile internaționale de muncă; secția de politică externă: probleme actuale ale Societății Națiunilor; secția culturală: probleme de cultură contemporană. Fiindcă problemele pe care le debata secția culturală de sub președinția d-lui prof. C. Rădulescu-Motru se referă la cultură și au deci mai strânse legături cu filosofia, dăm mai jos programul comunicărilor pe care le-a organizat această secție:

A. Problema cooperăției intelectuale.

28 Ianuarie. **G. Oprescu:** Organizarea și activitatea Institutului Internațional de cooperăție intelectuală.

B. Problema expoziției culturale și a institutelor de presă.

4 Februarie. **Dim. Gusti:** Două expoziții ale culturii: Brno și Colonia, cu prezentarea materialului documentar. Despre institute de presă.

C. Problema unei Facultăți de științe sociale, economice și politice.

11 Februarie. **Dim. Gusti:** Invățământul superior social, economic și politic, în străinătate și în România, cu un proiect de înființare a unei Facultăți speciale.

D. Problema universitară în lumina experienței timpului.

11 Febr. **P. P. Negulescu:** Recrutarea și ierarhia corpului profesoral. 25 Febr. **G. Brătianu:** Uniunea universitară și interdependența facultăților; raporturile între universități. 4 Martie, **C. Rădulescu-Motru:** Menirea profesională și științifică a Universității. 11 Martie, **N. Vasilescu-Karpen:** Centralizare și descentralizare în învățământul superior. 18 Martie, **Dan Rădulescu:** Rolul institutelor științifice în viața universitară și culturală a țării. 25 Martie, **Tr. Bratu:** Organizarea administrativă a Universității. 1 Aprilie, **T. Vianu:** Formele simbolice în viața universitară și solidaritatea generațiilor studențești. 8 Aprilie, **Dim. Gusti:** Problemele studențești și rostul Oficiului Universitar.

E. Problema organizării culturii superioare și a poporului

15 Aprilie, **I. Petrovici:** Valoarea națională și politică a culturii superioare. 22 Aprilie, **I. Simionescu:** Cultura poporului în realizarea vieții naționale și de Stat. 13 Maiu, **Dim. Gusti:** Un proiect de organizare a culturii superioare și a culturii poporului.

Comunicările se țin la sediul Institutului Social Român (Palatul Academiei de Inalte Studii Comerciale și Industriale, București, Piața Romană 6) la orele 9 seara. Programul cu comunicările tuturor secțiilor se obține, la cerere, gratuit dela Institut.