
REVISTA DE FILOSOFIE

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

INVENȚIUNE ȘI DESCRIȚIUNE ÎN ȘTIINȚELE MATEMATICE

În aceste rânduri îmi propun să restabilesc diferența între invențiune și descrițiune în matematici și apoi, pe baza acelor stabiliri, voi încerca să dau o deslușire asupra naturii științelor matematice.

Deoarece atât invențiunea cât și descrițiunea sunt, în esența lor, funcțiuni mintale, problema noastră trebuie abordată din punct de vedere psihologic. Această metodă ar arunca o lumină, mai ales, asupra procedurii naturale a sufletului nostru, când el caută să descopere sau să descrie idei sau metode matematice. Ea ne-ar ajuta pentru a explica cu o mai mare exactitate originea cunoștințelor noastre matematice, o problemă care până acuma n'a fost încă îndestulător cercetată. Dar scopul meu aici e mai mult de un caracter metafizic. Prin urmare, mă voiu mărgini la interpretarea critică și constructivă a desvoltării matematicilor ca știință.

I. De când Euclid a declarat regelui Egiptenilor că în geometrie nu există o stradă regală, matematicile au avut de suferit în urma desconsiderării din partea filosofilor. Presentarea logică a acestor științe a învăluit complexitatea lor transcendentală. Ne-am obișnuit a considera matematicile ca o serie continuă a teoremelor specifice cari în mod treptat se nasc din concepții și postulate elementare, ajungând astfel la relațiuni din ce în ce mai complicate cari domină între aceste elemente și alte combinațiuni din acele concepte și postulate. În afară de aceasta, filosofii au preferat să considere matematicile ca ceva făcut gata, în loc să încerce de a găsi ce sunt matematicile; rezultatul a fost că caracterul lor metafizic a fost identificat cu aspectul lor logic și că metoda deductivă a fost considerată ca singura metodă matematică. Apariția logicei simbolice e în mare parte responsabilă pentru accentuarea acestui punct de vedere greșit.

E adevărat că cele mai multe cercetări matematice sunt publicate într'o formă strict logică. Și nu fiecare cititor e înarmat cu cunoștințele suficiente sau cu abilitatea de a urma drumul șerpuitor prin care cercetătorul a ajuns la ținta sa. Metoda logică, deci, poate fi con-

siderată ca drumul ușor pentru deslegarea problemelor matematice. Dar câți dintre noi au încercat vreodată să se ducă până la capătul străzii? Și totuși, fără această experiență până la capăt, e aproape imposibil a da o interpretare adecuată a matematicilor, fiindcă orice altă metodă ne dă în mod necesar numai o privire parțială și neclară a întregii materii. O adevărată imagine a unei teorii matematice poate rezulta numai dintr'o complectă considerare aci. Nu e de ajuns să cunoști principiile fundamentale și să stăpânești sistemul concluziunilor prin care acea metodă s'a dezvoltat treptat. Intreaga teorie trebuie cuprinsă cu privirea ta, fiindcă sfârșitul îți dă mai curând începutul, cheia adevăratului ei înțeles.

Spre exemplu: Avem anumite rezultate matematice; deloc nu e concludent, cum a ajuns la ele prima cercetare; și totuși cititorul e înclinat a admira puterea rațiunii prin care o problemă incurcată de analiză a fost pe deplin deslegată. În cele mai multe cazuri însă aceste rezultate n'au fost descoperite printr'o cercetare strict deductivă, ci mai de grabă printr'o arbitrară putere intuitivă a cercetătorului.

Aceste constatări sunt dovedite, printre alte exemple, și prin multe opere ale lui Sylvester despre cari Noether scrie ¹⁾ următoarele: „Textul e plin de adaose de expresiuni emoționale, constatări bizare și paradoxe. Pretutindeni se găsesc adnotațiuni cari constituiesc o parte esențială a metodei de predare a lui Sylvester. Aceste adnotări exprimă relațiuni, mai mult sau mai puțin învederate, și sunt creațiuni numai ale unei sugestii momentane. Aceste note pline de inspirație și de sclipire ocazională a unui geniu sunt cele mai atrăgătoare datorită necomplectitudinii lor. Argumentarea lui care se ține în marginile generalizărilor, era adeseori influențată de analiză și câteodată era condusă chiar de relațiuni mistice între numere. Argumentarea lui consistă mai puțin în concluziuni de un caracter pur inteligibil decât în inducțiuni sau mai bine zis în ipoteze scoase din observațiuni și verificațiuni individuale“.

Pe de altă parte însă, dacă unele cercetări desăvârșite ar fi raportate în aceeaș ordine, în care s'au petrecut în realitate, ele ar fi prea voluminoase și, în forma lor, nu destul de elegante pentru prezentarea rezultatelor. Dar dacă considerăm operele deductive așa de sublime, cum sunt „Foundation of Geometry“ a lui Hilbert și „Principia Mathematica“ a lui Russel și Whitehead, atunci putem afirma cu siguranță că ele n'au putut fi produse pe singura bază a metodei deductive. Dacă intelectul acestor autori n'ar fi fost condus de o anumită intuiție care a întrevăzut rezultatul final al cercetărilor, e foarte îndoios că ei ar fi găsit și elementele pentru a închea acest rezultat, cum au făcut-o.

1) Math. Annalen, 1898. p. 155.

II. S'ar putea spune că o descripție logică a unei teorii matematice a condus adeseori la descoperiri interesante. Dar aceasta e o simplă întâmplare neprevăzută. Ori de câte ori sufletul cercetătorului observă o lacună în șirul deducțiilor sale logice, el numaidecât întrebuițează aproape inconștient alte metode pentru a găsi elementele noi prin cari ar putea umplea lacuna. Și chiar dacă aceste descoperiri noi n'au nimic de a face cu descripțiunile logice ale respectivei teorii originale, rolul accidental al deducerii devine mai învederat. Căci analogia și asociațiunea ideilor sunt procedări cari se deosebesc pe deplin, din punct de vedere al metodei, de deducțiunea pură. Deasemenea, analogia și asociațiunea ideilor are o valoare pozitivă pentru științele matematice numai atunci, când sunt dovedite prin observație, comparație, experimentare, clasificare, analiză, aplicație și generalizare, ceea ce sunt trăsăturile principale ale metodei strict științifice.

Oricât de straniu s'ar părea, sufletul trebuie să urmeze, în domeniul lui abstract, aceeași procedare, de care el se folosește în cercetarea domeniului concret al naturii. Nu numai cele mai multe din ideile mari în științele matematice au avut origina lor în observație concretă, ci evoluția prezentă a teoriilor matematice procedează printr'un fel de inducție foarte similară metodei inducțiunii, întrebuițată în alcătuirea științelor fizice. Teoriile cari s'au dezvoltat complet independent una de alta, au — adeseori — precum s'a constatat — legături între ele prin care devine posibilă sintetizarea lor într'o singură unitate de doctrine.

Opera sugestivă a lui Henri Poincaré ne dă o dovadă despre valoarea matematică a acestor procedări matematice, mai ales — pentru a cita un exemplu simplu — când el a aplicat teoria despre „grupuri continue“ la numere hypercomplexe și apoi la teoria „integralelor lui Abel“ și astfel a fost în stare să generalizeze însușirile perioadelor. Și dacă matematicienii găsesc astfel analogii cari există între teorii foarte diferite, ei apoi sunt în stare să deducă dintr'o teorie și dezvoltarea ei, ce nebănuite dezvoltări se pot face și într'o altă teorie analogă.

E clar, că procedări de analogie sau asociațiunea ideilor au puțin de a face cu descripția sau deducția logică. Ele fac mai curând o parte din acel fel de privire sau intuiție clară ce pune pe matematician în stare să-și dea seamă de problema care îl ocupă și de importanța fiecărei noțiuni, atunci când identifică problema lui cu altele, când tratează geometria în termeni analitici sau fizici sau când predă analiza în termeni geometrici sau fizici. Formele intuiției matematice sunt multiple. Vizualistii, cum sunt Arhimedes, Newton, Faraday sau Lord Kelvin vor gândi în termeni de modele, picturi sau diagrame mecanice. Spirite analitice, cum sunt Plato, Leibniz, Lagrange sau Poincaré vor avea această introspecție profundă și pur rațională care observă numaidecât relațiunile esențiale ale unei probleme oarecare și percepe

dintr'odată premisele și concluziunile acestei probleme. Acest dar de intuiție e greu de dobândit, deși poate fi dezvoltat într'un mod considerabil. Singura lui slăbiciune constă în faptul că generalizări pripite pot conduce la rezultate cari nu sunt valabile pentru multe cazuri noi. Din cauza aceasta Poincaré insistă asupra necesității de a studia aprofundat toate aspectele unei probleme oarecare.

Metode nedeductive se întrebuițează la fel de către matematicieni, atunci când ei creiază sau mai bine zis, când inventează entități sau teorii noi. De obicei entități noi se descoperă prin nevoia de a mai lărgi soluțiunile ecuațiilor sau ale anumitor teoreme matematice sau fizice de orice fel. În ceea ce privește teoriile noi, ele de obicei rezultă din două feluri de cercetări. O interesantă metodă matematică constă în aceea că din definițiunile și postulatele unei teorii se înlătură anumite elemente și apoi se cercetează dacă după această procedare de restricțiune o anumită concluzie rămâne valabilă. În caz afirmativ trebuie alcătuită o teorie care să țină seamă și de acele concluziuni noi; și considerarea întregii teorii împreună cu concluziunile trase din ea conduce la anumite entități noi cari justifică valabilitatea concluziunilor. Felul al doilea de cercetare constă în a găsi anumite cazuri cari vor arăta că anumite teoreme au o sferă de valabilitate strânsă sau că anumite definițiuni trebuiesc subdivizate. Spre exemplu: Descoperirea lui Weierstrass că o anumită funcțiune care era continuă, n'a avut derivate, a cauzat o radicală schimbare a definiției funcțiunilor și a arătat că continuitatea era o însușire separabilă.

Neatârănarea metodelor pe care matematicianul creator le întrebuițează, lasă totuși metodelor logice un domeniu neînstrăinabil. Deducția nu servește numai pentru expunerea rezultatelor ci și pentru verificarea lor. Fără demonstrație nu se poate atașa în mod trainic o lucrare nouă la teorii deja admise. Valabilitatea sau falsitatea unei grupe de teoreme nu poate fi dovedită fără demonstrațiune, așa că descoperiri matematice ar fi nevalabile, dacă n'ar putea fi introduse în cadrul strict al metodei deductive. Aceasta provine din faptul că trecerea dela particular la general nu se poate face totdeauna într'un mod sigur în urma anumitor trăsături esențiale cari se ascund în cazul particular; și intuiția nu poate să fie totdeauna destul de profundă pentru a vedea întreaga structură a unei probleme. Fără sancțiune din partea metodei deductive, nu există o complectă satisfacție pentru descoperitor, deși demonstrația ca atare nu e în stare să creeze ceva nou în domeniul matematicilor. Această neputință o are și logica simbolică, cu toate că importanța ei pentru examinarea și descrierea unui sistem de definițiuni și postulate ca și pentru verificarea de ceea ce s'a descoperit prin generalizare sau intuiție e recunoscută.

Deci, Euclid n'a avut dreptate. Căci, înainte de toate, există o stradă regală în științele matematice; și această stradă ușoară e me-

toda logică pe care o condiționează descripțiunea și verificarea în matematici. Cei cari vor să o înlăture, găesc că ea este plictisitoare și palidă, fiindcă maximul rezultatelor la care ei ajung prin sforțările lor intelectuale nu-i pune în stare să vadă mai mult decât o parte din adevărul pe care ei se sforțează de a-l contempla. Ei se târăsc cu greu pe drumul obositor al logicei, pe când cei cari se încred în intuiție se urcă pe cărări necălcate spre regiunile frumoase de piscuri înalte ale științei, de unde ei descoperă o panoramă glorioasă a lumii matematice.

III. Concluziunea învederală este că matematica poate fi atât de puțin identificată cu descripțiunile ei proprii sau cu metoda ei deductivă care verifică o operațiune oarecare, cât de puțin se poate identifica fizica cu structura descriptivă a unei teorii. Oricât de extensivă e metoda deductivă care se aplică la o anumită grupă de noțiuni matematice, totuși e imposibil ca deducțiunea să epuizeze toate posibilitățile acestor noțiuni. Pentru acest scop sunt necesare alte metode, deși nu rezultă că matematica trebuie identificată cu aceste metode.

Spre exemplu: dezvoltarea calculului la începutul secolului al 19-lea părea că epuizează toate posibilitățile lui, și Delambre a trebuit să mărturisească că vitorul științelor matematice nu este foarte clar: „În fiecare ramură a matematicilor drumul spre progres este barat de dificultăți de neînvinș; singurul lucru care mai trebuie făcut, este îndreptarea detaliilor. Și aceste dificultăți arată că puterea noastră de calcul este aproape epuizată, tocmai așa ca și atunci când algebra generală ajunsese la un punct de oprire și atunci Leibniz și Newton au inventat metode noi. Este nevoie, deci, de combinațiuni noi pentru a deschide posibilități noi pentru calcul și soluțiunile ecuațiilor cari rezultă din el”¹⁾.

Ori, a fost o vreme când cunoștințele oamenilor nu erau diferențiate în mod formal. Oamenii docti din Grecia antică n'au făcut o distincție formală între matematici și științele naturale, psihologie sau etică. Și astfel, în primele manifestațiuni ale intelectului, logica n'a fost considerată ca independentă sau ca formal despățită, cel puțin, de gândirea însăși. Într'adevăr, matematica și raționamentul filosofic erau însăși formele de gândire prin care se încerca pătrunderea sau cuprinderea naturii. Când Pythagoras și Platon au făcut științele matematice drept baza tuturor cunoștințelor, ei nu s'au gândit numai la conținutul matematic al acestor științe, ci și la tăria lor dialectică. Ei confundau inconștient logica cu matematica. Incepând cu Aristotel însă logica a devenit o știință deosebită și fundamentală, pe când matematica a rămas ca o aplicare a logicei la toate implicațiunile categoriei de cantitate.

Intemeierea logicei și dezvoltarea independentă a științelor ma-

1) Rapport historique sur les progrès des sciences mathématiques depuis 1789 et sur leur état actuel. Paris 1810.

tematice a dus la o complectă despărțire a acestor două discipline. Secole întregi matematica a fost clasată printre științe, iar logica printre filosofie și retorică, până ce în veacul al 19-lea, logica a fost dezvoltată de către simbolisți după principii numerice (algorithmis). Astfel logicismul a dus la o mai mare apropiere între logică și matematică, și cercetarea principiilor fundamentale ale matematicii a dus matematica mai aproape de logică. Din cauza aceasta Bertrand Russel a putut să scrie următoarele: „În timpurile noastre logica a devenit o știință matematică și științele matematice au devenit mai logice. Rezultatul acestui fapt e că azi nu se poate trage o linie între aceste două științe. Plecând cu premise cari după convingerea tuturor aparțin logicei, și ajungând prin deducere la rezultate, cari în mod evident aparțin științelor matematice, noi constatăm că nu există un punct unde s'ar putea trage o linie de despărțire, în urma căreia logica să rămână la stânga și matematica la dreapta. Într'adevăr, aceste două sunt numai una. Ele diferă ca băiatul de bărbat; logica e folosirea matematicii și matematica e virilitatea logicei”¹⁾.

Aceasta însă e o concepție extremă și provocarea lui Russel, rostită în „Principia Mathematica” de a stabili o ruptură între aceste două discipline, e numai o glumă, fiindcă această lucrare a fost scrisă tocmai pentru a arăta strânsa legătură, dacă nu chiar coincidența științelor matematice cu logica. E adevărat că analiza numerilor ne conduce treptat treptat la relațiuni din ce în ce mai generale cari aparțin logicei; dar atunci numărul ne scapă din vedere pe deplin. A spune că în teoria selecțiunii e implicat principiul multiplicării sau că în studiul general al vieții strămoșești se manifestă principiul limitățiunii, e numai a arăta diferențele posibilități de a aborda o problemă matematică. Dar aceasta nu ne lămurește despre conținutul acestor operațiuni, care conținut le face imposibile. Deasemenea, dacă putem generaliza o definiție despre anumite minerale și ajungem la relațiuni din ce în ce mai abstracte, așa încât ne scapă din vedere mineralul anumit, oare va fi aceasta o justificare pentru a afirma că nu există nici o diferență între logică și geometrie? Dacă un silogism categoric se transformă într'un silogism ipotetic, fiindcă întrebuintarea lui simbolică e mai ușoară și dacă o relațiune pozitivă între doi termeni e transformată într'o propozițiune ipotetică, fiindcă poate fi generalizată într'un mod mai potrivit, esența termenilor silogismului sau a relațiunii pozitive de loc nu poate fi schimbată, fiindcă nu forma este aceea ce ne interesează ci conținutul.

Russel însuși vede dificultatea și astfel, după ce afirmă că lipsa de orice menționare a calităților particulare în logica și matematica pură e rezultatul caracterului pur formal al acestor științe, el se vede nevoit a face următoarea concesie: „Aici ne găsim în fața unei pro-

1) Introduction to Matematical Philosophy.

bleme care e mai ușor de constatat decât de rezolvat. Problema e: „Cari sunt elementele constitutive ale unei propozițiuni logice?” Eu nu știu ce să răspund“. El nu știe ce să răspundă, fiindcă orice sumă de forme pure îmbinate una în alta nu poate defini niciodată esența termenilor relațiunii. Dar faptul că Russel admite existența dificultății, e o dovadă clară că sunt astfel de lucruri ca termenii neechivalenți ai unei propozițiuni. Soluțiunea acestei dificultăți, deci, trebuie încercată dintr'un punct de vedere deosebit de logică.

Pe de altă parte însă, deși se pretinde că matematica e numai o aplicație mecanică a anumitor procedee de combinațiune logică, se admite prin aceasta și faptul că logica stă în primul rând, fiindcă ne pune în stare de a descoperi, cu ajutorul formelor ei generale, legile combinațiilor, dintre cari matematica alege numai cazuri particulare. Dar dacă științele matematice sunt cazuri particulare ale logisticii, pentru ce sunt ele „particulare”? Alegerea, ceace este implicat în tot particularuul, trebuie să fie străină calculului logic. Și conținutul matematic de forme pur logice nu derivă din logică care are de scop numai a ne pune la îndemână și a le alcătui în cadrul ei concepțiile și postulatele ce le dictează operațiunile psihologice deosebite pe deplin de cele logice. Într'adevăr, dacă scopul logisticii este a reduce noțiuni și propozițiuni date la mai simple, atunci descompunerea acestor noțiuni și propozițiuni arată că ele există înainte de reducerea lor, cu alte cuvinte, că ele sunt independente de acest procedeu. În afară de aceasta există foarte multe feluri de a face această reducere. Pentru ce se alege unul mai curând decât altul? Pentru ce se construiește un sistem de postulate de un anumit tip mai curând decât un alt tip? Răspunsul e: din cauza neatârării obiectelor implicate în aceste șiruri de postulate. Și din aceeași cauză operațiunea reducerii conceptelor și teoremelor sau a construcțiunii postulatelor e mai mult condiționată de fecunditatea rezultatelor decât de simplitatea lor. Din aceeași cauză, însfârșit, definițiunile obiectelor matematice se revizuesc, se modifică și se transformă încontinuu. În nedeterminarea lor ele diferă de forme logice care trebuie să fie definite atât în conținutul cât și extinderea lor, ca să se potrivească pentru operațiunile mecanice ale logicei.

IV. Care e esența obiectelor matematice, dacă sunt independente de diferitele metode cari se ocupă cu ele? Ele nu pot fi arbitrare creațiuni ale sufletului, altfel cu greu s'ar putea conta cu faptul că ele totdeauna pot fi încadrate în formele rigide ale logicei. Când gândirea e activă, se poate spune că ea urmează inconștient regulile logicei. Dar când gândirea trebuie să aibă obiectele cu care să opereze, atunci e chestie de esența acestor obiecte particulare în caz de caracter matematic.

Pe de altă parte cu greu se poate presupune că obiectele mate-

matice sunt numai reprezentări abstracte ale evenimentelor naturale. Fără îndoială trebuie admis că experiența a creat nu numai noțiunile elementare matematice, ci și teorii mai complexe, legate de fizică și astronomie. Dar există, cel puțin azi, o mulțime de concepții și sisteme matematice cari n'au nimic de a face cu experiența. Poate că dezvoltarea științelor naturale va da o valoare fizică chiar teoriilor cari acum sunt inimitabile, precum e o geometrie nearchimedeană. Dar judecat după starea ei prezentă, această teorie pare a datori foarte puțin experienței.

Ori, plasate între suflet și natură, obiectele matematice aparțin unui domeniu propriu al lor, precum se pare. Eu nu l-aș identifica cu lumea ideilor a lui Plato; căci arhetipurile lui sunt adevăratele modele ale conceptelor matematice pe care el le pune printre lumea schimbărilor și lumea eternă a ideilor. După concepția mea, obiectele matematice nu sunt încă în mod desăvârșit reprezentate prin diferitele definițiuni și teorii, oricât de perfecte și folositoare ar fi acelea cari încearcă a cuprinde acele obiecte în complectitudinea lor. O cuprindere a lor este mai mult decât focarul punctelor unei suprafețe cari sunt egal depărtate de centru; și dezvoltarea unei funcțiuni transcendente nu epuizează natura acestor funcțiuni; mai rămân alte priviri și alte funcțiuni transcendente. Distanța dintre un obiect matematic și descrierea lui ie aproape atât de mare, cât de mare e distanța dintre finit și infinit. Punctul de vedere al lui Platon e poate mai mult contemplativ sau static în caracterul lui; iar concepția pe care eu o expun e esențială dinamică și poate astfel justifica încercările intelectului de a pătrunde din ce în ce mai adânc în cunoștința obiectelor matematice.

Dat fiind că definițiunile și teoriile matematice sunt apropiieri progresive spre obiectele lor respective, se poate spune că în caracterul lor ele nu sunt mai absolute decât definițiunile chimice sau botanice. În ambele cazuri conținutul definițiunilor are o valoare obiectivă care depășește sau trece peste limitele expresiunilor lor. Universalitatea este în mod firesc un atribut al acestor expresiuni. Dar eu le-aș numi „universale de gradul al doilea“ pentru că ele nu-și iau ființă printr'o abstracție directă din percepții și reprezentări particulare, ci mai curând dintr'o abstracție finală făcută pe baza elementelor cari la rândul lor sunt și ele ultima abstracție din percepții și reprezentări particulare.

„Obiectele eterne“ ale profesorului Whitehead seamănă mult cu aceea ce eu numesc obiecte sau fapte matematice, deși ar exista o diferență între noi, în ceea ce privește caracterizarea respectivă. Obiectele eterne sunt posibilități cari pot fi actualizate în formă de evenimente sau experiență, pe când obiectele matematice nu sunt potențiale ci actuale atât în sine cât și în privința naturei. Ele sunt cauzele devenirii și ale deosebirii ce există între experiențele particulare sau obiectele naturale. Materia este aceea ce un obiect matematic pune,

sub expresiunea lui respectivă, în lumea externă. Dar materia care e un principiu de individuațiune nu e în mod necesar și un principiu de diferențiere.

Noi ne alcătuim cunoașterea lumii externe în dauna acestei lumi însăși. Insușirile cari au fost considerate ca manifestațiuni exclusive ale naturii, se identifică din ce în ce mai mult cu expresiuni matematice. Insuși Descartes arată în ale sale „Regulae”, cum expunerea spațială a unei dimensiuni poate fi separată de caracterul ei spațial însuși. Și el nu consideră ca ceva imposibil ca gravitațiunea să devină o dimensiune de gravitate, viteza o dimensiune a mișcării și că orice mod de diviziune în părți egale, reale sau ideale, poate constitui o dimensiune sau un mijloc de numărare. Astfel am văzut deja, cum timpul a fost detronat din lumea externă, ca să se pomenească transformat absolut într'o dimensiune matematică. Și pasul următor probabil va fi alcătuirea unui calcul universal cu o bază de 5 dimensiuni, cari ne vor pune în stare de a descrie într'o unitate sintetică teoria cunetelor și teoria relativității, și astfel a justifica recenta teorie a lui Broglie despre undulațiuni.

Pe măsură ce progresează științele, e probabil că alte însușiri fundamentale ale naturii își vor schimba locul lor. Și la sfârșitul veacului vor rămânea de explicat din lumea exterioară numai două principii. În domeniul sufletului va exista o sumă neaprofundată de cunoștințe matematice, cari ne vor pune la îndemână diferitele forme necesare pentru specificarea lucrurilor. Natura însă va rămânea numai ca fiind un fel de „materia prima” fără însușiri specifice cari să determine caracterul ei, ea va fi simplă și omogenă, ireductibilă dar divizibilă, servind astfel ca substrat indispensabil pentru formarea expresiunilor matematice. Se va constata în urmă că o piatră, un pepene și o mașină electrică sunt compuse din aceeaș materie, însă că acțiunea după principii matematice pe deplin diferite. Este o chestie de reflexiune, dacă omenirea va fi atunci mai fericită, dar poate că vom fi mai conștienți de modelul divin al sufletului nostru.

THOMAS GREENWOOD

FREUD ȘI EDUCAȚIA

I

Psihanaliza

De câtă palpitantă însemnătate este problema inconștientului astăzi, se poate vedea din atitudinea diametral opusă pe care o au cercetătorii și gânditorii față de ea. Numai în fața chestiunilor de mică importanță lumea se complace într'un indiferentism mai mult sau mai puțin complezant, mai mult sau mai puțin ostil. În fața chestiunilor mari, a acelor cari ating însăși rădăcina vieții noastre, atitudinile devin pasionate, deci extremiste. Astăzi când problema inconștientului este punctul de plecare al unei serii întregi de investigațiuni și de metode explicative și terapeutice, și când pe baza soluționării ei, însăși ceia ce ne complacem să numim progres este pe punctul de a face un pas mare înainte, este fatal ca relativ la inconștient să constatăm cele mai diametrale puncte de vedere.

Intr'un dicționar filosofic, un gânditor temeinic și serios scrie despre inconștient :

„*Inconștientul, chiar dacă a devenit un cuvânt la modă, este o noțiune iluzorie, pentru că vieții noastre psihice, numai acele amintiri îi aparțin, cari au devenit conștiente, pentru că inconștientul este o complectă negațiune*“¹⁾.

„*Conștiința nu este altceva decât memorie*“²⁾.

Totuși, acelaș gânditor, tocmai în fraza în care vorbește astfel despre inconștient, afirmă fără să vrza existența unor amintiri inconștiente. O face implicit, când vorbește de „*amintiri cari au devenit conștiente*“.

Spre a se putea ca o amintire să devie conștientă, trebuie ca înainte de această devenire conștientă să fi fost altceva, deci vom spune noi explicit, ceea ce autorul sus citat spune implicit: înainte de a fi conștientă, a fost inconștientă, sau mai bine zis a fost în inconștient.

*
* *

1) Fritz Mauthner: Wörterbuch der Philosophie, Bd. I, p. 176. Verlag von Felix Meiner in Leipzig, 1923.

2) loc. cit. p. 174, 181.

Ce este inconștientul? Heraclit spunea, vorbind despre sufletul omenesc: „*ale sufletului margini nu le vei găsi nici când, pe ori câte căi le-ai căuta, atât de adânci îi sunt adâncurile*“. Ce vrea să spue oare acest aforism?

După psihologia încă prea curentă, cu puternic accent fie asociaționist fie apercceptorist, viața sufletească este ceva bine delimitat.

Pentru această psihologie conștiința și cu sufletul sunt una. Și este numai a se ascunde după deget, când se înlocuește cuvântul suflet cu acela de fapt psihologic.

Rey găsește că „esențialul caracter al faptului psihologic este de a fi conștient“¹⁾.

Iar conștiința este definită abstract, ca „o unitate vie“²⁾, o activitate sintetică adică unificatoare și continuă³⁾.

Inconștientului, a cărui existență nu mai poate fi negată, i se dă un loc pe al doilea plan, fiind considerat ca „o conștiință surdă, o conștiință secundară“⁴⁾. Această concesiune înseamnă însă foarte mult, dacă ne gândim că rolul acestei conștiințe surde este de cele mai multe ori foarte puțin secundar.

În orice caz iată-l pe Heraclit oarecum pus în lumina gândirii actuale.

Sufletul omenesc, a cărui denumire o înlocuim prin fapt psihic conștient, mai are o latură, unde conștiința e mereu mai surdă, putem zice mai obscură, ba unde poate conștiința nu are nici un acces, și acea latură a sufletului este foarte adâncă, este imposibil de exploatat a zis Heraclit.

Cugetători moderni ca Schopenhauer de exemplu, au întemeiat filosofia inconștientului integrând-o într'un sistem mai vast de gândire.

Voința fiind după Schopenhauer însăși viața, privită din punctul de vedere special al sufletului omenesc, ea ne apare ca însăși rădăcina copacului al cărui fruct este conștiința⁵⁾.

„Numai voința este nemijlocită și identică, iar conștiința și-a inventat-o pentru scopurile sale“⁶⁾.

Schopenhauer, observând „extraordinara importanță a reprezentărilor cari nu ies din percepțiile noastre sensoriale, deveni astfel întemeietorul unei filosofii a inconștientului“⁷⁾.

Eduard von Hartmann, duce mai departe gândirea în această direcție.

1) Rey A.: *Psychologie* p. 44. F. Rieder & c. Paris, 1921.

2) *Ibid.*, pag. 49.

3) *Ibid.*, pag. 50.

4) *Ibid.*

5) Schopenhauer: *Sämtliche Werke* II. p. 161. Reclam, Leipzig.

6) *Ibid.*

7) Mauthner: *Wörterbuch*, III, p. 129.

După ce își clarifică drumul, deosebind noțiunea sa de inconștient atât de concepția micilor percepțiuni ale lui Leibniz cât și de senzațiile inconștiente ale lui Fechner, după ce deosebește noțiunea de conștiință de aceea de conștiință de sine și de atenție, corectând pe Herbart ¹⁾, arată că între noțiunile conștient și inconștient există un raport de contradicție. El susține că esența însăși a vieții este inconștientul: „acțiunea nestânjenită rămâne, cum a arătat deja Fichte, inconștientă; numai când e stânjenită, înzăgăzită, întoarsă, reîntoarsă asupra ei însăși, reflectată, își devine sieși conștientă și în această conștiință apare numai o parte din bogăția pe care acțiunea inconștientă o poartă în sine ²⁾).

Totuși Hartmann vede și marea însemnătate a conștiinței, el vede că „numai ce e conștient ni apare ca proprietatea noastră, pe când inconștientul ni stă în față ca ceva de neînțeles, străin, de a cărui bunăvoință suntem dependenți, conștientul ni este întotdeauna ca un servitor oricând gata la dispoziția noastră, pe care îl putem constrânge oricând la ascultare, inconștientul ne protejează ca o zână, și are totdeauna ceva neliniștitor, demonic“ ³⁾).

Tot ce este conștient își este sie însuși măsură, poate fi orânduit după principii raționale și astfel se poate îmbunătăți continuu, este capabil de o nelimitată perfectibilitate. Deaceia oriunde ni este posibil să înlocuim travaliul inconștientului cu datele conștiinței, trebuie să o facem. Să ne ferim însă de extrema care ne-ar duce la prea marea raționalizare a vieții, căci atunci ne-am primejdui-o în însăși forța ei vie.

Pe când conștiința este în general negativă, critică necreatoare, numai inconștientul este creator:

„Rațiunea conștientă este numai negativă, critică, ea controlează, corijează, măsoară, compară, combină, ordonează și subordonează, induce dela particular la general, aranjează cazul particular după regula generală, omul depinde în toate acestea de inconștient, cum am văzut mai înainte, și dacă pierde facultatea de a percepe inspirațiile inconștientului, își pierde însăși izvorul vieții sale, fără de care și-ar târi existența monotonă în schematismul uscat al generalului și particularului“ ⁴⁾).

În afară de acești înaintași nu trebuie să uităm că pentru înțelegerea punctului de vedere finalist pe care îl reprezintă psihanaliza, de mare folos a fost apercepționalismul lui Wundt, și în special

1) Vezi E. von Hartmann: Die moderne Psychologie, p. 75. Hermann Haacke, Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1901.

2) loc. cit. p. 81.

3) Eduard von Hartmann: Philosophie des Unbewussten, Erster Theil, p. 357. Leipzig, Hermann Haacke, Zehnte, erweiterte Auflage in drei Theilen.

4) loc. cit. p. 358. Mai în detaliu asupra filosofiei inconștientului la Hartmann, în legătură cu Psihanaliza vezi G. G. Antonescu: Psihanaliză și educație, edit. Casei Școlaelor, București 1928.

psihologia structurală, analitică și înțelegătoare (verstehende) prin antiteză cu (erklärende Psychologie) a lui Dilthey, a cărui școală reprezintă azi un puternic curent în Germania.

În artă și literatură, precum și în scrierile filosofilor cari prin temperament aveau o pronunțată latură artistică, inconștientul a fost de multă vreme cunoscut și exploatat.

Cunoaștem aforismul lui Pascal: „Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas“, este un adevăr psihanalitic pur. Apoi Rousseau căruia pare că nici un ascunziș al sufletului omenesc nu i-a fost străin, într'una din promenadele sale găsește ocazia să facă asupra sa însăși un examen psihanalitic, descoperind că de câțva timp evită mereu de a trece pe un anumit bulevard, pentru că acolo era un copil cerșetor care-l indispucea. Ocolul îl făcea fără să-și dea seama, mașinal. Apoi, când în urma unei reflecții asupra acestui fapt, descopere motivul înconjurului, Rousseau notează: „nu avem mișcări mașinale, a căror cauză să nu o putem găsi în inima noastră, dacă am ști s'o căutăm bine“¹⁾. Este aceeași gândire ca la Pascal. La ambii, coeur, inimă, înseamnă suflet. Și dacă ne gândim la partea inconștientă a sufletului nostru reprezentată prin acele rațiuni pe care rațiunea nu le cunoaște, atunci avem deja la acești scriitori elementele cele mai importante pe cari le-a evidențiat psihanaliza: inconștientul și acțiunea sa asupra vieții.

Shakespeare, acel „myriad minded man“²⁾ jongla cu psihologia inconștientului, cum în special se poate vedea în Macbeth. Deasemenea Ibsen în teatrul său. Tot așa o sumă de alți artiști, printre cari nu trebuie să uităm pe Oscar Wilde cu „Portretul lui Doryan Gray“ și pe Wagner în muzică, la care anumite motive tipice revin adesea, izvorând neașteptat din simfonia orchestrei, ca un mesager al inconștientului.

*
* *
*

Inconștientul, noțiunea fundamentală a psihanalizei, am văzut că nu este o descoperire nouă³⁾.

Dealtfel se poate spune că nimic nu este nou în teoria lui Freud, care până și în Sfântul Augustin are un înaintaș. În această

1) Nous n'avons pas de mouvement machinal dont nous ne puissions trouver la cause dans notre coeur, si nous savions bien l'y chercher. Voila ce que je découvris en y réfléchissant, car rien de tout cela ne s'était offert jusqu'alors distinctement à ma pensée... les vrais et premiers motifs de la plupart de mes actions, ne me sont pas aussi clairs à moi même que je me l'étais longtemps figuré. (J. J. Rousseau, Reverie du promeneur solitaire, sixième promenade; din Oeuvres complètes, tome neuvième, p. 365, Paris, Hachette, 1902.

2) Comp. Dr. Linus Bopp, Moderne Psychanalyse, Katholische Beichte und Pädagogik, p. 1. Verlag Joseph Kösel, etc. Kempten 1923.

3) Compară introducerea lui E. Claparède de la traducerea lucrării „Cinq leçons sur la psychanalyse“, Payot, Paris, 1923.

ordine de idei, ași vrea să semnalez — lucru care după informațiile mele, nu a fost încă evidențiat de nimeni — că în ce privește o parte importantă a tehnicii psihanalitice, Freud are un fel de precursor și profet în același timp în Helvetius. Chiar expresia de „analiză” este prăgnată de Helvetius, într'o înlănțuire de idei foarte caracteristică pentru subiectul care ne preocupă.

În tomul al doilea din opera sa „De l'esprit”, Helvetius se exprimă: „omul care printr'o analiză exactă a frazelor și a expresiilor de care se servesc diferitele pasiuni, ar da semnul după care ele pot fi recunoscute, ar merita, fără îndoială, o recunoștință publică nelimitată”.

„Atunci s'ar putea, în mănunchiul de sentimente cari produc fiecui act al voinței noastre, să se distingă cel puțin sentimentul care domină în noi. Până atunci oamenii se vor ignora pe ei însăși”¹⁾.

Vedem aici preconizarea psihanalizei avant la lettre: „distingerea sentimentului care domină în noi”, apoi „semnul după care pot fi recunoscute diferitele pasiuni și sentimente al căror efect sunt acțiunile noastre”, și în fine, descoperirea acestui semn, acestor pasiuni, și a sentimentului dominant în noi, prin „analiza frazelor și expresiilor”. Iată, putem spune, psihanaliza în esența ei, postulată de un gânditor, care și în alte domenii așteaptă încă să fie just valorificat. Totuși nici acest exemplu ca și altele multe cari se pot aduce, relativ la lipsa de noutate a ideilor lui Freud, nu le scad valoarea.

În afară de faptul că multe din datele teoriei sale, Freud le-a descoperit, ca să zicem așa, pe compt propriu, fără ca să aibă știință de înaintașii săi, importantă este îmbinarea adevărilor parțiale într'un tot armonios, cu un sens specific. Și acesta este marele merit al lui Freud, merit pe care Helvetius vrea să-l recompenseze cu recunoștința publică nelimitată. La teoria sa Freud a venit în mod întâmplător, prin colaborarea cu profesorul său, Dr. Joseph Breuer, care „aplică acest procedeu, tratării unei tinere fete histerice” (aceasta era prin 1880—1882)²⁾.

Dar era încă un mod imperfect de psihanaliză. În locul tehnicii pe care Freud a dezvoltat-o ulterior, Breuer se servea de hipnotism pentru a găsi tendințele inconștiente ale bolnavului. În orice caz partea importantă era luminată: marele rol pe care îl joacă inconștientul la boalele nervoase sau mai bine zis la histerie, căci dela un caz de histerie s'a pornit, era pus în lumină. Apoi a primit puternice influențe³⁾ dela marii psihiatri ai Franței Charcot și Bernheim, a căror

1) Helvetius: De l'esprit, Tome Second, p. 453, Discours IV. Ch. XI. Londres 1784.

2) Freud: „Cinq leçons sur la Psychanalyse”. Payot, Paris, 1923, p. 34.

3) Cinq leçons, p. 52, 55.

elev a fost și dela care a câștigat mult în ce privește metoda și forma literară a expunerii ¹⁾).

Încetul cu încetul, metoda lui Freud se preciză, și în același timp se preciză și concepția lui despre rolul sexualității în etiologia nevrozelor.

La 1900, când apare importanta lucrare „Die Traumdeutung”, interpretarea viselor, metoda sa era formată. Sistemul asociațiilor de idei, la care recurgea în această interpretare, constituie importantul pas mare înainte.

Psihanaliza devine „un procedeu de tratare medicală a persoanelor atinse de boli nervoase” ²⁾).

Așa cum o definesc E. Régis și A. Hesnard, Psihanaliza, în sensul lui Freud și a școlii sale, este: „o metodă de explorare psihologică și de tratament psihoterapeutic, caracterizată prin analiza tendințelor afective și a efectelor lor, aceste tendințe, fiind considerate în cea mai mare parte, ca derivând din instinctul sexual” ³⁾).

Acestea fiind spuse, să vedem care sunt datele principale ale psihanalizei.

În primul rând Freud acceptând diviziunea vieții psihice în inconștient, subconștient și conștient, cu o singură modificare, aceea că schimbă denumirea subconștientului în aceea de preconștient, vine cu un mare aport în psihologie dând un conținut inconștientului. „Acest conținut e format din toate experiențele vieții anterioare, din toate amintirile, din toate urmele evenimentelor trăite, din sentimentele avute în urma sau cu ocazia acestor evenimente, din toate dorințele cari nu au găsit satisfacție” ⁴⁾).

Toate aceste componente ale inconștientului duc acolo o viață ocultă. Toate însă sunt animate de tendința mai mult sau mai puțin puternică de a reapărea în conștiință.

Aceasta e tendința generală. Când o ocazie prielnică se ivește ele apar. Ceeace le împiedică este tocmai conștiința, care exercită asupra lor un fel de presiune, un fel de cenzură.

Freud găsește diferite comparații, toate cu caracter spațial, spre a comunica concepția lui despre organizația aparatului psihic ⁵⁾). Să ne închipuim un salon în care domnește conștiința. Lângă acest salon este o vastă anticameră, inconștientul, unde tendințele psihice sunt îngrămădite „asemenea unor ființe vii”. La ușa care desparte salonul de anticameră, se află un gardian „care inspectează fiecare

1) Vezi E. Régis et A. Hesnard: La psychanalyse des névroses et des psychoses p. 4. Alcan Paris, 1929.

2) S. Freud: Introduction à la Psychanalyse p. 25. Trad. par. S. Jankéléwitch, Payot Paris, 1924.

3) E. Régis et A. Hesnard, loc. cit. p. 3.

4) S. Jankéléwitch în prefața la „Introduction” p. 17.

5) S. Freud: Introd. à la Psychanalyse, p. 319.

tendință psihică, o cenzurează și dacă îi displace o oprește de a intra în salon". Dacă din diverse motive tendința sau tendințele neplăcute au isbutit totuși să intre, dar au fost apoi eliminate de gardian, „aceasta înseamnă că ele sunt incapabile de a deveni conștiente: atunci spunem că aceste tendințe au fost reprimare". Freud dă această definiție textuală: „Vom numi reprimare (Verdrängung, franțuzește refoulement), acel proces patogen care ni se manifestă prin intermediul unei rezistențe¹⁾. Dar chiar tendințele cărora gardianul nu le-a opus rezistență, ci le-a permis intrarea, nu înseamnă că prin faptul accesului în salon au devenit conștiente, ci devin numai atunci când conștiința care în comparația lui Freud, este spectatorul din fundul sălii, le dă atenție, le luminează. Acestui stadiu al tendințelor cari fără a fi, pot deveni ușor conștiente, Freud îi dă denumirea de pre-conștient. Pfister socotește că „preconștientul" trebuie socotit tot ca „inconștient", negăsind între unul și altul decât o diferență de grad²⁾. Freud însuși evoluează în ultimul timp într-o concepție sa mai veche despre conștient și inconștient.

Ceeace caracterizează ideile cărora nu li se permite intrarea în conștient, este caracterul lor profund afectiv, aparținând de un instinct puternic care după Freud este instinctul sexual.

Dar cine este acest cenzor a cărui funcție este reprimarea? El este în esență, după Freud, un produs al educației, este un fel de eu individual, de supra-eu, care reprezintă tendințele cele mai înalte ale conștiinței în urma educației, a influențării din afară și convingerilor pe cari ni le-am format³⁾.

Unul dintre cei mai emeriți psihanalști, cercetând motivele care determină reprimarea, le clasifică dihotomic și găsește două mari surse sau motive de reprimări: 1. Realitatea exterioară care poate la un moment dat să ni refuze posibilitatea de manifestare a unor anumite energii instinctuale și 2. Viața sufletească interioară care furnizează motivele de reprimare cele mai importante și mai frecvente, motive care prea adesea se servesc oarecum de realitatea externă numai ca de o cauză ocazională, spre a se pune în acțiune. Aceste motive interioare sunt în deobște de natură morală individuală (conștiința care dă avize și imbolduri, sau care pedepsește), apoi motive de morală socială și în fine motive de natură morală sau chiar motive indiferente din punct de vedere moral. Importanța primordială însă, o au de bună seamă motivele de ordin pur moral⁴⁾.

1) Ibid p. 317.

2) Die Psychoanalyse im Dienste der Erziehung, p. 42. Klinkhardt in Leipzig, 1929.

3) S. Freud: Psychologie collective et analyse du moi p. 64 et passim. Trad. par S. Jankélévitch, Payot, Paris, 1924.

4) In privința acestei clasificări vezi detaliat Dr. Oskar Pfister; Die

Rațiunea profundă care stă în dosul tuturor acestor motive de reprimare este „apărarea personalității, asigurarea conservării de sine-morale, paza intereselor spirituale cele mai superioare”¹⁾.

Deci conștiința noastră morală, opinia publică, morala curentă are mare rol în formarea acestei cenzuri, acestei rezistențe pe care o constatăm față de tendințele inconștientului. Avem o dorință care nu este compatibilă cu opiniile noastre, sau cu opiniile cari ni sunt impuse din afară, atunci o reprimăm, o refulăm. De aici trebuie să se vadă și caracterul convențional al factorului reprimat. Ceeace nu este permis, la o anumită dată, sau ceea ce credem că nu este permis, poate să fie permis mai târziu.

În special, în copilărie sunt reprimare o serie întreagă de tendințe, care alcătuiesc o rezervă inconștientă de energie ce va influența puternic viața noastră psihică de adolescenți și oameni maturi.

Acest lucru este cu atât mai important de menționat, cu cât și fără reprimări provocate din afară, de multe ori diverse tendințe rămân în urmă în dezvoltarea lor, întârzié în evoluție la o fază anterioară. Acest fapt este numit de Freud „fixare”. O educație nu destul de chibzuită poate mări în mod neabil și dăunător, numărul tendințelor fixate. Însemnătatea „fixării” apare și mai mult când îi vedem raportul cu un alt fapt numit de Freud „regresiune”.

Orice nouă reprimare are caracteristica de a asvârli tendințele la care se raportă, cât mai departe în trecut, unde vor trăi alături de elementele fixate mai ales în copilărie, cărora le dau o forță și o intensitate nouă. Freud spune „istoricii suferă de reminiscențe”²⁾.

Acest refugiu în trecut, această regresiune se poate întâmpla și în mod conștient. Așa, bătrânii care-și aduc aminte cu plăcere de copilărie și tinerețe, mamele care-și plâng copiii după mult timp dela moarte, și simt un fel de tristă mângâiere la acest joc de fantome. Eminescu are un frumos vers care este o bună ilustrație a acestui fapt: „Unde ești copilărie, cu pădurea ta cu tot?” regretă el cuprins de vraja vremilor duse.

Regresiunea în trecut, trezind vechile stări sufletești, poate duce, și duce în deobște, la o greșită interpretare a prezentului pe care ne face să-l vedem prin prizma trecutului.

* * *

Dar am spus că energiile inconștiente au tendința de o deveni conștiente. Pentru a întrebuița o imagine a lui Pfister, ele se pot

psychanalytische Methode p. 97—114. Dritte Auflage. Klinkhardt in Leipzig, 1924.

1) Acelaș: Die Psychanalyse im Dienste der Erziehung, p. 41. Klinkhardt in Leipzig, 1929.

2) Vezi Freud: Introduction, p. 365 și urm.

compara cu niște mingi, pe cari le apăsăm cu degetul sub apă, dar, imediat ce ridicăm degetul, ele caută să revie la suprafață, în conștiință.

Revenirea în conștient se poate efectua în două chipuri. Sau conștientul nu le mai opune rezistență (degetul este ridicat) și atunci ele intră dela sine nestânjenite, sau cenzura continuând să existe ele trebuiesc să recurgă la anumite stratageme, spre a pătrunde prin surprindere în conștiință. Aceasta se întâmplă prin aceia ce Freud numește travestire.

Modalitățile de travestire sunt diverse, și analoage cu acelea care se întâmplă în viața normală.

Un mod de travestire curent în viața cotidiană normală este așa numitul spirit: „bon mot”. Vrem să exprimăm o anumită idee, dar din anume considerente nu îndrăznim s'o facem. Ne servim atunci de o cale deturnată și cu alte cuvinte sugerăm ceia ce am vrut să spunem. Freud citează un exemplu sugestiv: „Doi negustori puțin scrupuloși, reușind să agonisească o mare avere prin mijlocul unor speculații nu prea oneste, se sileau să fie primiți în lumea bună.

Pentru aceasta le păru util să-și comande portretele la un pictor celebru și scump. Cei doi speculanți, dădură o mare serată pentru a arăta tablourile acelea scumpe și conduseră chiar ei pe un critic de artă influent, în fața păretelui din salonul în care portretele erau atâr-nate unul lângă altul. Criticul privi lung ambele portrete, apoi dădu din cap ca și cum i-ar lipsi ceva, și se mărgini să întrebe, indicând spațiul liber între cele două tablouri: Unde este Isus Cristos? ”¹⁾.

Este evident ce a vrut să spue criticul cu aceste cuvinte. În mod deghizat și cu toate aspectele unei glume i-a făcut tâlhari pe cei doi negustori.

Modul cel mai obișnuit prin care inconștientul pătrunde travestit în conștient, este visul. În felul acesta visul apare lui Freud ca o împlinire a unei dorinți (Wunscherfühlung)²⁾. La copii lucrul acesta este evident.

Ei în deobște visează despre dorințele lor din ajun.

Pe măsură ce omul înaintează în vârstă, și organul inhibitoriu, cenzorul, devine mai exigent, dorințele nu mai pot străbate în conștiință decât sub haina unei travestiri mereu mai complicate.

Cu cât rezistența conștiinței este mai mare, cu atât și travestirea este mai completă.

Dacă elementele cari compun visele omului matur sunt luate din subconștient, apoi adevăratele tendințe, adevăratul conținut al visului este de natură inconștientă.

1) S. Freud: Cinq leçons sur la psychanalyse p. 66. Payot. Paris. 1923.

2) Vezi S. Freud: La science des Rêves p. 113 și urm. Alcan Paris 1926. Trad. par. I. Meyerson).

Aceasta duce pe Freud la următoarea deosebire a elementelor care compun visul, anume: 1) conținutul latent al visului, sau ideile onirice latente, care sunt dorințele ce vor să se realizeze prin vis și 2) conținutul manifest, care nu e altceva decât realizarea travestită a conținutului latent reprimat în inconștient, și care prezidează de acolo la desfășurarea visului¹⁾.

Visul prezintă două caracteristici importante.

Una este deplasarea, pe care Freud o definește ca fiind „procesul psihologic, grație căruia un incident insignifiant se substituie unor date importante”²⁾.

Asemenea acte de deplasare se întâmplă frecvent și în viața curentă, când de ex. soldatul iubește drapelul, proiectând asupra lui toată dragostea pe care în realitate o are pentru patrie, sau când fetele bătrâne au deosebită dragoste pentru animale, câini, pisici, dragoste care în fond se adresează unui iubit necunoscut, etc.

Cealaltă caracteristică a visului, este numită de Freud condensare și exprimă tendința pe care o are visul de a condensa într'un tot aluziile care se referă la mai multe evenimente.

Un exemplu caracteristic pentru tendința de condensare a visului ni-l dă Freud³⁾. În timpul unei călătorii în tren, întâlnește doi prieteni cari nu se cunoșteau. Îi prezintă, apoi stă de vorbă când cu unul care era un coleg, medic influent, când cu celălalt, care aparținea unei familii al cărui medic era Freud. Se interesează vorbind cu acest din urmă despre sănătatea unei mătuși bătrâne, care era grav bolnavă și pe care Freud nu o prea suferea. Pe coleg îl roagă să recomande clientelei sale, pe un medic mai tânăr, dar capabil. I se răspunde însă, că lucrul e cam greu, deoarece tânărul medic nu are suficiente calități mondene. Noaptea următoare Freud visează că protejatul său se găsea într'un salon elegant, unde cu toată distincția, în fața unui public din cel mai select și mai bogat, pronunța discursul funebru pentru bătrâna mătușă a voiajorului din tren. În acest chip, în vis, au fost condensate două impresii din timpul zilei într'o situație unică.

O altă caracteristică a visului este simbolul care pentru Freud este „unul din procedeele indirecte de reprezentare”. „Visul întrebuințează simbolul pentru a deghiza ideile latente”⁴⁾.

Simbolul este foarte variat, de la o persoană la alta, sau chiar la aceeași persoană, dela viș la vis. Totuși se poate face un fel de tipizare a simbolurilor și Freud vorbește de simboluri tipice⁵⁾.

1) Vezi Freud: loc. cit. p. 129. C. IV. La transposition dans le rêve. Deasemenea Cinq leçons p. 73 și Introduction à la Psychanalyse, Ch. VII. p. 127.

2) Freud: La science des rêves p. 163; vezi și p. 230 și urm.

3) loc. cit. p. 165.

4) loc. cit. p. 314.

5) loc. cit. p. 314, vezi și Introduction p. 165 și urm.

În viața curentă, acțiunile sau gândurile simbolice sunt lucru frecvent: Pilat când își spală mâinile face un gest simbolic: ar vrea să-și spele sufletul. La fel Lady Macbeth, când face același gest al spălării mâinilor pătate de sângele lui Duncan.

Unul din modurile de manifestare ale inconștientului, în viața de toate zilele, sunt așa numitele acțiuni greșite (Fehlleistungen), precum și actele înrudite cu ele, numite acte simptomatice sau accidentale ori de hazard¹⁾.

Ca exemple de acțiuni greșite pot fi citate nenumăratele lapsus: lapsus linguae, lapsus calami, etc.

Când o doamnă autoritară povestește despre bărbatul ei, care a fost la medic, voind să spuie că a primit de la acesta învoirea să mănânce ori ce vrea, și în loc de „tot ce vrea” zice: „tot ce vreau”. face un act greșit, un act mepriză, care însă trădează tot fondul autoritar ce o caracterizează în atitudinea față de bărbatul ei.

Sau când la o întrunire politică a unui partid antisemit, unul din oratori, care în fond nu-și poate suferi șeful de partid, pe care îl acuză de relații interesante cu un anumit evreu, și când încheind discursul greșește, și în loc să spuie „trăiască idolul nostru”, spune: „trăiască jidovul nostru”, suntem iarăși în fața unui asemenea act greșit, cunoscut sub denumirea de lapsus linguae. Exemplele sunt nenumărate.

Deasemenea cineva făcând unui prieten o scrisoare pe care intenționa s'o înceapă cu tradiționalul: „bunul meu prieten”, dar din greșală scrie: „nebunul meu prieten”, comite o acțiune greșită cunoscută sub numele de lapsus calami, în care se trădează de cele mai multe ori adevăratele sentimente față de corespondentul său.

Toate aceste acțiuni, precum chiar și gesturi ce par pur accidentale ca frecatul nervos al mâinilor, etc., au totuși după Freud semnificație.

Actele greșite „nu sunt accidente, ci acte psihice serioase, având un sens”²⁾.

Visul deasemenea „nu este un haos de sunete discordante, nu este lipsit de sens, nu este absurd... este realizarea unei dorinți”³⁾.

Manifestațiunile morbide, „simptomele nevrotice, au un sens ca și actele greșite și visele; ca și acestea, ele sunt în legătură cu viața persoanelor care le prezintă”⁴⁾. Totul în viața psihică are un sens, o legătură strânsă. Vedem aici principiul unui determinism complet al vieții psihice, determinism poate exagerat de Freud, dar în orice caz foarte productiv.

1) Vezi asupra tuturor acestor: S. Freud: La psychopathologie de la vie quotidienne, Payot, Paris. 1924, Trad. par. S. Jankélévitch).

2) Introduction, p. 94.

3) Freud: Le science des rêves p. 11. Paris. Alcan, 196. Trad. par I. Mayerson.

4) Introduction p. 280.

Acest determinism este temeiul întregii tehnici psihanalitice. Fără de el nici o interpretare nu ar fi posibilă. Deaceia Freud insistă atât de mult asupra lui în tot ce a vorbit și a scris.

De bună seamă, orgoliul omului ca ființă ce se crede liberă în voințele și acțiunile sale, este pus la o încercare critică.

Avântul îi este mult tăiat și o mare modestie vine să ia locul trufiei la care suntem prea mult înclinați.

Omul nu mai este un centru izolat, ci devine, deodată, cu mai multă evidență decât în orice sistem filosofic care ar susține o părere similară, o întretăiere de legi, a căror produs e viața sufletească.

Precum cercetările lui Darwijn, Wallace, în biologie, Copernic în astronomie, au biciuit egoismul omenesc, silindu-l la mai multă modestie, astfel crede Freud că se va întâmpla și cu știința analizei sufletești.

Determinismul care stă la baza teoriei lui Freud, și întreaga lui concepție despre viața sufletească, cu ingenioasele raporturi pe care le-a găsit între conștient și inconștient, nu sunt importante numai din punct de vedere pur științific, ci au o mare legătură cu viața. O nouă perspectivă se deschide în diagnosticarea și tratarea boalelor nervoase.

Acest domeniu este străin de intenția studiului de față. De aceia îl vom atinge numai în trecere.

Nevrozele, ca histeria, fobia, obsesia, intră direct în cadrul de aplicare a psihanalizei. Rezumând gândirea lui Freud, francezii E. Régis și A. Hésnard, dau următoarea definiție a nevrozelor: „nevrozele sunt acte prin cari bolnavul caută să se debaraseze de instincte penibile, printr'un fel de interes de apărare de autoînsănătoșire avortată. Ele constituiesc o regresie printr'o întoarcere la copilărie; ele sunt o maladie a dezvoltării individului”¹⁾.

Mai puțin sigură se simte psihanaliza în tratarea psihozelor cum sunt demenția precox, paranoia, psihoza maniacă depresivă. considerate în general nu ca boli sufletești ci ca boli datorite unor alterațiuni ale creierului. Unii psihanalisti ca Jung și Bleuler cred însă că uneori și la psihoze, avem de a face tot cu maladii ale sufletului. Așa „delirurile nu ar fi decât realizări deformate”²⁾.

În orice caz, singurul fapt că nevrozele, maladii cari în timpul de față au luat o așa de mare întindere, pot găsi prin tratamentul psihanalitic, o alinare și foarte adesea o însănătoșire definitivă, sunt suficiente pentru a justifica cu prisosință importanța mereu crescândă a psihanalizei.

1) E. Régis et A. Hésnard: La psychanalyse des nevroses et de psychoses p. 223. Ed. III, Alcan. Paris.

2) Ibid. p. 290.

În definiția de mai sus am văzut că nevrozile sunt acte de apărare ale bolnavului față de anumite instincte penibile.

Acel cenzor al conștiinței, acel eu ideal al nostru, care este mai ales produs al educației și al unei conștiințe morale, nu poate totdeauna permite libera manifestare tendințelor instinctive, mai ales atunci când vin în contradicere flagrantă, fie cu morala publică, fie cu convingerile și principiile noastre conștiente. Instinctele astfel reprimare, menținute în inconștient, caută atunci să se manifeste pe o altă cale.

Am văzut deja în cursul acestei expunerii, cum în vis, inconștientul, învingând în oarecare măsură interdicția conștiinței, pătrunde în mod deghizat în ea. Dar aceasta nu epuizează toată forța inconștientă ce tinde să se manifeste. Deaceia visurile ca și toate celelalte moduri de manifestare ale inconștientului prin acțiuni greșite, etc., nu sunt decât apariții însoțitoare ale manifestărilor mult mai importante, care sunt tocmai boalele neuroase. Instinctul neputându-se manifesta direct, se manifestează indirect în maladie.

Bolnavul în care se dă lupta între eul său și între tendința inconștientă, găsește în boală o relativă liniște sufletească, cel puțin o liniște a conștiinței sale morale. Aceasta a făcut chiar pe Freud să întrebuițeze formula: *Die Flucht in die Krankheit*, refugiul în maladie, spre a exprima astfel natura adevărată a nevrozelor¹⁾.

Marea artă a lui Freud a constat în această descoperire, și totodată în observația că, de îndată ce bolnavul devine conștient de adevăratul motiv al stării sale, acest motiv își pierde din puterea lui de influență, și cu ajutorul medicului se poate apoi însănătoși. Dar nu este destul să știi cauza generală a maladiiei, care vom vedea curând, în ce constă după Freud. Foarte importantă este și cauza ca să-i zicem așa, ocazională, motivul exterior, de cele mai multe ori brusc, un șoc nervos, de aceia numit trauma. Foarte importante sunt și rezidurile inconștiente trecute (acele fixațiuni de cari am vorbit), alătura de care tendința reprimată se refugiază. Ori, toate aceste date necunoscute bolnavului tot atât de mult ca și medicului, sunt descoperite de acesta prin metoda de investigație psihanalitică.

Această metodă constă în explicarea viselor, în descoperirea sensului acțiunilor greșite, precum și a direcțiunii permanente pe care o ia gândirea bolnavului.

Totul în viața sufletească fiind supus unui riguros determinism, nici o manifestare a acesteia nu va fi fără sens. Și pentru că la nevrotic totul are un raport cu motivul boalei sale, arta psihanalistului va consta, ca pe baza acestui raport, a legăturii mai mult sau mai puțin directe, dintre vis de exemplu și conținutul său latent.

1) Vezi Introduction pag. 410.

să descopere acest conținut, care este o dorință, o tendință, o idee reprimată.

Interogarea bolnavului, povestirea visului și lăsarea să spuie nereflectat toate cuvintele, ideile, reprezentările care-i vin în minte, în mod spontan, după pronunțarea de către psihanalist a diferitelor cuvinte reprezentând părți importante din vis, duc, după o muncă adesea îndelungată, obositoare, și necesitând multă răbdare, la descoperirea tendinței reprimată. Toate acestea cer însă o deosebită abilitate în mânăuirea sufletului omenesc, și o deosebită cunoaștere a psihanalizei.

Deaceia nu toți medicii pot fi psihanalști și pe de altă parte nu e nevoie totdeauna să fii medic, spre a fi psihanalist.

Am spus mai sus că numai faptul de a aduce în conștiința bolnavului cauza patogenă, este suficient spre a-i slăbi puterea de influențare.

Cum se va obține însă însănătoșirea?

Două sunt căile importante urmate de Freud. Uneori tendința reprimată este pe nedrept socotită nedemnă de a se manifesta.

Psihanalistul va clarifica atunci pacientului faptul și-l va sfătui să-și satisfacă dorința inhibată până atunci, și simptomul va dispărea.

De multe ori însă, tendința reprimată trebuie să rămâie mai departe reprimată, neavând dreptul să se manifeste, din motive, să zicem de morală individuală sau socială. Atunci psihanalistului îi mai rămâne o cale.

Anume, bolnavul va reprima tendința nepermisă, în plină cunoștință a ei. Cu deplin asentiment al ființei sale morale conștiința îi va interzice manifestarea. Acest act al conștiinței, singur, face ca forța tendinței reprimată să scadă. Însă acest lucru nu ajunge. Și aici vine unul din mijloacele, pe care, pentru a-l fi preconizat, meritul lui Freud este foarte mare. Se va căuta anume, ca toată energia pe care tendința reprimată o manifestă în maladie, să fie acum îndreptată în domeniul de activitate moral și social valoroase. Se va inobilă oarecum instinctul reprimat, se va sublima. Prin faptul sublimării, atât individul cât și societatea pot câștiga enorm în valoare morală, în valoare creatoare. Când toată energia unui instinct puternic se va canaliza în direcția științei sau a artei, de ce producții nu va fi capabil omul purtător al acestei energii. „Imbogățirii sufletului, care succedează procesului de sublimare, se datoresc cele mai nobile achiziții ale sufletului omenesc”, spune cu drept cuvânt Freud¹⁾.

* * *

Da: de ce natură sunt dorințele, tendințele reprimată? De ce conștiința le opune un veto atât de categoric?

Răspunsul lui Freud este categoric: „dorințele patologice sunt

1) Cinq leçons p. 104.

de natură erotică, și ne determină să privim turburările vieții sexuale ca una din cauzele cele mai importante ale maladiei" ¹⁾).

Dar ce este sexualul după Freud? Răspunsul nu este prea simplu. Insuși el recunoscând că noțiunea de sexual nu se poate defini ușor ar admite, dacă nu i s'ar părea prea vagă și prea vastă, definiția următoare: „totul ce se raportează la diferențele care separă cele două sexe, este sexual" ²⁾).

După Freud, noțiunea „sexual", nu se rapoartă numai la organele genitale și la actele corespunzătoare, normale sau anormale, ci o sumă de alte zone și alte acte intră în sfera acestei noțiuni. El merge până la identificarea sexualului cu instinctul în general ³⁾).

O parte din cele mai respingătoare, în teoria lui Freud, este că el numește sexuală până și „plăcerea procurată de actul de a suge" ⁴⁾ al copilului, iar zona bucco-labială este numită zona erogenă.

Dar tot noțiunea „sexual" este extinsă de Freud și asupra celor mai înalte manifestări ale sufletului omenesc, cum este prietenia, sacrificiul de sine, etc.

Prin libido, înțelegând el „forța cu care se manifestă instinctul sexual, așa precum foamea desemnează forța cu care se manifestă instinctul de absorpție al hranei" ⁵⁾, iată-l pe Freud întrebuițând acest cuvânt pentru a desemna „energia tendințelor cari se ratașează la ceiace rezumăm în cuvântul iubire" ⁶⁾).

Și dacă prin iubire înțelegem iubire sexuală, apoi mai înțelegem și iubirea de sine, iubirea filială și părintească, prietenia, etc. Toate aceste feluri de iubire intră în noțiunea de libido, și de sexual în sensul lui Freud ⁷⁾).

Alți psihanalisti, elevi de ai lui Freud, cari în genere s'au separat mult de interpretarea maestrului lor, au interpretat noțiunea sexual și libido în mod diferit, ori au pus în locul ei cu totul altceva.

Așa, Adler, introduce în locul instinctului sexual pe acel al dominației.

După el, nevroza se reduce la conflictul dintre a voi și a putea ⁸⁾. Sau cum se exprimă Seillière, acolo unde Freud pronunță: Sex, ar trebui întotdeauna să căutăm: voință de putere" ⁹⁾).

1) Cinq leçons p. 81.

2) Introduction p. 326.

3) Vezi Régis et Hésnard, loc. cit. p. 35.

4) Introduction p. 337.

5) Introduction p. 336.

6) Psychologie collective et analyse du moi p. 36. Trad. par. Dr. J. Jankélévitch Payot Paris, 1924.

7) Ibid p. 38.

8) Vezi dr. I. I. Popescu: Doctrina lui Freud p. 170. Arad 1927; Vezi deasemenea scurta și interesanta expunere a lui Woldeimar Oskar Döring: Psychanalyse und Individualpsychologie. Verlag von Charles Coloman Lübeck 1928.

9) Ernest Seillière: Psychanalyse Freudienne ou psychologie impérialiste. p. 231. Paris. Alcan. 1928.

În urma acestui conflict, rezolvat de îns în mod negativ, se produce în el un sentiment de inferioritate. Tot conflictul este provocat adesea de inferioritatea unui organ, indiferent dacă este cel sexual sau altul.

„Inferioritatea de care vorbesc eu, spune Adler textual, are de obiect organul neterminat, rămas în urmă cu dezvoltarea, împiedicat sau schimbat în creșterea sa în total sau în parte¹⁾).

Adler merge până acolo cu separatismul de Freud, încât a schimbat în lucrările sale, chiar și denumirea de psihanaliză în aceia de „psihologie individuală“.

Alt elev care s'a separat de Freud, profesorul de la Zürich, Jung, vine cu o concepție a inconștientului mult mai extinsă.

„Inconștientul are posibilități absolut inaccesibile conștientului, căci inconștientul dispune de conținuturile psihice profunde (subliminale), de tot ce a fost uitat și neglijat și în plus de înțelepciunea conferată prin experiența a nenumărate mii de ani“²⁾).

Căci „Inconștientul are nu numai conținut personal, ci și conținut impersonal, colectiv, în formă de categorii hereditare, sau arhetipuri.

Deaceia am făcut ipoteza că inconștientul în cele mai adânci straturi ale lui, posedă conținuturi colective, relativ vii. Deaceia vorbesc despre inconștient colectiv“³⁾).

În ce privește teoria sexuală a lui Freud, recunoscând că „până la un anumit punct e absolut justă“, Jung observă că ea, „nu vede decât o parte a chestiunii“⁴⁾, cealaltă parte fiind evidențiată de Adler. Jung vrea să armonizeze ambele teorii printr'un punct de vedere superior, care să permită a le reduce la unitate“⁵⁾). Jung găsește de altfel cu drept cuvânt, că „Teoria sexuală este inestetică și satisface puțin: Teoria puterii este incontestabil veninoasă“⁶⁾).

Pentru Jung, libido ia proporții mult mai largi decât la Freud. Libido este energia psihică⁷⁾, este viața în general. Această energie are două chipuri, două măști, după cum individul se orientează spre el însuși sau spre mediu, punându-și energia în funcția uneia din aceste două directive. În acest chip Jung stabilește două tipuri de oameni: introvertiți și extravertiți⁸⁾).

1) Adler: Die Theorie der Organminderwertigkeit und ihre Bedeutung für Philosophie und Psychologie, in Adler-Furtmüller: Heilen und Bilden, Ed. III, p. 24. Verlag von I. F. Bergmann München 1928

2) Dr. C. Jung: L'inconscient dans la vie psychique normale et anormale, p. 186. Payot. Paris 1928.

3) Dr. C. Jung: Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten, p. 30 Otto Reichl Verlag. Darmstadt. 1928.

4) Jung: L'inconscient, p. 52.

5) Ibid. p. 69.

6) Ibid. p. 75.

7) Ibid. p. 105.

8) Ibid. p. 73.

„Astfel opozițiile ireductibile între cele două teorii sunt abolite prin această noțiune nouă, fiind dat că fiecare din cele două teorii rezultă dintr-o prezentare unilaterală”¹⁾.

Toți oamenii „posedă ambele posibilități de orientare” dar de obicei nu dezvoltă decât una din ele, așa că la introvertiți, extraversiunea somnolează în stare embrionară undeva, în adâncuri și la fel la extravertit, introversiunea duce în umbră o existență fantomatică”²⁾.

Precum Jung a căutat să remedieze unilateralității pe cari Freud și Adler le prezentau, Pfister, pastor în Zürich, vine cu o concepție mai generală, pe care o numește organică.

După el „viața se diferențiază în anumite direcții, dă energii pentru cutare sau cutare scop, și alcătuiește organe pentru diversele funcțiuni”³⁾.

Apoi „viața nu cunoaște, excluzând funcțiunile elementare, acțiuni instinctuale (Triebleistung) izolate”⁴⁾. Toate instinctele omenesti sunt strâns legate între ele, de exemplu instinctul sexual cu acel al hranei, sau cu cel estetic, uneori putându-se manifesta unul în locul celuilalt. Deaceia Pfister cere ca instinctele să fie psihologic considerate ca fiind fiecare în „raport cu celelalte funcțiuni vitale și cu tot organismul sufletesc”. Această concepție este numită de el. cum am spus, organică”⁵⁾.

Importanța lui Pfister, constă în special în accentul educativ, pe care-l dă psihanalizei.

II.

Aplicațiile psihanalizei în educație

Tendința educativă a stăpânit întotdeauna gândirea lui Freud. Chiar tratamentul psihanalitic în sine, este considerat de Freud ca „o educație progresivă pentru a surmonta la fiecare din noi reziduurile copilăriei”⁶⁾. Iar în ce privește educația propriu zisă, Freud atrage atenția educatorilor asupra necesității de a ține seamă de anumite date ale psihanalizei, cum este reprimarea, în momentul în care aceasta își face alegerea printre instinctele parțiale ale sexualității și mai târziu, când copilul trebuie să se desfacă de sub influența părinților⁷⁾.

1) Ibid. p. 74.

2) Loc. cit. p. 92.

3) Dr. Oskar Pfister: Die Psychoanalyse im Dienste der Erziehung p. 45. Julius Klinkhardt, Verlagsbuchhandlung, in Leipzig 1929).

4) Ibid.

5) Ibid. p. 46.

6) Freud: Cinq leçons sur la Psychoanalyse. p. 95 Payot, Paris 1923).

7) Ibid.

La fel cei mai de seamă reprezentanți independenți ai psihanalizei, cum sunt Jung și Adler, fac neconținute aplicațiuni la educație.

Jung recunoscând necesitatea ca psihanaliza, pentru a fi aplicată în educație, trebuie să fie pusă la punct cu tot aportul nou care s'a adus și a completat unilateralitatea lui Freud, nu mai puțin vede în psihanaliză „o metodă educativă, când e bine înțeleasă și mănușă corect”¹⁾.

Pentru Adler faptul acesta este atât de evident, încât el cere medicului să cunoască problemele educației. Un capitol din cartea sa: „Praxis und Theorie der Individualpsychologie”²⁾ se intitulează: Ueber individualpsychologische Erziehung (Despre educația individual-psihologică), ceiace înseamnă educație psihanalitică, întrucât „Psihologie individuală” este termenul adoptat de Adler în locul celui de Psihanaliză, în urma despărțirii lui de Freud.

Dintre psihanaliztii de seamă, acel care-și îndreaptă aproape exclusiv activitatea în sens educativ, este pastorul Oskar Pfister din Zürich. Într'o serie de lucrări importante cu pondere, prevedere și un spirit de serozitate și de adâncă, liberă convingere religioasă, el crede că „psihanaliza duce la o pedagogie nouă”³⁾, că „educatorul devotându-se educației psihanalitice, vede mult mai adânc în sufletul copilului decât orice alt pedagog”⁴⁾, și deci poate fi de mult mai mare folos acestui suflet.

Scopul general al Psihanalizei fiind după el „liberarea de piedici interioare, spre personalitatea autonomă, inhibitoare, credincioasă datoriei”⁵⁾ coincide cu cel mai înalt scop pe care educația și-l poate pune.

Să vedem mai deaproape în ce constă utilitatea psihanalizei pentru educație. Lămuririle din prima parte a expunerii noastre ne-au dat dealfel indicii aproape suficiente. În primul rând, am văzut ce mare rol joacă inconștientul în viața sufletească. Acest rol, dacă devine evident în special în viața adulților, începe totuși să se manifeste din primii ani ai copilăriei. Atât educația cât și viața în genere, efectuează o serie întreagă de reprimări, menținând în inconștient instincte și energii, cari vor duce acolo o viață ocultă, fiind veșnic gata, ca la orice prilej pe care viața li-l va furniza mai târziu, să izbucnească. În felul acesta o sumă de tendințe, în loc să se manifeste, să evolueze normal, potrivit legii lor, sunt supuse

1) Dr. C. Jung: L'inconscient dans la vie psychique normale, p. 77. Traduit de l'Allemand par le Dr. Grandjean-Bayard, Paris Payot 1928.

2) Dr. Alfred Adler: Praxis und Theorie der Individualpsychologie, Dritte Auflage, Verlag von I. F. Bergmann München 1927.

3) Dr. Oskar Pfister: Die psychanalytische Methode, p. 562. Dritte Auflage, Klinkhardt in Leipzig, 1924.

4) Dr. Oskar Pfister: Die Psychoanalyse im Dienste der Erziehung p. 155. dritte Auflage, Klinkhardt in Leipzig 1929.

la o evoluție mult mai lentă. Este procesul pe care Freud îl denumește „fixare“.

Apoi, am văzut deasemenea că orice tendință reprimată manifestă particularitatea, numită de Freud „represiune“, de a se duce în inconștient cu atât mai departe cu cât reprimarea a fost mai puternică, dând viață nouă celor mai infantile tendințe fixate care posedă o înrudire cu noua tendință reprimată.

În felul acesta întreaga viață sufletească suferă o desaxare, o deplasare a punctului său de gravitate, spre trecut, spre copilărie.

Este prin urmare evidentă marea importanță a studiului inconștientului la copii și a silinții pe care trebuie să și-o dea educatorul, întru mânăuirea mecanismului fin al sufletului copilului, ferindu-l de fixări cari vor putea să-i primejduiască viața de mai târziu.

Dar am văzut că cenzorul conștiinței, acel eu ideal care adesea este una cu conștiința morală, nu este înăscut, ci este un produs al tuturor influențelor vieții, asupra insului, influențe printre cari educația joacă rolul de frunte.

De calitatea acestor influențe și prin urmare de calitatea educației atarnă deci și calitatea conștiinței morale. Un educator introdus în psihanaliză, va putea cu mult mai multă abilitate și pricepere să selecționeze instinctele și reprezentările cari trebuiesc reprimare, să nu provoace sau să favorizeze reprimări inutile, sau cari pot avea urmări periculoase.

Tendința educației noi este individuală. Trebuie să cunoaștem sufletul fiecărui copil în parte, spre a-l putea conduce potrivit individualității sale. Cu psihologia generală nu putem avea decât vagi șanse de reușită în conducerea sufletului individual.

Această tendință a educației moderne, este sprijinită indiscutabil de psihanaliză, care este prin excelență psihologie individuală. Dar nu numai copilul normal ci mai ales marele număr de copii nervoși, acei din cari se va recruta viitorii nevropați, găsesc în educația psihanalitică o tămăduire timpurie, fiind feriți astfel de complicațiile de mai târziu.

Numărul copiilor nervoși este mult mai mare decât credem și nu numai nervoși, dar nevropați, cari au nevoie de tratament. Toți copiii cari se udă în pat, gângăvesc, au ticuri supărătoare¹⁾, atunci când acestea nu sunt de natură fiziologică, ci sunt explicabile psihologic, și cazul este frecvent, intră în domeniul educației psihanalitice.

Toți copiii cari suferă de frică, de abulie, de rușine sau timiditate exagerată, ori din potrivă, de îndrăzneală îngrijitoare, copii care chinuesc animale, chinuesc în general pe cine pot, pe camarazi și părinți, ori contrariu, au tendința de a se lăsa chinuiți, etc., intră de asemenea

1) Vezi p. 533 și urm. din Pfister: *Psychanalytische Methode*.

și cu atât mai mult, în cadrul educației psihanalitice. Serviciile pe care le face psihanaliza cu datele ei în luminarea și elucidarea problemelor puse de aceste stări sufletești ale copiilor, sunt cu atât mai de prețuit, cu cât literatura psihologică de până acum, nu le tratează mai de loc, sau foarte superficial¹⁾.

Mai presus de toate însă, educația datorește psihanalizei faptul că i-a pus la îndemână acel minunat mijloc educativ, care este sublimarea. În mod inconștient întrebuințată întotdeauna de educație, canalizarea instinctelor, tendințelor rele, în direcție superioară, de data aceasta însă conștient și cu metodă, devine mijlocul educativ prin excelență. Nu constrângere, nu ascultare forțată, silință forțată, moralitate forțată, ci ascultare, silință, moralitate de bună voie primită de copil, pusă chiar de el însuși ca ideal scump lui, în înfăptuirea căruia găsește plăcere, fericire. În acest chip, copilul îndeplinindu-și obligațiile pe care societatea le cere dela el, găsește și mulțumirea personală a acțiunii, pe care înfăptuind-o, și-a cheltuit surplusul unei energii ce altfel devenea primejdioasă și-i producea lui însăși nemulțumire.

Dar să vedem ce ne spune în această privință practica pedagogică. Sunt o sumă de defecte ale copiilor pe cari, atât părinții cât și profesorii, nu numai că nu le îndreaptă prin mijloacele lor obișnuite, dar chiar le întăresc. Încă mai predomină în atitudinea adulților față de copii, credința că numai prin severitate, chiar bătae și aceasta cât de timpuriu, îi poți desbăra de anumite deprinderi. Vom lua exemplele din cartea unui bun pedagog practic elvețian²⁾.

Să vedem mai întâi efectele cu totul contrarii pe care severitatea excesivă, în speță bătaea, le obțin de la copii.

Dând elevilor să scrie despre cazurile când au fost bătuți, aceștia, cunoscându-și profesorul și știind că sinceritatea lor nu va avea efecte neplăcute, au scris așa cum au simțit. Câteva exemple numai din cele 23 citate de Zulliger, sunt concludente:

„(Un școlar între 11—13 ani). Când fac ceva rău sunt bătut regulat. O știu de mai înainte. Mă trece cu călduri. Nu mai sunt în stare să fac nimic. Așa încât când se întoarce tata acasă, mă uit la el supărat. În inima mea îl blestem. Tata se înfurie. Apoi mă ia pe genunchi și mă snopește în bătae. Eu strig cât pot. Când urlu prea tare, se oprește. Țipătul îl enervează. Dar după aceia nu mai îmi este drag³⁾).

„(O fetiță). De o bucată de vreme spărgeam aproape în fiecare

1) Comp. Kurt Joachim Grau: Eitelkeit und Schamgefühl, p. III. Felix Meiner in Leipzig, 1928.

2) Hans Zulliger: Psychanalytische Erfahrungen aus der Volksschulpraxis. Ernst Becher Verlag, Bern-Leipzig.

3) Loc. cit. p. 17.

zi vesela. Tata îmi spuse: „Dacă mai faci odată te iau pe genunchi și te bat”. Dimineața următoare, când spălam tacămurile, spărsei o oală de lapte. Imi fu frică și strânsei repede cioburile și le arunca. Atunci veni tata cu centironul. De frică mai scăpai jos o ceașcă. El mă bătu zdravăn. Dar apoi când tata eși, îi arătai pumnul. Și inima îmi clocotea de mânie¹⁾.

Și ca să se vadă că bătea nu face decât să trezească în copil dorința de a bate și el la rândul său, încă un exemplu:

„(Băiat). Când sunt bătut, mă infurii, și dacă pun mâna pe ceilalți frați, îi bat și eu, dar îi bat, „en gros”²⁾).

Constatarea pe care o face profesorul elvețian în urma acestei experiențe este următoarea:

„Rezistență pasivă, ascunsă ori pe față, mânie, furie, ură, sete de răzbunare, sadism, pe de o parte, pe de altă parte înșelătorie, miro-nosenie, fățarnicie, gudurare, frică maladivă, fantazii macabre și ma-sohism, acestea sunt florile care cresc pe urma bătăii”³⁾.

Efecte asemănătoare are și disciplina impusă prin teroare, de sus în jos, nu izvorită ca ceva natural, din interesul pe care profesorul știe să-l desvolte în copil pentru școală.

Prin pedeapsă credem că desbărăm pe copii de o sumă de de-fecte pe care le-au căpătat uneori din motive foarte naturale. Dacă nu căutăm să ne dăm seama de acele motive, pentru a putea apoi acționa potrivit, nu vom ajunge nici odată să-i îndreptăm.

Când copiii fumează, profesorul îi pedensește de obicei fără nici o altă discuție sau admonestându-i inutil. Copiii fumează înainte, numai că se ascund mai bine.

De ce fumează copiii? Un elev singur ne-o spune: „Fumez căci cred că așa pot face și eu ceva ca oamenii mari. Și dacă mă vede cineva, atunci își închipuie că am terminat școala. Mi-a spus și că-ruțașul că tutunul stinge bolile. Mulți spun că verși când fumezi, dar nu-i adevărat; eu m'am bucurat totdeauna, fiindcă nu vărs, și pentru că am văzut că pot și eu ceva”⁴⁾.

În genere copilul suferind de sentimentul neputinței lui, micimei lui, face ca și când ar fi om mare, observă Zulliger, atașându-se aici la Adler.

Psihanaliza ne învață cum să ne purtăm cu copiii, cum să le pă-trundem în suflet și cum apoi, să canalizăm în direcție bună, energiile pe cari ei le cheltuesc fie în simptome maladive, fie în obiceiuri rele, la cari însă totdeauna aproape sunt conduși de o intenție la bază lău-dabilă.

1) Loc. cit. p. 18.

2) Ibid. p. 21.

3) Ibid. p. 23.

4) Ibid. p. 48.

Potrivit principiilor psihanalizei, două sunt scopurile principale ale educației psihanalitice: mai întâi profesorul sau părintele să se lămurească asupra cauzei principale a defectelor copilului, a acțiunilor lui condamnabile, arătând și elevului, cu evidență, aceste cauze. Apoi, și de cele mai multe ori, de comun acord cu elevul, sau copilul în general, să pășească la acțiunea educativă, care trebuie să iea pe cât posibil forma unei autoeducații. Această acțiune educativă constă de cele mai multe ori, atunci când instinctul reprimat nu e de natură a i se da frâu liber, în inobilarea energiei cheltuite mai înainte în direcție greșită. Să vedem mai deaproape cum trebuie să se procedeze în asemenea cazuri.

Un interesant exemplu de copil care chinuște animalele din cauza unui isentiment al eului reprimat, ni-l relatează Zulliger ¹⁾.

Un copil de școală în etate de 13 ani, care era tratat cu prea multă severitate de tatăl de care se temea, și cu multă blândețe de mama și sora mai mare, față de care era veșnic neascultător, în școală era totuși unul din elevii de care profesorul nu se putea plânge. În timpul unei absențe de mai multe zile a profesorului, acesta fiind înlocuit de o profesoară tânără, elevul deveni de odată foarte obraznic. În repaos punea pe elevi să-l bată, și apoi se întorcea și-i bătea el. Sau își smulgea singur părul din cap. Odată aduse în clasă un șoarece viu. Faptul acesta provocă dezordine, și când profesoara veni cu un băț spre elevul vinovat, acesta apucă șoarecele și-i smulse cu dinții capul. Profesoarei îi veni rău. Când profesorul clasei reveni din concediu, el nu pedepsi pe elev, ci spunându-i că știe tot ce a făcut, îi făgădui că îl va lăsa în pace, cu condiția ca să-i răspundă sincer la toate întrebările. Un fel de interogator psihanalitic avu loc. Profesorul află că copilul a văzut odată cum trenul a tăiat o pisică. Află apoi că a surprins în beci pe tatăl său omorând un epure de casă pe care apoi l-a preparat pentru masă. Mai află că copilul a chinuit și omorât de mai multe ori pisici, și că din potrivă avea milă de șoareci, pe cari pisicile îi mănâncă. El însuși se asemuia pe sine oarecum cu șoarecii, mai ales de când mama îl poreclea „șoricel”. În vis i s'a părut că o pisică mare se repede la el să-l muște.

Din toate cercetările făcute, profesorul văzu că copilul suferea de o micșorare a sentimentului personalității sale. Mama îl trata ca pe un copil slab, anemic și-l poreclea șoricel (Bleichmaus). Tatăl îl trata prea sever. De aici în copil s'a dezvoltat o tendință de a se răzbuna pe tatăl său pe de o parte și de a arăta că și el poate ceva pe de altă parte. Deaceia își smulgea părul din cap, se lăsa bătut de colegi, ca să probeze astfel cât putea el suporta, și apoi, văzând cum colegii îl băteau cu prea mare plăcere, îi bătea și el la rândul său. Faptul că omora și chinuia pisici, era o răzbunare inconștientă și de

1) Loc. cit. p. 126 și urm.

ghizată la adresa tatălui, cu care el identifica pisica, mai ales că pisica are mustăți.

A rupt gâtul șoarecelui în clasă, pentru ca să se răzbune pe profesoară, pe care în acel moment o identifica cu șoarecele, precum identifica și pe o soră a lui, pe care mama o poreclea uneori deasemenea șoricel.

Identificații de acestea se prduc des, după cum dovedește psihanaliza. Copilul era când șoarece, când pisică, după cum îi convenea. Când voia să joace rolul tatălui (pisică) omora pe șoarece, sau chinuia pe sora lui, ori pe profesoară.

Astfel în chip simbolic își satisfăcea sentimentul personalității lui lezate.

În timpul discuțiilor psihanalitice cu profesorul, tot ce îl mâna înconștient la chinuirea animalului, devenindu-i conștient, curând ajunse nu numai a nu chinui pisici, ci chiar a le găsi drăgălașe. Toată energia pe care și-o cheltuia pentru a-și manifesta în mod deghizat trebuința de manifestare și recunoaștere a individualității lui, a început să o îndrepte asupra studiului. Astfel s'a produs o sublimare cu cele mai fericite efecte. Un club de fotbal pe care-l fondase cu camarazii, tocmai pentru a se afirma, l-a desființat și a dăruit mingea clasei, în care acum era recunoscut ca un elev bun.

Dacă ar fi fost depeșit, bătut, cum se face de obicei, deprinderile rele în loc să dispară ar fi fost încă mai accentuate, de și poate pe ascuns.

Acum un exemplu din cazurile cari au la bază instinctul iubirii. „Normalitatea este o noțiune relativă, și omul normal există propriu zis numai în creerul, — despre fantezie nu e voie să vorbim — profesorilor de psihologie.

Când însă afirm că Erwin Fischer, e un copil cu totul normal, mă va înțelege oricine. Nimeni nu-și va închipui în dosul acestui cuvânt o normă schematică incarnată. Erwin nu are nimic bolnăvicios, decadent. Nu-i însă nici o ușă de biserică, sau un exemplu de copil.

Că un astfel de copil nu e prea ordonat în îmbrăcăminte, și că vine uneori la școală cu hainele murdărite sau rupte, nu este lucru extraordinar. Mai important este că în ultimul timp Erwin dă atenție exteriorului său, umblă periat, cu haine curate și nerupte, cu frizură și cu altă expresie pe față. Nu mai ia parte, ca mai înainte, la jocurile copiilor, ca să arate superioritate, răbdare, curaj, și la ora de socotit este surprins privindu-se mulțumit în oglindă.

Mai mult, îmi pare chiar că socotește nu numai cu mai puțină silință, ci chiar și mai prost decât sunt obișnuit, în deobște, să mă aștept dela el. „Poate că te înșeli”, îmi zic, „ești prevenit contra lui pentru că l'ai surprins pe băețăș de două ori făcând altceva în oră”. — Și-mi propun să-l observ mai departe și deocamdată să tac.

În timpul unei excursii, îmi poveștește el că i s'a întâmplat ceva.

ciudaț: nu a putut la băcănie să adune 1 fr. 50 cu 2 fr. 75 și i se pare că în ultimul timp socotește mai prost decât mai înainte.

„La băcănie spui că ți s'a întâmplat?”

„Da. Vanzătoarea servea pe Ana Hess (o școlăriță de aceeași vârstă). Domnișoara spuse Anișoarei: 1 fr. 50 și 2 fr. 75, cât face? Anișoara nu știe, atunci spuse vânzătoarea: Spune-i tu Erwin! Dar în acel moment nici eu nu putui să spun, și oamenii cari erau în prăvălie au început să râdă. Noi amândoi ne-am făcut roșii... totuși eu n'am fost slab socotitor...!

Cunoșteam pe Anna Hess. Era slabă la socotit.

„Anna Hess?” spusei eu încet și privii pe copil cercetător. O-brajii i se îmbujorează. Eu zâmbesc. „Ce ai putea să-mi spui de ea?”

„He” — zice el, și mă privește ascuțit, să vadă ce mutră fac. Apoi se uită împrejur. Camarazii, merg pălăvrăgind înainte. În urma noastră mai vine o grupă de fetițe. „Anna este” — din nou se oprește. „Anna este?”

„He, ea e iubita mea” (Mein Schätzchen).

Eu îmi stăpănesc râsul, pentru ca copilul să nu-l interpreteze greșit. Dece nu putea băiatul să facă adunarea în prăvălie, dece în general nu mai putea socoti bine și silitor? mi se lumină deodată. Ce delicat cruța el slăbiciunile iubitei lui. Minunat. Sensul purtării lui era cam următorul: „Anișoara mea nu trebuie să se rușineze că n'a putut să rezolve imediat tema pe care i-a dat-o vânzătoarea, când eu, cel știut ca bun la matematici, nu pot”; sau: „Dacă Ana nu socotește bine, atunci nici eu nu trebuie să o fac de rușine, socotind mai bine”.

Impărtășii concluziile mele băiatului și îi spusei că și eu am observat că a început să dea înapoi la matematici. Apoi vorbirăm despre iubirea lui. Mă bucurai să descopăr cât de curate și nevinovate erau raporturile lor, mai ales, când Erwin mă asigură că nici odată nu va prefera pe altă fată, și în nici un caz nu va lua pe alta de nevastă. Și din cauza fetei se ia în seamă și pe el de câtva timp. Când va termina școala vrea să intre ucenic la un mecanic, ca să devie lucrător bun, care câștigă „ceva”, „ca să ne putem căsători atunci”.

„În cazul acesta ai trebui să știi să socotești bine, nu crezi și tu? Și pentrucă Ana nu socotește prea bine — asta are mai puțină importanță, ea este poate în schimb practică la cusut și gătit — tu ar trebui să compensezi lipsa Anei putând să socotești pentru amândoi! În căsătorie trebuie să se împlinească reciproc”.

Acest lucru îi apare și lui evident.

Acum socotește cu atâta râvnă, încât trebuie să-mi stăpănesc zâmbetul întotdeauna când trec prin fața băncii lui sau când îl în-tâlnesc cu privirea¹⁾.

1) Hans Zulliger, loc. cit. p. 104—6.

Nu putem în cadrul restrâns al acestei expuneri să înmulțim prea mult exemplele, cu toate că ele sunt deosebit de instructive. Cei interesați le vor putea găsi în autorul citat, precum și în „Metoda psihanalitică“ a lui Pfister, autor deosebit de important pentru chestiunea care ne preocupă.

Ne mulțumim cu exemplele de mai sus¹⁾, în cari am văzut cum cum poate proceda profesorul, potrivit noii științe, în atitudinea lui față de elevi. Desigur nu orice profesor poate deveni psihanalist. Aceasta mai ales pentru că din nefericire nu orice profesor are vocație pentru profesia sa, care înainte de toate este aceea de educator. În orice educator adevărat însă, știința psihanalitică se găsește oarecum în stare de potențialitate. Căci un adevărat educator iubește suflul omenesc și în special suflul copilului. Il iubește și îl înțelege. Și acesta este marele secret al psihanalizei: înțelegerea psihologică. Un adevărat educator, un adevărat profesor, se va simți în domeniul psihanalizei la el acasă, întrucât această știință nu va face altceva decât să-i lămurească și să-i sistematizeze, ceea ce el totdeauna a simțit și a intenționat obscur. Precum Freud și Adler cer oricărui medic să fie educator, noi credem că orice profesor trebuie să fie psihanalist. Nu pentru cazuri într'adevăr grele, de patologii avansate ci pentru cazurile zilnice, în care e atât de greu să stabilești granița între normal și anormal, și unde numai profesorul care vine în contact intim cu elevul se poate pronunța. Chiar față de copiii sănătoși, atitudinea profesorului care mănuește metoda psihanalitică, fie cât de puțin, se va resimți în bine.

Împreună cu Pfister, trebuie să spunem că medicul și educatorul trebuie să meargă mână în mână, căci ambii sunt acolo pentru educația și sănătatea copiilor, nu copiii pentru ei²⁾.

În atitudinea educativă față de copil, părintele sau profesorul care stăpânește cunoștințe de psihanaliză, va fi mai pregătit în rezolvirea multor probleme. În afară de cele referitoare la instrucție și învățământ, pe care psihanaliza le luminează nou și productiv, o mulțime de alte mari chestiuni educative primesc o nouă coloratură.

Problema raportului dintre generații, dintre părinți și copii, între cari, după cum remarcă Paulsen, „fricțiuni și încordări au existat întotdeauna și vor exista“³⁾, câștigă prin psihanaliză o mare lărgire de orizont, potrivit căreia, părintele mai înainte neînțelegător și înstrăinat de copilul său, poate deveni prietenul și sfătuitorul acestuia.

Problema educației morale și religioase, educației voinței, și educației sexuale, pentru a numi pe cele mai principale, găsesc în

1) În citata lucrare a D-lui G. G. Antonescu se găsesc câteva exemple din Zulliger de care m'am servit și eu.

2) Pfister: *Psychanalytische Methode*, p. 528.

3) Friedrich Paulsen: *Moderne Erziehung und geschlechtliche Sittlichkeit*, p. 7. Verlag von Reuther und Reichardt, Berlin 1908.

rezolvirea lor cu ajutorul psihanalizei, o soluție la care, după îndelungi eforturi, educația obișnuită nu a parvenit întotdeauna.

În special privitor la educația sexuală țin să atrag atenția că psihanaliza atât de ades acuzată că distruge orice idealism în suflete, contribuie, dimpotrivă, să întărească acest idealism.

Fie că am aproba părerea, care nouă ni se pare mult exagerată a unor moraliști ca Förster, care sunt convinși că cea mai bună educație sexuală este aceea care îndepărtează gândul copilului de chestiunea sexuală¹⁾; fie că am fi de părerea diametral opusă, că din potrivă, plină lumină științifică și serios condusă, trebuie făcută în mintea tineretului în această privință „spunându-i lucrurile deschis și clar, fără acoperire, așa cum sunt”²⁾, părere de care este și savantul român S. Nicolau³⁾; fie că am fi de părerea mijlocie a lui Paulsen, după care câteva conferințe care tratează despre fapte și pericole în această privință, fără a intra în amănunte asupra proceselor procreației, sunt suficiente pentru luminarea tineretului⁴⁾, în oricare din aceste poziții, psihanaliza aduce soluția cea mai înaltă, cea mai morală. Principiul sublimării preconizează inobilarea instinctelor, conducerea lor la manifestare pe căile celor mai exigente prescripțiuni morale. Pornind chiar dela instinctul sexual, prin o mânuire dibace, putem ajunge prin sublimarea acestui instinct, la formele superioare pregnante de etică, precum iubirea de aproape, autoritate, religiozitate⁵⁾.

Psihanaliza punându-ne la îndemână mijlocul de a transforma în mod conștient și metodic, energia celor mai puternice instincte, în manifestări de valoare morală eternă, înseamnă pentru educație un mare pas înainte.

C. NARLY

1) Vezi Fr. W. Förster: *Sexualethik und Sexualpädagogik*, Verlag Joseph Kösel & Friedrich Pustet, München (1923).

2) Dr. Fritz Giese: *Jugendhandbuch der Menschenkunde* p. VII. Langensalza 1916, Wendt & Klauwell.

3) Vezi Prof. Dr. S. Nicolau: Problema educației sexuale în școală în legătură cu profilaxia boalelor venerice; în *România Medicală* No. 12, din 15 iunie 1929.

4) Friedrich Paulsen, loc. cit., p. 95.

5) Vezi Dr. Oskar Pfister: *Die Liebe des Kindes und die Fehlentwicklungen*, Kap. 25. Verlag. Ernst Bircher, Bern, 1922.

O CONCEPȚIE MONISTĂ A NATUREI

Spiritul omenesc manifestă tendința de a voi să găsească în diversitatea întâmplărilor din univers o singură substanță sau forță care să le explice, în multitudinea cauzelor, o singură cauză generală.

Tendința aceasta la prima vedere pare ciudată, pentru că este în contradicție cu datele simțurilor celor mai îndelung și bine observate; dar e atât de puternică, încât ar trebui să fie de ajuns ca să ne facă să bănuim că într'adevăr asemenea unitate universală există.

În filosofie Anaximandru a fost acela care a încercat să închiege cel dintâi tendința aceasta într'o doctrină clară monistă.

Astfel concepția monistă a Naturei urca la primele licăriri ale inteligenței și la primele trepte ale civilizației.

Filosofia contemporană însă, nu oferă o concepție monistă a Universului. Dimpotrivă stabilește trei tipuri de fenomene deosebite: fenomenele fizice, fenomenele biologice și fenomenele sufletești. Și ea distinge fenomenele fizice prin caracterul inerției, care vrea ca o masă să nu poată fi pusă în acțiune decât de o forță proporțională; Fenomenele biologice printr'o putere, puterea de viață care face ca organismele să aibă individualitate și să vădească un principiu de permanență necunoscut aiurea, conservarea lor și a speciei. Iar fenomenele sufletești le distinge prin caractere de ordin spiritual, prin cupnoștință, prin memorie și altele asemenea.

Și ea ține tipurile acestea drept absolut ireductibile unele la altele de când Descartes a adâncit antinomia între ele, caracterizând sufletul, timp și libertate și materia spațiu și necesitate. Cât despre fenomenele biologice, ele sunt alăturate când la tipul fenomenelor fizice, când la tipul fenomenelor sufletești, după obiceiul de generalizare întrebuițat în știință, care aci se arată îndoelnic și după preferințele învățatului care le studiază.

Căci nu s'a putut dovedi existența unui principiu unic comun sufletului, vieții și materiei sau o concepție unitară aplicabilă lor. Și toate sistemele moniste ale naturii propuse până azi au rămas inacceptabile, de multe ori ininteligibile.

Să le mai amintim?

Iată monismul lui Hegel, unde Ideea este substratul Universului, Ideea în devenire, Ideea care se realizează în fenomenele la ne-

sfârșit. Iată monismul lui Lotze, unde Spiritul este substratul Universului, unde materia este spirituală, a lui Bradley care admite Unitatea lumii, existența absolutului și neagă multiplicitatea sensibilă, individualitatea și durata ca fiind doar superficiale. Iată monismul materialist al lui Haeckel. Iată monismul lui Spinoza și al lui Hoeffding. Iată monismul vitalist al lui Guyau, unde viața în continua ei expansiune de intensitate și fecunditate produce schimbările universale. Iată „monismul voinței de conștiință” unde puterea de inteligență formează principiul dinamic al vieții universale.

Acestea sunt sistemele cele mai răspândite. Și dacă sunt fără nici o îndoială astăzi inacceptabile, este din cauză că știința pe care se întemeiau nu era destul de dezvoltată.

Ese din cadrul lucrării de față să facem istoricul sau discuțiunea lor. În paginile ce urmează ne mărginim să abordăm o concepție monistă a fenomenelor Universului în lumina cunoștințelor științifice ale zilelor noastre.

Și dacă, astfel făcând, vom reuși să justificăm o interpretare unitară nouă pentru toate fenomenele, și fizice și biologice și psihice, atunci vom fi arătat temeiurile unei noi concepții moniste a naturii. Aceasta va fi sarcina rândurilor ce urmează.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Fenomenele fizice (și chimice, căci întrebuițăm aici termenul „fizic” în sensul său cel larg) sunt într-o oarecare măsură fenomene de temelie. Căci pe când ele se realizează singure în materia anorganică, nu se pot concepe nici fenomene biologice, nici sufletești fără activitatea simultană a fenomenelor fizice în organismele viețuitoare și în om.

Câtă vreme a predominat teoria atomică în fizică, anume că materia este constituită de bulgări mici materiali de vre-o 70 de feluri de elemente diferite, fenomenele fizice erau considerate ca fiind schimbări în combinațiile reciproce ale elementelor, sau în acțiunile exercitate asupra caracterelor lor.

Astăzi însă constituția materiei trebuie privită altfel. Din lucrările recente reiese neîndoelnic că materia e constituită din mișcare și materialitatea ei este o iluzie a simțurilor noastre. Că materia e constituită din atomi — desigur: dar atomii fizicii de astăzi nu sunt materiali. În primul rând atomii sunt animați de mișcări: 1) O mișcare de translațiune care a putut fi măsurată pentru fiecare corp în parte la toate temperaturile; 2) O mișcare de rotație sau vibrație de trei ori mai rapidă. Mai departe, atomul nu e simplu. Elementele atomului sunt particule constituite de o sarcină de electricitate negativă, electronii, și un nucleu caracterizat printr-o sarcină de electricitate pozitivă. Ori, electronii la rândul lor sunt animați de o mișcare de rotație împrejurul nucleului. Cu iuțeli despre care ne putem face o idee luând

ca exemplu pe unii electroni eșiți din orbita lor, razele β ale radiului cari au o iuțeală de 280.000 km. pe secundă, sau razele din ampulele lui Crookes cari au viteez de 100.000 km. pe secundă. Osebit de aceea, electronii manifestă aceleași calități și sarcini electrice pentru orișice atom. Și numărul electronilor dă seama de numărul de ordine al atomului în tabela lui Mendeleieff. Astfel atomul de hidrogen are numărul de ordine 1, pentrucă posedă un singur electron. Nucleii nici ei nu sunt simpli. Sunt formați de particule nucleare cu sarcini positive, protonii, și de electroni nucleali. Electronii nucleali cași ceilalți sunt animați de o mișcare de rotație împrejurul protonului. Iar protonii, când sunt mai mulți în acelaș nucleu, sunt animați de mișcare rotativă împrejurul centrului care e format atunci de un electron negativ.

Astfel, atomul e un sistem de orbite circulare sau eliptice împrejurul unui centru. Pe aceste orbite se mișcă niște corpuscule purtătoare de sarcini electrice invariabile, cu o iuțeală prodigioasă, și atâta tot: Atomul nu e plin — atomul e gol. Dar corpusculele posedă ele massa? „Au fost oameni, ne spune H. Poincaré, cari au avut curiozitatea să caute origina acestei masse și pricepera ca să dovedească că această massă nu există, că nu este decât o aparență, că este datorită numai fenomenelor electromagnetice provocate de către eterul înconjurător de deplasările sarcinelor electrice. Nu pot să mă gândesc ca să vă dau aicea nici măcar o idee despre raționamentele lor și nu rețin decât rezultatul. Dacă era un atribut al materiei care părea că îi aparține în propriu, era tocmai massa, într'atâta încât cuvintele de massă și de materie păreau aproape sinonime... Ei bine, iată că această massă nu este decât o aparență pe care o mulțime de circumstanțe, și în primul rând viteza lor, poate să o facă să varieze. Și iată rolul activ scos din materie pentru ca să fie transferat la eter, adevăratul loc unde se petrec fenomenele de inerție pe care le-am atribuit până acuma masei. Nu mai există materie, nu există decât locuri distincte în eter. Inșă cum aceste locuri distincte nu pot să se deplaseze fără ca să turbure eterul care le înconjoară, trebuie un efort pentru ca ele să fie deplasate și astfel ele par dotate de inerție, pe când inerția aceasta în realitate aparține eterului”¹⁾). Ca să ilustrăm cuvintele lui Poincaré, să dăm un exemplu de variațiunile masei. După teoria lui Prout dedusă din geutatea atomică, nucleul tuturor atomilor corpurilor este format din nuclei de hidrogen în număr întreg. Hidrogenul cântărește: unu, Helium ar trebui atunci să cântărească patru. Ori, helium nu are drept greutate atomică decât 3 și 97. În condițiuni necunoscute prin urmare, când hidrogenul se condensează în helium, se pierd trei centigrame la atom-gram de helium apărut. Explicația

1) Le materialisme actuel. Flammarion 1924, articolul „Les conceptions nouvelles de la matière” de H. Poincaré, p. 64.

acestei variațiuni de masă ne este dată de o consecință trasă de Langevin din teoria relativității restrânse a lui Einstein. După această teorie, energia radiată (de lumină, de căldură, etc.), posedă o masă și o greutate. Langevin a măsurat energia radiată. Masa unei energii W (unități C.G.S.) se obține împărțind energia cu pătratul vitezei lumii. Prin urmare, materia se transformă radiind energie, și pierde în acelaș timp din masa ei ceva care se împrăștie cu lumina emisă. În cazul unei transformări chimice obișnuite masa radiată nu se poate aprecia de balanțele noastre. Căci transformările chimice pe care le realizăm în laborator degajă maximum 200.000 de calorii de moleculă-gram și atunci masa radiată este de maximum $1/100000000$ gram. În cazul hidrogenului, dacă pierderea este de 3 centigrame, aceasta înseamnă că energia radiată este de $0.03 \times 9 \times 10^{20}$ erg., adică 175 miliarde de calorii la gram de hidrogen transformat¹⁾. Astfel precum energia radiată are masă și greutate, masa și greutatea sunt o formă de energie.

Mai departe, deoarece electronii și protonii se pot transforma în energie radiantă, lumină, căldură și alte raze de tot felul — toate vibrații ale eterului — se deduce că electronii și protonii, la rândul lor, sunt constituiți de vibrații, de vârtejuri, de mișcări periodice ale eterului, ca și ele.

Astfel se stabilește că substratul unic al tuturor fenomenelor materiei fizice este mișcarea eterului. Și precum deosebitele amplitudini și viteze ale vibrațiilor eterului, dau rând pe rând în ordinea descrescândă, undele radio-electrice cu o lungime de undă care scade de la 30.000 metri până la câțiva milimetri, razele lui Tear și Nichols cu o lungime de undă de 6 mm. la 0.3 mm.; razele calorice cu o lungime de undă de 314 μ . — 0.8 μ .; razele luminoase a căror lungime de undă scade de la limita razelor calorifice până la 0.4 microni, razele ultra-violete până la 0.01514, razele X ale lui Holweck până la o lungime de undă de 0.0012, razele Röntgen care se micșorează până la 0,0000057, în sfârșit cele de radio-activitate care nu au mai putut fi măsurate, tot astfel materia tuturor corpurilor este o mișcare eterică.

Eterul el însuși ne este necunoscut. Acest element care umple spațiile siderale, care n'are masă și scapă forțelor de gravitate, îl găsim, precum am văzut, în constituția materiei peste tot acelaș, condensat în granulațiuni electrice contrarii, afectate de mișcări circulare, cele negative împrejurul celor pozitive, în număr cu viteze și forme de mișcare deosebită după corpuri, lăsând să se vadă că numărul, viteza sau forma mișcării lor de s'ar schimba, corpurile însăși ar putea suferi mutații și vechile corpuri vor da naștere la altele noi. Cât despre raporturile constante găsite între variațiunile reciproce ale fenomenelor.

1) Jean Perrin: Les atomes. Felix Alcan, 1928.

ele sunt transferate compacte și constante de mase eterice între corpuri după modelul ce ni-l oferă transfertul de mase electrice între elementele cu potențial electric deosebit sau între elemente de temperatură deosebită puse în contact, transfert care nu încetează decât când echilibrul electric sau egalitatea eterică este atinsă. Eterul e lipsit de materialitate. Mișcarea i-o dă. În sensul acesta se poate spune că principiul materiei este mișcarea.

Și prin urmare astăzi când materia a fost redusă la fenomene de energie cu caractere electrice sau luminoase sau termice, când energia ea însăși imaterială este condiționată de eterul ale cărui caractere ne sunt necunoscute și poate necunosciibile; astăzi trebuie să concepem universul ca imaterial și să-l definim prin acest termen negativ. Dacă vom vrea să-l definim printr'un termen pozitiv, atunci vom zice că materia este mișcare, în așa fel că dacă mișcarea ar înceta, materia ar dispărea.

Într'un cuvânt, când mișcările animă grupuri determinate de electroni și protoni cari parcurg orbite anumite, recunoaștem mișcările acelea drept corpuri deosebite, hidrogen, oxigen, carbon, argint, aur și așa mai departe. Iar proprietățile mișcărilor lor le numim proprietățile fizice sau chimice ale acestor corpuri. Înțelegem că atunci când acele grupuri pe care le numim hidrogen se contopesc cu acelea pe care le-am numit oxigen, atunci proprietățile amestecului, este mai complex. Tot astfel atomii se strâng în amestecuri cu proprietăți din ce în ce mai complexe. Cele mai complexe sunt substanțele albuminoide unde se găsește sediul unui tip de fenomene deosebit de al materiei fizice, fenomenele vieții.

*
* *

Fie că viața este considerată ca derivând din proprietățile fizico-chimice ale materiei, fie că o considerăm de altă natură și origină, fapt este că viața are proprietăți proprii. Și anume folosindu-se de fenomenele fizico-chimice ale albuminoidelor, creiază un sistem închis, format dintr'o masă de materie enormă, (față de sistemele materiei fizice, atomul sau molecula) și face ca sistemul acesta să aibă proprietăți de formă definită, deși materia inclusă se schimbă neîncetat, proprietăți relative la conservarea individului, deși bacteriile și mediul tinde la distrugerea lui, proprietăți, relative la perpetuarea speciei în vederea unor evoluțiuni necunoscute și poate altele încă.

Și trebuie să concepem viața ca acea transformatoare de energie care prin selecțiuni și elaborațiuni oportune acaparează materialele nutritive și le folosește, care întrebuițează instrumentele catalitice și structurale, care se reproduce conservând caracterele ei ereditare, care se adaptează totuși necesităților contingente cu ușurință, care-și construiește forma sa, care este mereu polarizată către țeluri deter-

minate, mereu orientată către o devenire, care este condusă în mod evident de mijloacele dinamice ale vieții de a trăi.

Atunci concepțiile unitare, cari au încercat să caracterizeze viața precum de pildă organizarea sau asimilarea, sunt desigur justificate de observație, fără să mai relevăm că nu sunt specifice vieții, căci ce organizare este mai perfectă ca a cristaloidelor? Ce facultate de asimilare și de transformare a materialelor din afară mai perfectă ca a stărilor sufletești mai cu seamă că nu sunt destul de largi, ca să țină seama de toate datele problemei, nu sunt destul de comprehensive. Nu e locul să le criticăm aci. Dar întrebându-ne din nou, acea transformare de energie unde o găsim? Cum o izolăm? Prin ce e constituită? Ce este ea? Să mărturisim că nu știm. Cunoaștem numai unele din manifestările ei.

Și să ne mulțumim să afirmăm existența evidentă a unei alte manifestări a vieții, mai profundă. O manifestare care înglobează pe cealaltă precum „totul” înglobează „partea”, și care de aceea ne pare că constituie viața însăși. Este Mișcarea. Mișcarea, a cărei expresie desăvârșită este mișcarea spontană. Iată toate animalele, dela cele mai rudimentare amibe până la om, dotate cu o mișcare care la animale superioare este spontană. Iată toate vegetalele dotate, în afară de dezvoltarea uniformă, cu astfel de mișcări de expansiune, încât rădăcinile să ajungă anume la straturile hrănitoare, încât tulpinile să ajungă anume la locurile unde soarele și lumina pot să-și exercite acțiunea lor.

Mai departe, iată mișcările organelor, iată mișcări în țesuturile organelor, iată mișcări în sânul substanțelor albuminoide, mișcări de masă, coagularea, lichefacerea, ca să nu vorbim de mișcările browniene ale particulelor solide în suspensie. Iată mișcările ritmice ale inimii, ale plămânilor. Iată mișcările circulației sevei. Iată circulația influxului nervos, iată mișcările contracțiunii mușchilor, și toate sunt solidare unele cu altele: mișcări de relație cu mediul extern, mișcări de organizare a mediului intern. Toate, difuze sau coordonate, organizează unitatea organismului și astfel constituie unitatea organismului și organismul însuși.

Mai mult, ele, toate, fiind expresia iritabilității primordiale, formează caracteristica însăși a organismului viu. Căci fenomenul tip al iritabilității este mișcarea produsă de organismul unicelular în fața mediului schimbat prin emiteri de pseudopozii sau retractarea lor.

Intr'un cuvânt mișcarea constituie și caracterizează viața.

Pentru materia vie astfel la ciclul de mișcări, constituind materia fizică, se adaugă ciclul de mișcări cari constituie viața. În amândouă cazurile e vorba de același fenomen care există în proporțiile și forma pe care le necesită aici mărimea organismului, acolo mărimea atomului. Și mișcarea omologhează fenomenele vieții, fenomenelor fizice.

Printre ființele vii, unele sunt privilegiate. Acelea cari aglomerate în colonii constituiesc creerul. Și participă, crează poate, sau manifestă sufletul omenesc.

Căci creerul este o colonie de 600 de milioane de ființe celulare tentaculare, cari posedă fiecare un suflet elementar specific fiecăruia, precum ni l-au indicat localizările cerebrale și specificitatea la acțiunea narcoticelor. Aglomerarea corpurilor lor este materia cerebrală și sinteza sufletelor lor elementare este sufletul nostru. Aceasta-i teoria atomică și noi o adoptăm¹⁾.

Atunci, ca să cunoaștem sufletul omenesc trebuie întâi să cercetăm sufletele celulare. Ca să studiem sufletele celulare, trebuie să vedem fenomenele cu cari ele sunt coexistente și cari le pot condiționa sau poate crea.

În celula nervoasă centrală se petrec două feluri de fenomene: 1. Alterări fizico-chimice foarte evidente, și 2. Fenomene mai ascunse de mișcări vibratorii ale terminațiilor lor libere. Primele nu par a condiționa decât într'o slabă măsură sufletul celular. Ele par a exprima stările de nutriție fizice ale celulei. Celelalte însă sunt, precum vom vedea, din potrivă esențiale în activitatea sufletească a celulei.

Și motivele pe care am întemeiat existența mișcărilor vibratorii al terminațiilor celulei le-am găsit în existența fenomenelor de inhibiție, care știm că consistă într'o oprire a unei activități psihice sau fiziologice, — perioada refractară nefiind decât o inhibiție parțială. Deoarece inhibiția fie că e totală, fie că e parțială, este produsă întotdeauna de adăugarea mai multor impulsuni nervoase asupra terminațiilor centrale ale celulelor motrice, cum oprirea unei activități datorită adăugării mai multor energii asupra aceluiași punct material este drept vorbind o interferență și interferența este caracterul specific al mișcărilor vibratorii, suntem obligați să interpretăm mecanismul care produce inhibiția prin vibrațiunea punctelor unde ea se produce.

Mai mult, după ce astfel am reușit să punem în evidență efectele inhibitorii ale vibrațiunei, lucrările noastre ne-au permis să precizăm cari anume sunt aceste puncte vibrante: Nivelul terminațiilor libere ale celulelor motrice în centrul nervoși.

Pe de altă parte s'au găsit motive de ordin histologic: 1. Constatarea că celulele nervoase sunt apte la mișcare, grație elasticității, plasticității și amiboismului lor; 2. Analogia morfologică cu celelalte celule dotate cu fibre libere cari sunt toate fibre vibrante; 3. Observațiunea că terminațiunile celulelor sensoriale sunt vibrante; 4. În sfârșit, exemplul terminațiilor dentritice ale celulelor olfactive cari vibrează atât de vădit încât multă vreme au fost luate drept cili vibratili.

1) Vezi: „Elementele conștiinței și activitatea lor”. Articolul meu din Revista de Filosofie, vol. X, Nr. 3—4.

Toate aceste motive au autorizat concluzia că terminațiunile libere ale celulelor nervoase sunt sediul unei mișcări vibratorii sau ondulatorii. Ori, dacă pe de o parte inhibiția este interferență pe de altă parte inhibiția și acțiunea sunt procese omoloage deși contrarii și au același mecanism fiziologic. Deosebirea consistă numai în faptul că acțiunea este adăugarea impulsurilor influsului nervos asupra unui singur punct, pe când inhibiția este interferența lor ¹⁾.

Și astfel sistemul nervos central al omului este o colonie de ființe viețuitoare ale căror tentacule sunt toate dotate cu mișcări de oscilațiune și de vibrațiune. Căci fiecare acțiune corporală, fiecare contracție muschiulară, fiecare secreție glandulară este o activitate de mișcare celulară înainte de a parveni la organul său activ. Și fiecare acțiune reflexă, fiecare început de acțiune, chiar atunci când este imperceptibilă — și o acțiune imperceptibilă, credem alături de psihologia reacțiunii că poate fi orice idee, oricât de abstractă — într'un cuvânt orice acțiune și orișice idee este coexistentă, este învăluită, este legată de mișcările celulare de vibrare.

Și elementele stărilor sufletești, sufletele celulare, sunt legate și coexistente cu mișcările lor de vibrare. Astfel, stările sufletești ale omului, sunt doar indirect coexistente cu mișcările corpului, în mod direct însă cu mișcările de vibrare ale celulelor nervoase. Ele însăși astfel organizate încât coordonează mișcările corpului, în răspunsuri coerente și utile.

Mai departe, activitatea celulară prezintă o intensitate unică întotdeauna. Constanța aceasta găsită pentru intensitatea răspunsurilor motrice a fost numită de Mc Williams „all or none law”. Credem că legea aceasta se aplică și la activitatea psihică a celulei și de aceea admitem că fiecare celulă posedă o activitate psihică de intensitate întotdeauna unică și atunci când este în opoziție cu starea psihică generală întotdeauna inconștientă.

Aceasta înseamnă că doar numărul singur al celulelor în activitatea psihică, condiționează conștiința generală. Și de o parte activitatea de mișcare a unei singure celule, apoi a grupurilor din ce în ce mai mari, până la mișcarea de vibrare a tuturor, de altă parte, începând cu stările inconștiente trecând prin toată gama intensităților conștiente și sfârșind cu stările de atențiune și voință ²⁾, cari sunt stările de conștiință cele mai accentuate: iată-ne în fața unui raport constant între vibrație și suflet.

Coexistența între două fenomene, suflet și mișcarea vibratorie, un raport constant între ele după care sunt condiționate fiecare. Acestea sunt temeiurile însăși de cunoaștere științifică ale cauzalității în

1) „Mouvement et Pensée”, de Matei Peucescu, Alcan, 1927.

2) Vezi articolul nostru: „Elementele conștiinței și activitatea lor”, în Revista de Filosofie, vol. X.

genere. În sensul acesta spunem că mișcarea de vibrație este cauza sufletului. Sau invers, sufletul este cauza mișcării; că sintezele mișcărilor de vibrație ale celulelor constituie sufletul omenesc, sau invers că sunt constituite de el. Mai departe putem oare afirma că mișcarea celulei este cauza sufletului celular? Dimpotrivă că sufletul celulei creează mișcarea celulei în felul cum voința poate crea mișcarea corpului? Deși sufletul și caracterul lui nu se pot deduce în mod logic din caracterul mișcărilor celulelor, și prin urmare sufletul rămâne transcendent mișcării, trebuie totuși să admitem că manifestarea lui motrice constituie un raport pe care-l întreține cu lumea sensibilă și că prin urmare mișcarea materializează sufletul, îl creează pentru noi.

Aici este locul să amintim că Plato scria: Sufletul este o mișcare care are puterea să se producă ea însăși. La fel îl defineau toți gânditorii antichității.

Teza noastră tinde în același sens, deși expusă prea sumar aici, ca să formeze altceva decât o schemă și un rezumat¹⁾.

Astfel în om mișcarea constituie sufletul său. Mișcarea constituie viața lui. Mișcarea constituie materia lui fizică. Constituția tuturor fenomenelor: universului este mișcarea.

Propozițiunile acestea conduc la concluzii neașteptate: Întâi că universul nu este o entitate materială, căci mișcarea nu e materială și nici materia ea însăși.

Apoi dacă singurele entități spirituale accesibile nouă, sufletele cu stările lui, sunt găsite legate de mișcarea de vibrație celulară, suntem îndreptățiți să presupunem entități spirituale peste tot unde găsim asemenea mișcare. Căci precum corpul și lucrurile care cad sub acțiunea lui nu constituiesc materia întreagă, desigur tot astfel sufletele omenești nu sunt singurele entități spirituale existente; sunt entități spirituale poate foarte multe și nimic nu ne îndreptățește să punem o limită numărului lor. În sfârșit deși nici eterul, nici viața, nici sufletul nu ni sunt cunoscute, totuși mișcarea ne permite o privire asupra naturii lor. Ele sunt sau trei entități deosebite cărora atunci mișcarea le imprimă caractere comune fără să știm anume cari; sau mai degrabă o singură entitate universală determină în trei feluri deosebite după modurile celor trei mișcări pe cari le-am recunoscut.

Atunci această singură entitate trebuie să fie astfel, cum ni se arată, în parte, prin introspecțiune: o entitate care are drept caractere între altele conștiința, memoria și simțirea.

Atunci, această singură entitate universală participă la spiritualitate. Participă la spiritualitate sau este chiar de natură spirituală.

Atunci în jurul nostru totul se petrece ca și cum o entitate spirituală s'ar fi confundat în adâncurile universului pentru a-l înzestra

1) Vezi articolul nostru: „Semnificația spirituală a mișcării”, din Revista de Filosofie, vol. XIV, Ianuarie 1929.

cu mișcare și a se regăsi în mișcarea creată — întocmai precum caracterele sufletești s'au învăluit în materialitatea mișcătoare a creierului fiecărui om.

Căci, să nu uităm, fie că considerăm pe om ca un microcosm care include în sine virtualitățile principale ale universului, macrocosmul; fie că considerăm pe om ca punctul cel mai înalt la care a putut să se ridice energia universală în realizările ei, între univers și om există o corespondență, grație căreia omul este o exemplificare a puterilor și a tendințelor cosmice.

Dar aici ne găsim la granițele imperiului gândirii omenești.

Să ne mulțumim că am găsit mișcarea pretutindeni, și în constituția materiei și în a fenomenelor vieții și în a stărilor sufletești.

Că astfel interpretăm întreg universul printr'un singur concept: mișcarea. Deosebirea între fenomene prin formele și vitezele ei.

Intr'un cuvânt, că putem afirma următoarea concepție monistă: mișcarea constituie și explică universul sensibil în întregimea lui.



MATEI PEUCESCU

INTRODUCERE IN FILOSOFIA SAMKHYA

Filosofia aforismelor lui Kapila și a comentatorilor săi clasici prezintă un sistem complet maturizat, de un indiscutabil caracter dualist-realist, net opus atât idealismului monist al lui Shankara cât și criticismului realist al școlilor budiste. Probabil că obârșia filosofiei Samkya a fost aceeași speculație upanișadică, de unde au derivat atâtea curente vedantine. Momentul istoric generator se pare că a fost reacțiunea împotriva tendințelor tot mai accentuate de idealism metafizic — cari, ulterior, vor domina filosofia indiană — ca și împotriva atitudinii mistice devoționale, ce începea să capete predominanța. Emancipată de riguroasa dialectică monistă ca și de efuziunile sau ritualele meditative, gnostice, esoterice — gândirea pe care am numi-o ortho-samkhyia se îndreaptă către cunoașterea lumii exterioare, către analiza stărilor mentale și stabilirea diferențelor față de suflet. Kapila, mitic fondator al sistemului Samkhyia, a sistematizat — firește, în acord cu propriul său temperament metafizic — acest material flotant, brut și incert, de reflecții asupra substanței cosmosului, problemei durerii existenței și a esenței sufletului. Ni s'au păstrat prea puține mărturii asupra Samkhyei pre-clasice, precum și asupra diferențelor sale de sistemul definitiv. Sumar, s'ar putea spune că acea Samkhyia primitivă posedă un caracter teist care e complet absent în școala clasică, asemănându-se în această privință cu Yoga. Ca să rezumăm dintr'un început această problemă care e adiacentă preliminarilor de față — Yoga și Samkhyia constituiesc, fundamental, același sistem filosofic, cu singura deosebire că Yoga admite existența unui Dumnezeu (*Ishwara*) care ajută liberarea celor ce-și fixează meditația în El; în timp ce Samkhyia e strict ateistă și află cheia emancipării numai în reflecție, într'un specific proces cognoscitiv. Amândouă sistemele, însă, afirmă realitatea Lumii și a sufletelor, concepând un violent dualism ce implică, într'un anumit sens, pluralismul.

Evitând orice expunere istorică — dealtfel, datele sunt iremediabil obscure înainte de Ishwara Krishna ¹⁾ — precum și elementele

1) Vezi nota bibliografică dela finele acestui studiu. Ca să nu complicăm compoziția tipografică, am suprimat semnele diacritice.

polemice (în deosebi antivedantiste și antibudiste) sau minuțiozități tehnice, vom încerca să expunem ideile centrale și să degajăm contribuția filosofiei Samkhya în spiritualitatea indiană, întemeindu-ne numai pe bibliografia sanscrită.

Fără îndoială că acest studiu prezintă atât lacune cât și repetiri. Pentru a ataca problemele Samkhyei dintr'un unghi filosofic și cu un ochiu nou, spațiul de care dispunem e insuficient. Deaceia, ne-am mulțumit să adâncim câteva motive, privindu-le așa cum sunt privite de către samkhyasti — din punctul de vedere metafizic, gnoseologic și eschatologic. Gândirea indiană, deși perfect consistentă și justificată, are o morfologie dificil de exprimat în cadre apusene. Cu atât mai mult, cât am evitat repetarea câtorva idei curente și superficiale, încercând o descifrare nouă.

*
* *

Orice filosofie spiritualistă presupune, postulează sau probează existența unui principiu transcendent, incongruent cu experiența fizică și psihică — sufletul. Prezența acestei entități (*atman, jiva, purusha*) e implicată pretutindeni în filosofia indiană, cu excepția budiștilor și a materialștilor. Fiecare sistem, însă, caută să-i dovedească prin mijloace proprii existența și să-i examineze esența. Pentru *Nyāya*, sufletul e o entitate fără calități, absolută, inconștientă. Vedantinii, dimpotrivă, definesc *ātman* ca *saccidānanda* (*sat*=esse; *cit*=conștiință; *ānanda*=fericire) și socotesc sufletul realitatea unică, universală și eternă, în dramatică impletire cu mirajul vremelnic al creațiunii (*māyā*). Samkhya neagă sufletului orice atribut și orice relație, acordându-i numai esse și acea cunoaștere metafizică a contemplării de sine. Toate sistemele, însă, conjugă durerea existenței cu ignoranța sufletului — și caută liberarea de durere în revelația adevăratei naturi a sufletului, într'o cunoaștere metafizică. În acest sens există o unitate structurală a filosofiei indiene.

Expunerea critică a oricărei *darsana* trebuie să înceapă, obligatoriu, prin aflarea valorilor metafizice implicate și justa lor situare în cadrele problematicei indiene. Numai după ce această perspectivă a fost stabilită, e cu puțință cercetarea filosofiei naturale, a psihologiei și a teoriei cunoștinții.

Primele principii

Fundamentele filosofice ale sistemului se pot clasa astfel: 1. acceptarea realității ontologice a lumii exterioare; 2. intuiția unei semnificații teleologice a creației (*prakṛiti*) și a experienței (*anubhāva*); 3. inducția sufletului și dialectica liberării sale de *samsara*, de o robie iluzorie.

Lumea (*prakṛiti*) există și e eternă, dar observația atentă descoperă o desfășurare și o depășire perpetuă a formelor (*vikāras*), un proces evolutiv (*parinama*) care nu-și poate avea justificare și semnificație în sine. Putem gândi și admite o *prakṛiti* primordială, informă, eternă; dar lumea, așa cum o vedem, e compozită și bunul simț ne învață că orice compus e pentru folosul altuia¹⁾. Samkhya descoperă astfel o teleologie a Creației, pentru că fără rostul de a sluji sufletul, creația ar fi absurdă. Totul în natură e compus, așa dar totul trebuie să aibă un superintendent (*adhyaksha*). Experiența mentală, deasemenea, nu e decât un curent continuu de schimburi și sublimări materiale pentru că, după cum vom arăta în cursul acestui studiu, activitatea psihic-cerebrală e produsul evoluat și subtil al *prakṛiti*. Așa dar, trebuie să existe o entitate superioară, care să transcende categoriile materiale (*gunas*) și să aibă un „scop în sine” (*Vachaspati Misra*, 122 la *Karika XVII*). Mai mult, trebuie să existe un substantiv căruia să i se subsumeze activitatea mentală către care să se orienteze „plăcerea și durerea”. Altminteri, plăcerea nu ar putea fi simțită și specificată de plăcerea însăși, și încă mai puțin prin durere²⁾.

Aceasta e prima probă a existenței sufletului: *samhataparātharvat purushasya*, adagiu repetat copios în literatura indiană și care, literal, înseamnă: „(cunoașterea) sufletului din combinarea pentru scopul altuia³⁾”).

Mai multă validitate filosofică se pare că ar avea argumentul unicității statice și absolute a sufletului care trebuie să se opună pluralității amorse și deveninde a lumii, tocmai pentru a stabili acel temei fără de care creația ar fi absurdă iar înțelegerea imposibilă, temei indispensabil oricărui sistem realist. *Vāchaspati* argumentează astfel: dacă cineva ar obiecta că evidenta compoziție și evoluție a naturii poate fi pur și simplu pentru folosul altor compoziții (d. p.

1) De pildă, patul e un ansamblu organizat de părți, dar această colaborare provizorie nu-și are un scop în sine, ci e pentru folosul omului. *Ishwara Krishna*, *Samkhya Karika* sloka 17; *Gaurapada* ib., *Vāchaspati Misra*, 120; *Samkhya Sutra* I, 140—144, cu glossa lui *Aniruddha* și *Vijnana Bhikshu*.

2) *Vāchaspati*, 123. Înțelesul e acesta: experiența poate fi ori dureroasă, ori plăcută (indiferența absolută, pentru gândirea indiană, transcendând experiența, e calmul unei dimensiuni unice și absolute). Dar plăcerea ca atare nu se poate specifica decât întucât se referă la un subiect; o experiență plăcută nu poate fi specificată tot prin plăcere, din cauza identității calitative. În acelaș timp, însă, nu poate fi simțită prin durere, căci atunci n'ar mai fi o experiență plăcută, ci una dureroasă. Astfel, amândouă calitățile există întrucât se orientează către un substantiv transcendând experiența... Să se observe cum se pune problema contrastului în psihologia indiană.

3) *Samkhya Sutra* I, 66: comentariul lui *Aniruddha*, ib., e insuficient; cel al lui *Vijnana Bhikshu* e mai elaborat și clar; v. *Vāchaspati* la I. K. XVII; *Gaurapada* nu aduce contribuție nouă. Inferența sufletului prin necesitatea unui subiect căruia să se adreseze experiența (chiar dacă acest subiect e dincolo de experiență și nu o cere) e un motiv care se găsește în India din străvechi timpuri. *V. Aranyaka Upanishad* II, 4, 5.

scaunul pentru trup, două compuse, ambele materiale), se răspunde că și acestea trebuie să existe pentru uzul sau semnificația altor compozite, și seria interdependențelor s'ar continua firesc într'un *regressum ad infinitum*. „Iar când noi putem evita acest *regressum ad infinitum*, continuă Vāchaspati, postulând un fundament rațional, e firește impropriu să multiplicăm seria non-necesară a relațiilor dintre compuși“ (XVII, 121). Din acest postulat obligatoriu al sufletului non-compus — rezultă firesc o serie de atribute ale acestuia din urmă. Sufletul, fiind tocmai opusul substanței materiale (*prakṛiti*) — e inteligent, non-productiv, neatașat de categoriile înțelegerii sau activității, etc. Astfel indus, sufletul implică o entitate eternă, paralelă cu eternitatea *prakṛiti*, dar având o absolută și suficientă independență (Vāchaspati, *ibid.* și *Vijnana Bhikshu* la *Samkhya Sutra* I, 66).

Filosofia Samkhya nu se mulțumește să inducă existența sufletului prin stabilirea activității teleologice a naturii. Creația își are acum un sens, dar relația ei cu sufletul e încă obscură. Nu există un Creator, așa dar lumea nu-și poate găsi sensul în voința sau capriciul demiurgului. Evoluția principiului material (*prakṛiti*) e orientată servil către suflet (*puruṣa*) — dar de ce? Răspunsul e: pentru liberarea (*mukti*) sufletului de robia iluzorie a experienței, așa dar de existență. Vom vedea îndată că soluția aceasta nu evită dificultatea centrală a metafizicei relației suflet-natură — dar stabilirea ei se cuvine mai întâiu înțeleasă în specificitatea-i indiană.

Leit-motivul textelor Samkhya — în tratatele tehnice sau în epică, Purane, etc., — e *liberarea prin cunoaștere*. „Dela Brahman până la firul de iarbă, creația e pentru beneficiul sufletului, până ce se atinge suprema cunoaștere“ (S. *Sutra* III, 47). Iar cunoașterea „rezultă din studiul principiilor prin *neti! neti!*“¹⁾ și prin renunțare (S. S. III, 75). Dar cunoașterea (*vidya*) nu înseamnă aici simpla înregistrare și înțelegere a lumii externe, nici cercetarea indiferentă a legilor cari o determină, nici învățătura sacră a vechii Indii, nici dialectica, retorica sau politica; acestea sunt meșteșuguri inutile, cari nu ajută întrunimic *mukti*, ci leagă individul de experiențe viitoare prin potențele adunate de activitatea prezentă. Samkhya, ca și budismul sau oricare altă școală filosofică indiană ce urmărește liberarea sufletului — consideră diletantism sec și gratuit orice activitate intelectuală care nu e luminată de conștiința robiei mentale și de efortul către emanciparea de mental. Vāchaspati Misra începe astfel comentariul său la *Ishwara Krishna*: „In lumea aceasta, auditoriul ascultă numai pe acel predicator care expune fapte a căror cunoaștere e necesară și dorită. Pe cei cari expun doctrine nedorite de nimeni, nu-i ia nimeni în seamă, cum se întâmplă cu nebunii sau cu acei oameni de rând, buni

1) *Neti! neti!* înseamnă „nu așa! nu așa!“, adică: nu acesta e sufletul. nu acesta e existența, nu acesta e drumul către liberare, etc. E un adagiul upanishadic, copios citat pretutindeni.

la trebile lor practice, dar ignoranți ai științelor și artelor". Știința adevărată și urgentă, așa dar, e cea care expune natura sufletului și explică pasagera, iluzoria lui relație cu existența.

Liberarea, emanciparea, sunt termeni mult uzați. De fapt, însă, nu există o robie a sufletului pentru că sufletul nu poate avea relații; așa dar, nu există o desrobire propriu zisă. Sufletul nu e nici rob, nici liberat: „starea lui e astfel încât amândouă posibilitățile sunt excluse“ (S. S. I, 160). E etern liber. Ce se înțelege, atunci, prin *mukti*? Pur și simplu *luarea de cunoștință* a esenții transcendente, eterne, intușabile a sufletului; cunoașterea discriminativă, o maieutică intimă care revelează caracterul material al tuturor experiențelor, descoperă izvorul experienței în ignoranță, precizează ignoranța în termeni limpezi (confuzia dintre *mental* și *suflet*; falsa atribuție a calităților celui dintâiu, celui din urmă; iluzoria personalitate) și distribuie noi valori existenții.

Vom cerceta îndată teoria cunoașterii ca instrument de liberare în filosofia Samkhya, și se vor lumina atunci relațiile dintre suflet și experiență. Dar, deocamdată, e necesară o privire metafizică a problemei liberării. Fundamentul existenței e iluzia, o falsă permuțare de calități (mental=spiritual) — dar despre origina acestei iluzii și despre necesitatea ei Samkhya nu ne dă prea multe amănunte. Răspunsul ei e: relația dintre suflet și experiență e fără început, e eternă, așa dar dincolo de istorie și depășind orice efort de motive. Întrebarea: când și de ce s'a început hibrida tovărășie a sufletului cu viața psihic-mentală? — e rău pusă, așa dar inexistentă, pentru că facultatea de înțelegere a omului aparține tot *mentalului*, „luarea de cunoștință“ mai sus pomenită e tot o experiență, așa dar dincoace de suflet. Tot ce e posibil actualei situații umane, e să urmărească, inductiv, evoluția principiului material (*prakriti*), să surprindă natura și cauza egoismului care conduce la perpetuarea iluziei — dar în niciun caz să precizeze istoric momentul când sufletul a acceptat tovărășia „individualului“ (*ahamkara*, egoism). Paradoxul acestui suflet pur, etern, intangibil care, urmând un destin absurd, acceptă o iluzorie tovărășie cu materia; care, pentru a lua conștiință de sine și a se libera trebuie să folosească un instrument material (cunoștința), să se purifice prin umilitoare existențe materiale, etc., — a fost, probabil, una din cauzele pentru cari reforma budistă a negat sufletul substanță animică (*atman*), înlocuindu-l prin stările psihice în ele înșile. Vedanta, dimpotrivă, ca să evite dificultatea relației *atman-materie*, a negat substantivitatea și realitatea materiei, socotind-o *maya*, iluzie. Teoria cunoștinții vedantine a făcut admirabile eforturi — în bună parte sub influența budismului — de a stabili valid un idealism care să nu contrazică nici legile gândirii, nici tradiția religioasă. Shankara, șeful școalei monismului absolut, critică cu multă pătrundere dualismul Samkhyei, arătând că *prakriti*, neavând nici inteligență nici sim-

ître, nu poate desvolta și orienta o creație atât de desăvârșită către scopul final; în acelaș timp, nici *purusha* (sufletul) nu cere și nu poate aceasta, el fiind dincolo de categoriile experienții și activării¹⁾. Dar nici explicația vedantină nu e lipsită de dificultăți capitale, cea dintâi fiind incapacitatea lui Shankara de a lămuri cauza *samsarei* (ciclul uman de existențe) și de a motiva necesitatea actualei creații iluzorii a cosmosului. Cea mai rezistentă critice se dovedește a fi filosofia budismului mahayanic, de un consistent și organic relativism, care neagă atât sufletul animic cât și unicitatea obiectelor externe, reducând existența cosmică, viața și gândirea la o serie de relații interdependente, manifestate printr'o serie de unități infinitesimale, momentane și discontinue.

Impotriva acestei eliminări a substantivului senzațiilor, împotriva încercărilor școlilor budiste de a suprima *res* și a-l înlocui prin *nomina*, de a suprima conceptul de cauzalitate și a-l înlocui prin *pratityasamutpada* (relație funcțională interdependentă), de a reduce realitatea la „momente” discontinue și conștiința la senzații, de a înlocui creația prin „vid” (*sunya*) — Samkhya opune realismul ei bine definit. Se cuvine a cerceta încai un argument din polemica ei antibudistă, și anume dialectica realității lumii exterioare.

Sutra I. 42 din *Samkhya sutras* spune: *na vijñānamātram bhāhyapratīteh*, adică „(lumea) nu e o simplă idee, (deoarece avem) aprehensiunea directă a realității”²⁾. *Aniruddha*, comentând pasagiul, explică astfel obiectivitatea lumii (*jagat*); dacă ea ar fi simplă idee (*vijñāna*) — după cum susțin budiștii — n'am avea experiența (*pratyaya*) că „aceasta e o oală”, ci „eu sunt o oală” (aham ghatāh iti pratyaya syat, na tu ayam ghatāh iti). Dacă oponentul replică: însăș această din urmă concepție, deși cu aparențe de realitate obiectivă, se datorește unei „impresii specifice” (*vāsanāvisheshā*) — *Aniruddha* răspunde că acele „impresii specifice” trebuie să aibă alte impresii anterioare, cari să le determine; în acest caz, tot se acceptă un substrat inapoia impresiilor (căci, altminteri, ar fi *regressum ad infinitum*) și acest substrat nu poate fi decât realitatea exterioară (*bhashyarthah*). Iarăș, dacă se obiectează — de către aceiași budiști — că „obiectul extern nu poate exista, deoarece nu există un tot (*avayavin*) care să fie deosebit de părți (*avayava*); părțile și totul sunt una (*avayavāvayavinorekatvat*)”, fiind percepute drept una (*ekatvapratīteh*)” — se răspunde că, adesea, „totul” se mișcă în acelaș timp cu „părțile”

1) *Brahmasutrabhashya* II, cap. II, sutras 1—10. Cartea II-a a Brahmasutrei se ocupă cu refutarea budiștilor și a Samkhyei în deosebi, alături de celelalte sisteme filosofice indiene. Comentariul lui Shankara e aici o capod'operă, deși idealismul lui de o pătrunzătoare dialectică își are temeiul ultim în câteva „revelații” vedice.

2) *Vāchaspati* spune: „Desigur că sideful ca atare (*svarupa*) rămâne acelaș fie că percepția care îl relatează e justă, fie că e invalidă (socotindu-l argint)”. *Tattva-vaisharadi* I, 3. (Sublinierea e a noastră).

(pomul în furtună), dar de multe ori se întâmplă că numai „părțile” se mișcă iar nu „totul” (pomul sub briză ușoară).

Dar, anumiți idealști (budiștii *sunyavadini*, cari afirmă vidul), aduc o nouă împotrivire: „pentru că o cunoaștere fără obiecte e imposibilă (nirvishayasya jñānasya adarshanāt), cunoașterea nu poate exista, neexistând obiectele”. La aceasta răspunde cu destulă pătrundere *Vijnana Bhikshu* (S. S. I, 43): „Din inexistența lumii exterioare ar rezulta numai vidul, iar nu gândirea (tarhi bhāhyābhāve skun-yameva prasajjeta, na tu vijñānamapi). De ce? Pentru că non-existența lumii exterioare implică, deasemenea, non-existența gândirii; și se poate stabili inductiv (*anumānasambhavāt*) că, asemenea intuiției realității exterioare, intuiția ideei e vidă de obiect (*avastu-vishaya*)”.

Tot *Vijnana Bhikshu*, comentând sutra 45 a cărții I, refutează pe altă cale *sunyavadinii* cari afirmau vidul. Cei cari spun că „existența ca atare e pieritoare” trădează o simplă părere de ignorant. Pentru că substanțele simple nu pot fi distruse, neexistând cauze destructive. Se pot distruge numai substanțele compuse din părți. Și, încă, e de remarcat că timpul nu intervine ca agent destructiv al obiectelor exterioare. De pildă, a spune că „urciorul nu mai e” înseamnă pur și simplu a afirma o nouă condiție a obiectului urciore, după cum a spune „urciorul s'a învechit, s'a spart, etc.”, înseamnă a lua act de noi condiții în cari se află acest obiect. Dar *Vijnana Bhikshu* nu sfârșește paragraful fără a aduce obiecția ultimă: „dacă admiteți că există o probă a existenței vidului, atunci, chiar prin această probă, vidul se exclude; dacă nu admiteți aceasta, atunci, dată fiind absența probei, vidul nu e dovedit; dacă spuneți că Vidul se vedește prin el însuși, aceasta ar implica posesiunea inteligenței, și așa mai departe”¹⁾.

Cei cari cunosc îndeaproape tratatele logice budiste, știu că poziția idealismului relativist nu e zdruncinată de aceste obiecții ale lui *Bhikshu*, deoarece întreg edificiul filosofic budist se întemeiază pe o admirabilă și profundă analiză a relației. Numai filosofia matematică poate corecta un idealism cu fundament în relații, iar cum această disciplină a fost insuficient cultivată în India, sistemele realiste întâlnesc întotdeauna dificultăți în seria lor de argumente metafizice sau epistemologice. Pentru că budiștii refuză să accepte substantivitatea relației; când se spune de un lucru că e „mai sus” de alt lucru, nu înseamnă că expresia gramaticală „mai sus” își are o existență substantivă. Budiștii atacă neobosit confuzia dintre construcția gramaticală și construcția realității obiective, confuzia de care păcătuiește. În deosebi

1) O altă refutare a vidului de către *Vijnana Bhikshu* (I, 47) e pur eschatologică. Vidul nu poate fi scopul sufletului, spune *Bhikshu*, pentru că liberarea (*moksha*) după care tânjește sufletul e reală. Altminteri, cum ar putea fi non-existența unei entități scopul unei entități reale?

școala logică *Nyaya* sau ortodoxa *Mimansa*. Pentru Nagarjuna, de pildă, existența în ansamblu nu e decât o infinitate de centre relaționale, de nuclee energetice pasagere inter-relaționale. O analiză proprie, așa dar, nu poate vădi nici existența substanței, nici cea a sufletului. E fals să se spună că mișcarea presupune și implică un obiect mișcat; propriu zis nu există un obiect ce se mișcă, ci în diferite condiții temporale un anumit ansamblu de energii dovedește diferite calități spațiale. Aceasta nu înseamnă, însă, că același obiect se mișcă dintr'un punct A spre B, atingând B într'o unitate de timp T. Ceeace numim noi „obiect” a existat în A dar a fost altul în A', altul în A'' și așa mai departe. Nagarjuna, deasemenea, se ferește de greșala carteziană de a demonstra „ego sum” prin „cogito”. Tot ce spune e că „există gândire” și există relații cari „condiționează” gândirea.

Aceasta nu înseamnă că există o *substanță* (sufletul) care gândește alte *substanțe* (obiectele). Nagarjuna spune: „e fals să afirmi sufletul, și e fals să negi sufletul; adevărul e calea de mijloc (*madhyamā pratipad*)”. Această „cale de mijloc” e *sunya*, negarea substantivității, adică *pratityasamutpāda*; e *vidul* universal, nu în înțeles de „iluzie”, ci de inconsistență¹⁾.

Nu e locul să stăruim aici asupra investigațiilor anumitor filosofi budiști medievali în teoria cunoștinții și critica pe care au ridicat-o diferitelor specii de dogmatism metafizic indian. Material, traduceri și comentarii asupra acestor probleme se găesc în studiul nostru „Disoluția conceptului de cauzalitate în budismul mahayanic”. Dacă am pomenit în treacăt de Nagarjuna și de filosofia relațiilor, am făcut-o ca să învederăm riguroasa organicitate a filosofiei indiene, sistemele întrepătrunzându-se reciproc prin teoreme identice și opunându-se prin diferențele specifice. De fapt, valoarea proprie a oricărui sistem indian e cu neputință de apreciat dacă nu se cunoaște cărui stimulus advers se datorește cutare carte sau cutare reformă. Un pas înainte realizat de un sistem, e stimulus pentru toate celelalte. Evoluția filosofiei indiene prezintă, astfel, o organicitate cu totul streină filosofiei occidentale. Școala dela care au împrumutat toate sistemele, aprobând-o a fost cea upanișadică; iar sistemul care a influențat global gândirea indiană fie prin împrumut direct, fie prin stimulus polemic, a fost budismul.

Recapitulând, argumentele Samkhyei împotriva budiștilor se pot enumera astfel: 1) împotriva doctrinei momentariilor (*Ksana*) prin argumentul recunoașterii obiectelor percepute anterior; 2) împotriva idealismului (*vijnānavada*) prin percepția obiectelor exterioare; 3) împotriva vidului (*sunyavadini*) prin reducerea la absurd.

* * *

1) V. *Mādhyamika Sastra*, Cap. I, (asupra cauzalității) comentat de *Candrakīrti*, ed. L. de la Vallée Paussin Biblioteca Buddhica, Petrograd).

Sumar, am văzut că Samkhya, acceptând realitatea datelor conștiinței dar inferând, în același timp, un subiect la care se referă aceste date (*purusha*) și un principiu orientat teleologic către acest subiect (*prakriti*) — încearcă să rezolve problema durerii și a liberării printr'o epistemologie a falsului atribut și printr'o tehnică spirituală. Rămâne de cercetat mai de aproape problema sufletului, a cunoașterii și a psihologiei Samkhya — toate generate, sistematizate, maturizate numai pentru a vădi și a soluționa problema răului și a durerii existenței, problema centrală a filosofiei indiene. Deși cu un astfel de temei, Samkhya nu e o morală, iar acele câteva intuiții etice implicate nu sunt generate de travaliul gânditorilor samkhyasti, ci aparțin geniului indian ca atare. Dealtfel, în India — cum nădăjduim că am arătat în altă parte — etica e considerată inferioară speculației orientate către liberare. Există o singură lege etică acceptată de toți: legea datoriei (*Karma* sub aspectul ei social) strict depozit personal de potențe bune și rele. Aceasta, însă, e datoria în sensul celor mulți; cei cari vor să atingă *mukti* (liberarea supremă), disprețuiesc datoria, adică activarea conform rangului social și al stadiului de existență (*ashrama*). Ei urmează o cale gnostică, și una din aceste căi vedește Samkhya.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

3 Suftelul, durerea existenței și mântuirea

Caracterele sufletului, în Samkhya, sunt într'un anumit sens negative, și aceasta trădează o influență a Upanișadelor¹⁾ „Sufletul e martor (*sakshi*), izolat, indiferent, simplu spectator și inactiv“, spune *Ishwara Krishna* (*Karika XIX*), iar *Sandapan*, comentând, insistă asupra pasivității lui eterne²⁾. Fiind absolut și identic cu sine, neavând calități (*nirgunatvat*), sufletul nu are inteligență (*S. S. I, 146*) pentru că nu are dorințe; dorințele nu sunt eterne, așa dar nu pot aparține sufletului. Sufletul e etern liber (*S. S. I, 162*) pentru că el nu poate avea nici un contact cu viața mentală. Dacă ni apare ca agent, aceasta se datorește în primul rând iluziei experienței ordinare, și în al doilea rând „apro-

1) Upanișadele, să ne amintim aceasta, au fost pretextul sau directă origină a multor sisteme filosofice. În Samkhya (*S. S. III, 75*) se păstrează chiar *neti! neti!*, acel motiv fundamental ce abundă în Upanișade.

2) Placiditatea și impasibilitatea sunt epitete din Scripturi (*S. S. I, 147*). *Aniruddha* citează *Brihadāranyaka IV, III, 15*, „Sufletul e liber, etc.“ *Vijnana Bhikshu* citează din *Svetasvatara VI, 11*: „Sufletul e privitor, inteligent, pur, fără atribute“. Iar *Vedanta Sara, 158*, spune: „Sufletul e pasiv, conștient, inteligență pură“. Am ales numai câteva texte, pentru că le citează și comentatorii samkhyasti; numărul lor e, însă, nelimitat.

prierii' de *buddhi*¹⁾, printr'o reflecție a intelectului (S. S. I, 164). Tratatetele Samkhya și Yoga abundă în asemenea pasagii²⁾.

Privită în deaproape, problema sufletului e aceasta; existența lui e intuită și justificată metafizic, asemenea existenței lumii exterioare. Dar cum ar fi posibilă o relație, o interconecție între absoluta impasibilitate și puritate a sufletului — și fenomenele (externe sau interne) în continuă deplasare? Experiența mentală e schimb, așa dar e dureroasă. Ea nu poate aparține sufletului. Viața mentală — asupra căreia vom reveni îndată — e numai o manifestare subtilă a materiei. Senzațiile, sentimentele, volițiunile, intelectiile — toate sunt produsele energetice ale evoluției principiului material (*Ishwara Krishna*, XXII, etc.). Ele nu se leagă de suflet, pentrucă acesta e dincolo de experiență. Totuși, partea cea mai pură și mai subtilă a minții, are calitatea — teleologie inherentă în *prakriti* — de a reflecta sufletul și prin această reflecție (iar nu relație) e posibilă înțelegerea. Înțelegerea e prezența sufletului în experiența inteligenței. Dar *purusha* nu-și pierde valoarea sa absolută, impasibilă, eternă în această reflecție. După cum floarea se reflectă în cristal, asemenea inteligența e reflectată în *purusha*. Dar numai un ignorant poate atribui forma și culoarea florii, cristalului. Când obiectul se deplasează, imaginea lui reflectată în cristal se mișcă, deși cristalul rămâne imobil. Iluzoriu, sufletul e dinamic, pentrucă dă înțelegere experienței. Dar relația lui cu experiența nu e reală, ci e *upadhi*, asemenea imaginii din cristal (S. S. VI, 28 și comentariul *Vijnāna-Bhikshu* în loc.).

Din eternitate, sufletul s'a găsit în această iluzorie relație (*upadhi*) cu viața mentală. Atât timp cât iluzia (*avidya*) stăruie — în sensul că se atribuie sufletului dinamica și sensibilitatea mentală — existența se continuă prin lanțul *Karme* și suferința durează. Să analizăm mai deaproape această afirmație. Iluzia sau ig-

1) *Vāchaspati Misra* în *Tattva-Kaumudi* 31. Atât *Vyasa* (în *Yoga Bhasya* I. 4) cât și *V. Misra* (*Tika*, ib.) precizează că „această apropiere nu e în spațiu nici în timp“, ci e mai mult o „potriveală“, o *yogyata* (armonie prestabilită), așa dar de ordin metafizic. Ea e posibilă prin instinctul teleologic al intelectului (evoluat din *prakriti*).

2) Sufletul e prin firea lui (*svabhava*) etern (*nitya*), pur (*shuddha*), iluminat (*buddha*), liber (*mukta*), S. S. I, 19; *Vijnana Bhikshu* are un admirabil comentariu (*ibid.*), arătând iluzia relației sufletului cu experiența. În S. S. I, 58, se precizează că toate calitățile cari se atribuesc sufletului (d. p. puterea de înțelegere discriminativă, etc.) sunt simple „expresii verbale“, iar nu realități. În acest sens trebuie înțeleasă S. S. III, 56, în care sufletul e declarat „omniscient și omnipotent“. *Aniruddha*, comentând S. S. I, 97, lămurește că inteligența, personalitatea (*ahamkara*) și simpurile alcătuiesc un „suflet empiric“ (*jiva*), care poate acționa: *jiva*, însă, nu trebuie confundat cu *purusha*. Texte: *Patangiali*, *Yoga Sutras* II, 5; *Narendra*, com. *Tattva Samasa* IV; S. S. I, 96; I, 106; I, 160 („sufletul e de o astfel de natură încât nu se poate spune nici că e robit, nici că e liberat“ *Aniruddha*, ib.); S. S. I, 162; III, 41, etc., etc. — cu cele două comentarii.

noranța e confundarea inactivului *purusha* cu experiența psihică (S. S. III. 41). A spune: „eu sufăr“, „eu vreau“, „eu urăsc“, „eu cunosc“, și a gândi că acel „eu“ e sufletul — înseamnă a prelungi iluzia. Toate actele sau intențiile, aparținând ordinului material (cosmic) — sunt condiționate și conduse de *Karma*. Aceasta înseamnă că orice acțiune produsă de iluzie (adică implicând falsă ecuație suflet-minte) e sau consumarea unei potențe produse de un act anterior, sau nuclearea unui nou sâmbure energetic, care-și cere realizarea, actualizarea în existența curentă sau întruna viitoare. În cazul confuziei „eu vreau = sufletul vrea“ — o forță distinctă a fost deslănțuită sau o alta potențată. Pentrucă această atitudine e un moment energetic angajat în circuitul etern al energiilor cosmice. Astfel, e angrenat în seria actelor precedente (și această serie e infinită, neavându-și început istoric, fiind un proces de continuă actualizare și, în acelaș timp, de potențare, așa dar de continuă autodestrucție și autoconstrucție) cari au lăsat în-sămânțate potențe ce așteaptă deslănțuirea, cerând prin simpla lor prezență noi posibilități de manifestare, așa dar *experiență*. așa dar un șir etern de existențe.

Aceasta e legea existenții, indiferentă ca orice lege mecanică, dar condiționând și degajând prin simpla ei validitate durerea imensă, cosmică a experienții. Se află o singură cale de mântuire, violent gnostică și oarecum paradoxală: e justa cunoaștere a sufletului¹⁾. Și aceasta se începe prin a-i refuza atributele, ceiace înseamnă a nega durerea întrucât se referă la noi, a o socoti un fapt obiectiv, extern sufletului, așa dar inexistent ca *valoare*, obscur. Să se înțeleagă bine această observație pentrucă, deși e centrală și organică sistemului, a fost ignorată de toți cari au studiat Samkhya. Există „durere“ întrucât experiența se referă la personalitate, la iluzoriul suflet. Dar referința însăși e ireală, e iluzorie. Când se cunoaște sufletul, *valorile* sunt anulate; așa dar durerea nu mai e durere, nici non-durere, ci un *fapt*, păstrând firește aderențele sensoriale, dar lipsindu-i valoarea specifică, *rostul*. Pentru a se libera de durere, Samkhya o neagă ca atare. Înțelegând că sufletul e inactiv și etern liber — tot ce se întâmplă cu noi, toate durerile, volițiunile, gândirile, etc., nu ne mai aparțin, sunt simple fapte cosmice condiționate de legi, reale firește, dar reali-

1) *Chandogya Up.* VII. 1, 3. spune: *taroti sokam atmavid* (cel care cunoaște sufletul depășește durerea). Liberarea prin *indiferență*: *Patangiali Yoga Sutr* I, 15, 16; *Kapila I.* I; II, 9. „Prin cunoaștere, liberarea; dela ignoranță, robia“ (S. S. III. 23, 24). Liberarea prin incetarea experienții (S. S. II, 34). „*Mukti* nu se împlinește pur și simplu prin cunoașterea ocazională, ci numai când sufletul care e distinct de simțuri, părăsește prin meditație pe *celalt* (viz. *prakriti*; *Aniruddha* III. 64). Deasemenea, S. S. I, 84 (liberarea nu se obține prin sacrificii religioase); I. 56 (nici prin merit, adică prin acțiuni bune); III. 26, III. 25 (scripturile nu sunt un mijloc de liberare) etc. etc.

tăți cari nu au nimic deaface cu sufletul nostru. Durerea e un fapt cosmic, și noi cunoștem acest fapt sau contribuim la perpetuarea lui întrucât ignorăm valoarea inițială a sufletului, întrucât accepțăm o iluzie ca îndreptar.

Cunoașterea e simpla „deșteptare” care revelează esența sufletului. E un proces inductiv, orientat și valorificat metafizic, care nu „produce” nimic — ci revelează imediat realitatea. Să nu se confunde cunoașterea metafizică, adică absolută, transcendentă, reală — cu experiența intelectului, de esență psihologică, aplicată cotidian și iluzoriu (în sens că procedează dintr’o ecuație iluzorie) pe care o vom examina în alt paragraf. Cunoașterea prin care se obține liberarea se referă numai la suflet, e definit metafizică, așa dar nu e o experiență, ci o revelație. În această revelație nu intervine nimic divin, pentru că Samkhya neagă existența unui creator și e purificată de orice element mistic¹⁾. Se sprijină pe realitatea cunoașterii ultime, adică pe acea „deșteptare” în care obiectul și subiectul se identifică complet. (Sufletul se „contemplă” pe sine; nu se „gândește”, pentru că gândirea e dinamică, e experiență, așa dar e integrată în sfera materialității).

Repetăm, există o singură cale a liberării: cunoașterea discriminativă, justa valorificare a realității. Firește, procesul cognoscitiv e un vehicul mental, e realizat de către intelect, așa dar de către o subtilă formă a materiei. Cum e cu puțință, atunci, ca liberarea (*mukti*) să se realizeze prin colaborarea unor elemente impure, adică evolute din *prakriti*? Samkhya răspunde prin argumentul teleologiei naturii. Într’adevăr, am văzut că *prakriti* e antrenată instinctiv întru slujirea sufletului, adică activează pentru liberarea lui. Intelectul (*buddhi*), fiind cea mai perfectă manifestare a Naturii — ajută prin posibilitățile lui dinamice procesul mântuirii, slujind, de *preliminariu* revelației. Pentru că nu trebuie să uităm că „deșteptarea”, deși făcută posibilă prin cunoașterea discriminativă a iluziei de realitate — nu aparține intelectului. Inteligența poartă eul până la pragul „deșteptării”. Când acea „înțelegere de sine” e realizată, intelectul ca și toate celelalte elemente psihice (materiale) cari au fost fals atribuite sufletului, se retrag, se desprind de suflet și reintră în *prakriti*, asemenea „unei dansatoare care se retrage după ce a satisfăcut dorința Stăpânului”¹⁾.

De fapt, filosofia Samkhya a înțeles că „nu există nici distrugere nici naștere a sufletului; că el nu e nici robit nici activ (în căutarea liberării); că nici nu e însetat de liberare, nici nu e liberat”. (Citatul e din *Gaudapada Mandukhya Kārika*, II. 32, dar exprimă admirabil poziția samkhyastă). Sufletul e pur și etern; nu poate fi robit, pentru că nu poate avea relații în afară de cea

1) Textul e leit-motiv în toate tratatele samkhyaste și în epică. V. *Samkhya Kārikas* 59.

cu sine însuși (care e o identitate statică). Noi însă *credem* că e robit, și *gândim* că poate fi liberat. Acestea sunt momente psihic-mentale. Dar sufletul „robit” e el însuși, absolut liber, dela început. Drama liberării lui apare ca atare numai nouă; el e numai „privitor” (*darshin*). Dar cine e „eu” și cine e „sufletul”? „Eu” (*asmīta*) e conștiința empirică angrenată în iluzii. „Eu” cred că sufer, „eu” cred că sunt robit, „eu” doresc liberarea. Îndată ce înțeleg — prin „deșteptare” — că „eul” e produs material, înțeleg că toată experiența existenței a fost numai un lanț de momente dureroase și că adevăratul suflet „privea impasibil” la drama „personalității”. Așa dar, personalitatea nu există ca un element ultim, fiind numai sinteza experienței mentale, și ea se distruge, adică încetează de a acționa, îndată ce revelația e împlinită. Însăși personalitatea acționează pentru „deșteptare” — și, astfel, e inutilă după.

* *
*

Gândind asupra acestei soluții samkhyaste, e evident că sistemul socotea *mukti* distrugerea personalității. Suferința se distruge dela sine îndată ce înțelegem că ea e streină sufletului. Actele celui liberat nu-i angajează o existență viitoare, pentru simplul motiv că nu sunt realizate cu iluzia obișnuită că pornesc dela suflet. Să ne închipuim un „liberat” în viață. Activitatea lui e necesară pentrucă potențele existențelor precedente sau chiar acele din prezenta existență, anterioare „deșteptării” — se cer deslănțuite, actualizate, conform legii karmice. Dar activitatea nu mai e a lui, ci e mecanică, în sens de „detașare de fruct” (*vairagya*). Când „liberatul” acționează, nu gândește „eu acționez”, ci se acționează¹⁾; cu alte cuvinte, nu implică sufletul într'un proces material. Orice falsă atribuție e ignoranță și ignoranța e o forță cosmică, producătoare de potențe, generatoare de existențe. Așa dar, existența liberatului durează atât timp cât e necesar ca potențele precedente să se consume. Nu se creiază noi nuclei energetici, pentrucă nu mai e forța ignoranței. Când toate potențele s'au consumat, liberarea e absolută, definitivă. Nu mai e „experiență”. E moarte. Liberarea samkhyastă e transcendentă în sensul indian al cuvântului, adică e inconștientă. Liberatul nu are experiența liberării. Prin acea deșteptare acționează indiferent, detașat — și când ultima moleculă psihică se desprinde, intră într'o stare (termenul e impropriu) necunoscută nouă, fiind absolută; ceiace nu e departe de Nirvana budistă²⁾.

1) Să se observe via asemănare cu budismul. Nu e locul aici să arătăm relațiile dintre cele două sisteme. Probabil că budismul a cunoscut o Samkhya nesistemată, anterioară celei pe care o găsim în Kapila. Evoluția Samkhyei datorește mult, în orice caz, fermentului budist.

2) Singura deosebire e că budiștii (după cum am pomenit în treacăt mai

Din aceste considerații sumare se desprinde, totuși, caracterul paradoxal al soteriologiei Samkhya (care reprezintă, în bună parte, soteriologia acelor curente indiene streine de experiența religioasă personală și imediată). Plecând dela datul inițial al oricărei filosofii indiene, durerea, Samkhya e nevoită, la capătul itinerariului, să nege durerea ca atare. Drumul său, soteriologic privit, e o linie moartă, pentru că pornește dela axioma că sufletul e absolut liber — așa dar neafectat de relații, de durere — și ajunge la aceeași axiomă, că sufletul e numai iluzoriu implicat în drama existenței. Termenul care singur interesează — durerea — e lăsat la o parte și, logic, nu își poate avea loc în ecuația *sui-generis* a sufletului.

Rețeta terapeutică a Samkhyei soluționează problema întrucât exclude termenul necunoscut — adică liberează de durere întrucât o ignorează. Evident, această suprimare nu e empirică (sinucidere, droguri, moarte) pentru că — în concepția indiană — orice soluție empirică e inutilă, fiind ea însăși o forță karmică. Am putea numi soluția samkhyastă o soluție violent metafizică, pentru că nu numai că transcende experiența, dar nici nu încearcă s'o valorifice sau s'o lumineze printr'un ordin supranatural. E inumană și ca atare e utilă numai prin distrugerea umanității. Practicile Yoga au aceeași țintă: să suprimă durerea suprimând viața, respingând elementele psihice în materia primordială. Aceste soluții — pesimiste din punct de vedere uman, dar de o strictă indiferență metafizică — se înțeleg și se justifică în rădăcinile sau implicațiile lor panteiste prin absența unui Dumnezeu personal, interesat direct în Creație prin actul divin și gratuit al grației¹⁾.

Evoluția naturii și constituirea organismului psihic-mental

Filosofia naturală și psihologia fiziologică, așa cum sunt concepute în Samkhya, trebuiesc explicate împreună. În amândouă aceste ramuri, gânditorii și comentatorii samkhyasți au maturizat concepții organice, detaliate și nu lipsite de exactitate științifică. Dealtfel, sobra analiză științifică, fie originată din cosmologie, din tehnicile medicale și chimice, sau dintr'o lungă intimitate cu observațiile introspective — a fost tot atât de respectată în India ca și pura speculație metafizică. Analiza materiei în Vaiseshika, Nyāyā și Samkhya; teoriile fiziologice în epică și în șco-

sus) nu admit un suflet înapoia fenomenelor mentale. Dar valoarea și aprecierea vieții mentale e aceeași în ambele sisteme, fiind o categorie proprie geniului indian.

1) *Ishwara* din Yoga e foarte puțin religios și e tangent sistemului. V. studiul nostru *Il problema del Male e della Liberazione nella filosofia Samkhya-Yoga*, în *Ricerche Religiose* (Roma 1930).

lile medicale; existența unei vaste enciclopedii medicale — care, prin Damasc, a fost cunoscută arabilor înaintea medicinei elene¹⁾ precum și a unei timpurii activități chimice și farmaceutice — dovedesc cu prisosință că India nu a fost lipsită de spiritul științelor exacte, după cum nu a fost lipsită nici de spiritul sceptic, materialist, antireligios. Cercetările recente (Sir Praphulla Chandra Ray²⁾, Dr. Brajendranath Seal³⁾, Prof. S. N. Dasgupta⁴⁾ au atras atenția și au stabilit doctrinele științifice cari zăceau ascunse și risipite într'un haos de legende, superstiții și tradiții popular-religioase. Una din cauzele cari depărtează pe științiatul european de colecțiile științifice ale Indiei e tocmai această absență a spiritului critic, ordonator — alăturând stupidități sau rituri obscure celor mai perfecte analize tehnice — și completa incapacitate a orientării în timpul real, permearea lui cu timpul mitic, fapt care explică paupertatea iremediabilă a cronologiei indiene. În Samkhya, însă — ca de altfel în tratatele sistematice a tuturor sistemelor — teoriile fizice, fiziologice și psihologice sunt expuse cu o pregnantă claritate, constituind fundamentul cunoașterii discriminative, a înțelegerii realității, care poartă insul până în pragul cunoașterii metafizice.

Intuiția inițială a filosofiei naturale în Samkhya e existența materiei primordiale, *Prakriti*, omogenă, inertă, în perfect echilibru static, infinită și eternă. Deși perfect omogenă și statică, acea natură primordială posedă trei „aspecte”, trei posibilități de manifestare, cari se numesc *guras*, și al căror echilibru absolut constituie propriu zis *prakriti*, în repausul primordial. *Sattva* e principiul luminozității și al inteligenței; 2) *rajaś* e cel al energiei motrice și al activității mentale; 3) *tamas*, al inerției statice, al obscurității psihice. Nu trebuiesc diferențiate *gunas* de *prakriti*, pentru că ele nu se despart niciodată complet și în orice fenomen fizic sau mental există toate trei, deși în cantități neegale (tocmai această inegalitate face posibil fenomenul; altminteri ar exista echilibru și omogeneitate). După cum am pomenit, *gunas* au un dublu caracter: *obiectiv*, întrucât constituie fenomenele lumii exterioare — și *subiectiv*, întrucât suportă, alimentează și condiționează viața psihic-mentală⁵⁾.

1) E. C. Sachau, *Alberuni's India*, trsl. from arabic (2 vol. London 1888). V. Girindranath Mukerjee, *History of Indian Medicine*, 2 vol. (University of Calcutta, 1923), bogată în materiale asupra științelor în vechea Indie, dar lipsită de spirit critic.

2) *History of Hindu Chemistry*, 2 vol. (Calcutta 1901, 1904).

3) *The Positive Sciences of the ancient Hindus* (London 1915).

4) *The study of Patanjali* (Univ. Calcutta 1920) și celelalte lucrări citate în bibliografie.

5) Asupra *gunelor* există o considerabilă cantitate de texte. Spicium:

Prakriti, îndată ce renunță la starea ei primordială de echilibru perfect (*alinga*) și capătă specificații condiționate de instinctul său teleologic — se prezintă sub forma unei mase energetice pe care Samkhya o numește *mahat* („cel mare“) ¹⁾. Antrenată de imboldul evoluției (*parinama*; dar termenul trebuie înțeles în sensul indian, pe care îl vom preciza îndată), prakriti, din *mahat* se transformă în *ahamkara*, principiul individualității nedeterminate, o masă unitară apercceptivă, neavând încă experiența ci conștiința obscură că e *ego* (de aici și termenul *ahamkara*). Din această masă apercceptivă, procesul evoluției se dicotomizează în două direcții opuse: 1) lumea fenomenelor externe și 2) cea a fenomenelor subiective. *Ahamkara*, deși ea însăși evoluată din *mahat*, are facultatea de a se transforma calitativ mai departe, după cum predomină una dintre cele trei *gunas*.) Când *sattva* (elementul luminosității, al purității, al înțelegerii) capătă supremația unei porțiuni din masa *ahamkarei*—apar cele cinci simțuri cognoscitive (*jnanendrya*) și *manas*, „organul intern“, care servește ca centru de legătură între activitatea apercceptivă și cea bio-motrice (*Aniruddha*, II, 40), fiind baza și receptacolul tuturor impresiilor (Ib. II. 42), coordonând activitatea biologică și psihică, în deosebi a subconștientului. Când, dimpotrivă, echilibrul e antrenat și dominat de *rajas* (energia morrice, instrument al schimburilor, care face posibilă orice experiență fizică sau cognoscitivă) — produsul revoluției e seria celor cinci simțuri conative. Insfârșit, prin stăpânirea elementului *tamas* (inerția materiei, întunecarea conștiinței, obstacolul patimilor) — se obțin cele cinci *tanmatras*, potențiale, sămburii genetici ai lumii fizice. Toate aceste produse din *ahamkara*, sunt definitiv și substanțial specificate (*vishesha*) și se disting, astfel, de *mahat* și de *ahamkara* cari — deși ele înșile evolute din prakriti — au însușirea de a se transforma în evolute substanțiale și calitativ deosebite de ele, și se numesc astfel *avishesha*.

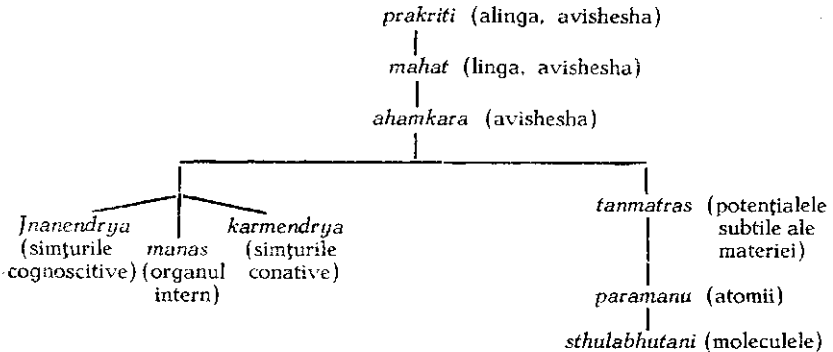
E adevărat că din potențialele-subtile materiale (*tanmatras*) derivă — printr'un proces de condensare, care tinde să producă structuri tot mai dense — atomii (*paramanu*) și moleculele (*sthulabhutani*, lit. „particulă materială groasă“), iar din acestea se desfășoară organismele vegetale (*vrisksha*) și cele animale (*sarira*). Dar evoluția aceasta e mai mult o împlinire a procesului împlinit prin inițiala preponde-

Ishvara Krishna 11—16, cu cele trei comentarii *Māthara Vritti*, *Gaurapada* și *Tattva Kaumudi* în loco. *Patangiali* II. 15; II. 19 (cu *Vyāsa* și *V. Misra*); IV. 13; IV. 32; *V. Misra*, *Tattva vaisaradi* I, 16, etc.

1) *Samkhya Sūtras* I. 61: „Prakriti e starea de echilibru a *sattva*, *rajas* și *tamas*. Din prakriti evoluează *mahat*; din *mahat*, *ahamkara*; din *ahamkara*, cele cinci *tanmātras* și cele două serii de simțuri; iar din *tanmatras* evoluează *sthulabhutani* (elementele materiale, molecule)“. Sutra aceasta rezumă întreg procesul de evoluție pe care îl analizăm în paragraful de față. Alte texte: *S. S.* I, 129; II. 10; II. 15; *I. Krishna* 3, 40, 56; *Vyāsa Bhashya* II, 19; etc.

rență a gurei *tamas*, iar nu un produs substanțial și esențial nou, cum e al celor cinci *tanmatras* din *ahamkara*. Așa dar, *tanmatras* — deși produc noi categorii — nu pot fi numite *avishesha*.

Rezumând într'un tablou evoluția principiilor după filosofia Samkhya, se obține:



Se observă că, în concepția samkhyastă, toată lumea fenomenală așa cum se prezintă în creație — fie obiectivă, fie subiectivă — nu e decât evoluția unui stadiu inițial al naturii, *ahamkara*, când pentru întâia oară în masa omogenă și energetică s'a ridicat conștiința individualității, a apersepției luminată de *ego* (*aham* = *ego*). Printr'un dublu proces paralel, *ahamkara* a creiat o lume internă și alta externă, fiecare secțiune având corespondențe specifice. Fiecare simț corspunde unui atom specific, după cum fiecare atom corespunde unei *tanmatra*¹⁾. În fiecare dintre aceste produse, însă, se află toate cele trei *gunas*, dar în proporții neegale; și fiecare produs e caracterizat prin supremația unei *guna* sau, dacă ne referim la ultimele stadii ale creației, prin predominarea unei *tanmatra*.

Înainte de a cerceta mai deaproape unele din formele desfășurării cosmice, e indispensabilă o justă înțelegere a noțiunii de evoluție în Samkhya. *Parinama* înseamnă desfășurarea a celei ce se află, potențial, în *mahat*. Nu e o creație, nu e o depășire, nu e revelația unor spețe noi de existență ci numai simpla actualizare a potențelor fizice cari zac în *prakriti* (sub aspectul său viu, *mahat*). A compara evoluția în sensul indian cu evoluționismul occidental ar fi o confuzie capitală. Orice formă nouă, în viziunea Samkhyei, nu e o descoperire, nici o transcendere a posibilităților de existență ce se aflau până atunci. De fapt, în Samkhya, nimic nu se *creiază* în sensul european al cuvân-

1) D. p. „sunetul-potențial” (*sabdha-tanmatra*) produce, printr'o aglutinare cu moleculele, „atomul spațiu” (*akasa-anu*), căruia îi corespunde — în ordinul subiectiv — simțul auditiv; energia luminoasă și radiantă (*tejas-tanmatra*) produce „atomul radiant” și simțul vizual, etc. V. Dr. Seal, op. cit.

tului. Creația — filosoficește privind — e statică, e ea însăși din eternitate și nu va putea fi distrusă niciodată, ci numai se va întoarce în aspectul ei inițial de echilibru absolut.

Această concepție a evoluției e organic asistată de teoria causalității. Într'adevăr, dacă efectul ar întrece cauza, înseamnă că în cauză e o cătîme non-existentă, care-și câștigă existența în efect. Dar, Samkhya întreabă, cum ar putea fi acea non-entitate cauza unei entități? Cum ar putea veni *esse* din *non-esse*? Vachaspati Misra (în *Tattvakaumudi* 62, și pe larg în *Nyāyavārtikatatpariyatika*) spune: „Dacă afirmi producția unei entități din non-entitate, atunci aceasta din urmă, fiind oriunde și oricând, ar trebui să dea naștere oricând și întotdeauna oricărui efect și tuturor efectelor“. Iar comentând *Karika* IX, spune: „Efectul e o entitate, adică există prior operației cauzale“ (*ib.* 62). „Dacă efectul ar fi o non-entitate înaintea operației cauzale, el n'ar putea fi niciodată adus în existență“ (*ib.* 64) ¹⁾.

Între cauză și efect există o relație reală și determinată. Dar, argumentează samkhyastii, dacă efectul n'ar exista în cauză — cum ar fi posibilă o relație între *ens* și *non-ens*? Cum ar fi posibilă o legătură intimă între *absență* și *efectivitate*? „Astfel stând lucrurile, spune *Ishvara Krishna* (sloka XIV), tot ce poate fi implinit prin cauză e manifestarea sau desfășurarea pre-existentului efect“. Ca să illustreze teoria causalității printr'o pildă, *Vijnana Bhikshu* scrie (*Samkya Pravachana Bhashya*, I, 120): „După cum statuia deja existând în blocul de piatră e numai adusă la iveală de către sculptor, tot astfel activitatea cauzală generează numai acea acțiune prin care se manifestă un efect, dând iluzia că el ar exista numai în momentul prezent“ — comparație care își are corespondențe și în filosofia occidentală.

Asupra *ahamkarei*, textele Samkhya aduc multe amănunte, dar ceaice interesează sumara noastră expunere e faptul că ea e definită prin „cunoașterea de sine“ (*Ishvara Krishna*, 24). Trebuie să ne amintim că această entitate, deși materială, nu e manifestată în forme sensoriale, fizice — ci e omogenă, o *massă* energetică și pură, necristalizată în structuri. Samkhya crede că *ahamkara* ia conștiință de sine, iar prin acest proces se resfrânge (*sarva*, emanație) în seria celor unsprezece principii psihice (*manas* sau organul intern, coordonator al facultăților sufletești; cinci simțuri cognoscitive și cinci simțuri conative) — și în seria potențialelor fizice (*tanmatras*).

E de remarcat importanța capitală pe care Samkhya, ca mai toate sistemele indiene, o acordă principiului individuației prin conștiința de sine. Se observă că geneza lumii e un act psihic, că din această cunoaștere de sine (care e absolut diversă de „deșteptarea“ sufletului, având ca temei „ego“) evolvă lumea fizică; și că seriile fenomenelor exterioare-interioare au aceiași substanță comună, sin-

1) Cf. *Tattvakaumudi* 68—69; *Samkhya Sutras* I, 115, 118, cu comentariile și, în special *Aniruddha* la S. S. I. 41.

gura lor diferență fiind *formula* gunelor, în fenomenele psihice predominând *sattva*, în cele fiziologice (patimile, simțurile, etc.) *rajas*, iar fenomenele materiei „externe” fiind constituite din derivatele tot mai inerte, mai dense (*tanmatras, anu, bhutani*) ale *tamas*-ei.

Samkhya are și o interpretare subiectivă a celor trei *gunas*, socotindu-le „aspecte” psihice. Când *sattva* predomină, mintea e calmă, clară, comprehensivă, virtuoaasă; cu *rajas*, mintea e agitată, incertă, nestabilă; iar în *tamas*, e obscură, confuză, pătimașă, bestială. Se înțelege, însă, că tâlcul acesta subiectiv-uman al celor trei „aspecte” cosmice nu contrazice esența lor obiectivă — „exterior” și „interior” fiind numai expresii verbale, în realitate existând un singur ordin fenomenologic.

Cu această temelie fiziologică, se înțelege de ce Samkhya socotea orice experiență internă simplă vibrație materială. Deasemenea, etica se subsumează aceleiași scări de valori, puritatea fiind nu o calitate a sufletului, ci o distilare a minții, integrată în natură. Gunele permează totul, și stabilește o simpatie organică între om și cosmos, amândouă entitățile fiind străbătute de aceeași durere a existenței și slujind amândouă același suflet absolut, străin de lume, mânat de un destin neînțeles. De fapt, deosebirea dintre cosmos și om e numai o deosebire de grad, nu una de esență. Samkhya afirmă un adevăr paradoxal — cel puțin în India — postulând pluralitatea sufletelor. Toată diversitatea aparentă a formelor e numai jocul provizoriu al unei singure entități, *prakriti*. În timp ce sufletele, deși identice ca esență, deși cu neputință de deosebit între ele rămân, totuși, etern separate unul de altul, cu prăpastii, impensabile între ele. Această concepție e un moment impresionant în experiența panteistă a gândirii indiene; izolarea definitivă a sufletelor într'un ocean de forme.

Importanța cercetărilor fizice și fiziologice în Samkhya e mult mai largă decât s'ar bănui din aceste pagini. Problema necesită, însă, pentru a putea fi justificată și apreciată, o amănunțită analiză tehnică, care nu-și găsește loc în studiul de față.

Logica

Pe cât e de originală și completă contribuția Samkhyei în problematica filosofiei naturale, pe atât de sumară și lipsită de originalitate e logica sa și teoria cunoștinții. Samkhyaștii, deși recunoșteau necesitatea unui canon al validității și invalidității cunoașterii, socoteau inutile, sau în orice caz secundare, speculațiile asupra silogismului (elaborate de sistemul Nyāya), sau asupra „evidenței de sine” a percepției (*Mimansa*), și neglijau în general pătrunzătoarele analize epistemologice inaugurate de budiști și genial sistematizate de cel mai constructiv filosof indian budistul *Dignaga*¹⁾.

1) Asupra acestor probleme capitale ale logicei indiene, v. *Satis Chandra*

Samkhya afirmă urgentă numai o dialectică a realității și o apreciere critică a instrumentelor cari o revelează. Dacă se citește porțiunile logice din tratatele Samkhya alături de cărțile Nyāya, budiste sau mamansākas — realismul celei dintâi apare oarecum naiv iar mijloacele epistemologice hotărît insuficiente. Vyāsa (sec. VII), comentatorul lui Patangiali, și *Vijnāna Bhikshu* (sec. XVI) subcomentator de prodigioase capacități speculative — acordă oarecare importanță problemelor logice, deși în niciun caz atenția și valoarea pe care o arată problemelor de psihologie și metafizică. Vyāsa, totuși, are admirabile analize asupra teoriei timpului — arătând că împărțirea timpului prin aplicarea matematicii e un proces mental, necorespunzând unei realități obiective, simplă structură pragmatică rezultată uzului cuvintelor (*Yoga Bhāshya*, III, 52) — deși e probabil că ele au fost inspirate de budiști, și anume de logicianul *Vasubandhu*¹⁾.

Teoria cunoștinții implică, în filosofia Samkhya, studiul „principiilor“ (*tatva*) pentru că „prin studiul principiilor se obține cunoașterea completă, definitivă certă și absolută“ (I. K. 64). Aceste principii sunt propriu zis cele douăzeci și șase de elemente ireductibile cari constituiesc lumea. Dar, filosoficește, ele s'ar putea rezuma astfel: principiul evoluției naturii și a facultăților mentale, teoria efectului existând potențial în cauză, și teoria cunoștinții — ca să nu mai pomenim principiul fundamental al existenței sufletului și *prakriti*, cu care ne-am ocupat în prima parte a acestui studiu.

La temeiul oricărui travaliu logic indian se află definirea *pramanei*, adică a instrumentelor de cunoaștere, „proba“, calea prin care se acceptă sau se refuză o cunoștință. Așa dar, *Ishwara Krishna* (Karika 4) spune: „Percepția (*dristam, pratyaksha*), inferența (*anumana*) și mărturia corectă (*apta vacanam*) sunt cele trei probe“.

Percepția e „cunoașterea prin simțuri“ (Karika 5) iar *Vachaspati Misra*, interpretând pasagiul, precizează că percepția e rezultatul procesului mental (*buddhi*) în care *sattva* predomină, și care se obține prin atașarea aceluși specific simț perceptor de obiecte. Cu alte cuvinte, o activitate a simțurilor, orientată către obiecte, mulând formelor (expresia e din texte) și prezentând aceste forme intelectului (*buddhi*)²⁾.

Vidyabhusana, *A History of Indian Logic* (Calcutta 1921), care prezintă un imens material, deși cu inevitabile inexactități: *A. B. Keith*, *Indian Logic and Atomism* (Oxford, 1921), tratând Nyāya și Vaisheshika; *S. Sugiura*, *Hindu Logic* (Philadelphia, 1900), cercetând materialele păstrate în China și Japonia; *H. Ui*, *Vaisesika Philosophy* (London 1917), traducând și comentând un important tratat conservat în *Tripitaka* chineză; *G. Tucci*, *Buddhist works on Logic* (Baroda, 1930), traducând din Aryadeva și Nagarjuna; *G. Tucci*, *Buddhist Logic before Dinnaga* (London 1929) — și tratatele generale notate în bibliografie.

1) Cf. *Stcherbatzky*, *The Central Conception of Buddhism* (London, 1923), p. 43.

2) *Vijnāna Bhikshu* (S. Pravachana Bhashya, I, 89) crede că *anumana* e

Aceiași definiție o găsim și în *Samkhya Sutrās*: „pratyaksha e acea cunoaștere care rezultă din atașare (la obiecte) și reprezintă forma lor“ (I, 89). *Aniruddha*, comentând sutra, introduce un element nou, afirmând că definiția implică și „distingerea detaliilor“ (traducerea imperfectă a termenului *savikalpa*, pe care vom încerca să-l precizăm în această pagină).

Psihologia indiană a elaborat două teorii principale asupra percepției. Cea dintâi afirmă că actul percepției se disociază în două momente: a) *nirvikalpa*, adică percepția brută, turbure, în care e absent conceptul de clasă și oricare altă diviziune logică (percepția copiilor); b) *savikalpa*, percepția la care colaborează o capacitate rațională care integrează senzația în conceptul de clasă și în experiența anterioară, obținându-se o percepție netă. Aceasta e opiniunea lui *Kumarila*, din școala *Mimāṃsā*, care se pare a fi inspirat de budiști¹). Deasemenea, e acceptată și de Vedantini (în operele târzii, ca *Vedantaparibhasha*). Dar budiștii iau o poziție opusă, și socotesc că cele două momente nu se pot disocia în experiența percepției, deoarece chiar în cea mai primară percepție există *savikalpa*, prin simplul fapt că e un act cognoscitiv, la care implicit colaborează intelectul. Asupra acestei doctrine au durat polemici de veacuri, în India, cari au precizat admirabil noțiunile și au contribuit la definirea pozițiilor fiecărui sistem.

Se pare că, cel puțin în *Ishvara Krishna* și întâii săi comentatori, cele două momente nu se distingeau. Dar, pentru că problema era deschisă și soluția obligatorie oricărui sistem, *Samkhya* a rezolvat-o ținând seamă de structura sa realistă, socotind că ambele momente sunt implicate în percepție. În ceiace privește *savikalpa*, adică integrarea datului individual în cadrele generale ale materialismului experimental și clasat anterior, *Aniruddha* (la I. 84) răspunde că aceasta se realizează în chiar actul percepției, prin colaborarea memoriei. (Deși budiștii obiectează, pe bună dreptate, că intervenția memoriei nu trebuie acceptată în studiul percepției, act complet independent și *sui-generis*). *Vyāsa* (*Bhashya*, III. 47) precizează că percepția nu e numai generală²), căci altminteri cum s'ar putea observa obiectele? Definiția

„acea cunoaștere, modifică ea intelectului, care se îndreaptă către obiectul cu care e în relație“. Dar *puruṣa* nu e influențat prin această reflecție. Cf. *Va-chaspati Misra* (*Samkhya Tattva Kaumudi* 31 și 136) la *Karika* 5 și 20.

1) Cf. *Slokavārtika* de *Kumārila* și *Nyāyabindu* de *Dharmakīrti*. Deasemenea, *Stcherbatzky*, *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten* (München, 1924), cap. *Die Wahrnehmungslehre der brahmanischen Systeme* (p. 190 și urmări). Influența lui *Dignāga* asupra lui *Prasastapada*, sistematizatorul logicei *Vaiśeṣika*, infirmată de *H. Jacobi* în *Die indische Logik* (Göttingen, 1901) a fost definitiv stabilită de *Stcherbatzky*, *Rapports entre la Théorie Bouddhique de la Connaissance et l'enseignement des autres écoles philosophiques de l'Inde* (Muséon, 1912).

2) Aceasta era opiniunea Vedantinilor, cari spuneau că prin percepție se disting numai calitățile generale ale lucrurilor — ens, existență — iar individualitatea lor e „lucrată“ prin raționament. *Kumarila* atacă pe Vedantini în *Slo-*

pratyaksei după *Vyāsa* e: „acea *pramana* care se obține prin afectarea intelectului (*buddhi*) de către lucrurile externe prin vehiculul simțurilor“ (*Bhashya*, I, 7). Așa că procesul e orientat în deosebi către surprinderea particularului.

Vāchaspati Misra (*Tattva vaisaradi*, III, 47) stabilește energia specifică a simțurilor și rolul lor în percepție. Într-adevăr, dacă cele cinci simțuri cognoscitive n'ar avea fiecare o activitate specifică, intransmisibilă, calitățile specifice n'ar putea naște niciodată, deoarece intelectul (*buddhi*) nu face decât să lumineze și să coordoneze datele simțurilor. Simțurile au calități specifice, și rezultatul activității lor alimentează intelectul. Altminteri, cum ar putea exista surzi și orbi? — întreabă *Vāchaspati*.

Rezumând, e evident că prin percepție realismul Samkhyei înțelege o activitate psihică directă asupra obiectelor, obținând un transfert formal în conștiință, iar obiectele existând ca atare, nefiind socotite nici senzații, nici momente, nici iluzii. Cu asemenea fundament, e ușor de aflat de ce Samkhya nu s'a preocupat prea mult cu problemele percepției, deoarece afirma validitatea datului printr-o intuiție directă a realității exterioare. Problema a fost, însă, mult dezbătută în India, în urma formidabilei reforme a lui *Dignaga* — și amănunte asupra-i se găsesc în lucrările citate în note.

Inferența sau raționamentul (*anumāna*) corespunde teoriei preponderante în logica *Nyāya*, și *Samkhya* n'a contribuit cu nimic la amplificarea ei. Influența budistă e inexistentă. E o teorie a inferenții implicând percepția (*Tattva kaumudi*, 34) și definiția în *Ishvara Krishna* (sloka VI) e aceasta: „se fundează pe termenul major și pe termenul minor, și e de trei feluri“ — definiție ininteligibilă fără comentarii și paranteze. Formularea e atât de sumară tocmai pentru că era un lucru universal cunoscut și universal acceptat. Numai *Charvakas* negau *anumāna* ca probă (*pramana*) pe temeiul că termenul mediu (*vyapti*, „concomitența permanentă“) e el însuși un adevăr ce trebuie justificat prin inferență, și așa dar se obține un cerc vicios¹). Răspunsul lui *V. Misra* la această critică a materialiştilor e atitudinea bunului simț realist. El întreabă cum am putea ști, altminteri, unde se află adevărul, deoarece acesta nu e perceptibil prin simțuri, și vorbele nebunilor ar fi egale cu cele ale oamenilor cu minte dacă n'ar exista un criteriu de verificare. Deasemenea, materialiştilor se contrazic cri-

kavarttika, spunând că dacă percepția ar coprinde numai caracterele generale, n'am putea distinge un bou de un cal, amândouă obiectele subsumându-se aceleiași clase a „existenții“ „animalului“.

1) Cf. *G. Tucci, Linee di una storia del materialismo indiano* (Roma, R. Accademia dei Lincei, 1924) și prodigioasa enciclopedie polemică budistă *Tattvasangraha* a lui *Santaraksita*, cu comentariul lui *Kamalasila* (Gaekward Oriental Series, 2 vol., Baroda 1929), unde se găsesc materiale noi, nefolosite de *Tucci*.

ticând inferența, pentru că însăși critica lor folosește silogismul și e valabilă numai prin raționament.

Inferența e de trei feluri: 1) a priori (*purvavat*), când efectul se inferă din cauză (ploaia se inferă din prezența norilor); 2) a posteriori (*seshavat*), când cauza se inferă din efect (ploaie din umflarea râului); 3) *samanyatodrishta*, când inferența e dela general la general (V. Misra, *Tattva Kaumudi* 35). Vijnana Bhikshu (la S. S. I, 135) dă o probă din ultimul gen de inferență, afirmând *gunele* din existența lui *mahat*.

Samkhya Sutras (V, 11) dovedește inexistența lui Dumnezeu din absența unui termen mediu (*vyapti*) între creație și creator. *Mahat* e un efect general, și se inferă dintr'o cauză generală (*gunele*); dar un proces identic nu e posibil cu existența lui Dumnezeu, pentru că efectul (fenomenele) își are cauza în natură (*prakriti*), și e inutil să implicăm un Dumnezeu (*Ishvara*) cu atât mai mult cu cât acesta, dacă ar exista, ar fi imobil și perfect calm, n'ar avea nici o dorință, nici aceia a creației.

Intre Dumnezeu și Lume nu există o relație organică, o „invariabilă concomitență“ (*vyapti*), așa dar din existența Lumii nu se poate deduce existența lui Dumnezeu¹⁾.

Inferența slujește în Samkhya la dovedirea existenței principiilor (*tattva*) și ea e implicată în travaliul metafizic pe care l-am expus în partea I-a a acestui studiu. Una din trăsăturile specifice ale sistemului, *pluralitatea sufletelor*, e justificată deasemenea prin inferență. Samkhya pleacă dela un adevăr acceptat în India: că au existat oameni cari s'au liberat prin cunoaștere, și ei sunt înțelepții (*Kapila*, *Asura*, etc.) sau *rishis* ale căror legende abundă în epică și în Purane. În acelaș timp, durerea existenței e un dat cotidian, și această durere dovedește ignoranța, adică robia iluzorie a sufletului. Acum, dacă ar exista un singur suflet — conștiința Universală, Brahman identic cu Atman (cum afirma Vedanta) — când cel dintâi suflet s'ar libera de iluzia fenomenică, aceasta ar determina liberarea tuturor sufletelor, pentru că esența fiind una și aceiași n'ar putea exista în acelaș timp în două stări complet opuse. Samkhya e nevoită, astfel, să accepte o pluralitate infinită a sufletelor și interpretează textele sfinte — cari afirmau existența unui singur suflet — spunând că aici se înțelege *unitatea de clasă*, iar nu *unitate individuală* (Vijnana Bhiksha, introducere la *Samkhya Sutras*). Există un singur suflet în sensul că esența tuturor *purusha* e aceiași, și e opusă naturii (*prakriti*).

*
* *

1) Ateismul Samkhyei e singurul caracter pregnant care o deosibește de Yoga, sistem care acceptă existența lui *Ishvara* și-l socotește punctul suprem în care yoghinul își poate fixa meditația sa discriminativă, atingând *mukti*. (V. studiul nostru în *Ricerche Religiose*). Incolo, fizica, psihologia și metafizica ambelor sisteme sunt aproape identice.

Deși cu reale capacități metafizice și impresionante posibilități de analiză științifică a fenomenelor obiective și a vieții mentale; deși reprezintă efortul maxim al spiritului realist elaborat de problematica indiană — Samkhya n'a putut atinge nici gloria budistă nici popularitatea aproape universală a filosofiei Vedanta, care și-a stabilit supremația definitivă îndată după pieirea Budismului în India. Poate cauza s'ar găsi în ateismul samkhyast și în aspectul său tehnic, științific, anti-mistic. În acelaș timp, avea de luptat cu spiritul sincretist, cu adversari cari asimilau doctrinele și metodele sale. Însăși Vedanta a asimilat concepția naturii primordiale, *prakriti*, identificând-o cu *maya*, iluzia eternă creatoare a formelor. Motivul identificării *prakriti* — *maya* se află și în epică.

Samkhya a influențat originile budismului și, în creștere, a fost la rândul său influențată de budiști. Peste tot în literatura filosofică indiană — în Upanișade, în epică, în Purane, în *tantra*, în mistică — se pomeneste de Samkhya și de Kapila, legendarul ei fondator. Istoria școlilor samkhyaste și a interpenetrărilor lor reciproce e prea obscură și încă nestudiată ca s'o rezumăm aici. Dealtfel, chestiunile istorice nu sunt indispensabile înțelegerii și aprecierii contribuțiilor pur filosofice — și le-am evitat complet în acest studiu.

BCU Cluj / Central University

MIRCEA ELIADE

Calcutta University.

NOTA BIBLIOGRAFICA

A. *Texte*. Notăm numai tratatele principale și edițiile cari au fost cercetate în acest studiu, alăturând datele istorice și aprecieri sumare:

1. *Ishvara Krishna, Samkhya Karika*, mijlocul secolului III d. Chr. tratat în 72 de slokas, excelent sumar mnemonic, e cea dintâi sistematizare a Samkhyei care ni s'a păstrat.

2. *Māthara, Vritti la S. Karika*, dată nesigură, probabil sec. VII—VIII d. Ch. Comentariu scurt, fără contribuții sintetice. Se spune că a influențat pe Gaurapada, Ed. Benares, 1922, singura care există până în prezent, îngrijită de Pandit Vishnu Prasad Sarmā.

3. *Gaurapada, Bhashya* la N. 1, sec. VII, urmează aceiași linie interpretativă tradițională, de interes parțial. Ed. și traducere de Wilson, retipărită Bombay 1924. Traducere exactă dar cu inevitabile imperfecții tehnice.

4. *Vāchaspati Misra, Sāmkhya-tattva-kaumudī*, comentariu la N. 1, cel dintâi original și polemic, oferind o nouă sistematizare filosofică și o inteligentă maturizare a subiectului. Ed. și traducere de Ganganath Jha, Bombay 1896. Traducerea suferă pe alocuri de influențele limbajului teosofist anglo-saxon.

5. *Tattra-Samasa*, atribuit iluzoriu lui Kapila, sec. XIV, uitor de sumar tratat în 22 slokas, comentat de *Narendra*, editat și tradus (obscur) de N. Sinha, Allahabad 1912.

6. *Samkhya Pravachana Sutra*, voluminos tratat în cinci cărți, autor necunoscut, atribuit de tradiție lui Kapila, probabil, sec. XIII-XIV, coprinde materiale mult mai vechi și polemici anti-idealiste.

7. *Aniruddha, Samkhya-sutra-vritti*, com. la N. 6, începutul sec. XVI, neoriginal dar extrem de clar, de complet și de sistematizat. Ed. Garbe, Calcutta 1888 și o traducere bună în 1892 (amândouă în „Biblioteca Indica”).

8. *Vijnāna Bhikshu, Samkhya-pravachana-bhashya*, la No. 6, original, polemic, subtil, trădând geniale însușiri filosofice, datorează — ca toată literatura scrisă indiană — mult predecesorilor și tradiției orale. Ed. Benares 1909, de către Pandit Ratna Gopala Bhatta, tradus (obscur) de Sinha, cu N. 5 și N. 7. E cel mai dificil tratat samkhyast.

9. *Mahādeva Vedantin, Samkhya-vritti-sara*, sec. XVII, com. la n. 6, neoriginal, urmează pedestru pe Aniruddha. Editat și tradus parțial de Garbe, cu N. 7.

Din cărțile Yoga au fost utilizate aici:

1. *Patangiali, Yoga Sutras*, dată nesigură, sec. II In. Chr. sau sec. IV d. Chr. Sistematizează sumar tradiția.

2. *Vyāsa, Yoga-bhashya* la No. 1, sec. VII d. Ch., admirabil comentariu, acut, metafizic, polemic. Ed. cu No. 1 și No. 3, Benares nenumărate ediții. Nu există, încă, o ediție critică.

3. *Vāchaspati Misra, Tattra-vaisaradi*, comentariu la No. 2, sec. IX. Glosă completă, cu amănunțite analize, valoare metafizică și polemică, Tradus, cu No. 1 și No. 2 de Woods, Harvard 1914, ininteligibil fără textul sanskrit, traducere mulată pe fraza sanskrită, fără valoare pentru cel care nu poate urmări originalul. Trad. *Rama Prasad*, cu No. 1 și No. 2, Allahabad, 1910, obscură și diletantă.

* * *

B. *Studii Critice*. Notăm numai studiile recente, necesare și originale; edițiile sunt cele pe cari le-am folosit.

Richard Garbe, Die Sāmkhya-Philosophie (Leipzig 1894) lucrare fundamentală, singura care există, completă. Mult material, capitolele prime importante, lipsită de spirit filosofic, multe probleme le înțelege superficial sau numai comparându-le cu sisteme europene.

A. B. Keith, A History of the Sāmkhya Philosophy (London, ed. II, 1924) scurtă expunere a evoluției ideilor samkhyaste, datorând mult lui Deussen, Jacobi și Hopkin. Valoare istorică; nulă filosoficește. Necesară ca orientare bibliografică.

S. N. Dasgupta, a făcut din Samkhya și Yoga obiectul favorit al studiilor sale. Cf. *A History of Indian Philosophy* (Cambridge, 1922) pp. 208—271; *Yoga as Philosophy and Religion* (London, 1924); *Yoga Philosophy* (Calcutta 1930) aduce numeroase materiale asimilate, interpretate, coordonate cu o rară pătrundere și înțelegere filosofică. În interpretarea teoriilor naturale, Dasgupta datorește anumite sugestii cărții d-rului B. N. Seal.

Paul Deussen, *Die nach-vedische Philosophie der Inder* (ed. 3. Leipzig 1920) pp. 408—506, studiază numai Ishwara Krishna. Ideile Samkhya în Upanișade P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads* (tr. engl. Edimburgh, 1906), pp. 239—255. Ideile S. în epică S. W. Hopkins, *The Great Epic of India* (New Haven, 1920) pp. 96—188; J. Dohmann, *Samkhya in the Mahabharata*, 1923 (autorul n'a putut vedea această lucrare).

Asupra lui Ishwara Krishna și comentatorilor săi: Takakusu, *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, vol. IV, pp. 57 și urm.; Belvalkar, în *Bhandarkar Commemoration Volume*, pp. 171—184 și A. B. Keith, *The Māthara Vritti* în *Bulletin of the School of Oriental Studies*, Vol. III, part. III — discută problema lui Māthara și Vindhyaśa.

UN TEST PSIHOTEHNIC

Rândurile de față vor să discute întrebarea dacă unui candidat la munca de atelier și care este supus în prealabil unui examen psihofiziologic de aptitudini trebuie să i se prezinte probe și teste după plac sau dacă nu cumva aceste teste trebuie astfel alese încât să fie adaptate la psihicul individului și să fie în același timp adecvate profesiei, adică fiecare test să cuprindă fire care să pornească din însuși miezul profesiei și nu din afara ei. Evident, noi ne așezăm de această a doua parte a întrebării și deși ea pare întrucâtva riscată — căci se pretinde astăzi că testele așa se construiesc și nu altfel — totuși ea nu este încă soluționată, prezentând lacune pe care numai riguroase cercetări de psihologie le pot umple.

Discuțiunea noastră se circumscrie anume în jurul examenului asupra *ascuțimii vizuale*, examen care se face aproape tuturor categoriilor de candidați, la orice fel de profesie; noi vrem însă să vorbim aici, nu de ascuțimea vizuală stricto sensu, ci cerem ca totul să fie privit și „dincolo“ de procesul pur fiziologic ce se întâmplă în ochi.

La unele profesii, examenul de ascuțime vizuală este quasi-just; așa, la viitorii militari care înainte de a fi primiți la unități sau în școlile militare sunt puși — între alte probe — să cetească litere sau cifre, de la o depărtare mai dinainte stabilită; sau, la viitorii watmani care trebuie să recunoască de departe, cu precizie, anumite nuanțe de culori. La aceste două profesii citate, este vorba într'adevăr de examenul ascuțimii vizuale stricto-sensu. În marea industrie însă, la lucrătorii de diferite categorii cari lucrează după *șchițele de atelier* și anume: strungarul (în lemn sau fier), lucrătorul care găurește metalul, lucrătorul care taie metalul și în general toți lucrătorii metalurgiști, — nu mai poate fi vorba de simplă ascuțime vizuală, ci de ceva care depășește aceasta; în acest proces (pe care fals îl numim „ascuțime vizuală“), intră și atenție și memorie și înțelegere tehnică, înțelegere care presupune o structură interioară adecvată tehnicii. În laboratoriile de psihotehnică al marilor întreprinderi industriale — străine, — sunt aparate

care măsoară numai și numai ascuțimea vizuală fără a o pune pe aceasta în legătură cu schițele de atelier; or, această ascuțime vizuală se măsoară tocmai pentru a se vedea aptitudinea candidatului de a lucra exact conform schiței. Deja se poate vedea că acest simplu examen este peste măsură de sumar și incomplet, neglijându-se tocmai esențialul.

La început, s'a pornit dela o probă care părea perfectă: s'au supus candidaților mai multe bucăți egale de metal în care erau tăiate forme rotunde de diferite mărimi — fig. 1 — și candidații trebuiau să așeze alături bucățile de metal care aveau formele din interior egale; diferențele nu erau nici prea mari nici prea mici și candidatului nui era așa de greu să aprecieze aceste diferențe.



Fig. 1

Mai târziu s'a părăsit această metodă pentru că lua prea mult timp și s'au adoptat acele „aparate cu care se poate constata dacă un candidat poate aprecia just unghiurile”; o bucată de lemn rotundă așezată orizontal pe masă înaintea candidatului care trebuie să construiască un unghiu drept din două linii, dintre care una fixă iar cealaltă mobilă, fig. 2. În parte dinspre experimentator este dat punctul ce marchează unghiul drept, experimentatorul socotind erorile în plus — când unghiul construit de candidat trece de 90° — sau în minus (când unghiul e mai mic de 90°). Cu acest simplu aparat se construiește așa dar un unghiu drept doar; scopul: măsurarea ascuțimii vizuale. Aparatul a fost mai târziu perfecționat de către profesorul de psihotehnică Hans Rupp dela Universitatea din Berlin, astfel încât să se poată construi nu numai un unghiu de 90° ci și unul de 45° , schimbând și poziția aparatului din orizontală, verticală. În industria germană, se experimentează totuși cu ambele aparate și subsemnatul a luat parte la o examinare cu primul aparat (fig. 2) ¹⁾.

Piorkowski a construit apoi un alt aparat, esențial bazat pe aceleași principii, dar care pare totuși mai complet — fig. 3. Pe suprafața unei bucăți de sticlă specială sunt mai multe linii mo-

1) La fabrica de locomotive **Borsig**, Berlin-Tegel, 5000 lucrători și un laborator psihotehnic.

bile — 7 — care se întâlnesc în centru. Candidatul trebuie să construiască unghiuri ascuțite egale, cu ajutorul acestor linii mobile. Erorile se constată luminându-se interiorul aparatului (care este în contact cu o priză electrică), căci atunci apar pe sticlă liniile care indică justa construcție a unghiurilor.

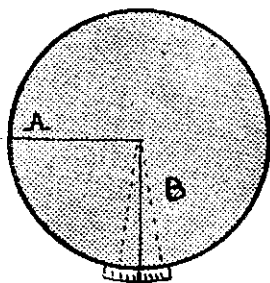


Fig. 2

A=fixă ; B=mobilă.



Fig. 3

Iată dar că toate aceste aparate de care am vorbit până aci, au drept scop să măsoare ascuțimea vizuală. Candidatul însă nu face vre-o efortare apreciabilă pentru rezolvarea acestor probe; el pune în funcțiune numai ochii și declanșează doar atenția. Ceea ce este însă esențial, anume aprecierea diferențelor minimale, așa de importantă la un lucrător mecanic ce construiește piese conform schiței de atelier, — precum și înțelegeera tehnică necesară calității în ansamblu a lucrului efectuat, nu se pot măsura cu aparatele de mai sus. La acestea, ascuțimea vizuală rămâne ascuțime vizuală și nu este deloc pusă în legătură cu schița de atelier. Or, tocmai în aceste schițe e vorba, în cea mai mare măsură de unghiuri de tot felul și de diferențe minimale și e destul de curios că ascuțimea vizuală se măsoară numai de dragul ei. Aparatele de mai sus mai sunt incomode și prin faptul că nu amintesc nicidecum candidatului schița după care el va lucra o viață întreagă. Or, în descifrarea schițelor, lucrătorul va pune o efortare și anume o efortare psihică, ce depășește simplul proces fiziologic al ascuțimii vizuale, efortare în care se încheagă a) atenție. b) memoria forme-

lor, c) înțelegerea tehnică, d) intuiția, e) reprezentarea spațială, f) aprecierea lungimilor, distanțelor, unghiurilor. *Această sforțare interioară nu poate fi prinsă și măsurată de aparatele de mai sus, ci acestea circumscriu totul în jurul ascuțimii vizuale doar, neglijând să creadă că aceasta este ceva periferic și că centrul îl constituie tocmai procesul interior trăit de lucrător la descifrarea unei schițe.*

O primă concluzie ce se desprinde deocamdată este aceea că lucrătorului (de această categorie) trebuie să i se prezinte o probă adecvată, un test care să vizeze măsurarea sforțării interioare; să nu i se prezinte deci teste cu care să se măsoare în parte funcțiunile a, b, c, d,....., ci un test care să cuprindă toate aceste funcțiuni. Un lucrător când are în mână o schiță de atelier, nu măsoară numai vizual unghiurile, ci el caută s'o înțeleagă, s'o intuiască și prin aceasta să-și ușureze lucrul; faptul că nu înțelege repede schița și că va trebui poate să apeleze iarăș la lămuririle șefului de atelier, îl nemulțumește pe lucrător, îl săcăe și-i taie din entuziasm. Este atunci o stare puțin deprimantă pe care deseori lucrătorul nu și-o explică și poate nici n'o observă dar pe care totuși o trăește, cu repercusiuni în calitatea lucrului. Starea aceasta însă dispare de îndată ce lucrătorul se sforțează să prindă în ansamblu schița, punând la contribuție funcțiunile psihice și intelectuale de care am amintit mai sus (a, b, c, d,...). Odată ce are înțelegerea totală a schiței, voioșia îi revine și lucrul va fi, calitativ, conform cu așteptările șefului de atelier. Un lucrător însă care, deși privește multă vreme schița, nu reușește totuși s'o intuiască pe deplin, — va avea dificultăți în profesiunea sa și va ajunge la perfecțiune numai după un îndelungat exercițiu. Ei bine, această posibilitate de a descifra just o schiță, această aptitudine trebuie cunoscută în prealabil la un candidat; deaceea ne-am gândit noi la un test care nu este nicidecum perfect, dar care completează aparaturile citate mai sus.

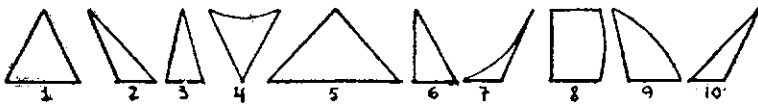


Fig. 4

Testul trebuie să fie astfel încât procesul de sforțare și înțelegere tehnică să formeze centrul, căci la acestea ascuțimea vizuală se adaugă dela sine. Deasemenea, nu trebuie să i se dea candidatului să construiască unghiuri ci să *recunoască unghiuri*, căci avem mai întâi un proces de recunoaștere și mai târziu, *când a înțeles schița* — și aceasta este principalul, — lucrătorul pornește să construiască piesa.

Testul nostru — fig. 4 — cuprinde 10 figuri care reprezintă părțile probabile ale unei schițe de atelier. Aceste figuri sunt imprimare în sensul paginei; în restul paginei se imprimă aceleași figuri însă mărite odată și amestecate între alte figuri de aceeași formă, dar la care câte un unghi este mai mare sau mai mic cu 1-3 grade. Este necesar însă ca o singură latură a figurii să varieze și nu toate; o singură latură deviată, schimbă puțin fizionomia figurii și tocmai acesta este scopul.

Din mulțimea figurilor mărite odată, candidatul va trebui să le recunoască pe cele de sus și să scrie în cele de jos numărul respectiv al celor de sus. Figurile de jos se măresc odată (sau chiar de două ori) pentru a supune pe subiect unei iluzii optice și pentru a-l pune puțin în încurcătură; faptul că se măresc figurile nu prejudiciază cu nimic, căci unghiurile figurilor mărite au aceeași valoare ca și ale celor de sus. Candidatul, cu cât va dovedi că scapă iluziei și că înlătură obstacolul, cu atât mai mult va dovedi prin aceasta că va fi capabil să descifreze just și schița de atelier.

Cu aparatele vechi se construiau doar unghiuri drepte și ascuțite și cu unele aparate — fig. 2 — se construiau doar un unghi. O schiță de atelier însă, are multe unghiuri și afară de aceasta ea poate fi despărțită în figuri care înseamnă ceva mai mult decât un simplu unghi, despărțire pe care o face și lucrătorul, pentru că pornind de la înțelegerea părților să ajungă la intuirea *totului*.

Schițele¹⁾ de atelier A și B de mai jos ne dau o idee de

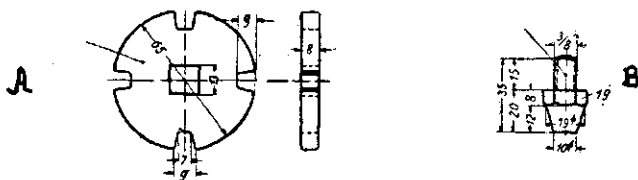


Fig. 5

formele figurilor ce pot fi desprinse, fapt care ne-a condus să construim adecvat cele 10 figuri din testul nostru (fig. 4).

Acest test economisește apoi și timpul, căci cu cele 3 aparate vechi, trebuie să supunem de 3 ori și individual pe candidați pentru a vedea doar dacă ei pot construi unghiuri drepte sau ascuțite; și candidatul având totdeauna o latură fixă, îi este foarte ușor să manevreze cu cealaltă, fără efort; în orice caz efortul este minim și rezultatele nu pot conduce la o apreciere definitivă. În testul nostru însă, recunoașterea adevăratelor figuri și

1) Luate din cartea lui Wilhelm Friedrich: Tabellenbuch für Metallgewerbe, Ausgabe A. pag. 172 Magdeburg 1929.

deci a adevăratelor unghiuri, este nu numai o chestiune de acuitate vizuală sau de atenție ci, figurile juste fiind împrăștiate printre figurile greșite, e vorba de sforțarea pe care o depune subiectul, sforțare care se bazează pe faptul distincțiunii precise a unei figuri de alta; ar fi deci o memorie cu o colorată intelectuală, ar fi apoi înțelegere tehnică și intuiție, — care toate se încheagă în cadrul unui proces interior pe care noi l-am numit: sforțare.

Testu lar mai putea fi și astfel prezentat: pentruca iluziunea să fie ceva mai puternică, să i se dea candidatului figurile din josul paginii testului, încadrate într'un spațiu negru; în acest caz nu mai este nevoie să mărim figurile — cele 10 — și diferența dintre unghiuri să nu treacă de 2 grade. Odată cu mărirea iluziunii avem și o mai mare frecvență — fig. 6 —, o mai limpede posibilitate de apreciere, aceasta compensând faptul măririi iluziunii¹⁾.



BCU Cluj / Ce Fig. 6 University Library Cluj

În general, ca instrucțiuni, trebuie recomandat candidatului la începutul experienței, să privească bine atât cele 10 figuri cât și pe celelalte și să scrie cifra numai după ce a privit bine; el o va face, căci natura testului pare să-i ceară aceasta.

Subiectul să fie apoi observat cum lucrează: să nu se uite la vecin (distanța între ei să fie mare) și să nu măsoare cumva figurile cu degetul sau cu creionul.

Va fi luat serios în considerare *timpul* în care a fost rezolvat *întregul* test, căci o repede și justă rezolvare va însemna o repede și justă descifrare a schiței de atelier și o precisă construire a piesei.

O dificultate ar putea să survină în alegerea mărimii celor 10 figuri; căci o figură mică poate conveni unui subiect care a trăit numai la oraș, dar nu convine unui candidat țaran care s'a deprins cu spațiu întins, cu orizonturi largi, cu câmpii vaste, etc. și care va dovedi stângăcie în rezolvarea testului; o mărime însă care să împace și punctul de vedere al orășanului cât și pe cel al săteanului, ar înlătura dificultatea.

Evident, testul nostru este mai complicat, dar complicată este

1) Principiul este luat din cartea lui Otto Klemm: *Sinnestäuschungen*. Leipzig 1919, pag. 77.

și sforțarea lucrătorului de a înțelege schița. Aparatele pomenite de noi au doar meritul că sunt foarte comode, nu obosec nici pe candidat și nici pe experimentator; comoditatea și simplitatea par însă a nu fi întotdeauna bune și în cazul nostru ele duc la diletantism și nu la observații scrupulos științifice. Cu atât mai mult cu cât diletantismul în această nouă disciplină — psihotehnica, — poate fi primejdios atât pentru experimentator cât și pentru candidat, mai ales.

Noi nu putem pretinde că acest test este cel mai bun sau că este definitiv; este doar un inel, modest construit și cu pretenția de simplă cercetare al unui lanț de experimente ce trebuiesc întreprinse cu atenție și rezervă și cu foarte multă prudență, căci deseori în clipa când credem că sufletul lucrătorului ne este cunoscut, tocmai atunci îl ignorăm mai cumplit. Și afară de aceasta, nu ne dă nimeni dreptul de a hotări de viitorul cuiva până când știința nuși spune categoric cuvântul.

MARIUS NESTOR

ASUPRA UNEI CONTRADICȚII ÎN TEORIA CORELAȚIILOR

(Din laboratorul de psihologie al Institutului superior
de educație fizică din București)

Calculule de corelații stau astăzi la baza cercetărilor experimentale, privitoare la determinarea structurilor psihice și biologice¹⁾.

Corelația, adică gradul de dependență între două determinate psihice, sau biologice²⁾, este dată, dupăcum se știe, de formula lui *Bravais*:

$$r = \frac{\sum x y}{\sqrt{\sum x^2 \cdot \sum y^2}}$$

în care x și y sunt abaterile dela valorile medii, corespunzătoare celor două determinante, ale colectivului³⁾.

Corelația se poate determina și pe baza rangului pe care-l ocupă subiecții unui colectiv, clasificați în două moduri diverse și anume după criteriul celor două determinante. Formula de corelație a rangului a fost dată de psihofizicianul *Spearman*⁴⁾:

$$\rho = 1 - \frac{6 \sum (x - y)^2}{n(n^2 - 1)}$$

1) Cunoașterea precisă a structurilor psihologice este absolut necesară, de pildă, în formarea și aplicarea unei teorii serioase a selecțiunii și orientării profesionale.

2) Prin determinante psihice, sau biologice, voi înțelege anumite caractere, însușiri, sau aptitudini, definite pe cale de probe practice (măsurători, examene, teste).

3) O bibliografie asupra corelației se află în cartea lui *Betz*: „Ueber Korrelation“, Leipzig 1927.

4) În: „American Journal of Psychology“ 15 (1904), pag. 71 și „British Journal of Psychology“ 2 (1906), pag. 89. — Demonstrația formulei dată de *Spearman* este numai empirică; o demonstrație matematică a dat *Pearson* în „Drapers Company Research Memoires“, Biometric Serie 4 (1907), pag. 9.

în care $(\alpha - \gamma)$ reprezintă diferența de rang a unui subiect, în raport cu cele două clasificări, iar n numărul subiecților în colectiv ¹⁾.

Formula de corelație a rangului prezintă față de formula lui *Bravais*, o ușurință remarcabilă în calcule și de aceea este utilizată cu predilecție de nematematicieni: ea este foarte bine cunoscută în psihologia experimentală și psihotehnică.

Relația între coeficienții r și q , în ipoteza legii lui Gauss, a fost dată de Pearson ²⁾:

$$r = 2 \sin \left(\frac{\pi}{6} q \right)$$

De aci se vede că rezultatele la care conduc formulele lui *Bravais* și *Spearman* sunt diverse. De aceea s'a pus în discuție chestiunea preferinței uneia din ele.

Psihologii s'au pronunțat în favoarea formulei lui *Spearman*, deoarece această formulă consideră, după metoda rangului, că salturile între subiecții unui colectiv, calșificați după o determinantă psihică oarecare, sunt egale ³⁾. Matematicienii s'au pronunțat, dimpotrivă, pentru formula lui *Bravais*, care consideră mărimile abaterilor după datele exacte ale argumentelor, iar nu numai pe bază de clasificare, ca în cazul formulei lui *Spearman* ⁴⁾.

Ne aflăm în fața unei contradicții științifice, căreia îmi propun să-i deau o soluție.

Observ că atât formula lui *Bravais*, cât și a lui *Spearman*, nu sunt destul de riguroase pentru calculul corelațiilor, în domeniile biologiei și psihologiei.

1) Metoda corelației rangului a fost inventată de *Binet și Vaschide* (vezi: *W. Wirth* „Spezielle psychophysische Massmethoden”, pag. 69 și 183). Acești autori au întrebuințat, în acest scop, media aritmetică a diferențelor celor două ranguri, sub denumirea de „Coefficient de difference” (*A. Binet et N. Vaschide* „Méthode du Rang” în *L'Année Psychologique* 4, 1897, pag. 153). — Metoda a fost reluată de *Spearman* în 1904, exprimând corelația prin formula :

$$r' = 1 - \frac{6 \sum (x-y)^2}{n^2 - 1}$$

pe care a corectat-o apoi prin formula diferențelor „pătratică”. — În formularea dată de *Binet și Vaschide*, metoda rangului a fost de curând readusă în uz de către *H. Rupp*, care o întrebuințează în cercetările sale de psihotehnică sub denumirea: „Mittlere Rangverschiebung” (vezi în „Psychotechnische Zeitschrift” dela 1925 până astăzi).

2) *Pearson*, op. cit.

3) *Wirth*: „Spezielle psychophysische Massmethoden” Berlin 1920, pag. 183.

4) Critica formulei de corelație a rangului a fost făcută de *Pearson* în acelaș studiu în care dă și demonstrația matematică a acestei formule. (*Pearson* op. cit.).

În adevăr, pe deoparte, salturile între subiecții unui colectiv, nu pot fi privite, după metoda rangului, drept egale, decât pentru cazul limită, când cuprinsul colectivului ar fi foarte mare; așadar formula lui *Spearman* nu este aplicabilă, fără erori, decât pentru acest caz. Pe altă parte, formula lui *Bravais* ne dă corelația, nu între determinantele biologice sau psihologice, ci între argumentele (măsurile fizice) corespunzătoare determinantelor.

Ori, se știe că sunt diverse modalități pentru a exprima aceste argumente. Astfel argumentele „randamentului” fiind x_1, x_2, \dots, x_n , argumentele „timpului” vor fi: $\frac{1}{x_1}, \frac{1}{x_2}, \dots, \frac{1}{x_n}$, adică: $x_1^{-1}, x_2^{-1}, \dots, x_n^{-1}$. S'ar putea spune că nu avem nici un motiv serios de a nu considera în biologie, drept argumente și câtimile: $x_1^2, x_2^2, \dots, x_n^2$, sau: $\log x_1, \log x_2, \dots, \log x_n, \dots$ etc. — așa încât formula de corelație a lui *Bravais* este susceptibilă să ia valori diverse, după criteriul arbitrar admis în calculul argumentelor.

Dificultatea se înlătură de îndată ce argumentele sunt înlocuite, în formula lui *Bravais*, prin mărimile biologice sau psihice corespunzătoare, adică prin *procente* sau *percentile*.

Este evident că ansamblul percentilelor corespunzătoare subiecților unui colectiv nu urmează legea lui *Gauss*; se știe însă că formula de corelație a lui *Bravais*, stabilită pe baza legei lui *Gauss*, a fost dovedită de *Pearson* și pentru cazul general, pe calea metodei celor mai mici pătrate.

Așadar, înlocuind în formula lui *Bravais* argumentele, prin percentile corespunzătoare, urmează că atunci când cuprinsul colectivului este foarte mare, ambele formule de corelație (ale lui *Bravais*, și *Spearman*) să devină simultan valabile.

În adevăr, în supoziția că cuprinsul n al colectivului este mare, se știe că valorificarea determinantelor prin percentile se poate face pe baza rangului.

Subiecții clasificați prezintă, în acest caz, salturi biologice egale între ei. Luând aceste salturi drept unități de măsură, în formula de corelație a lui *Bravais*:

$$r = \frac{\sum x y}{\sqrt{\sum x^2 \cdot \sum y^2}}$$

câtimile x și y iau, în raport cu valoarea medie, într'o ordine anumită, toate valorile abaterilor numerilor dela 1 până la n .

Un calcul elementar ne dă :

$$\sqrt{\sum x^2} = \sqrt{\sum y^2} = \sqrt{\frac{n(n^2-1)}{12}}$$

adică :

$$\sqrt{\sum x^2 \cdot \sum y^2} = \frac{n(n^2-1)}{12}$$

Se poate dovedi ușor că pentru cazul considerat (cuprinsul colectivului foarte mare) formula lui *Bravais* devine identică cu a lui *Spearman*. În adevăr :

$$r = \frac{\sum x y}{\sum x^2} = 1 - \frac{\sum (x-y)^2}{2 \sum x^2} = 1 - \frac{6 \sum (x-y)^2}{n (n^2-1)} = \rho$$

și prin aceasta, contradicția care se consideră că există între datele celor două formule este înlăturată.

Concluzii: 1) Valoarea exactă, teoretică, a corelației între două determinante psihice (sau biologice) este dată de formula lui *Bravais*, în care argumentele (măsurile fizice) sunt înlocuite prin percentilele (măsurile psihice, sau biologice corespunzătoare);

2) Când cuprinsul colectivului este suficient de mare (experimental s'a dovedit minimum aprox. 50), corelația se poate calcula, cu aproximație suficientă și după formula lui *Spearman*.

GH. ZAPAN

MIȘCAREA CULTURALA IN ȚARA

PROBLEMA MINORITĂȚILOR IN ROMANIA ȘI ROLUL INTELECTUALILOR

În mijlocul populației diferitelor țări s'au găsit totdeauna minorități, care prin tradiții religioase, prin limbă și obiceiuri să fie deosebite de majoritatea populației. Cu toate acestea, existența acestor minorități n'a constituit o problemă pentru oamenii de Stat, de cât de abia de la jumătatea secolului trecut. Deocamdată o problemă rămasă până astăzi fără termini bine definiți. În secolul trecut ea îmbrăca forma revoluționară a irridentelor naționale, prin urmare în afară din ordinea juridică legală. După războiul mondial ea intră în această ordine juridică, dar neprecizia terminilor ei totuși durează. Tratatetele de pace intenționează rezolvarea ei fără s'o definească precis. Convențiile făcute pe baza acestor tratate o formulează în diferite moduri. Între aceste moduri, formula cea mai potrivită intențiilor din tratate pare să fie cea dată de rezoluția Consiliului principalelor puteri semnatare, în ziua de 25 Octombrie 1920, la Bruxelles, prin cuvintele: „protecția minorităților”, și care cuvinte revin apoi în discuțiile ivite în consiliul Societății Națiunilor, la diferite ocazii.

Problema minorităților se pune așa dar în ordinea juridică internațională ca o problemă a protecției minorităților. Societatea Națiunilor are să găsească mijlocul de a proteja minoritățile. Deocamdată acest mijloc s'a găsit a fi următorul:

Minoritățile din țările a căror teritoriu s'a mărit în urma războiului mondial vor putea petiționa la Societatea Națiunilor, de câte ori se vor simți lezate în interesele lor.

Prin această protecțiune acordată minorităților, principalele puteri semnatare vor să asigure durata păcii între popoare. Căci nemulțumirile minorităților s'au dovedit în trecut ca fiind cauzele multor frământări politice și adeseori chiar cauzele directe ale războaielor. În afară de aceasta, nemulțumirile, dacă persistă, sunt o dovadă că războiul mondial care s'a dus pe baza principiului naționalităților libere, a lăsat în urma lui nedreptăți. Prin protecția acordată minorităților, Societatea Națiunilor intenționează să asigure, atât trănicia tratatelor de pace, cât și valoarea principiului naționalităților care se găsește la baza acestor tratate.

Intențiunile acestea sunt negreșit clare, și corespunzătoare pe deplin ordinii juridice europene. O pace cât mai durabilă, și care să dea loc la cât mai puține nedreptăți, este singura compensație pe care europeanul cult o poate aștepta de la marele război care a însăngerat omenirea între 1914—1918.

Dar intențiunile acestea nu se pot realiza de sine. Ele au nevoie de o procedură acceptată de toți și garantată apoi prin sancțiuni eficace. Aci începe greutatea problemei; adică greutatea de a soluționa o problemă care are termeni nedefiniți.

În primul rând, avem greutatea de a fixa însuși câmpul de aplicație al procedurii. Sunt protejate minoritățile din toate țările, sau numai minoritățile din țările, care și-au mărit teritoriul după război, și care au semnat convenții speciale în această privință?

Iată prima greutate. Și această greutate nu este așa ușor de înlăturat, precum li se pare unora. Bine înțeles, faptul că unele țări numai, ca România, Polonia, Cehoslovacia, Grecia, etc., au semnat convenții speciale, dă impresia că lucrul este lămurit. Țările care s'au legat prin convenții speciale, la prima aparență sunt singurele față de care procedura protecției minorităților poate să aibă sancțiuni. Dar lucrul nu este totuși lămurit. Orișice convenție trebuie să aibă o cauză și un obiect precis. Pentru care cauză sunt minoritățile din unele țări numai protejate? De răspunsul ce se dă acestei întrebări depinde foarte mult.

Dacă sunt protejate minoritățile din cauza unui principiu general de drept internațional, atunci limitarea acestei protecții numai la unele țări este inexplicabilă. Un principiu de drept internațional trebuie să se aplice peste tot în mod uniform, căci altmintreli are aparența că sunt două feluri de suveranități politice, una care este liberă de orișice diminuare și alta aservită unei diminuări în favoarea minorităților.

Cum este exclusă ipoteza că prin convențiile speciale semnate de unele țări, acestea ar fi înțeles să reducă suveranitatea lor politică, rămâne ca greutatea de care am vorbit să o înlăturăm prin o mai bună interpretare a intereselor minorităților, pe care Societatea Națiunilor este legată să le protejeze și care formează obiectul convențiilor speciale impuse diferitelor țări cu teritoriu mărit. Căci evident, dacă minoritățile nu sunt protejate față de orișice Stat, ci numai față de unele State, aceasta însemnează că interesele minorităților nu sunt puse sub protecția unui principiu absolut, care se aplică *erga omnes*, ci se bucură de o protecție relativă, după cum vor cere împrejurările; adică, Societatea Națiunilor nu are să protejeze orișice interes minoritar, de îndată ce acest interes se dovedește că este minoritar, ci are să protejeze aceste interese numai în anumite condiții, care rămân să se fixeze pentru fie care caz în parte. Țările care au semnat convențiile speciale, ca România, Polonia, Cehoslovacia, etc., sunt indicate că

sunt țările tocmai în care se pot ivi aceste condiții, pe care le-au avut în vedere tratatele de pace, și care au pus problema protecției minorităților. Greutatea de care am vorbit mai înainte, dacă nu se înlătură astfel se deplasează. Și această deplasare însemnează mult. Soluția pe care ne trudim să o aflăm nu mai trebuie să o căutăm acum în câmpul de aplicare a unui principiu absolut de drept internațional, ci într'un câmp restrâns de viață empirică. Interesele minoritarilor nu sunt de protejat contra orișicărui Stat, ci numai contra acelorora cu care ele se găsesc în anumite condiții de dușmănie, după loc și timp. Țările care au semnat convențiile speciale cu referire la minorități, nu și-au știrbit prin urmare suveranitatea acceptând subordonarea acesteia sub principiul protecției minorităților, ci au acceptat o obligație limitată față de interesele minorităților, obligație care urmează să fie interpretată în fiecare caz în parte, și care în mod natural se stinge de îndată ce au dispărut condițiile în care ea a luat naștere. Cu alte cuvinte, protecția minorităților nu este un principiu de drept, ci o măsură vremelnică cerută de anumite împrejurări.

Aceasta este și părerea care a triumfat, anul trecut, în discuțiile care au avut loc, la Madrid, asupra protecției minorităților, între reprezentanții diferitelor State participante la consiliul Societății Națiunilor. Căci în adevăr, în aceste discuții de la Madrid, până și cel mai extremist partizan al protecției minorităților, dr. Schubert, reprezentantul Germaniei, a trebuit să convină, că despre un interes minoritar nu poate fi date bune informații, de cât dacă se ține seamă de situația de fapt în care trăiește minoritatea. Problema minorităților nu poate fi înțeleasă, dacă ea este desprinsă din totalitatea vieții politice a fiecărei țări. Ea prezintă aspecte particulare, juridice, sociale, economice, etc., care nu pot fi înțelese de cât în cadrul vieții publice a fiecărei țări.

Prin urmare iată un pas, și un pas mare, făcut spre găsirea unei soluții la problema minorităților.

*
* *

Rămâne acum să cercetăm, în ce anume condiții interesele minorităților devin obiecte de obligație impuse unor anumite State, sub scutul tratatelor de pace și a convențiilor speciale.

Cercetarea nu se poate face decât luând fiecare țară în parte.

Noi avem în vedere România, și numai România. Accentuăm această limitare pentru a evita orișice confuzie. Imprejurările în care trăiesc minoritățile în România nu sunt aceleași cu împrejurările în care trăiesc minoritățile în Cehoslovacia, Po-

nia sau Grecia. Chiar diferitele minorități din România nu sunt pe acelaș plan. Față de fiecare minoritate, viața publică a României are o atitudine specială. În materie de interese ale minorităților nu se poate vorbi de o atitudine uniformă. Acea ce este o nedreptate față de minorități în Cehoslovacia, nu este și în România. Acea ce este o nedreptate în România, față de Sași, nu este și față de Maghiari. Suntem în lumea empirică a faptelor omenești, unde individualizarea măsurilor este de rigoare.

Să venim la cazul României.

În România sunt mai multe categorii de minorități. Sunt mai întâi minorități, cu caracterul de masse mai mult sau mai puțin compacte, având limba și tradițiile culturale diferite de restul populației. În rândul acestora, avem minoritatea sașă și minoritatea maghiară. Sunt apoi minorități dispersate, dar care reușesc totuși să imprime unor anumite localități caracterul lor propriu în deosebire de acela al restului populației. În rândul acestora sunt satele formate din Sârbi, Turci, Bulgari, Ruși, Ucranieni și Germani. În sfârșit sunt Evreii sioniști, care nu constituiesc o minoritate propriu zisă, ci un grup de cetățeni, care se declară față de restul populației, prin voința lor liberă ca aparținând sufletește națiunii israelite din Palestina.

Din aceste diferite categorii de minorități, tratatele și convențiile încheiate pe baza acestor tratate, n'au avut în vedere decât pe acelea care se găsesc pe teritoriile alipite după război. Prin urmare în spiritul tratatelor nu intră protecția minorității sioniste, precum și a satelor formate din străini, care se aflau pe teritoriul vechiului regat, înainte de război.

Dacă examinăm cu atenție acum stipulațiunile tratatelor și a convențiilor care se referă la protecția minorităților în România, ajungem cu ușurință la următoarea constatare. Stipulațiunile protejează două feluri de interese minoritare: interese momentane, legate de schimbările produse de extinderea teritorială și care privesc pe indivizii minoritari; și interese permanente, legate de considerații superioare de ordin moral, și care privesc pe minorități, ca grupe.

Acestea din urmă sunt cele importante. Cele dintâi pot să fie acute, — și s'au dovedit ca acute în cazul așa numit al optanților maghiari, — dar o problemă de Stat ele totuși nu pot să constituie. Peste zece ani cel mult interesele individuale se vor stinge. Durabile nu pot fi de cât interesele care privesc minoritățile, ca grupe. Acestea singure interesează viitorul României, ca Stat.

Cu cercetarea lor intrăm în fondul problemei minoritare în România.

Interesele legate de minorități, luate ca grupe, sunt interese culturale, în genere. Tratatetele și convențiile speciale recunosc minorităților dreptul de a-și cultiva tradiția religioasă, limba și obiceiurile, întrucât acestea din urmă nu sunt incompatibile cu ordinea publică și bunele moravuri. Minoritățile au dreptul să intrețină cu mijloacele lor proprii, și în parte cu mijloacele pe care este obligat să le dea Statul român, instituții particulare, în care limba și religia minorității să se exercite fără împedicare. Statul român primește de bună voie jurisdicția Curții Permanente de Justiție Internațională pentru toate diferendele, care s'ar naște din exercitarea drepturilor minorităților, diferende care nu vor fi ajuns la o apăsare în sânul consiliului Societății Națiunilor, după ce au fost semnalate de vre-unul dintre membrii săi. Tratatetele și convențiile nu fac însă o enumerare amănunțită de instituțiile pe care le pot înființa minoritățile, și aceea ce este încă mai grav, nu arată nici cine este îndreptățit să pornească plângere la Societatea Națiunilor în numele minorităților; individul minoritar, grupul minoritar dintr-o anumită localitate, sau organizația tuturor grupurilor care aparțin la aceeași origină etnică, la aceeași religie, sau aceeași limbă? Această din urmă omisiune mai ales este regretabilă, atât pentru Statul român, cât și pentru minoritățile înseși. Căci spiritul aceluiași tratate și convenții impune indivizilor minoritari, față de Statul român, o atitudine de loialitate; și cum loialitatea este un sentiment curat personal, rămâne în dubiu, dacă un minoritar poate fi în același timp loial, ca cetățean izolat, și illoial ca membru al unei organizații politice erijată ca apărătoare a intereselor culturale ale minorității. Omisiunea este, încă odată, regretabilă. Căci, evident, principalele puteri semnatare a tratatelor de pace au voit să protejeze cultura, care dă oamenilor demnitate morală și mijloace de a fi productivi, dar nu și cultura care face din oameni niște revoltați contra Statului în care ei se găsesc. Obligația de a fi cetățean loial se împacă foarte bine cu faptul de a fi un om cu o cultură străină culturi pe care o are majoritatea cetățenilor, dar această obligație nu se împacă de loc cu faptul de a fi un om cu o cultură îndreptată cu ură și în serviciul unor organizații speciale, în contra Statului. Cultura cu scopul în sine, în serviciul inobilării omenesți este una; și cultura, în serviciul unui scop politic, ca instrument de luptă în contra Statului, este alta. Cea dintâi este totdeauna demnă de respect; cea de a doua este o armă, pe care o respectă numai acela care respectă și scopul pentru care este întrebuințată.

Orisice discuție în problema minorităților din România va trebui să înceapă cu această întrebare: ce fel de cultură au voit principalele puteri semnatare să protejeze: cultura, scop în sine; sau cultura, scop politic?

Pentru orișice Român răspunsul la această întrebare este neîndoelnic. Puterile nu puteau să voiască protecția culturii, ca armă politică, fiindcă aceasta ar fi însemnat că ele n'au urmărit să stabilească, prin tratatele de pace, o stare definitivă în România, ci numai un provizorat. Vechiul Regat român a revendicat întregirea sa ca Stat politic pe baza afinității de cultură națională, pe care o avea cu provinciile învecinate din Austro-Ungaria și Rusia. Revendicarea sa a fost găsită dreaptă și a fost consfințită prin tratatele de pace: epoca revendicărilor culturale, cu caracter politic, este dar închisă în România, pentru aceia cari primesc autoritatea acestor tratate de pace. În orișice caz nu puterile semnatare pot redeschide procesul dintre România și vecinii săi. Protecția ofensivă culturală cu caracter politic acordată de puteri minorităților, pentru orișice Român ar însemna redeschiderea vechiului proces de dominație culturală, și ar pune în discuție suveranitatea Statului român întregit. Această protecție ar însemna, încă odată, pentru România, menținerea unui provizorat.

Orișice Român, pentru a fi logic, trebuie să meargă însă și mai departe cu acest răspuns și să aplice raționamentul de mai sus și la cultura sa proprie. Nu este iertat nici culturii românești să devină instrument politic contra minorităților străine de ea. Epoca revendicărilor culturale este închisă pentru toată lumea. În lăuntrul Statului român toți cetățenii au dreptul la cultură, scop în sine; au dreptul să nu fie siluiți din partea unei culturi, instrument politic.

Așa ar fi logic. Aceasta ar echivala, în viața practică: dezvoltarea instituțiilor culturale în deplina neutralitate politică. Atât din partea Statului român, cât și din partea minorităților să nu se urmărească un scop politic. Cultura să fie pentru îmbogățirea cu însușiri morale și intelectuale a oamenilor, iar nici de cum pentru susținerea revendicărilor politice fie din partea Statului român, fie din partea minorităților.

Așa ar fi logic. Dar nu tot ce este logic este și practic. Multe State, și dintre cele mai puternice, găsesc că este absolut indispensabil, pentru conservarea și întărirea unității lor, să facă o politică culturală. În Europa toate Statele, începând dela cel sovietic rusesc și cel fascist italian, care amândouă exagerează amestecul politicii în cultură, și până la acel englez, care reduce la un minim acest amestec, toate Statele fac politică culturală. Acest drept îl are netăgăduit, în principiu, și Statul român. Pentru conservarea și întărirea unității sale, Statul român este îndreptățit să facă politica culturală pe care o vrea. Cu o singură restricție. Care? Logic ar fi să găsim în tratate și convenții restricția ca el să nu suprime libertatea conștiinței individuale, adică Statul român să respecte libera dezvoltare morală și intelectuală a individualității omenești din

tot cuprinsul său. Tratatetele și convențiile speciale nu urmăresc însă să dea o concluzie raționamentelor logice, ci ele vor să dea o soluție diferendelor produse, sau pe cale de a se produce, între foștii beligeranți. În consecință, restricția sună altfel. Restricția consistă în protecția minorităților. Statul român poate face oricăre politică culturală, cu restricția însă să nu fie îndreptată această politică în contra patrimoniului cultural al minorităților. Minoritățile, prin anexarea lor în Statul român, au anexat și patrimoniul lor de tradiții religioase, limbă și obiceiuri. Ele nu se pot lepăda de acest patrimoniu, fără a se despuia prin aceasta de o parte din aceea ce constituie ființa lor. De riscul unei atari dispuieri forțate, tratatetele și convențiile pun minoritățile la adăpost, acordându-le protecțiunea. Statul român nu poate face din deosebirea de limbă, religie și origină etnică, o cauză care să justifice o diminuare de drepturi pentru cetățenii minoritari.

Această obligație este clar exprimată în tratatetele și convențiile speciale semnate de România, și asupra acestui înțeles al protecției minorităților nu poate fi nici o discuție.

Tratatetele și convențiile cuprind ceva mai mult. Patrimoniul cultural al unei populații, fie ea și minoritară, nu se mărginește la manifestările prezente, ci el se întinde și spre virtualitățile viitorului. O tradiție religioasă, o limbă și o cultură națională în genere, mai mult prin aceea ce ele promit au o valoare decât prin aceea ce ele realizează. Protecția minorităților nu se sfârșește dar, cu protecția intereselor culturale prezente, ci ele implică și protecția celor din viitor.

Aici începe calea spinoasă a discuțiunii. Aci intrăm în vieța empirică a faptelor, unde trebuie aplicate criteriile relative după loc și împrejurări. Protecția intereselor culturale viitoare ale unei minorități... în ce înțeles? În înțeles de încurajare, de asigurare, sau de simplă toleranță? Este ținut Statul român să asigure continuitatea intereselor culturale ale fiecărei minorități, sau numai să le pună la adăpost de persecuții? Cine ar putea răspunde cu o soluție unică la aceste întrebări? Sunt minoritari, al căror patrimoniu cultural, ori cât s'ar încuraja, nu primejduște de loc Statul român, și sunt minorități, al căror patrimoniu cultural încurajat de Stat, l-ar pune pe acesta într'o situație dificilă, dacă nu primejdioasă. Sunt minorități presărate, ca insule, în interiorul țării, fără strânsă legătură între ele, și fără legătură cu Statele învecinate, și sunt minorități care prin situația lor spațială au aceste din urmă legături. Toate minoritățile vor trebui protejate în acelaș fel? De sigur că nu. De altminteri și susceptibilitatea diferitelor minorități, față de tratamentul pe care ele îl primesc de la Statul român, este foarte deosebită de la una la alta. Sunt minorități irascibile care fac din oricăre incident un motiv de război, și sunt minorități pacifice, care

așteaptă în liniște aplanarea incidentelor. Este destul să punem alături una de alta, minoritatea maghiară și minoritatea săsească, pentru a vedea ce mare distanță poate să fie între gradele susceptibilității minoritare. Dar chiar când susceptibilitatea n'ar avea nici un rol, imposibilitatea unei soluții unice se explică din restul împrejurărilor. Pentru Statul român nu există o problemă a minorităților în general, cu o singură soluție; ci mai multe probleme, după fiecare minoritate în parte; fiecare, comportând o soluție diferită. În ce privește măsurile legislative și administrative, bine înțeles, Statul român nu poate să-și arate preferințele sale. Măsurile se adresează deopotrivă tuturor minorităților. În dosul măsurilor este însă planul politicii sale culturale. Și în această privință nimeni nu poate să aibă o indoială, că fiecare minoritate ocupă un loc deosebit pe acest plan.

* * *

După aceste considerații, cred că nu mai este o surprindere pentru cineva părerea pe care ne permitem să o afirmăm acum, și asupra căreia voim să stăruim. Anume: pentru Statul Român, singura minoritate, a cărei protecție prezintă dificultăți, este minoritatea maghiară. Ceva mai mult chiar: singura minoritate cu care poate avea Statul român diferende din acelea ce nu se pot aplană de cât prin intervenția Consiliului Societății Națiunilor, este minoritatea maghiară.

Această situație excepțională a minorității maghiare se explică din condițiile speciale istorice în care s'a dezvoltat cultura română până acum, condiții care nu se pot suprima de pe o zi pe alta. Cunoștința acestor condiții este indispensabilă oricui vrea să judece cu nepărtinire diferendele eventuale care s'ar putea produce între minoritatea maghiară și Statul român, pe baza tratatelor și convențiilor diplomatice. Insistând asupra lor, nu facem o pledoarie în scopul de a câștiga Statului român, circumstanțe atenuante, ci facem o depoziție sinceră de martor într-o cauză, care privește pacea Europei întregi. Este bine ca să se cunoască cu ce dificultăți interne are de luptat Statul român, înainte de ce acesta să poată lua vre-o măsură referitoare la interesele culturii maghiare, pentru ca să se poată apoi aprecia la justa lor valoare soluțiunile care se propun dintr'o parte sau alta.

Până la întregirea Statului român, cultura română a fost oprimată în provinciile care aparțineau Statului maghiar. Și oprimarea, din nenorocire, era făcută după un plan metodic care urmărea pe față desnaționalizarea locuitorilor de origine etnică română. Această oprimare a atras după sine o reacțiune puternică în conștiința publică a vechiului Regat român. Oprimarea din partea

Maghiarilor a hotărât caracterul pe care l-a luat în ultimele decenii dezvoltarea culturii române întregi. Această cultură a luat caracterul de armatură în serviciul naționalismului. Idealul național a devenit unicul criteriu al valorilor culturale românești. Pe terenul literaturii, al istoriei și al științei, preocuparea de căpetenie a ajuns propaganda națională, care a devenit așa de populară, că ea se făcea uneori chiar cu disprețul adevărului. Cheltuielile materiale ale acestei propagande erau suportate de Stat fără împotrivire, ca o datorie a lui elementară.

Această mobilizare, ca să zicem așa, a culturii române în serviciul naționalismului a atras după sine o organizare școlară corespunzătoare precum și o organizare specială a ierarhiei în cadrele acelora cari produceau cultura. Locurile de frunte în această ierarhie au fost rezervate propagandiștilor naționali. Cel mai înalt titlu de glorie pentru un literat, pentru un istoric, sau pentru un om de știință român, era titlul de mare naționalist. Cu toată protestarea unui Titu Maiorescu, adevărul era ascultat numai când el convenea naționalismului.

Această mobilizare a culturii române nu putea să înceteze deodată cu încetarea oprimării din partea Maghiarilor. Ea persistă încă. În cadrele ei sunt mulți intelectuali. Aceștia nu-și pot schimba rostul de pe o zi pe alta. Mentalitatea lor, formată în școala trecutului, tinde să se mențină neschimbată și pe viitor. Ei nu înțeleg pentru ce Statul român nu mai are, ca mai înainte, interesul să subvenționeze ori și ce producție culturală, a cărei intenție se dovedește a fi naționalistă, și în consecință ei cer asigurarea mai departe din bugetul Statului, a asociațiilor, a publicațiilor și a tuturor întreprinderilor cu care se îndeletniceau înainte de război. Cum Statul de astăzi are însă alte multe îndatoriri de îndeplinit, și nu poate continua cu subvenționarea unei propagande culturale devenită parasitară, în rândurile intelectualilor s'a produs o vădită enervare, care se traduce în acte de agitație contra Maghiarilor, ori de câte ori aceștia vor să-și valideze un interes cultural. Conducătorii Statului român nu pot cu ușurință trece peste aceste agitații. Cum la Sofia, conducătorii Statului bulgar sunt influențați în raporturile lor cu Statul sârbesc de patrioții macedoneni cari au fost siliți să părăsească vetrele lor prin noua delimitare a teritoriilor din Macedonia; și cum la Atena, conducătorii Statului grecesc, nu pot dintr'o cauză analoagă să iasă de sub influența imigranților martiri veniți din Asia Mică, când este vorba ca să lege raporturi cu Turcia, tot așa și la București, conducătorii Statului român nu pot avea o mână liberă față de minoritatea maghiară, precum o au față de alte minorități din cauza intelectualilor naționaliști. Trebuie lăsat să treacă oare care vreme pentru ca demobilizarea culturală să se producă. De altminteri, dacă această demobilizare merge prea încet, vina nu este numai a inte-

lectualilor români, ci și a intelectualilor maghiari în bună parte, fiindcă și aceștia își văd roștul lor periclitat în cazul că încetează propaganda contra Românilor.

* *

*

Prin urmare, în ultima analiză, dificultățile care împiedică o soluție laiolă a problemei raporturilor culturale dintre minoritatea maghiară și Statul Român, nu stă atât în voința conducătorilor Statului român, cât în starea de spirit a intelectualilor naționaliști români. Conducătorii Statului român sunt prizonierii politiceii culturale naționaliste făcute înainte de război. Acelaș lucru se poate spune și despre conducătorii minorității maghiare. Problema minoritară în România este o problemă de cultură. Ea nu se va rezolvi decât după ce, atât între intelectualii români, cât și între intelectualii maghiari, înțelesul naționalismului în cultură va fi altul de cât acela de până acum.

Hic jacet lepus.

În cultura unui popor naționalismul imprimă direcții deosebite, după cum predomină în înțelesul lui, unul sau altul dintre sentimentele cari îl constituiesc. Căci în naționalism sunt mai multe sentimente. Două mai evidente. Unul primitiv și egoist, sentimentul de orgoliu și altul, venit în urmă prin dezvoltarea altruismului, sentimentul de solidaritate între oamenii de acelaș neam și de același tradiții. Naționalismul în care predomină sentimentul orgoliului este de obicei strâns legat de mișcările politice. El este o armă de luptă în schimbarea raporturilor de dominație între popoare, sau între clasele sociale ale aceluiaș popor. Naționalismul de acest fel este totdeauna opera unei propagande individuale. Poporul în întregime sa nu simte nevoia unei deșteptări a orgoliului. Sufletul lui colectiv este totdeauna răbdător. Orgoliul este legat de un eu individual. Acei puțini sunt acei cari simt umilința răbdării și fac apel la orgoliul național. În istoria Europei, mai toate mișcările politice au făcut uz de acest apel. Naționalismul susținut pe orgoliu și-a avut rolul său, un rol folositor, pe care nimeni nu-l tăgăduiește.

Folositor în politică, naționalismul susținut pe orgaliu este însă dăunător în cultură. El chiamă la vieață deprinderi cari contrazic normele moralei, frumosului și ale adevărului. Cultura dirijată de naționalismul orgolios este o cultură de fațadă; imperialistă uneori, demagogică alteori, totdeauna puțin respectuoasă de muncă cinstită. Cultura dirijată de naționalismul orgolios ajunge în scurt timp să-și formeze în jurul său o carapace de izolare, uneori chiar cu ghimpi, cum este aceea a ariciului.

Cu totul altfel este naționalismul în care predomină sentimentul solidarității. Acest naționalism nu este prea folositor politice, dar este în schimb de mare folos culturii adevărate. Cultura, dirijată de el scoate la lumină însușirile ascunse ale rasei; ajută să se realizeze virtualitățile de muncă ale poporului de aceeași limbă și tradiții. Cultura susținută pe naționalismul de solidaritate este o înfrățire de muncă, pusă în serviciul democrației. Oamenii pătrunși de această din urmă cultură sunt singurii cari înțeleg rostul unei cooperării internaționale între muncitorii intelectuali...

Și acum să revenim la chestiunea noastră.

Un mare număr de intelectuali români și maghiari fac încă strajă naționalismului orgolios. Românii consideră ca o știrbire a suveranității naționale stipulațiile tratatelor care prevăd protecția minorităților, iar maghiarii consideră aceleași stipulații ca o încurajare a revendicărilor lor politice. Pentru unii și pentru alții cultura este în serviciul orgoliului. Poate fi între ei o împăcare?

Cu greu, dar nu imposibil.

Împăcarea o va aduce treptat diminuarea numărului acelor care au făcut până acum straja naționalismului orgolios. Acest naționalism începe să nu mai renteze. Școlile cari îi fabricau propagatorii sunt în discredit. În schimb școala muncii serioase face progrese, fiindcă pe ea o cer nevoile timpului. Intelectualii români, apoi, încep să-și priceapă altfel decât până acum rolul. De unde până acum ei își exprimau numai cu timiditate convingerile, astăzi libertatea lor de exprimare este în creștere. Cu câți-va ani în urmă, intelectualul care ar fi îndrăsnit să-și afirme o convingere personală în chestiunea naționalismului era socotit ca nebun, sau trădător. Astăzi, lucrurile s'au schimbat mult. Este drept că acuzarea de trădător revine foarte des în publicistica română, și chiar în parlamentul român, dar aceasta se face cu știința tuturor într'un scop convențional, ca armă de partid.

Timpul va aplană de la sine și problema iritantă a minorităților.

Datoria Consiliului Societății Națiunilor, care are sub protecția sa interesele culturale ale minorităților, este să accelereze această aplanare. Și el poate să facă aceasta într'un mod lesnicios, prevenind diferendele, iar nu așteptându-le la judecată, după ce acestea s'au produs. Prevenirea diferendelor n'are nevoie de o procedură complicată, care să fixeze termene și să înființeze instanțe de competențe; prevenirea are nevoie numai de bunăvoință și de autoritate. Autoritatea o are Consiliul Societății Națiunilor. Mai trebuie bună voința. Un sfat, la momentul oportun; și mai ales o încurajare dată intelectualilor cari pregătesc drumul adevă-

ratei democrației a muncii în România, ar fi mijloace suficiente, prin care să se manifeste această bunăvoință.

Avem nădejdea că ea se va manifesta, fiindcă de fapt această bună voință este promisă de Consiliul Societății Națiunilor prin crearea Institutului Internațional de Cooperație Intelectuală. Cooperația internațională pe terenul muncii implică de la sine triumful naționalismului bazat pe sentimentul solidarității. Intelectualii români și maghiari cari se vor deprinde cu munca cerută de acest institut vor fi primii pioneri ai păcii culturale dintre Români și Maghiari.

C. RĂDULESCU-MOTRU

RECENZII

IOAN PETROVICI: *Studii istorico-filosofice* (Casa Școalelor, ed. II, București, 1929).

În studiul cel mai frumos din volum, pe care d. I. Petrovici îl consacră lui Titu Maiorescu, ni se spune că dacă strălucitul profesor de filosofie ar fi fost și un filosof original, atunci conținutul studiului „se înțelege dela sine că ar fi fost rezumarea cât mai exactă și mai vie a caracterelor concepțiunii, odată cu analiza și critica lor” (pag. 239). Aceasta este atitudinea și deci și metoda cu care d-l I. Petrovici analizează pe rând, în primele trei studii din volum, pe H. Poincaré, Alfred Fouillée și pe H. Spencer. În felul acesta, cititorul nu este numai informat, cu privire la însuși conținutul de idei al concepțiilor acestor gânditori, dar prin analiza și critica ce se aduce acestui conținut, i se indică și punctul de vedere sub care ar trebui să cerceteze gândirea lor. Studiile devin deaceia pentru cititor o bună călăuză. Iar dacă ne referim și la faptul că deși disparate, studiile sunt totuș legate prin o concepție unitară asupra unei anume probleme, în cazul de față aceia a valorii științei în cadrul teoriei cunoștinței, văzută pe un plan criticist, — atunci valoarea lor crește. Fiindcă prin aceasta ni se deslușește însăși credința filosofică, pe care o are autorul. Pentru cercetător, această deslușire e din cele mai prețioase, deoarece ea ne duce nu numai la cunoașterea sistemelor, al căror rezumat critic ni se înfățișează, dar în acelaș timp la cunoașterea concepției însăși pe care autorul o are despre această problemă. În acest chip, înțelegem că în recenzia ce o facem nu trebuie să mai rezumăm filosofiele lui Poincaré, Fouillée și Spencer, ci să accentuăm numai unghiul de privire criticist sub care d-l I. Petrovici a studiat pe acești filosofi. Aceasta este suficient pentru a ne da seama de locul pe care d-sa îl ia în cugetarea filosofică dela noi.

În această privință, d-l I. Petrovici ar intra, ca fiind cel mai nou, dar având concepții personale și un fel propriu de a înfățișa ideile, în grupa cugetătorilor români kantieni, cărora d-sa le consacră în volumul de care ne ocupăm, un interesant capitol. D-l I. Petrovici, deși atribuie de pildă timpului și spațiului o originală subiectivă, recunoaște totuși ca valabilă dubla origină, empirică și rațională, a cunoștinței noastre. Ași voi însă să menționez aci numai că în seria acestor cugetători intră (începând cu Gheorghe Lazăr, Aug. Treboniu Laurian, Timoteiu Cipariu și Simion Bărnuț), — Titu Maiorescu, Eminescu și cel mai original dintre toți, C. Rădulescu-Motru. Ne mai sunt amintite și numele d-lor Marin Ștefănescu și M. Antoniadă, care ne-a dat, într-o excelentă traducere românească, „Prolegomenele” lui Kant. Pentru d-l Petrovici însă, din toate aceste nume, se reliefează întâi acela al lui Titu Maiorescu, care a creat mai mult prin prelegerile sale, atmosfera de înțelegere a filosofiei lui Kant, și apoi numele lui C. Rădulescu-Motru, care, începând cu o teză despre Kant: „Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturkausalität”, se ridică prin scrierea sa: „Elemente de metafizică”, până la „schițarea unei concepții proprii, pe temelii kantieni”. (pag. 233).

Este extrem de clară și sintetică schițarea pe care d-l I. Petrovici o face privitor la această din urmă concepție: „Kant a găsit în unitatea sintetică a apercepției, care pe de-o parte este legată de conștiința individuală omenească, iar pe de alta este ferită de empirismul acesteia, — un punct solid, pe baza căreia, ca un nou Copernic, poate afirma că nu conștiința se învârteste după experiența simțurilor externe, ci experiența simțurilor după unitatea și spontaneitatea conștiinței omenești. El a hotărât astfel o nouă perspectivă din înălțimea căreia se poate întrezări noui orizonturi. Fără să dea soluția definitivă, Kant a înlesnit drumul pentru găsirea acesteia”. (Elemente de metafizică, pag. 159, în vol. I. Petrovici, pag. 233–234). Și mai departe, pentru a arăta însuși punctul de vedere al lui C. Rădulescu-Motru, ni se citează rândurile următoare esențiale, din „Elementele de metafizică”, amintite: „Problema cea mare era, cum ajunge o conștiință individuală, care este constituită din elemente empirice, deci schimbătoare, să aibă sinteze, cu caracterul adevărului universal și necesar”. Iar răspunsul este citat astfel: „Un răspuns mulțumitor la problema științei nu poate veni decât dela filosofia care va ști să împreune caracterele subiective ale conștiinței individuale, cu caracterele unei realități persistente în toate timpurile, adică dela filosofia care va explica pentru ce știința este în același timp și un produs istoric și un produs de valoare eternă. (Elemente de metafizică, pag. 162, în vol. I. Petrovici, pag. 234). O astfel de filosofie este aceea a d-lui C. R.-Motru. Ea este chintesențiată în ideia că conștiința noastră este condiționată de existența universului, dar „nu după un raport de simplă echivalență mecanică, ci după un raport de finalitate, identic cu cel de personalizare” (Elemente de metafizică, citat de noi, pag. 132). Restul întregii lucrări a d-lui C. R.-Motru, este închinat tocmai lămuririi acestui proces, a cărui ultimă expresiune este găsită în realizarea vocației, impusă ca ideal conștiinței omenești (idem, citat de noi pag. 233).

Studiul d-lui Petrovici intitulat: „Pe marginea filosofiei bergsoniene” a fost prilejuit de seria de conferințe organizate în anul trecut la „Fundatia Universitară Carol”, de Societatea Română de Filosofie. Cititorii acestei reviste îi cunosc conținutul, studiul fiind publicat în volumul XIV, No. 4.

De o valoare deosebită este ultimul studiu din volum, judecat atât din punctul de vedere documentar, cât și ca atitudine. D-l I. Petrovici tratează aci problema etnicului în filosofie, și precizează ideia că dacă fiecare popor poate avea o filosofie care să fie caracterizată prin elemente de valoare națională, cum ar fi empirismul englez, raționalismul francez, pragmatismul american, aceste elemente au totuși o valoare secundară și nu pot fi propuse ca un ideal pentru cugetarea filosofică. În literatură lucrurile au altă față. D-l I. Petrovici spune: „Faptul că nu ne putem degaja complet de ele, că operează latent, predeterminând și anticipând adesea rezultatele cugetării filosofice — mai ales la moralisti, — nu urmează că trebuie să le și căutăm, să ne constituim sclavii voluntari, ai acestor tendințe”. Dimpotrivă, adaugă d-l I. Petrovici, „calea filosofică este de a ne degaja în cât mai mare măsură de toate ambiantele limitative, de fatalitățile ereditare, și chiar dacă în realitate nu isbutim a destrăma cu totul valurile relativității, să ne silim totuși în permanență a ne depăși marginile și barierele, a înțelege gândirea altora și a înbrățișa cât mai multe puncte de vedere. Mai puțin deci în acest domeniu, scoborări în adâncurile vieții populare și ascultarea bățăilor inimii neamului, cât ambiția ca sesizând problemele filosofice mondiale, să le contemplăm cu mai multă și mai științifică pregătire, cu cât mai deplină detașare și cu cât mai largă comprehensiune. Nota dispozițiilor etnice, asta se va strecura dela sine: însă ca murmur de acompaniament, nu cu glas de trâmbiță și mai ales ca inscripție pe drapel” (pag. 296-297-298).

Aci d-l Petrovici se rialiază la ideia, pe care o citează, a lui Bergson, care definește filosofia, ca fiind un efort de transcendare a condițiilor umane. Ceiace de altfel Bergson a și realizat cu filosofia sa proprie. După Jacques Chevalier, ni se spune că „în loc de a fi ca atâtea altele un simplu reflex al ambiției,

ea este liberată, într'un anume fel, de condițiile de timp și de loc de care părea că depinde, fiindcă adevărul, iar nu ocasiunea este regula ei" (citat de către d-l I. Petrovici, la pag. 297).

I. BRUCĂR

ȘERBAN IONESCU: Considerațiuni critice asupra eticii materialismului economic. București, 1930.

Studiul de față este primul dintr'o serie de alte studii, pe care d. prof. Șerban Ionescu intenționează să le publice: evoluționismul, eudemonismul, scepticismul, materialismul economic, idealismul, estetismul, pragmatismul și anarhismul, ar fi deci să-i urmeze, după cum precizează d-sa în prefață. Ceeace trebuie relevată din capul locului este metoda științifică de care se servește d-sa în tratarea problemei, metodă care, după noi, este cea mai bună. Astfel, în studiul de față, d-sa arată mai întâi cum a luat naștere concepția materialismului economic și prin ce faze a trecut, care sunt urmările morale ce decurg în chip firesc din ea și ce-i opune acestei concepții creștinismul. D-sa expune, bazat pe o bogată documentație, ideile fundamentale ale materialismului economic după care viața spirituală a societății ar fi totdeauna în funcție de organizarea ei economică. Cu dovezi de natură psihologică și mai ales istorică, d-sa arată cât de neîntemeiată este această concepție. Ideile nu sunt elemente pasive, ci forțe active, factori de transformare socială și de dominare spirituală. Istoria abundă în mărturii de independență a ideilor față de starea economică a societății și abundă, mai mult, în mărturii de schimbare economică datorită factorului ideal. D. prof. Șerban Ionescu aduce în această privință o serie întreagă de dovezi istorice care scot într'o clară evidență „viața proprie a suprastructurii spirituale” și puterea ei de a fi cauza transformărilor vieții sociale.

În a doua parte a lucrării, autorul expune ideile fundamentale ale eticii bazată pe materialismul economic. Potrivit acestei etici, nu există principii morale mai presus de timp și loc, nu există o morală eternă și absolută. Morala variază în timp și este deasemeni alta dacă o privim în spațiu. Căci pretutindeni ceea ce determină formarea principiilor morale și le transformă, este structura materială. Și cum structura materială evoluează ea însăși, vor împărtași și principiile morale aceeași soartă; se vor schimba și ele odată cu ea. Impotriva celor care susțiu valabilitatea unor norme morale universale, etica materialismului economic caută să întemeeze relativismul etic. Cu aceeași puțină sorți de isbândă însă, cași atunci când a fost vorba de propriile lui fundamente. Ceeace nu se poate tăgădui, este că viața economică nu poate lua naștere și nu poate dăinui fără morală. „Nu se poate nicăeri și nici când întrema o viață comercială ori industrială fără cinste și sinceritate. Onestitatea formează virtutea de bază pe care se clădesc raporturile economice”. (56). Cu alte cuvinte, morală nu se află în vârful piramidei economice, ci îl condiționează. Iar acolo unde principiile morale nu sunt în întregime recunoscute ca valabile, aceasta se datorește faptului, „că colectivitățile sociale nu au ajuns încă la conștiința valorii lor juridice, sociale sau etice. Recunoașterea universală a criteriului moral se face treptat cu gradul de cultură și experiență morală la diferitele popoare. Există însă un sâmbure de adevăr moral-universal, pe care-l găsim exprimat în conștiința morală naturală ca și în creștinism..... (57—58). Dar etica pe care o întemeiază materialismul economic devine pentru mișcarea socialistă o etică pusă în slujba luptei de clasă, a grevei generale, a violenței și a teroarei. Caracterul transcendent al eticii este în chipul acesta distrus. Cu atât mai senină însă apare morală creștină, care se bizue pe spiritul de înfrățire și iubire universală. Căci „iubirea este creatoare, pe când violența este distrugătoare. Lucrările iubirei sunt durabile și superioare, pe când ale violenței sunt trecătoare

și comune, gata a fi oricând răsturnate și depășite de o forță mai mare" (91). „Umanitatea este ridicată în concepția creștină mai presus de grup, mai presus de colectivitate. Fiecare om este o „personalitate” un „scop în sine”.

Autorul expune la urmă pe scurt și realizările practice ale iubirii creștine, dintre care cele mai de seamă sunt cooperarea și pacea universală.

Lucrarea d-lui prof. Șerban Ionescu se impune prin seriozitatea ei științifică, ceea ce face ca și celelalte studii anunțate să fie așteptate cu interes.

N. BAGDASAR

SIMION MEHEDIŢI: Coordonate etnografice. Civilizația și cultura (Academia Română, București, 1930).

În această nouă lucrare d-l profesor S. Mehediți cercetează două noțiuni care au ajuns, mai ales după război, la modă. După cum însuși titlul o arată, d-l prof. Mehediți tratează problema culturii și a civilizației în aspectul ei etnografic, bazat pe o vastă și recentă bibliografie, deschizând însă perspective și pentru adâncirea ei filosofică.

Lucrarea cuprinde trei părți distincte și anume în partea întâi este tratată noțiunea de civilizație, în partea a doua cea de cultură, iar în partea a treia este tratat raportul dintre civilizație și cultură. Toate trei sunt completate de o concluzie în care sunt date „îndrumări metodice pentru descrierea unui popor” și de o încheiere, ce se ocupă cu aplicarea celor stabilite în lucrare la poporul român.

În prima parte, autorul stabilește o legătură indestructibilă, bazându-se pe fapte de natură etnică, între etnografie de o parte și termenii de civilizație și cultură de alta. D-sa susține că aceste două noțiuni, civilizație și cultură, au o „coloratură etnografică”. Și cu atât mai puternică e legătura dintre ele, cu cât și una și alta se referă la manifestările unui popor, și nu la individul izolat.

Plecând dela o serie de observări de natură etnică, fie asupra popoarelor primitive, fie asupra altora mai superioare, d-l S. Mehediți, ajunge la concluzia că: „civilizația este suma tuturor creațiilor tehnice, care ajută la adaptarea omului la mediul geografic”.

Pentru demonstrarea acestei idei, d-sa precizează dintru început că atributul de „civilizat”, nu se poate atribui în cadrul viețuitoarelor, decât speciei omenești, deoarece numai ea, în cursul veacurilor, datorită necesităților ivite, poate ajunge la unele creațiuni capabile să înlocuiască sau să întărească anumite organe. Deci noțiunea de civilizație va cuprinde în sânul ei numai specia animală care a putut să dea la iveală și să păstreze creațiunile, uneltele, fie chiar primitiva piatră rotunjită. Creațiunea primă, cea mai simplă unealtă, e un prim pas de superioritate, și ea formează baza progresului uman. Prin întrebuințarea uneltei, se creiază în organismul omenesc o diminuare a unor organe, în avantajul altora. Astfel se diminuează organele vieții vegetative (dinții, maxilarele, ghiarele, etc.), dezvoltându-se organele vieții de relație. Dar uneltele au un rol și mai mare prin aceea că ele sunt și un stimulent psihic, devin „temelia unei activități cerebrale de o potență superioară celorlalte specii animale”. Ele, prin întrebuințare, intensifică atenția; apariția lor naște munca. Numărul progresiv al uneltelor și diferențierea și întinderea razei lor de acțiune, contribuie la emanciparea omului de sub tutela mediului geografic.

Prin unelte se naște munca și tot prin ele se intensifică. Acest fapt permite trecerea dela aprecierea subiectivă a civilizației, la cea cantitativă.

Vechia ierarhie a fazelor de civilizație, și anume: vânător, păstor, agricultor și industriaș, e înlocuită de autor prin: vânător-industriaș, etc., prin faptul că unealta e în sinea ei o creație industrială.

Industriositatea a fost dintru început și fără întrerupere, prin aceea că tot

deuna a fost necesară procurarea și păstrarea hranei. Hrana e strâns legată de unelte, și uneltele în acest domeniu sunt în continuă prefacere. De aci urmează că hrana și tehnica hranei constituie cel mai vechiu indiciu al civilizației, și ele variază dela un mediu geografic la altul.

Alături de hrană, suferind aceiași variație, intră îmbrăcămintea și locuința. Haina marchează prin evoluția ei, — plecând dela omul primitiv-nomad — lipsit de ea, trecând la vânătorul acoperit de piei, apoi la păstorul înveșmântat în haine din lână, sau la agricultor, — diferite etape ale evoluției omului.

Locuința a dat posibilitatea, prin dezvoltarea ei în formă, material, dimensiuni, să se stăpânească regiuni ostile odinioară adăpostirii. Alături de hrană, haină și locuință, intră și circulația, care având ca obiect mișcarea, duce către noi descoperiri, către noi orizonturi tehnice.

În concluzia acestei prime părți, d. S. Mehedinți, spune că adaptările tehnice la mediul geografic, cuprinse în categoriile hrană, haină și circulație, constituie „civilizația omenirii”.

Ca criteriu de judecare a stadiului de civilizație al unei grupări, d.-sa, indică cercetarea „numărului, calității și originalității uneltelor de care se servește gruparea respectivă”.

În fine, spre a scăpa de confuziile cărora le dă naștere cuvântul civilizație, autorul propune un nou termen mai puțin elastic: hilotehnica.

În partea a doua a lucrării d.-sa tratează noțiunea de cultură. La baza culturii, spune d.-l S. Mehedinți, stă tehnica sufletească, tehnica vorbirii. Vorbirea stă în legătură tot cu unealta, organul artificial ajutător. Omul, servindu-se de unelte, atât de deosebite de structura corpului și variabile „conștiința este mereu solicitată să se afirme, cel puțin împrejurul punctului apercceptiv, și să se exteriorizeze”. După cum unealta dezvoltă atenția, tot ea, prin mișcarea făcută cu ea și prin intensitatea mereu sporită, prin îngrijirea și posibilitățile de a o păstra, conduce la o „prelungire și întărire a memoriei și a personalității proprietarului”. Prin aceasta a dat naștere unei unități mai stabile, unei libertăți mai mari, deschizând calea către inteligență. Uneltele și munca sunt, prin urmare, faptele în jurul cărora se infiripează unitatea eului și personalitatea omului.

Prin exemple luate din viața primitivilor autorul își justifică afirmația că vorba, cuvântul, nu e decât consecința intensității muncii cu uneltele. Și dela această împreunare a unei teii și vorbei, legate de muncă, omul a putut ajunge la un nivel mai superior.

Odată graiul apărut, omul își poate exterioriza anumite sentimente. În primul rând el nu redă decât impresiunile prime. Gradul de primitivitate îl ține sub imperiul necunoscut al forțelor ostile; apoi lămurindu-și, în parte, aceste forțe, intră în faza cugetării magice și în cele din urmă apar ideile de ordin mai înalt. Toate aceste creațiuni ale creerului apar datorită graiului și în complexul lor formează tehnica psihică, cultura, psihotehnica.

Știința și arta ca idei mai superioare apar datorită tot acelei tehnice fizice (unealta), însoțite de manifestări de ordin psihic. Toate aceste manifestări psihice s'au moștenit din generație în generație, ca și cele tehnice. Procesul acesta e cultura, care este: „suma tuturor creațiilor (intelectuale, etice, estetice) care înlesnesc individului adaptarea la mediul social”.

Între civilizație (tehnica materială) și cultură (tehnica psihică) există o inseparabilitate și simultaneitate, deși ca noțiuni sunt fundamentale deosebite. De altfel, după cum la civilizație avem ca puncte călăuzitoare: numărul uneltelor, perfecțiunea lor, intensitatea și diviziunea muncii, cantitatea și calitatea produselor tehnice, tot așa la cultură avem ca criterii „numărul, calitatea și originalitatea produselor sufletești”. Deci civilizația și cultura formează un sistem clar de coordonate, asemeni celor matematice, raportând la prima manifestările tehnice, la a doua pe cele sufletești. Ele facilitează raportarea științifică a vieții omenești.

În partea a treia a lucrării, autorul caută să stabilească raportul care există între civilizație și cultură. La întrebarea dacă există corelație între acești doi termeni, observările etnografice asupra grupărilor, răspund afirmativ. Nu există însă proporționalitate, ci, din contră, există între ele o puternică disimetrie. Individii sau popoare pot fi civilizate, dar nu și culte în același timp. Istoria ne oferă numeroase exemple în acest sens. Grecii eclipsau alte popoare, prin cultură, pe când Fenicienii prin civilizație.

Civilizația se poate atinge ușor în cel mai înalt grad, pe cale de împrumut dela alte popoare. Cultura se poate realiza mai greu, fiindcă „ea presupune nu numai muncă bogată și mare bogăție de cugetare, dar și o simțire fină, care se traduce printr'o atitudine etică și estetică de un nivel superior”.

În Statele-Unite taylorismul ori fordismul au ridicat nivelul tehnicii fizice, dar nu și pe cel psihic. Statele-Unite nu stăpânesc cei doi poli, al culturii și al civilizației, ci numai unul, pe cel al civilizației, iar celălalt se află în China sau Japonia. Că unui popor civilizată ii se adaugă și o oarecare cultură e de necontestat și invers, dar proporționalitatea nu există „nici între elementele civilizației, luate unele față de altele, precum nici între elementele culturii”.

D-l S. Mehedinți stabilește între civilizație și cultură următoarele deosebiri fundamentale: a) deosebire de esență; b) civilizația se poate copia, cultura nu, de oarece ea „este partea cea mai personală a unui neam”. Aci se deosebesc două feluri de civilizații și culturi. Una organică, proprie poporului (autohtonă); alta împrumutată, neorganică, grea de mănuit, care conduce la pseudo-cultură și pseudo-civilizație. Altă deosebire este că: c) civilizația e pusă schimbărilor, pe când cultura se continuă (deosebire de durată); d) civilizația contribuie prin tehnica ei la o slăbire a elanului vital; cultura îl mărește (deosebire de efect social). Cultura conduce către o înălțare până la eternitate.

Totuși civilizația, contrar preceptelor lui J. J. Rousseau, care cere întoarcerea la natură, printr'o bună asimilare a elementelor componente, poate duce la o prosperitate a societății.

Civilizație deplină, un echilibru definitiv nu există, ci se atinge un „maximum”. Cultura ajunge la un echilibru prin artă și religie.

Autorul prin alte exemple de ordin etnic ajunge la concluzia că „nu există nici o grupare omenească, lipsită de un grad oarecare de civilizație”. Plecând dela cele mai simple organizații sociale, până la cele mai complexe, cercetările trebuiesc coordonate atât pe axa civilizației, cât și pe cea a culturii. Elementele îmbrățișează în cadrul lor toată viața membrilor omenirii. Raportarea acestor două elemente trebuie să fie analitică și cantitativă. Cea analitică se obține „urmărind pas cu pas toate rubricile materialului descriptiv”. Rezultatul va fi cu atât mai perfect, cu cât nu ne vom limita numai la disecarea elementelor unui organism, ci vom căuta să explicăm și funcționarea acestor organisme. A doua, raportarea cantitativă, — pentru a fi precisă, e necesar să se treacă dela gen la specie și varietate, și să se determine totul prin caracterele cele mai bine definite. Deci, după d. S. Mehedinți, etnografia, care va fi în măsură să dea descrieri asupra tuturor grupelor de civilizație și asupra tuturor centrelor de cultură, — va înlesni drumul către o filosofie a istoriei, bazată pe un sistem general al valorilor omenirii.

Chipul în care d. prof. S. Mehedinți tratează noțiunile de cultură și civilizație este, deci, nou și original. Perspectivele pe care d-sa le deschide înțelegerii cât mai complete și mai adânci a ceea ce numește cultură și civilizație sunt susceptibile să provoace discuții interesante, care să sperăm că vor veni. Problema însăși va avea de câștigat de pe urma lor.

ANTON S. CIUMETTI

TH. COMICESCU: Raportul între intuiție și abstracție în învățământ. Elaborarea mintală. (Cartea Românească Cluj, 1929).

Lucrarea D-lui Comicescu este un studiu experimental făcut asupra copiilor de diferite vârste, prin care caută să reabiliteze rolul abstracției în învățământ. Punând în discuțiune problema raportului dintre intuiție și abstracție, d-sa caută să stabilească faptul de cea mai mare importanță pentru pedagogia actuală, că numai învățământul intuitiv nu este suficient și nu poate îndeplini rolul educativ care i se cere.

Pentru a lămuri problema pe care și propune s'o rezolve, autorul face mai întâiu o scurtă expunere a teoriilor diferitelor pedagogi, căutând să sintetizeze desfășurarea ideilor pedagogice în raport cu aplicarea lor la educație și învățământ, expunere din care reese că dintr'o greșită înțelegere a principiilor pedagogice, și ca o reacțiune contra învățământului abstract din trecut, pedagogi practici au căutat să direcționeze învățământul către concret, întorcându-se către lucruri și căutând în ele cunoștința. Desigur însă că pedagogii teoreticieni nu au înțeles prin învățământul intuitiv căpătarea de cunoștințe în lucruri ci prin lucruri, cu ajutorul lor, adică plecând dela concret să se rigice la abstract printr'o continuă gradare a cunoștințelor.

Făcând câteva considerațiuni teoretice asupra problemei percepțiunii lumii externe, d-sa ne dă și câteva aspecte ale luptei care s'a dat între asociaționism și configuraționism, analizând amândoi aceste direcțiuni din psihologie care prezintă un deosebit interes pentru orientarea în problemele pedagogiei practice și ajunge la concluziunea că întotdeauna percepția se prezintă cu unul dintre caracterele sale fundamentale, acela de a fi un răspuns global la o situație de ansamblu. Din aceste considerațiuni reese că și percepțiile copilului sunt globale și relatează diferitele experimentări întreprinse în această direcțiune precum și experimentele făcute de d-sa pentru a stabili cum se face percepția prin formă și culoare precum și percepția raportului de asemănare și deosebire pentru copii. D-sa arată deasemenea diferitele clasificări ale tipurilor mintale perceptive, clasificări pe cari le-au stabilit diferiții cercetători și din care reese că perceperea lumii externe atarnă de structura sufletească specifică fiecărui individ. Înainte de a intra în studiul cunoștinței abstracte, d-sa caută să precizeze diferitele accepțiuni cari se dau noțiunilor de percepție și intuiție, arătând că intuiția, deși duce tot la cunoștința obiectivă, prezintă mai multă claritate și precizie, este o formă de cunoștință organizată, percepția fiind termenul cu care se desemnează cunoștințele globale, neverificate, spontane.

Abstracția în înțeles de funcțiune organizatoare poate fi privită în două sensuri: pozitivă, prin aceea că se scoate în relief anumite părți pentru a le prinde într'o structură nouă și a le utiliza în orientarea individului, și negativă, prin aceea că înlătură părțile străine și inutile față de această nouă structură. Căutând să lămurească diferitele forme de abstracție, autorul face mai întâiu o expunere amănunțită a experiențelor făcute de străini și apoi ne arată experiențele proprii, relevând rezultatele obținute și punându-ne la îndemână și numeroase tablouri grafice cu care ilustrează aceste rezultate. Interpretând rezultate, d-sa conchide că abstracția în înțeles de proces de separație, este identică la toate treptele evoluției și apare atunci când copilul, sfărâmând totalitatea globală a percepției, începe să diferențieze elementele constitutive, fapt care trebuie ținut în seamă de pedagogi. Remarcăm ca punct principal, rezultat din experimentele conduse de autor, că abstracția se efectuează mai ușor pe planul perceptiv decât pe planul mintal, în acest caz având tendințe izolatoare și fiind strâns legată de activitatea simțurilor. Abstracția generalizatoare se efectuează pe planul mintal, integrându-se în procesul general de gândire, ce duce la formarea conceptului, a noțiunei și nu poate lua naștere decât prin elaborarea mintală a intuițiilor. Conceptul, atunci când ajungem la el printr'o generalizare logică, se prezintă tot ca o configurație tot atât de clară ca și intuiția pe planul perceptiv. Mare parte din concepte însă le primim gata formate prin limbaj,

semnificația lor impunându-ni-se întocmai ca și aceea a percepțiilor. Experiențe în acest sens au făcut Stern, Piaget, etc. din care se poate desprinde formele de evoluție ale gândirii în legătură cu limbajul.

Autorul caută să arate diferențele care există între abstracția izolatoare și generalizatoare, stabilind și epoca la care copilul este apt de a trece dela una la cealaltă. Interpretând mai departe rezultatele obținute, arată deosebiri care există între sexe în ceea ce privește evoluția puterii de abstracție, deosebiri de care învățământul trebuie să țină seamă, pentru ca să poată obține rezultate satisfăcătoare în operațiile intelectuale.

Trecând la analiza principiului didactic „dela concret la abstract”, autorul arată că deoarece nu există în spiritul nostru elemente concrete sau abstracte complet izolate, ci între elementele de un fel și de un altul, precum și între concret și abstract se petrece o continuă elaborare mentală, înseamnă că această elaborare se prezintă ca o potențialitate creatoare, care tinde către o continuă actualizare, pentru a realiza cele mai înalte forme ale spiritualității. Concretul în sine ca și abstractul nu au valoare decât atunci când intră ca elemente constitutive în actul de gândire.

Este necesară o continuă ascensiune dela concret către abstract dar, pentruca elaborarea mentală să nu întâmpine dificultăți, este tot atât de necesară și o reîntoarcere dela abstract la concret, aceasta întrucât acest drum invers servește la verificarea continuă a ideilor generale. Din toate acestea se poate vedea clar scopul pe care trebuie să-l aibă învățământul: trebuie să conducă pe copil spre realizarea tipului ideal de elaborare mentală.

Autorul, în ultima parte a interesantului său studiu, arată consecințele practice care decurg din observațiunile care se pot face cu privire la procesul abstracției și considerând elaborarea mentală ca punct principal în activitatea intelectuală, crede că un învățământ cu adevărat educativ trebuie să aibă o atitudine pozitivă în ceea ce privește această elaborare mentală.

Prin felul cum d. Comănescu a ținut să pună în discuțiune diferitele chestiuni care se leagă de problema abstracțiunii, prin materialul informativ pe care ni-l pune la îndemână, precum și prin rezultatele obținute în urma experiențelor interpretate cu mult spirit de critică științifică, d-sa a reușit să ne dea o lucrare valoroasă și originală care desigur că va servi mult pedagogilor noștri practici.

GEORGE BONȚILA

PETRE I. GHĂȚA: Problema claselor sociale (Cultura Românească, București 1929. 238 pag.)

Deși în structura societății moderne, clasele sociale, prin funcțiunea lor de ordin politic, economic, religios, cultural și social, se prezintă în forma unor factori determinanți în complexul atât de variat al fenomenelor de viață colectivă și deși studiul categoriilor sociale și raporturile dintre ele este de cea mai mare însemnătate, nu avem încă o lucrare care să ne dea posibilitățile unei priviri de ansamblu asupra problematicei acestei chestiuni. Autorul lucrării, al cărui cuprins face obiectul acestei recenzii, a înțeles necesitatea unui studiu care să trateze problema claselor sociale în tot complexul ei și a căutat ca ținând seamă de raporturile care există între diferitele clase sociale precum și de funcțiunea pe care o îndeplinește fiecare, să stabilească rolul pe care îl au ale în mecanismul social și în lăntuirea care există între funcțiunile diferitelor clase, pentru ca astfel să se poată înțelege mai bine atât structura cât și adevărata desfășurare a funcțiunilor unei societăți.

D-l Ghiăță caută mai întâiu ca, trecând în revistă diferitele criterii după care s'a dat definiția clasei să ajungă s'o definească. D-sa, încercând să armonizeze diferitele definițiuni cari puneau greutatea pe anume criterii, ajunge să

Je a definițiune a clasei care satisface și justifică diferitele puncte de vedere după cari se dădeau în general definițiunile. Pentru a lămuri conținutul și funcțiuna socială a clasei, d-sa găsește necesar să lămurească și funcțiunile celorlalte grupe sociale, relevând și deosebiriile dintre aceste grupe. Trecând la discuția cauzelor cari au provocat formarea și diviziunea claselor, servindu-se pentru aceasta de păreriile diferiților autori cari au căutat să lămurească această problemă, ajunge să precizeze diferitele puncte de vedere căutând să realizeze o cât mai strânsă legătură cu realitatea așa cum se prezintă ea.

Vorbind despre clasele sociale în România, d. Chiață arată care au fost grupele sociale cari s'au format la noi, făcându-ne și o succintă expunere a diferitelor criterii dupe care s'au format și redând pe scurt și diferitele reforme cari s'au aplicat în scopul delimitării și restrângerii funcțiilor diferitelor clase.

Analyzează diferitele regimuri politice evidențiind caractererele esențiale ale fiecăruia, pentru ca să treacă apoi la studiul psihologiei și ideologiei claselor. D-sa remarcă faptul de cea mai mare importanță că psihologia și ideologia claselor sunt factorii cari pregătesc și exprimă principiile fundamentale ale unei societăți: „psihologia redă starea sufletească confuză a clasei, ideologia o sistematizează spre a o valorifica sub raport social”.

Între stările psihologice și ideologice se stabilesc continuu relațiuni strânse în așa fel încât ideologia conține în formulările ei, rezultatul variațiunilor pe care le suferă stările psihologice. D-l Chiață, pătruns de importanța raportului dintre aceste două stări, caracterizează psihologia diferitelor clase sociale, pentru ca să releve pentru fiecare ideologia de care e condusă. O expunere corectă, în care intercalează considerațiuni critice bine susținute, a teoriilor lui Karl Marx o face autorul atunci când vorbește despre raportul dintre Stat și clase sociale cât și despre conflictele care se nasc între diferitele clase, conflicte cari capătă aspectul de lupte politice între partide, constituind așa zisele lupte de clase. Luând în discuțiune problema aceasta a luptelor de clase, d. Chiață uzând de un material informativ extrem de bogat, conținând păreriile autorilor de seamă, ne lămurește origina, scopul, forma și rezultatul lor. Însfârșit, interpretând diferitele teorii făcute asupra valorii claselor conchide, prin analizarea raportului dintre opera pozitivă îndeplinită de clase și unele anomalii retrograde, că în opera de creație și progres a societății valoarea claselor este evidentă: iar discutând problema dispariției claselor sociale în lumina ideologiei marxiste care atribuia claselor un rol cu totul efemer, conchide că despre existența diferitelor forme de clasă nici nu trebuie să ne îndoim. Desigur că vor căpăta aspecte destul de variate, vor contrasta dela o epocă la alta, însă se vor permanentiza ca organe sociale. În concluziune, autorul face observațiunea că în evoluțiunea socială, clasele se vor reforma în armonie cu tendința de realizare continuă a democrației prin reformism, care va fi și o metodă constructivă în domeniul social. Pentru a ilustra această tendință reformistă, autorul arată și câteva din aspectele actuale ale reformismului în faza actuală a evoluției sociale, prin cele două forme concrete generale: asociaționismul și intervenționismul Statului.

G. BONTILA

ION F. BURICESCU: Câteva îndrumări metodice pentru normaliști și învățători (Editura H. Steinberg, București, 1930).

O reluare a unor chestiuni de pedagogie: Cum se prepară o lecție. Exercițiile intuitive, Citirea, Interogația, Narațiunea istorică.

Se insistă asupra rolului învățătorului în predarea lecțiilor împotriva rigidității regulelor, a metodei de calapod. Se cere abilitate, suplețe, spontaneitate. Nu există o metodă de predare care să fie bună pentru toți elevii și iarăși aceiași metodă nu este bună pentru orice lecțiune. Pentrucă nu toți elevii sunt la fel: de zecile de mii de frunze ale aceluiaș arbore nu sunt două absolut iden-

tice, din zecile de mii de automobile de aceeaș marcă — după citatul dat din Ford — absolut identice ca înfățișare și perfect asemănătoare ca fabricație (piesele unei mașini ar putea servi celorlalte), nu sunt două cu mers identic.

Metoda unică, aceea tradițională a treptelor formale, ar fi bună pentru un tip mediu de elev, inchipuit în abstract, și pentru o lecție model care tocmai prin singularizarea ei ea încetează de a mai fi „model”. În loc să ajute înțeleguța mobilă a elevului, ar comprima-o și stingheri-o.

Dela lecția model -- tip — trebuie să se treacă la învățatorul model, lucru infinit mai greu.

Esențialul este ca învățatorul să-și cunoască elevii, să știe să se transpună în situația fiecăruia, să pătrundă în suflul copilăriei lor.

Elevii dintr'o clasă nu alcătuiesc o masă absolut omogenă dar învățatorul, în predarea lecțiunii, se adresează întregii clase. Pentru aceasta el va prezenta lecțiunea într'un tot variat dar organic, adresându-se tuturor și fiecăruia în parte și provocând participarea clasei la explicația lui.

Se va servi de cele două sisteme: sistemul interogațiv și cel expositiv. Cel dintâi indispensabil la o lecție de științe naturale de pildă, când, însă, trebuie puse elevului numai întrebări de caracterizare și cari să-i dea lui în advăr o cunoștință. Inutilul din interogare trebuie să dispară.

Procedeul prin întrebări și răspunsuri scurte va precumpăni în clasa I, unde elevii n'au putere de atenție și nu știu să se exprime și apoi, cu cât vom înainta spre clasa IV, ne vom strădui să-i facem pe elevi a se dispensa de ajutorul nostru.

La lecțiunile cu caracter narativ (religie, istorie, bucăți de citire) cu cât elevii sunt mai înaintați cu atât ne vom folosi mai puțin de interogație, care fărâmițește unitatea lecțiunii și-i distruge farmecul.

Interogație catihetică și euristică. Prima se folosește totdeauna în partea de pregătire a unei lecțiuni, atunci când învățatorul vrea să se convingă că elevii posedă anumite cunoștinți și le pune întrebări în acest scop. Tot catihetică va fi interogația chiar în decursul lecțiunii, atunci când facem apel la cunoștințe căpătate anterior sau când o porțiune mai mare de materie a fost străbătută și se revine la lecțiuni recapitulative spre a controla dacă elevii o posedă.

Intrebarea disecă subiectul predat, materialul intuitiv îl unifică. Nu poate lipsi din nici o împrejurare, acolo unde e nevoie de el. Și în deosebi nu poate lipsi *tabloul*. Tabloul intuitiv uneori mai bine chiar decât materialul viu. Prin obiectele cari servesc pentru exercițiile intuitive, copilul capătă nu numai cunoștințe, dar și un simț de observație și o educație generală a simțurilor. Învățământul lipsit de intuiție duce la papagalism, în care vorbele goale țin locul cunoștințelor. Aceiaș înclinare către papagalism, din lipsă de control a elevului, se observă și în lecțiunile mai ușoare, care pot fi distractive, de citire. Copilul citește, dar citește mecanic — din încordarea lui de a citi bine — fără să ia aminte la sensul cuvintelor.

Una din cauzele de lipsă de interes pentru lecturi după terminarea claselor primare o găsește autorul în sistemul defectuos de predare a lecțiunii de citire. Nu se insuflă copilului nici un sentiment pentru bucata de citire care poate fi uneori plăcută și îndușetoare. Învățătorul face exercițiu de citire cu elevii ca să-i învețe să citească, el nu face exercițiu de citire cu sine însuși pentru a da elevilor tonul emoțional al unor bucăți anume alese în vederea aceasta.

Se neglijează sensul logic al frazei — copiii vrând să citească corect, citețc fiecare cuvânt în parte, fără a mai face legătura dintre cuvinte — se neglijează și sensul estetic, acela al citirii frumoase. O vină o găsește autorul și în felul de alcătuire al cărților didactice, din exces de moralizare — care ajunge să fie observat chiar de către elevi — se înlătură elementul literar, estetic, al bucății.

Cartea d-lui profesor Buricescu este ilustrată de o serie de aplicațiuni, demonstrarea intuitivă a observațiunilor sale. Ea poate fi de folos nu numai absolvenților de Școli Normale, dar chiar profesorilor de pedagogie.

C. IONESCU

GR. TĂBĂCARU—C. MOSCU: Istoria pedagogiei românești. (Bacău, 1930).

„Istoria pedagogiei românești” sau mai bine istoria culturii române văzută pedagogic.

Avem, cea dintâi, epoca culturală slavonă cu preocupări strict bisericesti. În școlile înființate pe lângă fiecare mănăstire și cari avea caracter profesional. acela de a scoate preoți, copiii erau aduși cu sila la învățătură, erau învățați cu sila și cu sila erau făcuți preoți.

Învățământul consta din învățarea pe de rost a rugăciunilor din ceaslov și a cântii de cântări. Se mai învăța pe de rost bucăți din Psaltire, din Apostol și din Biblie.

Gândirea proprie n'avea ce căuta în literatura religioasă.

Asemănătoare școlii slavonești, adică a unui sistem de cultură care nu era în graiul și spiritul poporului, era școala grecească, cu epocă de culminare în sec., XVIII.

Metoda de predare era cam aceasta: dascălul, grec ori român, era înarmat cu o vargă groasă și ardea când pe un elev când pe altul, când nu bătea tactul cu ea. Iar dacă nu-i ajungea năiaua, scotea pantoful din picior și arunca cu el.

Metoda memorării era cea mai uzitată. Pedepsele cele mai neomenoase inter veneau: punerea chiclei în cui, varga și biciul. Leneșii și tâmpiții erau scuipați, erau puși să țină greutatea pe mâni întinse, se ungeau cu cerneală sau li se aplica „falanga”, în respect chiar și în academie.

Între curentul de slavonie și de grecizare se infiripează un curent de cultură română care-și găsește expresia în Școala Ardeleană.

Se înființează școli cu dascăli veniți din Ardeal. Școala națională românească contribuie la formarea unei conștiințe naționale, stabilește raporturi culturale cu celelalte provincii românești, răspândește principiile latiniste. În educație începe a se desluși trebuința unei chemări pentru studiu. Se are în vedere o cultură formală pentru a stabili aptitudini și apoi cultura formală de specializare.

Prin regulamentul organic, care prevede așezarea unei școli în orașele de căpetenie, se pune baza legală învățământului nostru școlar.

După noua programă, de sub îngrijirea lui P. Poenaru, învățământul are ca scop de a forma judecata elevilor și de a le înlesni învățătura limbii române. Iar pentruca educația să fie mai temeinică și mai completă, trebuia să fie integralistă, clasică și realistă.

La 1851, o comisie întocmită de Grigore Vodă Ghica, elaborează „Regulamentul școlar”, care prevedea școli primare pentru fiecare plasă și cu învățământ gratuit.

Cu unirea principatelor urmează un nou îndemn de organizare a învățământului public. Se ajunge la învățământul obligator. Se întemeiază învățământul superior și special.

Necesitatea unui sistem unitar școlar a dus la legea dela 1864, legiuire priplit făcută și lipsită de originalitate.

O lege școlară în concordanță cu ideile pedagogice ale timpului cât și cu nevoile specifice ale neamului nostru a fost legea dela 1893 a lui Tache Ionescu asupra învățământului primar și normal primar.

Îndată după reforma învățământului primar și normal — cu modificările aduse prin legea dela 1896 a lui Poni — urmează reforma școlilor secundare și superioare, operă a lui C. Dimitrescu-Iași și Spiru Haret.

După război problema reformei învățământului a fost pusă din nou în formă mult mai acută. Cel dintâi a fost d-l P. P. Negulescu, care ca ministru de instrucție publică a adus un proiect de lege prin care se prevedea organizarea întregului învățământ, dela cel primar până la cel universitar, reformă care a rămas însă numai în stare de proiect.

Acum apar noi metode și noi principii de cultură școlară.

În mare stimă principiile școlii active după care individualitatea elevului este punctul de gravitate al oricărei învățături.

Gândire proprie, judecată proprie și înțelegere împotriva memorizării și formalismului sec.

Se distinge școala activă spiritualistă, manualistă și integralistă. Primele două direcții apar în pedagogia română ca direcțiuni extremiste.

Atât școala activă spiritualistă cât și școala muncii, se bazează pe aceeași tendință de mișcare, pe același impuls de activitate. Se conduce de principiul: „Prin proprie activitate la independență și personalitate etică”.

Direcția școlii active spiritualiste o reprezintă I. Nisipeanu, iar a celei manualiste, S. Mehedinți. „Munca manuală e singura cale pentru a dobândi o învățatură temeinică și caracter sigur”. „În afară de munca efectivă, toate căile educației sunt false și primejdioase”.

Direcția pedagogică care s'a impus în România, după război, este direcția școlii active integraliste prin D-l G. G. Antonescu. Școala activă integrală cere să se desvolte prin exercițiu, deci prin acțiune proprie a elevilor, toate funcțiunile lor sufletești și fizice, admitând conexiunea dintre activitatea superioară intelectuală-morală și cea practică și cerând trecerea dela activitatea internă la cea externă. Ea ajunge la un idealism activ, care cere ca forțele ideale (principii științifice, norme morale) pe cari le produc mintea și inima noastră, să fie realizate în viața socială și invers, forțele practice, materiale, economice, să fie continuu inspirate de idealuri înalte.

Reforma învățământului primar și normal din 1924, are la bază concepția școlii active și a democratizării învățământului.

Instrucția elementară ce trebuie s'o posede orice cetățean, urmează să fie un mijloc de educație și trebuie predată după metode noi, activiste. Proiectul de reformă a învățământului secundar, votat în 1928, intră în aplicare în Septembrie 1928.

Un principiu pedagogic realizat este acela al individualizării educației, prin acela că prin cultura generală să se dea o direcție potrivită aptitudinilor și vocației.

O operă durabilă de organizare a învățământului este rezervată viitorului. Deocamdată — spun autorii — avem un material de orientare, care poate servi la înțelegerea unei pedagogii naționale, în prețuire.

C. IONESCU

ALBERT COUNSON: La civilisation. Action de la science sur la loi (Paris, Félix Alcan, 1929).

Fenomenul civilizației moderne poate fi privit din două puncte de vedere, sub două aspecte principale: civilizația poate fi considerată în ea însăși ca un întreg, un complex de progrese științifice, indiferent de consecințele ei pentru lumea exterioară — în cazul acesta îi determinăm valoarea intrinsecă, — sau poate fi considerată după urmările, influențele ei asupra fenomenelor sociale. În cazul întâi nu facem altceva, decât să constatăm mobilitatea perpetuă a rațiunii omenestii în timp, spre căutarea de noi formule și combinații, stabilim cu alte cuvinte judecăți asupra valorii teoretice a civilizației, în cazul al doilea, având în vedere acțiunea socială, emitem judecăți asupra valorii practice a fenomenului civilizației.

Albert Counson admite ca punct de plecare pe cel din urmă. Modul absolut original, nou, în care înțelege civilizația, conduce la concluzii importante. Cartea întreagă este un elogiu întemeiat adus științei, nu considerată în ea însăși, ci întrucât determină progresul social. Știința are valoare pentru autor, prin faptul că pune în mișcare societatea, pentru care civilizația are calitatea unei energii interioare de creație continuă pentru colectivitate. Civilizația, produs al

progresului științific, constituie sufletul societății, motorul principal de acțiune. Citind cartea ai impresia netă despre existența celui mai intim raport dintre științe, mai precis dintre științele naturale experimentale, și acțiunea socială, a întrepătrunderii reciproce și evoluției paralele dintre ele. Știința ca și societatea constituiesc o unitate indestructibilă, ce ne face să credem și mai mult în unitatea existenței în general.

Care sunt în definitiv efectele vizibile ale științelor asupra acțiunii sociale? Sunt o mulțime. Progresul este unul dintre cele mai importante. În ce constă? „Le progrès consiste à accroître la part de raison qui émerge de la caravane humaine pour la diriger. La civilisation prépare la république universelle et la nomenclature universelle” (11).

Gracul de eficacitate al științei se măsoară după capacitatea de explicație a faptelor! „Il n'y a de science que du général: la valeur des théories se mesure a leur capacité d'explication, et le génie se reconnaît à l'expression générale des phénomènes” (35). Influența științei este nu numai de ordin material, ci are și o calitate morală. Așa de ex. mecanica, pe lângă acțiunea materială asupra cantității vieții omenești pe care o măsoară vizibil într'un mod din ce în ce mai accelerat, mai are și o acțiune morală asupra calității sufletului omnesc (69). Față de trecutul mitologic și plin de prejudecăți cari apasă asupra umanității, energia vaporilor și electricității este destructivă și eliberatoare (70). Microbiologia are un rezultat moral și filosofic (91). „En montrant dans le microbe le véritable ennemi héréditaire, Pasteur n'a pas seulement sauvé des quantités de vies humaines; il a aussi changé la morale sociale” (92). Toate aceste exemple ilustrează acțiunea continuă a științelor asupra structurii societății. Doctrina evoluției biologice și doctrina perfectibilității sociale sunt contemporane și solidare. Știința care mărește viața omenească, mărește și spiritul omnesc, și concepției mitologice a anticilor cari adorau pe călăi, ea substituie concepția morală a oamenilor liberi, cari onorează pe eroii și binefăcătorii lor. Prin intermediul ei toate bunăvoințele devin solidare dealungul secolelor și continentelor, știința orientând omenirea spre adevăr.

Dacă Cousson are cuvinte elogioase pentru știința creatoare de civilizații, o face într'un anumit sens: evidențierea consecințelor de importanță incalculabilă a Revoluției franceze pentru umanitate. În adevăr, perioada modernă a culturii și civilizației de aci începe. Revoluția franceză este faptul capital al istoriei mondiale, care aduce aureola unei renașteri a lumii spre libertate și justiție. E întrebarea dacă, eliminând-o din istorie, așa cum reacțiunea de astăzi intenționează, am mai avea știința și libertatea socială incomparabilă cu cea care precedase marea Revoluție. Geniile cele mai cunoscute au fost cei mai fervenți revoluționari, și activi propagatori ai ideilor ei; revoluția a fost tumultul care, în învălmășeala imensă pe care a trezit-o, a cuprins totul cu o forță indescriptibilă. Nouile așezări, instituții sociale, având la bază declarația drepturilor omului, sunt creatoare de progrese științifice incalculabile. Institutul Franței. Școala politehnică, Bibliotecile naționale, toate răsar ca soarele după furtuna violentă. Și câte generații de savanți, filosofi, literați, nu-și datoresc putința lor de desvoltare Revoluției franceze. Curentul saint-simonian continuat prin comptism aci își are originea. Asupra valorii lor nu e nevoie să insistăm. Chimia, biologia, fiziologia, invențiile fizice, se datoresc acestei revoluții, pe care ar fi o crimă să o detractăm. În fața rezultatelor ei uriașe și fără precedent în istorie, o atitudine de negare ar însemna o completă lipsă de înțelegere a înlănțuirii faptelor sociale.

Aportul politic al marelui Revoluții este și mai important. Dacă știința este rezultatul ei, creațiunea ei incontestabilă, atunci cele mai înalte idei politice sunt tot opera ei. Democrația modernă, sistematic contestată de o anumită categorie de oameni, cari au pentru ce o face, este opera Revoluției. În ce constă umanitatea? Trei lucruri o fac: știința, legea și relația dintre știință și lege (10). Și într'u cât omul se ridică deasupra animalelor de rând? Trei principii îl ridică pe om deasupra lor: libertatea, egalitatea și fraternitatea. „Les sociétés fondées sur les droits de l'homme, la république des Etats-Unis et la république française,

ont crée infiniment plus de valeurs morales que toutes les fourmières, tous les sultanats et tous les sacerdoces. L'espèce humaine est la première à réaliser son unité, parcequ' elle este la première à raisonner sur sa propre nature, et à se faire une conscience collective. Et son union fait sa force" (96). Ideile democratice de libertate, egalitate și fraternitate, având originea lor în Revoluția franceză, străbat Europa, născând furtuna care avea să îngroape un trecut de sclavie și incultură. Revoluția a răsturnat ordinea, vechea ierarhie a valorilor, prin idealul pentru care a luptat. Ideea republicană își face drumul victorios în politica tuturor națiunilor, pentrucă Franța generoasă, n'a luptat numai pentru libertatea ei, ci pentru a tuturor națiunilor de pe glob, indiferent de latitudine și timp. Trecutul, cu mitologiile și genealogiile lui, apăsa greu asupra Europei. Idealul democratic aduce noi orientări, „En substituant le mérite personnel à la généalogie, le présent au passé, et l'opinion des vivants aux parchemins des archives, la démocratie a donné à l'espèce humaine un principe génital. Elle a fait passer notre race du stade zoologique au stade idéologique" (114). În doctrina și practica democratică spiritul are prioritatea asupra nașterii, alegerea față de hasard, creerul față de spermatozoid, omul față de bestie; în modul acesta se permite celui mai mare număr de talente de a da maximum de efort util „et la capillarité sociale qui porte les mieux doués de la multitude vers les sommets du génie, et de la gloire, est la seule aristocratie véritable au sens étymologique du mot" (119). Civilizația creată de revoluția franceză aducând respectul drepturilor omului liber, a entusiasmat oameni crezuți până atunci incapabili de a se entusiasma pentru ceva, solitari ce n'aveau relații cu oamenii. Königsbergul s'a speriat la vestea care s'a lăsat ca fulgerul, că bătrânul Kant și-a schimbat drumul de preumblare. Cetățenii cari-și regulau mersul orologiilor după orariul de repaus al filosofului, au avut motive să se îngrijeze: Kant alerga în drumul pe care venea curierul cu vești din Franța. Admirația lui Kant a mers așa de departe pentru ideile Revoluției încât se susține că preocuparea cu problemele morale datează abia de aci încolo. În „Spre pacea eternă" Kant conchide că: „Constituția civilă a fiecărui stat trebuie să fie republicană. Singura constituție care derivă direct din ideea pactului social pe care trebuie să se fondeze legislația oricărui popor, este constituția republicană". Concepția politică a lui Kant este direct influențată de ideile democratice ale Revoluției și, mai departe, ale lui Rousseau. Afinitatea dintre Kant și Revoluție se observă mai perfect în tendința lor de a supune criticii rațiunii orice fenomen și instituție. Criticismul este însăși cauza și spiritul Revoluției, care, afară de caracterul pur politic, are un aport și o însemnătate socială capitală pentru umanitate.

Atitudinea lui Goethe, nu e mai puțin, semnificativă. Dela Revoluție începe o nouă perioadă a istoriei.

În concluzie, civilizația ca fenomen autonom, este rezultatul acțiunii științei asupra vieții sociale. Subtitlul cărții indică de altfel subiectul: acțiunea științei asupra legii. Din acest motiv, Cousson nici nu amintește de știință decât în legătură cu anumite fapte sociale. Știința este oglinda fidelă a structurii societății într'un anumit timp și loc. Renașterea politică și științifică a societății moderne, clădită pe principiile democratice sociale, este unul dintre criteriile de apreciere ale valorii civilizației, operă a Revoluției din 1879. Principiul causalității își are aci o confirmare unică în istoria omenirii. Evident, știința exercită la rândul ei o influență decisivă asupra concepțiilor politice și sociale. Scopul civilizației este pacificarea umanității. Mirabeau spunea: „Notre prétendue civilisation, n'est qu'une barbarie raffinée. La civilisation n'aura sa perfection entière que lorsque les hommes pourront cesser de tuer les hommes". Creația este rezultatul științei, războiul rezultatul ignoranței. Civilizația, creatoare prin natura ei, abia acum își începe opera. Autorul o definește în termenii următori: „La civilisation est l'organisation de l'espèce humaine conforme à la nature. C'est l'adaptation de l'ordre civil à l'ordre universel en vue de l'appropriation de notre planète aux besoins de notre espèce. Elle peut se mesurer à l'action de la science expérimentale sur la législation internationale: car elle

substitue la science à l'histoire dans la direction du monde" (9). După cum există raporturi constante între viața omenească și natura ambiantă, tot așa sunt relații constante între ideea noastră de natură și ideea noastră de om. Există raporturi între fizică și politică, între știință și conștiință, între laboratoare și administrații. Toate aceste complexe de raporturi s'au dovedit în fenomenul Revoluției din 79.

Cartea d-lui Counson, profesor la Universitatea din Gand, este originală prin concluziile noi la care ajunge. S'ar putea obiecta că măgulește orgoliul francez, susținând teza după care poporul francez, plecând dela națiune și știința experimentală ca puncte de orientare, a renăscut lumea morală, și a întors specia umană spre civilizație. Dacă avem însă în vedere că pentru el, conștiința de umanitate a francezilor coincide cu conștiința întregii omenirii, obiecția cade. De fapt cartea s'ar putea numi mai precis elogiul civilizației franceze, — Franța a creat înțelesul de azi al noțiunii de civilizație — și apologia doctrinei democratice eșită din Revoluție. Utilitatea lecturii se dovedește, după ce ai străbătut cele 188 de pagini, inteligent și simplu concepute, a fi fecundă. Cu atât mai mult cu cât problema civilizației este relativ nouă.

N. TATU

R. N. COUDENHOVE-KALERGI: Héros ou Saint. (Traduit de l'allemand par Marcel Beaufrils. — Les éditions Rieder, Paris 1929).

Cultura europeană din ultimii ani înregistrează apariția din ce în ce mai intensă a cărților de ordin filosofico-cultural, cu un pronunțat caracter profetic. Toate, în concluzii, sunt de acord asupra faptului că criza actuală care se remarcă în toate domeniile de activitate omenească, este indiciul unei catastrofe, spre care merge rapid cultura veche și clasică a Europei. Unii filosofi văd cauzele de disoluție în structura însăși a acestei culturi care și-ar fi încheiat ciclul de existență — cultura fiind concepută în forma unui organism — și care, fatal, va trebui să facă loc altei culturi, a cărei apariție va fi precedată de o sumbră perioadă de decadență. Această idee a periodicității culturilor în istorie, stă la baza cărții celebre a lui Spengler „Apusul Occidentului” care a făcut mare senzație. Filosoful neotomist J. Maritain vede cauza principală a decadenței în neglijarea vechilor valori spirituale și a eticei creștine, prin a căror părăsire s'a rupt echilibrul intelectual clasic. Strigătul lui e reîntoarcerea la evul mediu și la concepțiile catolice despre viață. Același atitudine categorică o ia și H. Massis, când arată primejdia ce rezultă din invazia cotropitoare a ideilor orientului în gândirea europeană. Fenomenul specific al penumbrei, prin care trece vechea tradiție a continentului nostru, este analizat și de gânditori din afară de Europa, isbiți de prefăcările prin care trecem: Rabindranath Tagore, în deosebi, s'a oprit asupra lui.

Cartea lui C. Kalergi, fără a putea fi clasată în seria cărților profetice, stă totuși foarte aproape de acest gen. Cu o clar-viziune rară și cu un stil ce redă în mod perfect transparența de cristal a gândirii autorului, totodată formulator al ideii pan-europene, C. Kalergi încearcă o disociație în mozaicul complex al problemelor de toate categoriile, ce se impun iminent spiritului european. Autorul urmărește desprinderea și sublinierea esențialului din gândirea filosofică europeană, în decursul istoriei, din timpurile antice până în prezent, cu scopul de a pune în evidență adevărata linie de conduită intelectuală și politică naturală sufletului și rasei europene, linie de conduită ce poate asigura o organizație socială durabilă și un sistem de valori subminat, actualmente de cauze multiple, interne și externe. Scopul cărții este, după afirmația proprie a autorului „de-a defini morala europeană a sec. al XX-lea”. În multe privințe bogăția intelectuală îl face să debardeze acest obiectiv atingând și alte probleme. Concepția etică ce stă la baza acestei cărți, aduce o nouă orientare, un nou punct de ve-

dere în cultura și politica europeană, merit a-i indica drumul dezvoltării sale normale, al evoluției progresive, și de a evita o prăbușire. Europa trece printr-o grea crăză morală, ale cărei începuturi trebuiesc căutate în revoluția provocată de Reforma religioasă, care a rupt unitatea continentului, garantată până atunci de forța spirituală și politică a bisericii romane. Azi domnește cea mai vie diversitate și cele mai accentuate animozități, întrețin și alimentează o luptă intestinală periculoasă. Aceasta nu înseamnă deloc că ar fi exclusă posibilitatea unei unități în multiplicitate, putând exista o morală și disciplină care să formeze o educație și conștiință europeană. Concepțiile de viață deosebite ale popoarelor Europei, se explică prin diversitatea coordonatelor geografice ce le stau la bază. Morala diferă după timp; nu e mai puțin adevărat însă, că solul, climatul, natura unui loc în generalitatea lui determină în modul cel mai strict structura moralei unui popor. Contribuția elementelor spațiale este foarte mare alături de aceea a timpului istoric. Pentru C. Kalgieri vechea opoziție Orient-Occident este falsă, nu are rădăcini în realitate. Singura acceptabilă și verosimilă, ce se poate susține, este axa Nord-Sud. Autorul invoacă argumente puternice în sprijinul tezei sale. Astfel: „L'opposition des climats Nord et Sud a été plus passivante que la communauté indo-européenne du sang” (17). Această opoziție de climat determină o formație specifică fiecărui colț de populație al continentului. O excepție ar fi aceea a locuitorului deserturilor din Sud, care are comun cu locuitorul Nordului faptul să superioritatea lui „este fructul luptei neincetate pe care o duc unul ca și altul contra naturii”. Popoarele din Sud, din cauza fertilității solului și a soarelui binefăcător sunt afemeiate și adormite (19). În condiții de viață diferite, imperativele vieții vor fi desigur și ele deosebite. „L'impératif moral du Nord este: lutte et travail” (21). Evident, nu este o regulă convențională, socială, ci fixată de însăși Natura. Idealul moral al Nordului îl constituie *Eroul*, la a cărui origine găsim soarele rece de acolo. Aci trebuie văzută explicația amestecului perpetuu între cultul eroic și cultul soarelui. Morala Sudului este tocmai antipodul moralei nordice. „Elle est contemplative et non plus héroïque; négative et non plus affirmative, passive et non plus active” (23). Idealul moral îl constituie aci *Sfântul*. Linia lor de mișcare este diametral opusă: *Eroul* afirmă viața, *Sfântul* o neagă, izolându-se în resemnare și pasivitate contemplativă. Două atitudini fundamentale deosebite. Formația spirituală a Sudului este epică, a Nordului dramatică și profundă în eterna ei luptă cu viața și mediul. „L'idéal nordique est l'éternel combat contre les ennemis de l'homme et de la vie. L'idéal du Sud est l'extinction lente et sans violence de l'humanité par le monachisme universel. Ici la paix éternelle. Là-bas, la guerre éternelle”. (25). Concepția de viață a Nordului și-a găsit grandioasa intrupare în morala eroică a lui Nietzsche, creatorul filosofiei supra-omului, care este considerat ca profetul acestei morale severe, și în convulsivitatea vieții, de o măreție tragică. *Eroul* și *sfântul* au însă ceva comun, ceva care-i apropie. „Plaisir ou souffrance entrent aussi peu en ligne de compte, pour le héros que pour le saint. Leur idéal commun est la beauté de l'âme. Le héros veut l'affermir et la développer. Le saint recherche sa purification et sa délivrance” (25). Hiatus-ul dintre morala eroului și aceea a sfântului a dus la un chaos. Azi încă, în Europa, nu poate fi vorba de unitate, ci de comunitate politică, economică, culturală. Pentru realizarea unității vor trebui concentrate eforturile tuturor națiunilor Europei. Cu atât mai mult azi, când Europa, prin poziția sa geografică și culturală, se găsește între două civilizații noi: a Sovietelor și a Americii. Europa este păzitoarea unei vechi civilizații. Această problemă ține de resortul rasei. Și este vorba de o rasă europeană, problemă nesoluționată încă.

Impărțirea geografică și națională este în mare parte cauza individualismului european, ale cărui cauze mai trebuiesc căutate și în tradiția clasică. În sângele nordic și în credința creștină. A afirma însă că esența moralei europene este creștină, ar fi o mare greșală. Mai degrabă putem observa continua luptă între elementele păgâne și creștine, dualitate care sapă unitatea de bază a sufletului european. În cea mai mare parte a vieții, idealul creștin este o renegare.

o continuă contestare. Așa d. ex. figura lui Cesar e mult mai aproape de noi, — și cu el geniul roman al cărui caracter este mai nordic, mai sever, mai dur decât cel grec, — decât Christos, care reprezintă idealul sfântului sudic. Generației actuale i-ar reveni datoriă „de a reîni aceste două linii paralele de evoluție etică europeană”, și de a crea o morală nouă, în sensul lumii nouă. Privit mai de aproape, sufletul european prezintă trei dimensiuni: individualism, socialism, eroism, toate necesare existenței sale. Scopul morălei este sinteza lor.

Autorul atrage atenția asupra gravei primejdii a imoralismului european, manifestat prin decadența credinței, a instinctelor eroice, prin chaosul de valori. Imoralismul izbucnește în societate, pe toate tărâmurile de activitate, în politică, în viața de stat; concluziile sunt un indiciu al morții inevitabile a rasei, al rășoului civil, al sclaviei, al revoluției. În deosebi, se cere cea mai mare atenție asupra fenomenului rus, unde se petrece cea mai formidabilă experiență a istoriei. Victoria bolșevismului, care amenință individualismul european, înseamnă sfârșitul tradiției antice, creștine, a independenței culturii europene și o pierdere a personalității ei. Triumful americanismului este negarea tradiției și culturii splendide a umanismului, capitularea ei față de progresul tehnic, a calității față de cantitate, a formei față de număr, negarea geniului fecund al romantismului din cultura europeană. În fine, victoria Budhismului înseamnă abandonarea luptei eroice, negarea progresului tehnic științific, ideea centrală a concepției religioase budhiste și a filosofiei orientale fiind o totală resemnare. Remediu! O morală nouă. O renaștere, pornită din adâncul conștiinței europene, a instinctelor nordice, deci eroice, creatoare, o renaștere a idealismului. O refacere fundamentală a idealismului economic, politic și etic, pe baze noi, pe baze pacifiste; nu o refacere pornită de frica unei catastrofe viitoare. — eficacitatea este nulă în felul acesta, — ci din amorul pentru creație și frumos. Problema feminismului deasemenea trezește îngrijorări. Dualitatea bărbat-femea trebuie menținută, dar nu în sensul unei sclavii, ci în sensul unor realități deosebite care se întregesc. Egalitatea, așa după cum e concepută azi, este imposibilă, este un nonsens, bărbatul și femeia fiind două entități antipodice, ființa lor profundă mișcându-se în direcții diferite. Bărbatul și femeia sunt o polaritate absolută. Bărbatul este viu al timpului, femeia este fiică a spațiului. „Timp și spațiu reunite dau lumea. Feminitatea și virilitatea reunite dau viața” (187).

În interesul păcii, trebuie salvată ideea democratică, umbră și compromisă de criza generală actuală a parlamentarismului. Ideea democratică pură, nu se opune formării elitelor, aristocrației intelectuale și politice.

Concepția etică a autorului are la bază ideea unui pacifism creator: luată în întregime, este o concepție morală eclectică, a cărei valoare poate fi mult primejduită prin contradicțiile ce le închide în sânul ei. Astfel, recunoașterea, pe deoparte, a deosebirii fundamentale dintre idealul eroic și al sfântului, pe de altă parte tendința de a încerca o sinteză poate fi hasardată. Căci extremele nu se pot concilia, în mod durabil și permanent. Diferențierile sunt prea profunde și vechi. Apoi contradicția dintre atitudine: o exaltare intensă a idealului nietschheean și o recomandare a idealului medievals, cavaleresc, de coloratură conservatoare. Nu știu întru cât poate fi posibilă o conviețuire a idealului păgân și creștin. Opoziția între evul mediu și timpul prezent este ireductibilă, și o tendință de sintetizare ar avea ca rezultat un fiasco. Cartea merită a fi citită pentru abundența ideilor, a orizonturilor ce le deschide, a orientării pe care ne-o dă asupra constelației spirituale de azi a Europei în general. Autorul îmbrățișează sintetic și cu un rar spirit de pătrundere și prevedere întregul câmp de activitate. Frumusețea stilului o face și mai valoroasă. Concluziile sunt cu atât mai interesante, cu cât stau în acord cu ideea pan-europeană, al cărui protagonist infocat este autorul cărții de față, idee care începe a-și face drum, și care tinde spre realizarea Statelor-Unite ale Europei, indiferent de forma pe care o vor lua. Și care problemă constituie una din preocupările principale ale oamenilor politici de azi.

N. TATU

ERNEST SEILLIERE: *La Sagesse de Darmstadt* (Paris, Félix Alcan, 1929).

Problema structurii culturale a Europei moderne constituie un câmp vast de discuții și cercetări. Cu o regularitate simptomatică și semnificativă, gânditorii moderni au cercetat originile și formele culturii noastre, cercetare ce-și are cauzele în teama de dispariție a ei, manifestată prin multe semne ce descoperă o criză intelectuală și morală generală în Europa. Invasia crescândă a ideilor din răsărit și influența lor puternică asupra unor popoare cu accentuată alinitate sufletească față de popoarele Orientului, este unul din simptomele ce indică situația critică a culturii depe continent. Și, firește, profetiile prevestitoare n'au lipsit. Preponderența incontestabilă a culturii sentimentului față de aceea a rațiunii, amenință clasicul echilibru intelectual. Problema pusă în modul acesta, ne găsim într-o poziție falsă. Pentrucă problema priorității afectivității sau a vieții raționale nu este nici decum nouă pentru istoria culturii europene. Lupta aceasta dintre Eros și Logos străbate doar din antichitate până azi, istoria gândirii.

Avem o succesiune alternativă de epoci culturale, unele caracterizate prin domnia rațiunii, altele prin aceea a sentimentului. În această ciocnire surdă și perpetuă este închisă spiritualitatea latentă a Europei. Principiile renașterii, ca să nu luăm decât unul din momentele mai importante, sunt aceleași cari se găsesc și la baza culturii antice până la Plotin și neoplatonism. Evul mediu continuă curentul neoplatonismului de structură romantică. Epoca modernă marchează o schimbare accelerată de atitudini și concepții. Dualitatea clasicism-romantism se menține însă întreagă. Faptul nou constă însă în altceva: romantismul modern, găsește în mistică creștină un sprijin și stimulent însemnat. Și influența acestei mistici creștine își arată roadele prima dată în romantica germană, care se continuă și azi prin forța moștenită dela idealismul absolut — Schelling, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Hartmann — mișcare de structură romantică. Când se vorbește de „răul romantic”, în primul rând trebuie să se înțeleagă nu romantismul pur, ci romantismul impregnat de misticismul preconizat de Rousseau. Naturismul mistic al cărui prototip este Jean Jacques, schimbă cu totul fizionomia romanticei lăsată de scolastică evului mediu, care avea o psihologie raționalistă la bază. Nicăieri nu se resimte mai puternică această influență nefastă decât în Germania, și anume în cea care urmează lui Goethe. Misticismul romantic german stă la baza acțiunii imperialiste din politica germană, misticism care ca o lentilă, mărește misiunea poporului german, misiune ce are ca rezultat declanșarea furtunei din 1914—18.

Romantica mistică germană prezintă însă o nouate prin alt fapt, care poate fi privit ca unic și original în cultura europeană: este orientarea poporului german spre filosofia indo-chineză și spre concepțiile ei religioase. Această tendință nouă, nu de natură individuală — cum fusese cazul cu Schopenhauer, nutrit de izvoarele aceleiași culturi — ci colectivă, își atinge culmea cu filosoful-mag Conte Hermann Keyserling și școala întemeiată de el în Darmstadt. Prin „Înțelepciunea dela Darmstadt” cultura magică a Orientului își inaugurează pătrunderea oficială în Germania și Europa. Orientarea culturii moderne spre metafizica indo-chineză este desigur nouă și surprinzătoare. Keyserling o dovedește în mod strălucit. Personalitatea filosofului, silueta lui intelectuală, nu este lipsită de interes pentru înțelegerea metafiziciei sale. Ca origini ale filosofiei sale trebuie indicate: concepția estetică, concepția „organică” și romantismul german în întregime. Ca filiație și descendență spirituală mai îndepărtată, se poate stabili schema ce urmează: platonismul și neoplatonismul se continuă prin mistică medievală, aceasta prin metafizica romantică germană în care se formează Keyserling. Firește, ca origini apropiate, contele de Keyserling se formează în romantismul tradiționalist și aristocrat. Se știe cu câtă mândrie își aduce el aminte de strămoșii săi, dintre cari nu lipsește nici Gengiskhan. Simpatia lui pentru atitudinile profetice, sunt evidente. „Înțelepciunea dela Darmstadt” vrea să se prezinte ca o doctrină, ca o religie nouă, ce sesizează prin mijloace noi, — noui

pentru Europa, dar superpracticată de magia Orientului — *sensul* intim al vieții. Keyserling nu vrea să se dea cu nici un preț ca simplu plagiator al asiaticismului, ci susține că la baza filosofiei sale stă un activism personal, nou, care însă nu este decât activismul nietzscheean. După aceea legătura dintre inconștient și creație, dintre înțelepciunea magică și viață iarăși le revendică drept rezultate stabilite de metodele sale de trăire a vieții practicate la Darmstadt, oraș tăcut și izolat din Germania, mediu propriu unei gestăguri melancolice a vieții. Afinitatea dintre psihanaliză și metafizica sa este interesantă. Viața este, după Keyserling, un dinamism pur, ce nu poate fi prins în conceptele rigide ale rațiunii. Cultul vieții afective este dus până la exagerare. Față de problemele politice atitudinea sa este destul de interesantă. La început democrat extrem, trece apoi la aristocrația opusă democrației, schimbare ce o justifică prin afirmația că viața sa, fiind în continuă mișcare între contradicții, se realizează pe deplin, se caută pe ea însăși. Fascismul va însemna victoria ierarhiei valorilor în viitor, după speranțele trezite de revoluția bolșevică, și înecate apoi în sânge și teroare. Ca toți intelectualii germani, Keyserling crede — nu e de altfel strein de mișcarea pangermanistă — într-o misiune a poporului german, dar cu o deosebire: imperialismul politic german nu trebuie conceput ca o dictatură asupra celorlalte națiuni, ci ca o tendință de expansiune politică în interesul mai înalt al culturii sale în care crede, ca o *inițiativă* în epocile de tranziție și criză. Pentru că nu trebuie scăpat din vedere, că tipul spre care converg liniile de evoluție ale Europei, este un tip universal, că popoarele tind spre un catolicism eumenic. Pangermanismul lui Keyserling este prin urmare moderat față de al fanaticilor.

În rezumat, concepția filosofică a lui Keyserling este antiintelectualistă, activistă, profund romantică, și de aproape înrudită cu misticismul estetic de origini recente. Ideile politice sunt colorate de credința în mistica de rasă pangermanistă, mult mai atenuată decât la predecesorul și pangermanistul H. St. Chamberlain, al cărui discipol în multe privințe este. Emfaza cu care ia atitudine — crezute sau afectate — de profet magician, de „mesie” și „om de stat” născut ca atare, este caracteristică pentru figura și personalitatea sa, distinsă de altfel printr-o remarcabilă inteligență, un accentuat dar de divinație, cari îl depărtează de comun și mediocritate, creându-i fama de care este înconjurat.

Cartea lui Ernest Seillière, atinge în treacă toate aceste probleme. Scopul autorului nu este o expunere completă a doctrinei metafizice dela Darmstadt, ci o revizuire critică a ei, o combatere. Cartea, cu un titlu sugestiv care atrage și trezește interes și curiozitate, întregeste o lungă serie de studii asupra romantismului, și este volumul II din cercetările făcute asupra neoromantismului german. Rivalitatea culturală și politică dintre Germania și Franța îl preocupă mult pe autor, și se poate spune că, pe lângă interesul gânditorului obiectiv un substrat politic național stă la baza punctului său de plecare. Seillière reprezintă spiritul și tradiția clasică raționalistă a catolicismului latin, prin urmare o concepție direct ostilă romanticei nebulose a filosofiei germane, ce trece de multe ori ca adâncime de gândire, de gravă seriozitate. Răul rezultat din romantica mistică germană i se pare primejdios și dăunător clasicismului raționalist și senin în creații al culturii europene. De aceea nu se ferește de a-l critica, iar Keyserling nu scapă ironiei gânditorului francez, care vede în „Înțelepciunea dela Darmstadt” ceva ce stă aproape de un anumit gen de snobism intelectual la modă, contagios; filosofului german, îi recunoaște meritele incontestabile ce-i revin și despre care vorbește cu respect și onestitate intelectuală demnă de subliniat. Reprezentând o linie de gândire contrară beatitudinii mistice — semn al decăderii în cultura modernă — Seillière se încadrează în direcția clasică și raționalistă a țării pe care o reprezintă, și în care prevalează cultul formei. Căci studiile sale nu sunt numai ale unui gânditor, ci și ale unui francez. Cartea este o serie de disociații fragmentare și critice, cari dau, prin aceasta, impresia unei lipse de unitate și de concentrare, ce face dificilă înțelegerea subiectului pentru cititorul care nu cunoaște filosofia lui Keyserling. Am spus însă, cartea nu este o expunere, ci o revizuire fragmentară și critică, de amplă informație. O superioritate

incontestabilă este că autorul se referă încontinuu la mediul social în care se formează și trăește gânditorul, reușind astfel să ajungă la o privire de ansamblu și de înțelegere documentată și temeinică a unei filosofii din cele mai ciudate și caracteristice pentru gândirea modernă. Și importanța ambianței sociale este decisivă, pe lângă însușirile personale, în cazul lui Keyserling. Concluziile la care ajunge sunt foarte utile, și noui, pentru înțelegerea crizei din cultura Europei, problemă actuală ce frământă pe intelectualii și filosofilor istoriei din toate țările.

N. TATU

M. GEIGER: Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik, (Verlag von Friedrich Cohen in Bonn 1930).

Cine urmărește îndeaproape mișcarea filosofică de astăzi, poate lesne desprinde, în linii generale, orientarea ei metafizică. Gânditorii contemporani, în mai mare număr și mai intens, încep să-și îndrepte cercetările asupra realității ultime, asupra naturii intime a lumii. Și ceea ce este semnificativ, e faptul că gânditorii cu preocupări metafizice provin mai ales din acele școli filosofice care până astăzi erau împotriva metafizicii. Se pare astfel că ne îndreptăm iarăși spre o epocă de mari speculații metafizice, spre întemeierea de sisteme vaste și atotcuprinzătoare, așa cum întâlnim adesea în istoria filosofiei. Faptul nu poate să fie, desigur, decât îmbucurător. Căci el dovedește nu numai tăria preocupărilor pur teoretice ale vremii noastre, ci totodată și încredere în mijloacele noastre cognitive de a da răspuns la marile întrebări pe care neîncetat și le-a pus mintea omenescă.

Din acești gânditori și din această orientare nouă face parte M. Geiger și lucrarea sa apărută de curând: *Die Wirklichkeit der Wissenschaften und die Metaphysik*. Lucrarea vrea să demonstreze incapacitatea funciară a oricărei științe particulare de a deslega probleme de natură metafizică și necesitatea de a întemeia pentru asemenea probleme, o disciplină filosofică proprie: *metafizica*. Autorul stabilește că sunt două atitudini fundamentale care stau la bază supozițiilor de care se servesc științele exacte, *atitudinea naturalistă* și *atitudinea nemijlocită*. Cea dintâi se caracterizează prin faptul că ea admite din capul locului existența unei lumi externe independente, fără să se gândească la raportul ei cu subiectul. Ea se mai caracterizează apoi prin faptul că nu admite existența principală a domeniului psihic alături de domeniul fizic și de aceea reduce totdeauna fenomenele psihice la cele fizice. Așa se explică de ce ea este indiferentă, față de toate soluțiile date problemei raportului dintre cele două domenii, cum este concepția materialistă a cauzalității psihofizice, teoria paralelistă sau aceea a acțiunii reciproce. Fiecare din aceste soluții se împacă la fel cu atitudinea naturalistă. Dar această atitudine nu stă numai la baza cercetărilor științifice, ci și a celor metafizice. Căci se poate pune întrebarea dacă cele două realități sunt numai realități diferite empiric sau ele diferă și metafizic. Monismul și dualismul sunt răspunsuri date acestei întrebări. Pentru atitudinea naturalistă psihicul și fizicul sunt opuse contradictoriu: ceea ce nu este fizic este psihic și ceea ce nu este psihic este fizic. Important este însă că numai fizicul este privit ca determinat prin el însuși, pe când psihicul este privit ca negarea fizicului, ca non-fizic. Fizicul este obiectiv, în sensul că există în timp și spațiu; iar ceea ce nu este obiectiv și spațial este psihic.

Cea de a doua atitudine, atitudinea nemijlocită, nu ia ca punct de plecare lumea externă, ci existența atât a subiectului cât și a obiectului. Subiect și obiect formează două lumi ce sunt date în același timp. „Subiectele sunt centre, cărora le este dată lumea obiectelor, asupra căreia ele privesc, pe care ele o concep, o cunosc, asupra căreia ele reflectează, pe care o prețuesc și o prelucrează, pe care o fac obiect al voinței și al dorințelor lor, față de care iau

atitudine, de care ele se bucură și se tem. etc. etc. Și, vice versa, obiectele afectează nemijlocit subiectul, îl impresionează, atrag atenția asupra lor, îndeamnă la acțiune, etc., etc." (p. 21). Caracteristic este pentru această atitudine că determinarea psihicului nu are loc în mod negativ ca la prima, ci ea capătă un înțeles pozitiv: psihic este ceea ce este trăit ca aparținând nemijlocit subiectului. Bucuria pe care mi-o procură o floare este ceva ce este trăit de mine ca aparținându-mi imediat și de aceea este psihică, pe când floarea nu-mi aparține mie, și de aceea nu poate fi numită psihică. Caracteristic este apoi pentru această atitudine faptul că opoziția fizic-psihic nu este contradictorie. De aceea este cu puțință să se admită și alte obiecte de altă natură decât cea fizică. Astfel o operă de artă este obiectivă, fără să fie în întregime de natură fizică. La un tablou este fizică numai pânza pictată, dar nu și portretul, adică ceea ce semnifică pânza. Deasemeni o poezie are a lature fizică, hârtia și literele negre scrise pe ea, dar are și o lature suprafizică obiectivă. După cum nu sunt obiecte fizice, tabloul și poezia nu pot fi deasemeni nici reduse la grupuri de fenomene sufletești care le trăesc. Ci ele își au existența lor independentă și obiectivă. O existență deosebită implică Statul: el este o realitate spirituală, fără să se identifice cu fenomenele sufletești ale subiectului. Există apoi alte grupe de fenomene, care nu sunt nici fizice, nici psihice, nici spirituale. Astfel atitudinea nemijlocită stabilește cinci grupe de fenomene distincte:

1. Faptele psihice (dorinți, sentimente, acte voluntare);
2. Obiectele fizice (case, pomi, etc.);
3. Obiectele reale spirituale (state, opere de artă);
4. Obiecte ideale (noțiuni, funcțiuni matematice);
5. Obiectele mentale (fantazii, halucinații).

M. Geiger subliniază că aceste două atitudini nu sunt simple puncte de vedere, funcțiuni subiective pentru conceperea lumii, ci ele sunt corelate ale realității obiective. Nu atitudinile acestea prescriu cum trebuie privită totalitatea lucrurilor din lume, ci structura fenomenelor reale impun subiectului aceste două atitudini opuse.

Autorul cercetează apoi în legătură cu aceste atitudini problema percepției, teoria copie a adevărului, teoria corespondenței adevărului, problema raportului dintre percepție și corp, ca să scoată în relief soluțiile diferite pe care le primesc ele, în legătură cu atitudinea pe care o adoptăm. În cap. 4 autorul arată cum în fiecare știință particulară cercetarea este determinată de fiecare din aceste atitudini. Căci avem cercetători care tratează fenomenele respective determinate sau de o atitudine sau de alta. Autorul în rând pe rând câteva științe și dovedește acest lucru. Fizica și istoria, matematica, psihologia și logica sunt științe în care se vădesc aceste atitudini fundamentale. În cap. 5 el intră mai adânc în urmărirea acestei probleme, tratând locătura pe care o au cele două atitudini diferite cu diferitele mari probleme filosofice din evoluția gândirii europene, cum ar fi bunăoară problema raportului dintre suflet și corp, problema universalelor, problema determinismului și a indeterminismului, problema nemuririi sufletului.

În capitolul penultim Geiger dovedește că nu numai soluțiile științelor particulare și ale anumitor probleme filosofice, ci și acelea ale tuturor marilor sisteme filosofice sunt determinate de atitudinea naturalistă și de cea nemijlocită.

În toată istoria metafizicii se poate urmări această semnificare anticipatoare a atitudinilor: acolo unde este adoptată *atitudinea naturalistă*, este tăgăduită libertatea de voință, se înclină spre tăgăduirea libertății, se recunoaște nominalismul, domnește o puternică tendință spre materialism sau cel puțin spre paralelism, mai rar spre teoria acțiunii reciproce. Orice filosofie naturalistă este realistă. Aproape monoton repetă filosofia acelora, care pornesc de la atitudinea naturalistă aceleași argumente, aceleași concepții fundamentale. Dealungul veacurilor se observă o linie comună trecând de la Democrit și Lucretiu peste La Mettrie și Holbach la materialistii și moniștii trecutului nostru apropiat, orien-

tați naturalist" (145). În acest capitol o serie de observații interesante pun în lumină nouă multe aspecte ale gândirii filosofice trecute.

Absolutizarea pe care o încearcă și o atitudine și alta, este tratată în capitolul ultim, M. Geiger arată aici că orice soluționare a problemelor metafizice din punctul de vedere al uneia din aceste două atitudini nu poate fi muf-tuitoare. El dovedește netemeinicia atât a absolutizării naturaliste cât și a celei imediate, fără să expună bazele pe care s'ar putea înălța noua metafizică spre care el năzuiește. Ni se spune că aceste lucruri vor fi tratate într-o lucrare ulterioară mai cuprinzătoare, ale cărei unele capitole lucrarea de față le anticipă. F. de prisos să mai adăogăm că această lucrare pe care o anunță M. Geiger se va încadra, după liniile pe care el i le trasează de pe acum, în mișcarea de reînviere a spiritului metafizic al vremii noastre. Și date fiind calitățile și autoritatea de gânditor ale autorului, este firesc ca această nouă lucrare anunțată să fie așteptată cu interes.

N. BAGDASAR

FRIEDRICH KUNTZE: *Der morphologische Idealismus*, (Ed. C. H. Beck, München 1929).

H. FRIEDMANN: *Die Welt der Formen* (Ed. C. H. Beck, ediția a II-a, 1930, 519 pp.).

Cea dintâi este o lucrare postumă a fostului profesor de filosofie dela Universitatea din Berlin, Friedrich Kuntze. Dar nu e o lucrare originală, ci o expunere personală a unei noi „Weltanschauung”, a biologului și filosofului Hermann Friedmann. Metafizica atât de arhitectonic construită în vastul sistem ce-l constituie lucrarea lui H. Friedmann, intitulată „Die Welt der Formen” (ed. I. C. H. Beck 1925), l-a impresionat atât de adânc pe F. Kuntze, încât acesta însuși mărturisește, că lectura cărții i-a deschis perspective noi. Cum însă lucrarea lui H. Friedmann e prea cuprinzătoare, pentru a putea trece ușor dincolo de interesul pur științific al specialiștilor, și fiind necesar ca metafizica să depășească și acest cadru — F. Kuntze s'a gândit să ne dea în 118 pagini, o expunere rezumativă a întregului sistem.

Expunerea e făcută după prima ediție a „lumei formelor” și este prin claritatea ei, o bună călăuză. Acela însă care nu voiește numai să se informeze asupra unei lucrări de mare valoare, cum este aceea a lui H. Friedmann, dar dorește în același timp să cunoască și frumusețile amănuntului, pentru a avea viziunea tectonică a sistemului, acela va trece firește dela Kuntze la însuși textul lui H. Friedmann; și apoi, poate, dacă nu va voi singur să facă efortul unei reconstituiri a ideilor, se va întoarce iarăși la Kuntze, pentru a-și fixa prin o a doua lectură, punctele de reper ale noii filosofii. Mai trebuie să insist totuș asupra următorului fapt: cartea lui Fr. Kuntze, nu e izvorâtă cu toate acestea din singura dorință de a populariza o concepție asupra lumii și vieții, cât și asupra omului. — dar și din convingerea că lucrarea lui H. Friedmann arată poporului german drumul spre mântuirea lui, din înfrângerea suferită azi. Mântuirea îi va veni, dacă va înceta să mai vadă lumea și viața cu ochiul „cel rău” al simțului tactil, care fragmentează, materializează și pragmatizează lucrurile, și se va obicinui să vadă lumea sub aspectul pur al valorilor ei spirituale. Așadar, dacă se va obicinui să vadă nu cu un ochi haptic (tactil), ci cu unul proectiv, care să prindă simetria fiecărei forme și a tuturor formelor lucrurilor. Adică, dacă se va obicinui să vadă totul sub aspectul frumuseței, de care formele, simetriile și sistemele sunt legate întotdeauna.

Fără îndoială că pe noi nu ne interesează atât intențiile unei cărți, cât mai mult valoarea în sine, documentară și științifică, sau conținutul ei metafizic dacă ea voiește să ne dea noi perspective de a cunoaște și înțelege lumea. Cartea lui H. Friedmann, e de altminteri bogată în astfel de perspective.

Friedrich Kuntze ne arată că punctul de plecare al lui H. Friedmann, în construcția vastului său sistem, este distincția între cunoașterea haptică (prin „Tastsinn”), și cea optică (prin „Gesichtsinn”). Depinde de instrumentarea haptică sau optică asupra lumii, pentru ca înțelegerea ei să fie diferită pentru noi. Dacă instrumentăm după simțul tactil, care nu percepe lucrurile decât izolate, individualizate în spațiu, liniar adică. — atunci cunoașterea este aceea a geometriei euclidiene, sau aceea pe care ne-o dau științele propriu zise. Acestea explică lumea prin legi mecanice, prin cauzalitate, prin măsură, prin evoluție, descendență, ereditate, prin timp și spațiu. Cunoașterea optică a lumii este însă aceea a geometriei proiective, a științelor spirițului cari nu măsoară, ci valorifică, cari în locul legei introduc norma, care văd mai mult o stare pe loc (Ruhe) decât evoluție, descendență și ereditate, care consideră așadar că timpul și spațiul sunt coexistente, și reduc ideea de cauzalitate a științelor tactului. 1) un determinism în care scopul este o valoare, sau este, vorbind în termeni aristotelicieni, o actualizare a potențialelor. Aceasta, întocmai cum floarea este realizarea desăvârșită a tuturor calităților cuprinse dela început, în mugurii ei sau întocmai, cum omul este realitatea actualizată a tuturor însușirilor ce inițial au fost cuprinse în germen. Așadar, aceste științe spirituale clădite în urma unei instrumentări optice a realității, pornesc dela general la particular, iar nu dela particular la general, cum fac celelalte științe. În științele spirituale generalul este o idee preexistentă, asemănătoare ideilor din filosofia lui Platon. În această privință sunt edificatoare exemplele pe care ni le dă H. Friedmann și pe care ni le repetă Fr. Kuntze, și anume acelea cu privire fie la apariția fluturilor din larve, fie la apariția florei (merolisa, diatoma, asterionela, etc., — în lacul Plön). Apariția aceasta succesivă, nu înseamnă că diatoma se naște din melorisa sau că aristonela din diatoma, etc. Dimpotrivă, după H. Friedmann, toate aceste forme au existat laolaltă dela început, iar realizarea succesivă a fiecăreia s'a datorat condițiilor schimbătoare de temperatură. Avem aci ideea unei preformații dar care nu trebuie să fie înțeleasă în sens haptic, ci optic, adică în sensul unei viziuni tectonice sau în sistem, în care toate elementele sunt date dela început, ca într'un fascicul de raze. Așa că numai operația abstractivă ce o facem, cunoscând lucrurile dela general la particular, contribuie să așezăm lucrurile succesiv, liniar, haptic. Ceace înseamnă însă, că putem merge dela o cunoaștere optică la una haptică, dar nu invers. — fiindcă viziunea haptică a lumii nu ne poate da decât suma, adițiunea lucrurilor, nu însă așezarea lor simetrică, tectonică. Nu ne poate da viziunea întregului (Ganzheit). H. Friedmann amintește aci de H. Driesch (vezi „Der Mensch und die Welt”). — și arată că viziunea spinoziană despre substanță-atribut-mod, a pornit tocmai dela o astfel de cunoaștere simultană a întregului, dela o cunoaștere optică a cosmosului, dela o cunoaștere alta decât aceea pe care o putem avea, însumând datele, privind adică lumea, haptic.

Este mai mult decât turburător faptul de a vedea cum H. Friedmann se străduie să demonstreze în toate amănunțele posibile, diferența de rezultate la care ajungem, dacă instrumentăm optic lumea, în loc de a o cunoaște haptic. Fiindcă din cunoașterea acestor amănunte, ni se lămurește la sfârșit dintr'odată nu numai neprețuita posibilitate de a vedea lumea și lucrurile, și pe oameni, altfel decât cum suntem obișnuiți, dar încă prin liniștea pe care o dobândim contemplând lucrurile optic, ni se lămurește și acel vecinic adevăr, pe care Spinoza l-a găsit atunci când ne-a îndemnat să vedem lucrurile, nu sub aspectul empiric, ci sub acela al eternității lor. Sub acest aspect nu e nici spațiu, nici timp, nici durată, ci numai liniște, iară liniștea e Dumnezeu. „Acela care într'adevăr — ne spune Friedmann. — a isbutit să aibă liniștea, acela și-a schimbat natura sa și sufletul său. Murmurul valului timpului, pe care l-a nesocotit cel preocupat de înceata sa înaintare, măsurând continuu spațiul, punct cu punct, ajunge în sfârșit să fie auzit de urechea sa. Dar în clipa în care el câștigă așa timpul într'adevăr, nu a pierdut nicidecum spațiul: el privește în o adâncime a lumii, din care spațiul și timpul, în o unitate proiectivă a lor, îl privesc și ele la rândul

lor. Ceiace ce e în adâncimea timpului, ca un trecut rămas în urmă, e ca un vast fundal, iar ceiace e prezent cu accentuare asupra valorii care e naturală pentru orice existență, trece înainte. Spațiul-timp a devenit casa în care locuiesc toate formele și însăși forma. Naturile cari cunosc lumea sensibil și cele contemplative, cari tac pentru a privi și percepe această adâncime a lumii, ridică gândirea și vorba lor dincolo de ceiace e numai spațial. Fericit e omul și poporul care s'au asemănat cu Dumnezeu, care e liniștea, și au găsit ca formă în lume, unitatea optică dintre spațiu și timp; dar și aceia cari o caută în nevoi și sbuciumare, sunt la rândul lor de laudat". Este aci un gând goethean, pe care marele poet l-a exprimat așa: „Was du nicht enden kannst, das macht dich gross".

Nu numai aci găsim influența lui Goethe. Ideia de a privi optic sau tectonic lumea, este o idee a morfologiei goetheene, și dacă am voi să mergem mai departe, am putea spune că aceasta însăși își are izvoarele în noua viziune optică a lumii pe care ne-a dat-o Spinoza. Iar dacă privim lucrurile cu lentilele defuite ale marelui solitar dela Amsterdam, ajungem firește la concepția atât de arhitectonic organizată, din „lumea formelor" a lui H. Friedmann. Ași trebui să depășesc însă prea mult cadrul acestei recenzii, dacă ași insista asupra acestor legături. Și nici nu voiesc, făcând legătura între idei, și exprimându-le succesiv, să fiu învinovățit că prezint haptic lucrurile. Ele rezultă totuși dintr'o viziune simultană a ideilor, cari se profilează în trecut pentru a ne da în prezent conștința clară a noiei viziuni optice, din cuprinsul cărții lui H. Friedmann. De aceia, mai bine e să mai lămuresc și amănuntul că H. Friedmann, având viziunea tectonică a lumii, a considerat că trebuie să tindem de a optica toate științele, înlăturând dualitatea haptic și optic, dintre științele propriu zise și cele ale spiritului.

Științele propriu zise, trebuie să vadă că ele nu sunt posibile fără gândirea noastră. Cu alte cuvinte trebuie să vadă că ele privesc o realitate care e o trăire a noastră și că în consecință nu pot face abstracție de coeficientul personal ce intră în orice cunoaștere posibilă. Iar acest coeficient personal este unul activ, productiv, cu un cuvânt este tectonic, proectiv și duce la cunoașterea lumii nu cu ochiul „cel rău", care se teme de lume, fiindcă se preocupă de ceiace putem face cu lucrurile, ci cu ochiul care prinde realitatea lumii, fără să-și pună întrebarea asupra utilității lor. Când știința va înțelege că optica metoda ei de cunoaștere, îi dă singura și adevărata cale de a afla adevărul, atunci vom putea spune că trăim clipele unei noi forme de cultură. H. Friedmann îi spune a treia formă de cultură. Iar Fr. Kuntze o caracterizează cu cuvintele cu cari Hermann Lotze, terminându-și „Logica" sa, își ia rămas bun dela cititori: cari credința că filosofia germană se va ridica mereu spre încercarea de a înțelege mersul lumii; nu numai să-1 măsoare. Știința haptică de azi este o știință a măsurării, a cântării cantitative a lucrurilor, și nu vede că dincolo și peste această măsurare, există valoare și normă, cari anticipează orice lucru și care constituie imperativele categorice ale totalității, ale ideilor preexistente, din care se desfășoară determinant realitatea infinită a lucrurilor. Privind însă optic lucrurile, știința va considera că dincolo de materialismul evolutiv pe care îl afirmă astăzi, există o lume a formelor a cărei viziune ne-o pote da numai cunoașterea optică.

Viziunea aceasta, nu este ceva nou pentru creatorul de artă. Platon ca și Shakespeare, Dante ca și Mozart, Beethoven ca și Anton Bruckner și-au construit arhitectonic creațiile lor, pornind tocmai dela o astfel de viziune. H. Friedmann consacră pagini magistrale pentru a lămuri că și Mozart și Anton Bruckner, cu toate că am putea considera lucrurile sub un aspect contrariu, au realizat sinteza spațiu-timp (notele de pe portafiu deși sunt scrise succesiv, ne dau totuși prin acordul lor unitar impresiunea că muzica, departe de a fi o artă în timp, este și una în spațiu). De aci liniștea, pe care cel mai desăvârșit o realizează, numai simfoniele lui Anton Bruckner. Beethoven este însă turburat de problematică. Goethe însă în cele din urmă, nu.

Este timpul, spune H. Friedmann, pentru a putea ajunge, prin perspectiva optică la o nouă înțelegere a lumii, ca fizica să-și schimbe metodele ei, să

devină proiectivă. Să urmeze drumul ce-i arată geometria proiectivă de azi. H. Friedmann vede în teoria relativității a lui Einstein și în teoria quantelor un început în această direcție. În ce privește biologia, el vede începuturile unei optici în lucrările lui P. Kamerer (vezi „Das Gesetz der Serie”, citat de noi), Ludwig Klages, Daqué și alții. În capitolele acestea asupra biologiei, H. Friedmann scrie pagini magistrale nu numai cu privire la metoda de cunoaștere pe care el o propune, dar și din punctul de vedere al apurturilor de detalii noi, pe care le aduce și cari trebuie să fie considerate, cum spune Fr. Kuntze, ca mari rezultate științifice. Interpretarea pe care H. Friedmann o dă fie asupra instinctului păsărilor călătoare de a reveni odată cu schimbarea atmosferei în ținuturile din care au plecat, punând explicarea fenomenului nu numai în legătură cu biosfera și ideea de mediu, dar și cu felul optic de orientare al păsărilor, cât și explicațiile pe cari le dă în ce privește viața furnicilor de pildă, punând-o în legătură cu mijlocul lor de a se orienta de la distanță optic spre cuiburile lor, iar în apropierea cuiburilor cu instinctul de a se orienta haptic, sunt pagini de neuitat pentru acela care, trecând dela „morfologia idealismului” lui Fr. Kuntze, intră în amănuntul de forme și de detalii al florei infinite de idei, pe care o constituie cartea lui H. Friedmann.

Iar pentru cercetătorul care iubește amănuntul, fără a pierde prin aceasta unitatea sistemului, rămân deosemeni neutate paginile de critică adăugite în ediția a II-a, pe care H. Friedmann le aduce concepției liniare a evoluției istorice din cartea „Der Untergang des Abendlandes” a lui O. Spengler, care falsifică morfologismul lui Goethe, — cât și paginile de precizare din aceiași ediție, cu privire la diferențierea concepției friedmanniene de aceea a lui Ludwig Klages. Acestea din urmă sunt poate paginile cele mai frumoase din volum și ele se rezumă la ideea că deși Klages a văzut diferența dintre haptică și optică („Stoff” — „Form”), totuși a considerat forma ca un domeniu deosebit de acela al materiei. Ceiace este contrar concepției lui H. Friedmann, care vede posibilitatea unei optici a științelor haptice și o cuprindere a formei și a materiei în însăși ideea de formă sau optică, sub care vede el lumea. Aceasta ne apropie și de poziția pe care H. Friedmann o ia față de teoria formelor (Gestalttheorie) a lui v. Ehrenfels, Bühler, Koehler și alții.

Aceasta ar fi în mari linii, concepția metafizică a lui H. Friedmann. Încă dela început, el vede cadrele istorice ale sistemului, iar Fr. Kuntze le rezumă astfel: „În vechime își disputau înțelegerea două mari concepții asupra atomilor, cea democritică și cea platonice. Noile cercetări au arătat cu bună dreptate, că fizicienii și filosofil Renasterii nu trebuie să de priviți pur și simplu ca urmași sau continuatori ai lui Democrit. Rămâne însă stabilit că și la Democrit conceptul despre atom, este unul esențial haptic. Probabil că în opoziție conștientă cu Democrit, a dezvoltat Platon învățătura sa despre atomon eidos, pe care a continuat-o apoi Aristotel. Acest atomon eidos este, cum arată numele său, ceva optic indivizibil, este așadar văzut ca întreg și în consecință, trebuie să fie gândit numai optic. Gândirea aceasta despre atomon eidos nu a adormit în filosofia Renasterii. Substanța lui Spinoza este o dovadă despre aceasta. Leibniz a înlocuit substanța cu lumea înfinită a monadelor, și această învățătură chiar poartă semnele cele mai clare ale unei optici (deja în întrebuițarea repetată a simbolurilor din perspectivă). Totuși aceste idei nu au putut să se desăvârșească, din pricină că cunoașterea legilor speciale a noțiunilor optice a lipsit” (Fr. Kuntze, pag. 29).

Aceste legi sunt tocmai enunțate și explicate de H. Friedmann, în cele patru mari capitole ale lucrării sale. Primul se referă la raporturile dintre știință și viață, și haptică și optică, și este o introducere la celelalte trei mari capitole cari tratează: al doilea despre psihologia formei, al treilea despre logica formei, cu cele două mari subdiviziuni eulogica, eunomica, și după Fr. Kuntze, eupractica, și în sfârșit, capitolul al patrulea, care tratează despre metafizica formei.

Cuprinsul acestor capitole a fost expus succint în paginile de mai sus. Nu rămâne acum decât să mai arătăm că psihologia formei se bazează, în metafizica de care ne preocupăm, pe precizarea fenomenului că ochiul nostru are tocmai însuşirea caracteristică de a prinde forma lucrurilor. Aşa că psihologia formei, este aci o nouă teorie cu privire la comportarea ochiului în perceperea lumii. Este astfel foarte curios cum noile sisteme metafizice au coincident întotdeauna cu o schimbare a teoriilor referitoare la explicaţia funcţiunii ochiului. Atâta timp cât concepţia despre aceasta funcţiune, se reducea la credinţa că ochiul nostru reflectă pasiv, am spune acum haptic, realitatea lumii, am avut o cunoaştere naiv-realistă a lumii. Când însă concepţia aceasta s'a schimbat, la Kant şi apoi la Wundt, am avut, cum ne lămureşte atât de profund în metafizica sa d. C. Rădulescu-Motru, o cunoaştere criticist idealistă a lumii. Când însă concepţia aceasta se schimbă, dând ochiului o funcţiune specifică de a prinde formele lucrurilor, unificând realitatea spaţiului şi a timpului, în o unitate ce coincide cu ideea de eternitate din filosofia lui Spinoza, şi cu concepţia optică a metafizicii idealiste a lui Platon, atunci concepţia noastră despre lume devine, cum e la H. Friedmann, morfologic idealistă. Nu pot de aceea insista îndeajuns asupra viziunii pe care d-l C. Rădulescu-Motru a avut-o atunci când a pus sistemele de metafizică în legătură cu schimbarea concepţiilor noastre asupra funcţiunii ochiului omeneşti.

Deasemeni, ne mai rămâne să arătăm, că eulogic, eonomic şi eupractic se subsumează ideii că logica, ontologia, istoria, ştiinţele spiritului, etica, se unifică prin ideea unei forme ce se dezvoltă musical, formând ceiace în muzică se numeşte o grupă de armonie. Cu adăugirea în plus, că dacă eulogica se ocupă cu mijloacele de expresiune ale gândirii: vorbirea, şi precizează raporturile dela ideile generale spre cele particulare, eonomica se ocupă cu existenţele şi raporturile lor de forţe, opunând legilor imperative ale hapticei, pe cele normative ale optice şi arătând posibilităţile de transformare ale privirei haptice asupra existenţelor în o privire a lor optică, oprindu-se în acelaş timp asupra ideilor de cauzalitate, teleologie, evoluţie, descendenţă, istorie, etc.; iar eupractică, continuând tendinţele noii metafizici arătate în psihologia şi logica formei, cari privesc lucrurile tectonic, lângăolaltă adică, se ocupă de acele activităţi, cari nu se confundă cu activitatea morală a noastră, ci de acelea cari pot fi cuprinse în ideea de forme ale activităţilor, cum ar fi de pildă ceremonialul formal al culturii chineze, sau dreptul cuprins în forma codexurilor. Naţiunile tind la realizarea unor astfel de forme de activitate şi în tendinţa acesta a lor se servesc de marii indivizi, cari sunt priviţi ca realizatorii formelor istorice de cultură. Aceştia realizează în ştiinţă mai întâi normele de conduită formale, pentru ca apoi ele să treacă în istorie. Calea mântuirii însă nu este aceea arătată de indivizii cari concep lumea haptic (marxismul de pildă este izvorit din o concepţie haptică), ci de acela cari văd stroboscopic desfăşurarea istoriei omeneşti. Iar orientarea aceasta optică a indivizilor, în ce priveşte acţiunea lor, este omnită de Friedmann, aleiscopie. Ea s'a realizat cel mai desăvârşit în Iisus din Nazaret, care prin iubire, a renunţat la însăşi viaţa acestei lumi, pentru a găsi în cele din urmă liniştea care e, în filosofia lui Friedmann, nu numai tot una cu Dumnezeu, dar şi cu moartea. A găsi însă apropiere între moarte, privită cu un ochiu optic, formal deci, şi frumuseţe, — care este cuprinsă în însuşi conceptul vizului formale a lucrurilor, — înseamnă a realiza din punctul de vedere al gândirii, cea mai îndrăzneată consecinţă la care o lume a formelor, considerată ca o morfologie a idealismului, poate duce. H. Friedmann a realizat această consecinţă şi ultimile pagini din lucrarea sa, privitoare la metafizica formei, nu sunt de aceea mai puţin turburătoare decât celelalte, magistrale, pe cari le-am relevat în cursul acestei recenzii.

NOTE ȘI INFORMAȚII

CONGRESUL ASTREI DIN SIBIU.

Deși Asociația *Astra* nu convocase un congres în scop pur cultural, ci conducătorii ei voiseră numai să găsească în participanții congresiști un sprijin moral, pentru întărirea situației financiare, profund sdruncinată în anii din urmă, congresul *Astrei* totuși a dobândit o importanță pentru mișcarea întregii culturi românești prin atmosfera în care s'au ținut debaterile. În zilele de 24, 25 și 26 Aprilie 1930, congresul *Astrei* a pus în lumină două concepții diferite pentru naționalismul *Astrei*. Unii congresiști au dat sfatul să se continue mai departe cu naționalismul în serviciul politicei pentru desrobirea neamului. Neamul românesc, au susținut aceștia, nu este încă stăpân pe destinele sale; din potrivă el este amenințat tot ca și mai înainte. *Astra* să continue dar războiul cultural în contra străinilor usurpatori deși străinii de astăzi sunt simpli cetățeni ai Statului român! Alții au dat sfatul să se îndrepte activitatea *Astrei*, prin eliminarea politicei și prin adoptarea unui naționalism strict cultural, în spre chemarea la viață a aptitudinilor de muncă ale poporului românesc. Au stat dar față în față un naționalism orgolios, modelul nemzetiségului maghiar, și un naționalism de solidaritate socială, după modelul pe care îl oferă țările culte occidentale.

Debaterile au fost aprinse. Partizanii naționalismului războinic au ieșit în aparență victorioși. Totuși, nu după cum ar fi dorit. Moțiunea votată la urmă de congres, după propunerea președintelui său, este o moțiune transacțională. Procesul rămâne deschis.



CONGRESUL DE PSIHPATOLOGIE ȘI PSIHLOGIE APLICATĂ DIN VIENA.

Între 5—7 Iunie viitor va avea loc, la Viena, congresul organizat de societatea de psihopatologie și psihologie aplicată, societate care s'a constituit în acest oraș de zece ani și s'a făcut cunoscută prin multe lucrări remarcabile. Vechiul oraș al iluștrilor practicieni în medicină chirurgicală și psihiatră, pare că nu și-a pierdut prea mult din reputația sa științifică. S'au anunțat pentru acest congres următoarele referate și conferințe:

Allers, Wien, *Psihopatologia și psihologia*; Beth, Wien, *Psihopatologia și știința religiunii*; Birnbaum, Berlin, *Insemnătatea psihopatologiei pentru activitatea sufletească*; Eliasberg, Muenchen, *Psihopatologia și știința muncii*; Eris-mann, Innsbruck; Federn, Wien; Ferenczi, Budapest; Flach, Wien; Gaupp, Tuebingen; Goldstein, Frankfurt; Homburger, Heidelberg; Hellpach, Heidelberg; Kronfeld, Berlin, etc. etc., diferite referate și conferințe din psihopatologie și



raportu lăcesteia cu psiho-analitica, știința culturai, pedagogia, dreptul, arta, psihotehnica, hereditatea, etc.

Comitetul congresului este constituit din Prof. Pappenheim, președinte și Dr. Hartmann, secretar. Inscricile se adresează d-lui dr. Heinz Hartmann, Wien IX, Lazaretgasse 14, Psychiatrische Klinik. Cotizația cerută, 14 S.

*

Logos dedicat filosofiei holandeze. Ultima fascicolă din revista internațională de filosofie *Logos*, care apare în editura Mohr din Tübingen, este dedicată filosofiei holandeze contemporane. Din articolele publicate în această fascicolă credem că preocupările filosofilor contemporani holandezi merg în spre științele morale și juridice. Articolele publicate mai lasă să se vadă apoi influența hegelianismului asupra filosofiei holandeze. Redacția lui *Logos* anunță pentru anii viitori alte fascicole dedicate altor filosofi străini.

*

Revista internațională pedagogică. Se anunță pentru 1 Octombrie 1930 apariția unei reviste internaționale de pedagogie (*Internationale Vierteljahresschrift für Erziehungswissenschaft*), în l. germană, franceză și engleză.

Revista va fi condusă de Prof. Fr. Schneider din Colonia și va avea de colaboratori pe cei mai cunoscuți publiciști în chestiunile pedagogice. Inscricile pentru abonamente se fac de pe acum la adresa: Verlag I. P. Bachem G. m. b. H. Köln (Germania). Marile institute internaționale de pedagogie din America vor sprijini această întreprindere.

NECROLOG

† *Gustave Belot*. S'a stins la Paris din viață, în vârsta de 71 de ani, Gustave Belot, fost inspector general al învățământului secundar și cunoscut în domeniul filosofic prin studiile lui serioase și originale asupra multor probleme etice. El a luptat fără odihnă împotriva moralei metafizice și s'a străduit din toate puterile să pună bazele unei morale raționale. Cu un puternic simț pentru concret și pozitiv, el înțelegea să țină neconținut contactul cu științele exacte și se străduia să dea concepției lui proprii o bază cât mai cuprinzătoare, spre a nu cădea în unilateralitate și strâmte vederi dogmatice. Ideea centrală a cercetărilor lui morale a fost interesul social, care, după el, se impune tuturor fără deosebire și cu ajutorul căruia numai se pot înțelege și explica celelalte idei morale. Această idee l-a făcut, desigur, ca dintre toate celelalte științe să cultive mai mult sociologia. Cu judecata lui largă și exactă, cu spiritul lui care știa să impace pozitivul și filosoficul, Gustave Belot poate fi privit ca model, de cum trebuie să se cerceteze o problemă filosofică.

Deși la o vârstă înaintată, Gustave Belot moare totuși în plinătatea puterilor intelectuale, căci abia ieșit la pensie din înaltul post pe care-l ocupa, el intenționa să se apuce de noui cercetări. Destinul a vrut însă altminteri. Filosofia morală pierde în el un cugetător care i-a lărgit orizonturile și i-a mărit cu idei proprii tezaurul.



† *Eugenio Rignano*. La 9 Februarie anul acesta a decedat Eugenio Rignano, cunoscutul filosof italian și director al revistei internaționale *Scientia*. Rignano s'a născut la Livorno în 31 Mai 1870. Studiile și le-a început la Institutul tehnic din acest oraș, le-a continuat apoi la Universitatea din Pisa, și la Școala de aplicație din Turin, de unde a ieșit cu diploma de inginer în 1893. Rignano n'a practicat ingineria însă. Ajutat de generositatea financiară a tatălui său, el s'a datat cercetărilor speculative filosofice. În timp de mai bine de treizeci de ani el a publicat numeroase scrieri de sociologie, economie politică, biologie, psihologie și morală. În vremea din urmă activitatea sa se desfășura aproape în întregime în coloanele revistei internaționale *Scientia*, pe care ajunsese s'o impună atenției lumii culte europene. Scrierile sale mai principale sunt editate de librăria Zanichelli din Bologna și au următoarele titluri:

Che cos' è la vita? Nuovi saggi di sintesi biologica, La memoria biologica. Saggi di una nuova concezione filosofica della vita. Psicologia del ragionamento. Il finalismo della vita. Come funziona la nostra intelligenza, La vita nel suo aspetto finalistico.

Mai toate aceste scrieri au apărut în traducere franceză în editura Félix Alcan, din Paris.

ERATĂ

În articolul „Problematika filosofiei indiene”, din numărul nostru trecut, s'au strecurat câteva erori de tipar care schimbă sensul ideilor. Cititorii sunt rugați să facă următoarele rectificări:

In loc de:

- p. 51, rând 28: atitudinea meditativă
p. 54, r. 6 notă: inertă
p. 57, r. 25: sunt anevoie filosofice
- p. 58, r. 3: Vāchaspate Misra (480 d. Ch.)
p. 58, r. 15: și în precizarea
p. 58, r. 15: Ramamya
p. 61, r. 3 (de jos în sus): *vārnāshramadharmas*
p. 61, r. I (de jos în sus): studii de viață
p. 64, r. 14: Îl vorbește despre
p. 64, r. 20; cu care se concentrează
p. 66; r. 25: constituie urme
p. 68, r. 24: e forma
p. 68, r. 6 (de jos în sus); „cu”
p. 69, r. 13: elementul uzual
p. 71, 9: *Nāgārjuna... chandrakirtti*

Citește:

- la atitudinea meditativă
incertă
sunt anevoie de urmărit pentru cel care nu e orientat în toate sistemele filosofice
Vāchaspate Misra (840 d. Ch.)
și în precizarea nuanțelor
Rāmānuja
vārnāshramadharmas
(datoriile specifice ale fiecărei caste).
stadii de viață
- Se vorbește despre
în care se concentrează
constituie una
e reforma
„cu”
elementul vizual
Nāgārjuna... Chandrakirtti.