
REVISTA DE FILOSOFIE

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

PHILOSOPHIE ET SPIRITUALISME

Un peu partout dans le monde de la pensée, le spiritualisme reprend conscience de sa force et de sa mission. L'objet de cet article est de rechercher les conditions auxquelles il doit satisfaire, d'abord pour mériter son nom, surtout pour posséder une fécondité théorique et morale, sans laquelle il ne retiendrait pas les esprits. Comme la meilleure manière de prévenir les malentendus est d'introduire la définition d'une essence par la négation de ce qu'elle exclut, nous commencerons par chercher ce que le spiritualisme n'est pas.

I

1^o. A l'encontre d'une manière traditionnelle d'entendre le spiritualisme, qui risque d'amener l'appauvrissement de l'expérience spirituelle, nous excluons tout de suite la conception qui ferait de l'esprit une substance extérieure aux phénomènes et indépendante d'eux. Si l'on veut signifier par *substance* que l'esprit est absolu, qu'il a en lui-même le principe de son mouvement, qu'il procède d'une source intarissable, on doit accorder la substantialité de l'esprit; mais même alors cette façon de s'exprimer est dangereuse pour plusieurs raisons.

En premier lieu le caractère objectif de toute substance semble exclure l'intériorité de l'esprit à notre vie psychologique. En ajoutant l'âme comme une substance à notre conscience, dans, par et pour laquelle tout se passe, on paraît doubler notre expérience mentale d'une réalité, dont elle dépendrait sans que l'âme dépende de ce que la conscience appréhende et fait. Qu'on souligne même que ce dédoublement n'est que terminologique, il reste que la dualité des termes, accusée par la distinction du psychologique et de l'ontologique, fait apparaître des problèmes à la fois fictifs, dangereux et impossibles à traiter. Notamment on pourra toujours se demander, à la suite de Locke, si ce quelque chose que est ajouté à la conscience n'est pas une matière, qui, par une chimie mystérieuse, secréterait notre vie psychologique. Si au contraire, tenant compte

des résultats de la critique kantienne, on reconnaît que la matière n'est qu'un objet pour la représentation, on supprime cette possibilité, il restera que cette substance jouera le rôle d'une chose-en-soi, dont l'effet sera de disqualifier l'esprit conscient, qui n'en sera plus qu'une manifestation aléatoire. Il est vrai que la philosophie, en substantialisant le moi, prétendait résoudre le problème de sa valeur; mais c'est dans l'expérience même que nous devons le retrouver, car c'est là qu'il se pose.

L'objectivité de la substance servait à satisfaire des besoins de sécurité. Au delà des objets fragiles et décevants de l'expérience sensible, elle se présentait comme un fondement absolu. Mais on doit se demander s'il n'y a pas quelque abandon pour l'esprit à chercher cette sécurité en dehors de son effort propre. Le substantialisme posait une réalité à la fois imperturbable et destinée, par une logique niant toute contingence, à se manifester par des attributs éternels et des modes successifs. Mais c'était donner une solution toute faite, non seulement à nos besoins de solidité, mais aussi à nos besoins de richesse. L'accord entre l'unité et la multiplicité était partout et d'avance garanti, comme si notre intérêt pour la vie ne jaillissait pas des problèmes que pose leur opposition, ne se grossissait pas par la recherche de leur solution, ne se renouvelait pas par la joie de l'obtenir ou la tristesse d'échouer, bref comme si elle n'enveloppait pas la liberté. La substance avait donc tout juste la valeur toute nominale d'un titre de bourse, qu'on gardera dans son coffre-fort, mais qui n'est rien de plus qu'un morceau de papier si à la Bourse son prix tombe à zéro. C'est au cours de notre expérience que l'idée et le mot de substance jouent. Le substantialisme est une dialectique dont nous devons éprouver la valeur. C'est donc dans l'expérience que nous devons d'abord chercher et trouver le sens *d'esprit*.

2°. Cette critique, si sommaire soit-elle, amène à faire de l'esprit l'unité de la connaissance, le moi transcendantal, imposant ses formes intuitives à la réalité, pour en faire un donné, ses formes intellectuelles au donné pour en faire un pensé. A mesure que, depuis le début du XIX^e siècle, la philosophie a de plus en plus profondément reconnu ce qu'il y a de novation dans le cours du temps, l'idée d'une structure invariable de la connaissance est devenue de moins en moins facile à admettre. Il est vrai que la science cherche à dépouiller l'expérience de son historicité pour en induire un système de lois indépendantes du temps, et même le soumettant à leur empire; mais cette limite vers laquelle elle tend n'est que l'idéal d'un mouvement, qui ne se comprend que par l'effort opposé pour s'assouplir et se modeler suivant l'hétérogénéité de l'expérience concrète et changeante. Au sein de la recherche scientifique

divergent un souci d'économie et une préoccupation de fécondité, qui doivent se tempérer l'un l'autre et se composer, mais ne peuvent se supprimer, de sorte que leur antinomie demeure au coeur de la conscience.

Dès le kantisme, cette crise pouvait être prévue, car l'opposition des phénomènes et de la chose-en-soi, ou celle de la forme et de la matière de la connaissance, ne se comprend qu'à l'intérieur d'un esprit capable d'appréhender la détermination par l'analyse et l'indétermination par l'épreuve, et par suite de remplacer la détermination absolue et l'indétermination pure par un rapport, dont elles ne sont plus que les limites fictives. Il en suit d'une part que la chose-en-soi, l'absolu n'est plus considéré comme un autre monde, un au-delà inaccessible ; d'autre part que les phénomènes en participent. Par cette conception, l'esprit est comme dégelé. Il cesse d'être le fonctionnaire de sa structure. On ne peut plus couper entre ce qui est métaphysique, ce qui est transcendantal et ce qui est psychologique, car ces mots recevront corrélativement leurs sens des opérations mêmes de l'esprit au sein de l'expérience. Dans un homme, il n'y a pas trois hommes : celui qui se poserait le problème de son rapport avec l'absolu, celui qui se retrouverait semblable à lui-même dans tous les savants, celui qui se distinguerait des autres. Il y a un seul esprit, qui éprouve la valeur, tantôt positive, tantôt négative de ses expériences, ailleurs institue et applique des structures théoriques, ou s'intéresse de préférence à la dépendance de ses expériences envers son corps. Le kantisme a été et reste précieux contre le substantialisme ; mais sa critique doit s'épanouir dans une description, indéfiniment variée, des opérations, en même temps opérées et operantes, de l'esprit.

3°. Si l'on exclut la réduction de l'esprit au moi transcendantal, à plus forte raison doit-on exclure sa réduction au moi psychologique. C'est le plus profond malheur de notre temps que l'homme tranche de plus en plus profondément sa connexion avec l'Absolu, pour ne plus se concevoir que comme un édifice fragmentaire d'organes et de fonctions biologiques, dont le lien d'ailleurs mystérieux est aussi débile et aléatoire que le serrement d'une main autour d'une poignée de branches coupées. Nous sommes aux antipodes du substantialisme. Celui-ci prétendait nous garantir aisément et sans mérite l'éternité ; le psychologisme, en mettant notre conscience sous la dépendance absolue et exclusive de notre organisme, ne nous laisse plus que l'unité conditionnée d'un agrégat toujours menacé de dissolution. Par la multiplicité des corps, l'Esprit est écartelé dans une multiplicité d'esprits, qui n'ont plus chacun d'autre fin que soi-même. Quand la méfiance est corrigée et débordée par la confiance,

elle devient la prudence ; mais quand elle règne seule, ce n'est plus qu'une mauvaise conseillère. Ces individus qui se sentent à chaque instant menacés doivent osciller entre l'avidité de la jouissance prochaine et la peur de la destruction. Il ne peut en résulter que la compétition de tous contre tous, et, quand àne même exigence rassemble des hommes en groupes exaspérés, la haine des nations et des classes. Notre temps ne connaît ras la paix de l'Esprit.

II

Ces trois critiques se laissent aisément ramener à l'unité : elles dénoncent la prétention de réduire l'esprit à l'un de ses aspects, soit à son essence d'unité absolu, soit à sa puissance de moi capable de faire la science, soit à son inséparabilité de la matière. Ce serait le mutiler ; et il suffit de nier ce que ces conceptions, et en général toute conception, de l'esprit, apportent avec elles de limitation, pour être conduit à identifier l'esprit avec l'expérience illimitée. L'esprit est *la relation*, indéfiniment diverse, de toutes les expériences, passées ou éventuelles, nécessitées et prévisibles ou imprévues, liées par des lois ou les démentant, intellectuelles comme un rapport pensé ou émotionnelles comme la peur, l'indécision ou le bonheur, avec une unité, dont on exprime l'essence la plus réduite, quand on dit qu'elle les connaît, mais dont le contenu peut s'enrichir à l'infini, puisque chaque expérience nouvelle y ajoute un aspect. Avec l'expérience, l'esprit oscille entre une situation-limite, dans laquelle tout lui serait exclusivement donné, et une autre, où tout se ait exclusivement créé par lui. A l'une, il serait connaissance pure ; à l'autre, création absolue ; mais comme l'expérience, c'est l'intervalle et le rapport de ces extrémités fictives, l'esprit est l'ensemble des opérations, opérées en tant qu'il n'est que connaissant et passif, opérantes en tant qu'il est créateur et actif, qui lui servent à brasser l'expérience et à y faire apparaître des „formations“ plus ou moins cohésives.

En étalant ainsi la totalité inépuisable de l'expérience devant l'esprit, on s'interdit évidemment toute limitation, qui restreindrait l'expérience à quelqu'une de ses régions :

1°. Il serait d'abord illégitime de la limiter à l'expérience de la perception. Pour le sens commun et les savants, l'expérience est d'ordinaire exclusivement constituée par le contenu empirique des sensations et du donné perceptif ou la matière empirique d'une expérimentation. Elle est donc réduite à ce qu'on appelle le monde extérieur et à notre action sur lui. Qu'on y adjoigne d'ailleurs l'expérience dite interne, raisonnements, émotions et leur alentour, celle-ci est encore considérée comme

un donné qu'il n'y a qu'à constater. C'est donc toujours la perception qui est prise pour le type de la connaissance.

D'après ce qui a été dit, la limitation de l'expérience à ces objets et à cette attitude serait arbitraire; et la description philosophique a pour valeur de délivrer de toutes les habitudes de perception qui auraient dégénéré en contractures mentales. Certes le vert et un champ sont des expériences; mais la lecture, le remords, la réflexion, la recherche, l'appréciation, la déception, l'absence, la confiance en sont d'aussi importantes.

2°. Il ne serait pas moins fâcheux que quelqu'un restreignit l'expérience à son expérience. L'expérience d'un moi n'est qu'un secteur de l'expérience; qu'il me soit possible de passer de mon expérience à une autre, c'est ce que j'implique en admettant l'unité de l'expérience entière; mais ce passage suppose que ce qui va être dans mon expérience n'y était pas. Le moi est toujours corrélatif d'un non-moi; et c'est toujours l'esprit, cette fois sans qualificatif, qui oppose ce qu'il a vu et voit comme constituant l'expérience du moi, à ce qui lui échappe, comme par exemple le nom d'un visiteur inconnu. L'expérience contient l'expérience de Dieu, du moi, de tous les hommes, bref de toute conscience existante. En tant qu'elles s'unissant en elle, manifestent l'unicité de l'expérience; en tant qu'elles se distinguent, sa subdivision relative; car si leur distinction ne peut être absolue, cette subdivision ne peut devenir une fragmentation.

A prendre ainsi l'esprit comme la mise en relation universelle par union et distinction, *la philosophie se présente comme identique au spiritualisme*. Que fait en effet un philosophe sinon décrire des opérations de son esprit en y distinguant d'une part les dialectiques qui s'exercent au cours de ces opérations, comme la multiplication dans le calcul du marchand, de l'autre, les impressions émotionnelles qui les auréolent ou les sanctionnent, comme la satisfaction d'aboutir au même résultat quand dans une multiplication on a renversé l'ordre du multiplicande et du multiplicateur. La philosophie est le discours qui sert d'intermédiaire entre le philosophe et les autres hommes pour leur permettre de sympathiser avec les démarches préférées de sa conscience.

Ainsi quand le matérialiste a réussi à réduire, sinon totalement, du moins partiellement, une émotion à des changements physiologiques, puis ceux-ci à des lois physicochimiques, il est fondé à se réjouir d'avoir dégagé des rapports au moyen desquels il pourra reconstruire l'expérience initiale et au besoin la modifier. Partout où ce matérialisme réussit, le matérialisme est vrai; il devient faux au moment où il prétendrait que cette expérience est toute l'expérience; comme le

spiritualisme substantialiste est faux, où il prétend épuiser l'activité de l'esprit par sa condensation dans une substance. Vrai ou faux, le matérialisme ne dément nulle part le spiritualisme, puisque sa vérité ou sa fausseté est la valeur positive, ou négative, des opérations qui se déroulent dans l'esprit du matérialiste ou de quiconque sympathise avec lui. Dira-t-on que la vérité est autre chose que cette valeur et qu'elle consiste dans l'identité entre des résultats de ces opérations et des données perceptives, par exemple un chiffre calculé et une lecture métrique ? Il sera encore vrai que nous ne sortons ni de l'esprit, ni de l'expérience, puisque le chiffre lu sur un appareil de mesure, les perceptions qui l'entourent, le calcul du chiffre théorique, les principes et les méthodes de ce calcul, enfin la confrontation de l'un et de l'autre ne sont encore que des expériences, qui supposent un esprit pour les avoir.

La contre-partie de ce qui vient d'être dit, c'est que, si le spiritualisme est la philosophie même, il ne remplira sa destination que si le philosophe ne se contente pas de répéter que tout est dans et pour l'esprit, mais entreprend, non seulement de reconnaître les opérations privilégiées par chacune des philosophies, leurs conditions, leur valeur, leur domaine de succès ; mais d'étendre la description de l'expérience autant qu'elle peut être étendue.

III

Jusqu'à maintenant cette attitude qui consiste à accueillir toutes les doctrines, pour reconnaître les données et les mouvements dialectiques dont elles sont les expressions publiques, nous assure l'impartialité. Mais l'impartialité est une vertu. Comme telle, elle enveloppe une partialité : le juge préfère être juste, tandis que le violent préfère être violent. Cette partialité est, dans son essence universelle, l'amour de la valeur. Le nécessitarisme consiste à penser nécessaire tout ce que l'expérience présente. Il blâme le blâme, comme inintelligent ; c'est en même temps le reconnaître, avec tout ce qu'il entraîne par analyse ou opposition, comme un aspect irréductible de l'esprit. Revenons donc vers l'expérience, dont tout cela d'ailleurs est un canton, pour y découvrir comment *l'orientation de valeur* s'y introduit.

On peut concevoir encore comme une limite une condition de l'expérience au cours de laquelle l'unité de l'expérience, c'est-à-dire l'esprit en tant qu'appréhendant les événements empiriques, s'enfermerait à chaque instant dans la constatation de ce qui lui serait présenté. Son histoire serait une fascination indéfiniment renouvelée. C'est ainsi que Descartes se représentait la perception des animaux¹⁾ ; mais, s'il est possible que la

1) Descartes à Plempius (Édit. Ad. Tann. lettre du 3 Octobre 1637. I. pp. 413—4).

perception s'approche de cette extrémité, et elle en est voisine quand, dans la distraction, „mente alio avocata“, nous voyons presque sans regarder, écoutons presque sans entendre, et ainsi de suite, elle ne pourrait y atteindre sans s'y anéantir. Autrement dit, l'expérience est toujours conscience c'est-à-dire dédoublement, mais elle ne devient conscience vive qu'au moment où une exigence, qui se tend vers l'au-delà d'une détermination, se heurte à la cohésion de cette détermination entravant le succès de cette tendance.

C'est à ce moment que l'expérience oppose à la continuité qui a été précédemment reconnue, une discontinuité, qui, pour ne pouvoir casser l'expérience en morceaux, pour être une discontinuité *dans* et non *de* l'expérience, n'en a pas moins l'importance capitale de la dramatiser. L'obstacle réveille l'esprit de l'ingénuité de l'innocence. J'appréhende en ce moment tout ce que je vois, entends, pense, éprouve; je pourrais me croire le maître incontesté de tout ce qui est, m'absorber dans un solipsisme glorieux. Impossible d'y réussir, car je me heurte, par la vue, à ce mur dont l'épaisseur se refuse à mon regard, par l'ennui, à l'impuissance d'éprouver des sentiments plus vifs et plus variés, par la mémoire, à l'impossibilité de retrouver une mélodie et ainsi de suite partout et indéfiniment. Par ces arêts, la conscience, qui s'ouvrait imaginativement sur l'expérience entière, n'est plus qu'un moi, qui ne perdra qu'exceptionnellement le sentiment de ses limites, ou plutôt qui ne pourra jamais que les transfigurer par la résignation et l'amour de l'infini. A mesure qu'il se développe, (s'il se développe), le moi fini recule ses bornes, il ne supprime ni ne supprimera jamais sa limitation.

Comment la conscience qui vient de se découvrir un moi fini, un homme enfermé dans une situation, une structure, une nature, dont il éprouvera tour-à-tour l'utilité et l'hostilité, l'aurait-elle pu, si en même temps elle ne se sentait aspirer indéfiniment au-delà? Pour savoir que mon présent occupe cet instant-ci, d'où je ne puis revenir vers hier ou sauter vers après-demain, que je suis en ce lieu, et non à cent kilomètres d'ici, il faut que j'oppose à chaque moment et de tout point de vue ce que j'ai et ce que je n'ai pas, ce que je possède et ce que je désire; et par conséquent que l'esprit unisse et oppose à cette actualité limitée qui le fait conscience finie, tel moi et non tel autre, cette Puissance illimitée qui le fait Conscience infinie ou Dieu. L'expérience doit être la relation entre la Conscience en tant qu'universelle et les consciences qui ne peuvent être multiples qu'en étant chacune particulière. Supposons ce rapport rompu: le moi que ne soulèverait plus l'exigence de l'infini se confondrait avec sa structure, ne la connaîtrait plus, serait une

chose; et Dieu, qui n'aurait plus à créer le moi en lui conférant progressivement l'existence, se fixerait dans l'inertie, sans puissance, ni bonté, d'une idole. Par l'unification exclusive de tous les êtres, l'expérience se solidifierait dans l'unité massive, dans le bloc d'un monde panthéistique, d'où toute conscience serait exclue.

Nous avons maintenant trouvé cette orientation de valeur qui doit animer la réalité, comme un courant mêlé de remous change des eaux stagnantes en eaux vives. Nous ne sommes plus en deçà du bien et du mal. A tout instant, devant l'obstacle, qui marque sa limite au moi, s'offre à lui l'alternative de la lâcheté morale, qui abdique devant la recherche et l'effort, ou de l'énergie spirituelle, qui se dévoue aux nobles ambitions. L'inadéquation définitive de la conscience particulière à la Conscience infinie, qui lui est en même temps et corrélativement intérieure et transcendante, est la source d'une invitation ininterrompue, dont le devoir est l'expression intellectuelle. Quand le moi cède à sa sollicitation, mieux, se porte au-devant d'elle, il se rend digne d'obtenir tous les modes de la valeur, vérité et beauté, héroïsme et sainteté, par lesquels il accroît sa participation de Dieu et s'élève dans l'existence. Il serait contradictoire que l'Absolu, qui doit être présent en tout ce qui est, à raison de ce que cela contient d'être, soit extérieur à tout ce que l'expérience nous présente. Les hommes peuvent l'obtenir dans les épreuves les plus hautes que la vie nous permet. Sa présence s'y reconnaît au bonheur que toute création donne à celui qui s'associe à la Création divine par son invention personnelle; et le bonheur lui-même se reconnaît à ce caractère qu'on n'en doute pas quand on l'obtient. *Valor index sui.*

IV

⚡ Pour éviter toute erreur d'interprétation, il faut, comme l'expérience encore nous y invite, souligner la différence essentielle entre *unité objective*, perçue, idéelle, et *union éprouvée*, émotionnelle, *spirituelle*. Cette distinction résulte de ce que les consciences particulières, ne pouvant pas ne pas être, en même temps que distinctes, liées par la conscience universelle, sont destinées, par ce que la liberté enveloppe de contingence, soit à subir, soit à chercher leur unité. En tant que subie, cette unité est la nature, qui, se multipliant à travers le temps, se débite, en s'imposant à nous, en identités objectives, choses sensibles, objets intellectuels, dont le premier office est de permettre aux consciences particulières de se rencontrer.

On peut distinguer trois plans de rencontre. Celui de la perception permet aux hommes de s'accorder sur des descriptions, de coopérer par des instruments de travail communs, de

se donner des rendez-vous ; celui de la société, de se coordonner par des conventions, des lois, des idéaux abstraits ; celui de la science enfin, en reliant les deux précédents, de préciser les identités de rencontre perceptive et intellectuelle. La quantité est l'institution la plus purement internationale.

Cette manière de s'unir peut-elle suffire ? Evidemment non, puisque comme l'expérience de la guerre le vérifié de façon éclatante, cette unité objective, cette condition de rencontre peut être aussi bien, et l'on peut même dire plus facilement, une occasion de haine, un outil de combat qu'un conseil d'amour mutuel. Les chemins de fer servent à rapprocher des belligérants pour se battre, et des amis impatients de se voir. C'est ici qu'éclate l'insuffisance définitive de la science, et son incapacité de remplacer la morale et la religion. Il est vrai que les savants cherchent à s'accorder sur des vérités indépendantes de chacun d'eux ; et jusque-là ils communient dans l'amour de la connaissance, qui est une des spécifications de l'amour de Dieu, puisqu'il consiste à franchir les limites imposées par l'ignorance à nos esprits. Mais ces vérités, sur lesquelles leurs pensées s'assimilent, sont et seront toujours abstraites, déterminées, particulières, inférieures en contenu au contenu des consciences finies qui les appréhendent. Elles ne pourraient les reconnaître en elles-mêmes par analyse si elles ne les débordaient ; si elles les débordent, elles peuvent toujours en faire des moyens de destruction, qui seront d'autant plus redoutables que la science sera plus puissante. Dans la mesure même où la science détournerait de reconnaître la différence entre *vérité objective* et *amour*, il est certain qu'elle favoriserait l'idolâtrie de l'objet, corromprait les âmes, en apprenant la volonté de puissance au lieu de répandre le besoin d'aimer.

C'est que, si l'unité objective d'une détermination permet la communication entre les hommes, celle-ci reçoit sa valeur de l'orientation intime des âmes vers leur communion. Sans doute la participation mutuelle, que l'amour doit leur permettre, ne dispense pas de la science, puisqu'il ne suffit pas qu'une mère aime son enfant, pour le sauver d'une maladie grave. C'est pourquoi la science est une fonction légitime de l'esprit. Mais aucune de ses fonctions essentielles n'est faite pour supprimer les autres. En face de la science, dont la destination morale est de délivrer progressivement l'humanité des maux issus de la matière, la mission de la religion est d'aider les hommes à se libérer de ceux qui proviennent de leurs passions. Où elle y manque, ce n'est pas la religion qui est mauvaise, c'est l'homme qui est indigne d'elle.

V

De ces descriptions, dont la vérification est à chercher dans l'expérience, et pas ailleurs, il résulte que celle-ci a pour essence émotionnelle *le dramatique*. En présentant l'esprit comme la relation de l'objet et du sujet, il ne faut pas entendre cette relation comme une sorte de fil intelligible tendu d'un terme à l'autre, car ce fil ne peut être que l'idée de l'esprit, et cette idée, l'expression intellectualisée d'une existence concrète, qui est aussi bien émotionnelle qu'intellectuelle, discontinue que continue. Par *relation*, on entend d'ordinaire le résultat idéal d'une opération achevée. La relation 16 est le carré de 4; et l'on oublie dans la pensée de 16 l'opération antécédente. Pour entrer au contraire dans la connaissance intime de l'esprit, il faut attendre à ce qu'il y a de plus inchoatif dans l'expérience, à ses points de jaillissement; il faut remonter du résultat de l'opération à l'opération, de cette opération même aux troubles où elle s'est définie et par rapport auxquels elle se comprend. L'esprit s'y montre toujours comme une ambiguïté oscillante, une inconsistance germinale, une indécision toujours également capable de mûrir une gestation, ou de se dissiper dans un avortement, de sorte que nous ne cessons jamais d'être au seuil de la gloire, ou au versant de la mort.

On voit en quoi cette description autorise l'intellectualisme, à la condition toutefois que cet intellectualisme ne se présente pas seulement comme un intellectualisme objectif, formel. L'expérience qui comprend tout comporte des régions structurelles, des États, des institutions, des squelettes, bref des systèmes, à l'intérieur desquels l'esprit se meut sans secousse, comme par la „voie hiérarchique“, des traditions, des circulations, des déductions. Du fait de ces structures, l'intellectualisme est déjà vrai en ce sens qu'on peut établir une correspondance terme à terme entre tel système abstrait et tel ordre naturel, comme entre le plan d'une ville et cette ville. De ce point de vue, tout savoir est un atlas, topographique ou chronographique: il est fait de cartes et de coupes.

Si utile que puisse être cet intellectualisme de l'intelligible, dont le principe est la relation faite objet, il présuppose l'intellectualisme de l'intelligence. Avant que de s'offrir à lui-même dans ses oeuvres comme objet de pensée, l'esprit est pensant. L'intelligence est recherche avant d'être édification, heuristique pour être dogmatique, dogmatique pour être heuristique. Elle n'enveloppe plus alors la nécessité d'une connexion infrangible entre termes opposés; mais la liberté des mouvements dialectiques, auxquels le reste de l'esprit ajoute une matière et pour ainsi dire une chair. Ce sont ces dialectiques qu'un spiritualisme soucieux de servir la philosophie sans trahir la liberté doit reconnaître et étudier.

Ce ne sera pas revenir au hégélianisme; car s'il est vrai qu'en montrant la fécondité du rythme ternaire, Hegel a prouvé la valeur de la dialectique, l'usage qu'il en a fait soulève trois difficultés. — D'abord il faut voir si la dialectique, doit être réduite à un seul rythme, est monotone et monotypique, si l'esprit tout entier n'est fait que de variations sur un thème, si son aspect d'ordre doit se subordonner son aspect d'infinité.

En second lieu *l'Entgegensetzung*, l'opposition, dont Hegel fait le principe moteur de la construction, est aussitôt admise, destituée par lui de sa gravité, pui qu'il est assuré qu'elle aboutira à une synthèse. Le drame semble apparaître dans l'esprit; mais ce n'est qu'un drame esthétique, car le dénouement le plus harmonieux en est garanti d'avance: cela finira par un bon mariage. Enfin, en même temps, que toute menace sérieuse de l'irrationnel est écartée, la personne est intimement destituée de la liberté créatrice: elle n'est, à son rang, qu'un objet parmi les autres.

De cet optimisme, plus susceptible d'engourdir la conscience que de la stimuler, l'essence dramatique de l'expérience réveille à chaque conjoncture. La philosophie a mieux à faire que des ballets de cour. Il n'est pas certain du tout, il n'est pas sûr d'avance que les contradictions intérieures à l'expérience mûriront leur solution bienheureuse, car cette solution n'est pas donnée à l'esprit, il faut qu'il se la donne; et pour autant que les hommes ne sont pas les marionnettes de Dieu, leur recherche, leurs efforts, leur mérite, leur courage sont indispensables à l'avènement de tout bien. Sans doute, puisque l'expérience est illimitée, sans confins, on ne peut concevoir qu'elle vienne finir au terme d'une ultime agonie; et l'impuissance du temps à s'achever est pour nous une expression négative de l'éternité. Mais tout homme sait bien que la vie, entrecoupée toujours d'échecs et de succès, peut avoir pour résultante une séquelle de cata trophe; de plus en plus douloureuses ou une maturation d'élan de plus en plus puissants et heureux.

Il faut donc que la philosophie avoue l'irréductibilité du drame, qui est au coeur de l'existence même, en le reconnaissant dans ses trois aspects essentiel :

1°. L'expérience, comme l'a indiqué le *cogito* cartésien, interdit de traiter aucune détermination comme absolument absolue; mais toutes sont relativement absolues, absolues pour nous en ce sens qu'ou elles se peuvent, elles retentissent sur l'expérience entière. Eternellement il est vrai que Napoléon I est mort à Saint-Hélène. Contre cela personne ne peut rien. Il y a là un obstacle inamovible; et c'est ce que le réalisme a raison de maintenir. Mais si cela est vrai, ce n'est pas toute la vérité; ou si objectivement, abstraitement, pour un théoricien qui voudrait

n'être que théoricien, la vérité est de granit, spirituellement, elle attend de notre liberté, non seulement sa fécondité d'effets, mais intimement le signe de sa valeur. Le passé n'est irrévocable que pour ceux qui n'en font pas appel. Il vaudra ce qu'en feront la moralité et l'immoralité. Toute tradition est faite pour être à chaque instant ressuscitée, adaptée, ennoblie. Car l'avenir, *considéré du présent*, n'est pas une succession d'instant, ayant un contenu défini comme s'ils étaient advenus; quand on le considère ainsi, c'est qu'on anticipe sur son achèvement, qu'on le traite comme un passé, dont les événements déjà effectués peuvent être la matière d'une énumération. Tout au contraire l'avenir, tant qu'il ne perd pas sa condition d'avenir, est une absence de déterminations, de l'indéterminable. Et il doit en être ainsi pour offrir à notre liberté deux possibilités, pouvoir devenir, soit un néant, dans lequel seront englouties les oeuvres et les traditions les plus nobles du passé, soit une gloire, qui, ne se servant de l'oubli que pour effacer ce que le passé comportait de vil, sera emplie par l'éclat d'une expérience, qu'on ne pourra plus traiter comme une détermination objective et perceptive parce qu'elle se confondra avec l'âme même qu'elle ravira. Tout bonheur est un éblouissement sans vertige.

2°. Ce qui est vrai des déterminations du passé, est vrai aussi des événements que le présent nous offre, car, en tant que ces événements sont déjà posés, définis, tels et non tels autres, ils ne sont dans ce présent que le prologement de ce qui l'a précédé. Voici une maquette qu'un architecte vient de terminer. A l'instant même de son achèvement elle tombe dans l'objectivité; mais on sait bien que ce sera la liberté de l'architecte et des autres hommes, qui va décider de la valeur de cette maquette: si cette liberté n'exécute pas le monument dont elle est le projet, elle n'aura été qu'un rêve, à peine plus consistant que ceux de nos sommeils, elle se délitiera bientôt, et par suite elle aura été fautive; si au contraire la liberté rassemble tout ce qui est indispensable pour que la maquette se développe de manière à se consolider dans un monument, elle aura été une préperception, que la perception aura vérifiée, avérée. Il en est de même de tous les meubles de l'expérience perceptive, de toutes les institutions, de toutes les théories; tous attendent vigueur et réalité, ou la décadence et l'oubli, de l'acte des consciences qui les consolidera ou les désertera. L'indétermination de liberté est au-dessus d'eux, de même que l'indétermination de l'avenir devant le passé. C'est une même chose de tenir l'expérience pour dramatique et de croire à la liberté.

3°. Cette indécision qui pèse sur chacune des déterminations pèse sur leur ensemble qui, en tant qu'elles se distinguent les unes des autres et commencent par s'imposer à notre con-

naissance, constitue le „monde extérieur“. Celui-ci est, puisque c'est la plus brutale manière d'être que de contraindre l'esprit à être sérieux ; mais cet être est toujours suspendu entre l'être absolu et le néant. Il est comme oscillant entre le moins d'être et le plus d'être, tantôt se dérochant à notre action, incapable de la soutenir, démentant nos prévisions, décevant notre confiance, contingent et fragile, se volatilissant comme un parfum ou se dissipant comme une brume ; tantôt au contraire solide, résistant, nous prêtant son appui, nous donnant la sécurité. La matière, comme nous l'éprouvons, n'est donc rien de plus qu'une unité plastique, qui doit recevoir toute sa valeur de l'esprit. Une même perception est pour le savant l'occasion d'une induction qui lui permet d'y découvrir un rapport intelligible, pour le héros, d'un effort qui manifeste la puissance de la volonté sur les choses, pour l'artiste, d'une métamorphose qui y révèle la beauté, pour le croyant un avertissement divin. Bien loin de nier l'esprit, elle est le signe de sa liberté, le reflet ou l'ombre de son choix moral.

VI

Ce drame, dont le ressouvenir continu et renouvelé compose la trame contrastée de l'histoire, engendre dans l'ordre intellectuel des problèmes, dans l'ordre affectif, des conflits, qui, la liberté intervenant, comporteront des solutions et des dénouements ; mais ces solutions et ces dénouements n'y sont jamais que des paliers élevant la conscience à de nouvelles crises. De tous ces débats, deux issues sont toujours possibles :

1^o. L'une est le *tragique*. — Une philosophie de l'objectivité pure ne le connaît pas ; et le plus souvent la philosophie l'a ignoré, parce qu'elle a confondu son propre idéal avec l'expérience d'où elle est issue. Si le philosophe n'avait pas eu à traverser les difficultés de la réflexion et de l'existence consciente, il ne serait pas sorti de l'immédiat, et il n'aurait pas esquissé de philosophie ; mais comme en construisant sa pensée il cherche à s'évader des contradictions intellectuelles et affectives où il se débattait, il finit par confondre la totalité de l'expérience avec l'image épurée et belle qu'il s'en propose. Quand il est systématique, il organise un ordre de nécessités, à l'intérieur duquel il n'y a plus de place pour des conflits, puisque l'essence de la nécessité est de ne jamais engendrer nulle part qu'un possible. Sous son règne, s'il pouvait être absolu, tout arriverait à l'heure ; et la mort même n'y serait pensée et ne se réaliserait que pour y combler un vœu, à supposer qu'un vœu puisse naître dans cet univers compact. Le métaphysicien peut au contraire préférer une création continue, avec laquelle l'homme n'a qu'à s'unir par intuition pour s'identifier à sa tension créatrice ; mais dans ce cas comme dans l'autre, c'est résorber la dualité de

conscience dans l'identité du sujet et de l'objet, qui ne peut être absolument vraie qu'à la limite.

A ces conclusions, il n'y a qu'à opposer le témoignage de l'expérience. Elle ramène des mirages transcendants à la conscience des tribulations de l'esprit, d'un objectivisme triomphant à un spiritualisme militant. De deux manières le tragique peut s'emparer de nous. La première est la brutalité des circonstances. Le pire mal de la souffrance n'est pas la souffrance elle-même, c'est la menace par laquelle une souffrance même légère nous fait craindre une postérité de maux de plus en plus graves. Toute contradiction intérieure reste une contradiction de théâtre, tant que la volonté se sent le pouvoir de la dominer et de la tourner en source d'intérêt. Mais il est toujours dangereux de jouer avec le feu, et il arrive souvent que tout d'un coup, comme un homme tombé dans un guet-apens, le moi sente sa volonté brusquement désarçonnée, et connaisse l'angoisse du vertige. Si l'on peut dire, comme l'a fait Heidegger, qu'au moment où le non-être se présente à lui, c'est alors qu'il entre dans la métaphysique, il faut ajouter tout de suite que celle-ci n'a pas pour mission de le précipiter dans le néant.

Assurément la part du tragique dans l'existence serait considérablement réduite si l'homme ne collaborait avec les circonstances par l'amour de la valeur négative. A toute valeur positive, la vérité, la beauté, la bonté et ainsi de suite, s'oppose une négativité, le désordre, la laideur, la cruauté et telle autre qu'on voudra, qu'il faut bien aussi appeler valeur, puis qu'elle est inséparable de son opposé et participe de sa nature et qu'elle devient éventuellement l'objet d'un monstrueux désir de l'homme. Ici comme partout la conscience artistique est la meilleure image de la conscience concrète. Il n'y a pas d'art qui puisse se passer de la souffrance, du malheur, des tourments de l'existence, pour animer les peintures qu'il donne de la vie humaine : d'un bout à l'autre de la littérature universelle, l'horrible, le pervers, le macabre, l'odieux, le défendu ont été les objets privilégiés de la description des écrivains, comme si l'art avait pour fonction de prendre le contre-pied de la morale. En le faisant il n'a été que fidèle à son modèle, car l'histoire est emplie de trahisons, de destructions, de misères, sans lesquelles au reste la bonté, qui les refoule, les corrige, les compense autant qu'elle peut, et partout où la conscience poursuit sa croissance, les dépasse, serait sans prix.

Ce n'est pas ici le lieu d'étudier l'amour du tragique dans ses causes et dans sa source. On marquera seulement que le moi n'arriverait pas à se distinguer de l'objet, à prendre conscience de lui-même en tant que sujet, s'il n'arrivait que les contradictions objectives, en tant que telles plus ou moins dou-

loureuses, ne lui révélaient dans une même épreuve la déficience de l'objet et son existence subjective. Plus je souffre, et moins je peux trouver le naturalisme suffisant, plus aussi je dois être convaincu d'exister. Non seulement le moi, que les objets captivent trop souvent, naît dans la souffrance à la conscience aigüe de lui-même; mais il y trouve encore la source renouvelée de l'énergie indispensable à son action. Il faut au moi des choses, des possessions, des biens: ils ne peuvent lui venir que de la perception; mais à quoi lui serviraient ces avoirs toujours à refaire, si l ne disposait d'énergie pour les utiliser? L'ennui est cette phase décolorée de l'existence au cours de laquelle le défaut de mobilisation énergétique d'une à l'âme un sentiment de misère tel qu'elle ne peut pas ne pas souhaiter la souffrance ou au moins le risque pour en sortir.

C'est en effet toujours dans une rupture d'équilibre que l'énergie emprisonnée par une structure se libère et jaillit. Aussi quand par l'art ou dans la vie, l'homme se porte vers l'expérience des valeurs négatives, c'est pour y trouver une stimulation. L'obstacle ne médiatise pas seulement l'ingéniosité, il provoque l'élan. Sans cet élan, aucun objet ne pourrait être appréhendé par nous; car dans la connaissance la plus théorique, il y a un acte d'intégration, qui en étreint les parties; et quand la force manque à l'esprit, il n'étreint plus rien, et rien ne lui appartient plus.

Ainsi la valeur négative commence toujours par être valeur; mais c'est peut-être le signe le plus pathétique de la faiblesse humaine que l'homme risque perpétuellement de perdre le commandement des forces qu'il a déchainées. L'art cesse au moment où les émotions qu'il éveille deviennent redoutables; et l'on ne sait jamais exactement le point, dans l'histoire, où se fait la transition du théâtre à la révolution et à la guerre, de la sublimation des sentiments à leur inflammation. Il suffit de même de peu de chose pour qu'un peuple, parti pour une victoire facile, se réveille au coeur du désastre, pour que l'homme qui prétend gouverner les choses devienne leur captif et leur jouet.

Quand la clémence divine fait que le moi, gonflé par une prétention illégitime, souvent ridicule ou méchante, retombe en échouant sur la nature, sur les lois de l'objet, le dramatique se change en comique; mais, dès que la nature n'est plus apte à arrêter sa chute, c'est le tragique qui se saisit de l'homme, engagé dans une voie de perdition, où le néant même peut paraître un refuge. En reconnaissant que l'expérience est illimitée, on professe que l'exubérance qui la renouvelle est l'infini même. Mais l'infini attend de nous le signe de valeur dont il sera affecté, et le propre de l'immoralité est de le faire jouer, qu'elle l'avoue ou non, contre nous.

Aussi peut-on concevoir que l'humanité, au lieu de chercher à s'unir, sans pourtant s'assimiler, soit entraînée par l'orgueil des uns ou des autres à se torturer avec un acharnement de plus en plus féroce. C'est par un effort continu, dont nous sommes les bénéficiaires, que, se méritant la grâce de la Conscience universelle, elle s'est élevée au niveau que nous lui connaissons; si la liberté en chacun ne fait que manifester l'unité du rapport qui lie et oppose Dieu aux hommes, il est possible que, par le défaut croissant de spiritualité, elle renverse le signe de son mouvement, et trahissant de plus en plus l'esprit, préfère la perte à la participation croissante de Dieu. Au moins, pour que cette perspective détestable ne se réalise pas, est-il d'abord indispensable de la penser possible.

VII

La liberté exige heureusement aussi qu'il n'y ait rien là de fatal. L'acte qui, vu de la Conscience universelle, est la Création du monde, vu de la conscience finie fait son mérite, est la *conversion de valeur*, dont on doit faire l'expérience privilégiée de l'existence. Renversant les lois de la nature et des chocs en moyens de synthèse, et l'énergie qui se perdrait dans le tragique en puissance d'action bienfaisante, elle fait, pas à pas, passer le moi d'une condition d'infériorité, où l'anarchie des passions l'écartelait, à l'invention d'un acte d'intégration, qui refait l'unité du moi et institue un centre de ralliement pour les autres. De la détresse à la confiance, la médiatrice est la volonté. Le héros est son incarnation. C'est celui qui, dans une panique, quand tout le monde fuit, fait halte le premier, plante sa lance pour marquer le terme de son recul et fait demi-tour. Autour de lui les autres s'arrêtent; la conscience est ressuscitée du découragement au courage.

Ailleurs la même conversion se retrouve avec moins de violence; mais c'est toujours elle qui, au sein de toutes les fonctions de la conscience, fait passer de la défaite à la victoire de l'esprit. Devant le fait qui dément les théories admises, le savant parie pour l'intelligibilité des choses, et accepte les difficultés et les risques d'une recherche, qui permettra, si elle réussit, d'unifier, dans une théorie plus compréhensive, ce qu'il y avait de vrai dans les théories anciennes et le fait nouveau. Devant la perception laide, l'artiste est celui qui reconnaît et montre la beauté, soit des formes, soit des âmes, où les autres en sont incapables. Quand il professe ou implique une métaphysique du désespoir, il marque les limites de son art, mais, où il révélera l'harmonie des choses et la grandeur de l'esprit, son génie démentira sa mauvaise métaphysique, et il donnera aux autres hommes l'admiration, qui est l'adoration de Dieu au tra-

vers de la nature. Bien loin que la morale consiste à refléter sans les juger les mœurs et les idées du milieu où l'on vit, elle ordonne de respecter ce qu'il y a en elles d'excellent, mais de les élever ; et le devoir est la médiation universelle, qui sert à faire entrer, du scepticisme, dans l'amour de la valeur, puisque en définitive la moralité doit être aimée. C'est ouvrir la porte de la religion, dont l'essence est de rendre à l'homme la confiance métaphysique, sans laquelle toute expérience doit lui paraître l'ombre d'un rêve. Elle lui apprend à reconnaître l'intériorité de l'Infini, maintenant positif, au sein des choses et du moi fini.

VIII

2°. Il y a donc une seconde issue possible du dramatique, c'est celle à laquelle conduit la conversion de valeur. Cette issue est la *participation spirituelle*, dans laquelle la Conscience universelle et les consciences particulières coïncident dans leur unité. Il ne faut pas s'attendre à ce qu'elle réalise une condition édenique de l'esprit, *Age d'or* ou *état final* à la manière d'Auguste Comte, qui ne serait qu'une paresse vouée à la vanité du divertissement. En tant que la valeur y introduit Dieu en nous, la participation doit concilier les deux aspects de la divinité, qui institue l'ordre des déterminations naturelles et est la source de l'énergie subjective. Par son rapport avec l'ordre, elle est contemplation ; par l'inspiration de cette énergie, elle est action. On peut la symboliser par un point auquel est attaché un vecteur ; en ce point viennent converger toutes les idées qui constituent les lois de la science et les règles de la morale, et ce vecteur exprime l'orientation du moi vers Dieu, son identification instantanée avec la direction singulière, imprévisible, dont la raison est la traduction intellectuelle. On pourrait la définir encore comme l'expérience dans l'intimité de laquelle toutes les médiations viennent confluer, s'amenuiser, se condenser, pour s'achever dans l'immédiation de l'Esprit absolu et de l'esprit particulier.

A en rester là, on ferait la *théorie* de la participation, dont la synthèse oppositionnelle, comme l'ont considérée Hegel et Hamelin, n'est jamais qu'une expression objective et abstraite ; mais si toute théorie n'est que la médiation intellectuelle qui doit conduire à une épreuve et, comme se ramasse un raisonnement mathématique dans l'intuition d'une vérité complexe, se contracter dans une expérience vécue et vivante, la théorie de la participation doit finir par le céder à la connaissance sentie de la valeur, où Dieu et le moi s'unissent. De théorique, et d'éthique, le spiritualisme y devient artistique et religieux, d'intellectuel, émotionnel ; ou plutôt il atteint avec l'esprit lui-même à un point, où tout ce que comporte de distinctif chaque fonc-

tion de la conscience prise à part des autres se confond dans l'unité de l'Acte spirituel. C'est peut-être la poésie qui en symbolise le mieux l'essor et le charme; et il ne faut pas oublier que le maître de l'intellectualisme moderne, Descartes, réconciliait dans la célébration de la vérité l'analyse des philosophes et l'imagination des poètes¹). De cela, par rapport à quoi tout est vrai, peu importe de quel point de vue on le voit. Nous vivons pour ces expériences créatrices, où l'inspiration semble tout donner à l'homme et tout tirer de lui. Rares elles sont, mais elles doivent l'être, et la valeur garder son essence aristocratique pour qu'elle nous attire sans cesse au dessus de ce que nous sommes encore. C'est pourtant d'elle que procède même le bonheur adouci de la vie quotidienne, et ce sont ses reflets qui nous la font aimer, car il n'y a que l'amour qui puisse être plus fort que la mort.

RENÉ LE SENNE (Paris)

BCU Cluj / Central University Library Cluj

1) Descartes (édit. Ad. Tann. t. X. p. 217) Cf. Milhaud, Descartes savant, p. 222 (Paris, Alcan, 1921).

UN DOCTRINAR AL LIBERALISMULUI: MAURICE HAURIUO.

Opera lui Maurice Hauriou, e înainte de toate, caracterizată prin adoptarea unui sistem de gândire, a cărui construcție și tendințe sunt determinate de anumite idei și teze politice. Această subordonare nedesmințită pare a fi trăsătura caracteristică a tuturor cercetărilor sale și chiar principiul lor de unitate. Departe însă de a fi diminuate prin această lipsă de viață autoromă, teoriile sale juridice, stabilite în funcție și în măsura tezelor sale politice și legate de o orientare filosofică extrem de precisă, câștigă netăgăduit în adâncime și precizie grație acestei adevărate adeziuni la realitatea socială.

Dacă am vrea să reprezentăm într'un fel cu totul general, opera lui Hauriou, schema acestei opere s'ar prezenta în așa fel încât ar arăta în primul rând aversiunea de care era stăpânit Hauriou față de sistemele simple și prin urmare față de monism, și în al doilea rând fidelitatea sa nedesmințită până în ultimele sale lucrări, față de anumite doctrine și credințe politice. Aceste doctrine și credințe îi cereau, spunea el, „păstrarea ordinii individualiste, menținerea ca factor esențial al instituțiilor sociale, a persoanei omenești cu conștiința sa morală, cu ideile ce-l luminează, cu libertatea sa primitivă”. Însfârșit de a pune pe primul plan omul social și nu colectivitatea socială, omul șef și nu mulțimea ¹⁾.

În aceste două fraze poate fi condensată esența însăși a ideilor politice și sociale ale lui Maurice Hauriou. În toate lucrările sale fie ele de ordin științific, fie ele de ordin filosofic sau politic, Hauriou va rămâne un individualist de destul de pronunțată nuanță aristocratică.

În acest sens el se pune pe linia celui mai clasic liberalism.

Benjamin Constant, în termeni aproape asemănători, exprima aceleași idei: „Există o parte a persoanei omenești, care e de o absolută nevoie să rămână individuală și independentă. Când

1) Maurice Hauriou, *Droit Constitutionnel*. L. Ed. p. V și VII.

Societatea depășește această linie, ea devine uzurpătoare iar majoritatea revoluționară.

Când autoritatea comite asemenea acte, importă puțin de unde își zice că are origina; aceasta numindu-se individ sau națiune; de ar fi națiunea întreagă mai puțin cetățeanul pe care îl oprimă, ea încă n'ar fi mai legitimă¹⁾.

Dacă nu se poate tăgădui că ideile politice ale lui Hauriou au avut o puternică influență asupra doctrinei sale juridice, în măsura în care se poate vorbi de un corp de doctrină coerent atunci când se privește opera lui Hauriou concepută de preferință pe un plan analitic decât pe unul sintetic, nu e mai puțin adevărat, că atitudinea și concepția sa juridică au fost în funcție de o credință și de o poziție filosofică. Cum orice adevărată teorie despre regula de drept trebuie să fie determinată de o anumită poziție filosofică, aceia luată de Hauriou, încă de la începutul speculațiilor sale juridice, a fost pluralismul.

Astfel, deoparte tendințe pluraliste puse în serviciul efectiv al unei ascuțite critici a sistemelor normativiste sau moniste²⁾ și de altă parte o credință în liberalismul politic care-l unește cu cei mai iluștri teoreticieni ai Școlii liberale clasice.

Acesta ne apare a fi cadrul ideologic în care și-a desfășurat acțiunea unul dintre cele mai subtile și mai vaste spirite juridice ale timpului nostru.

I

Un sistem juridic nu poate fi complet și îndestulător prin el însuși, pentrucă nu poate fi despărțit de bazele filosofice pe care a fost clădit.

Pe când însă doctrina regulei de drept sau aceia a normei juridice se rezemau chiar la cei mai iluștri contemporani ai lui Hauriou ca Duguit și Kelsen, pe o filosofie monistă, întreaga operă a lui Hauriou e construită pe acel dualism fundamental pe care el îl reduce la „opoziția ireductibilă ce durează de patru mii de ani de când există filosofia, între materie și formă”³⁾.

Pe de altă parte, o icoe teorie de drept public trebuie neapărat să fie pătrunsă și de spirit istoric, pentru că „o stare socială și juridică e rezultanta unui joc de forțe”, zicea Hauriou⁴⁾.

Încât atât cultura sa istorică cât și pluralismul său l'au determinat pe Hauriou să dea fenomenelor juridice pe care le-a studiat, o explicație dinamică și evolutivă. De aci și permanenta

1) Emile Faguet, *Politiques et Moralistes du XIX-eme siècle*, Tome I-er p. 217. Benjamin Constant.

2) Maurice Hauriou, *Droit Constitutionnel*. Ed. 1929. p. 3. și urm. *Examen des systèmes objectivistes et statiques*.

3) Maurice Hauriou, *op. cit.* 2. ed. Preface in fine.

4) Maurice Hauriou. *Leçons sur le mouvement social*. p. 19.

și incisiva critică ce o făcea sistemelor obiectiviste de drept, că-
 rora le aducea — între altele — vina de a fi înainte de toate
 „statice”. Pentru Hauriou dreptul e ca un fluviu care n'are existență
 și realitate decât prin mișcare, ne putând fi conceput ca
 oprit și fixat pe loc¹⁾.

Din cele dintâi lucrări de drept, el își precizează atitudinea
 sa pluralistă: „Am voit să încep o îndoită întreprindere, scria
 el în 1892.²⁾ Am voit să încerc un studiu de drept public, în
 care concepția juridică a Statului, ce se razămă după cum cred
 eu, pe postulatul unui acord de voințe libere și concepția știin-
 țelor sociale care e dimpotrivă deterministă și organică, ar fi
 amândouă întrebuintate; cred că pentru a ne da seama de reali-
 tatea raporturilor sociale trebuie să ne așezăm în amândouă
 punctele de vedere și că adoptarea exclusivă a unuia numai din
 aceste puncte, comportă riscul unei inexacte judecăți”.

Tonul acestei declarații era cu atât mai interesant, cu cât
 era într'un desăvârșit contrast cu acela al tuturor juriștilor con-
 temporani.

Era în adevăr una din cele dintâi manifestații ale spiritului
 pluralist aplicat la știința dreptului.

Se obișnuștea a se susține că monismul juridic e un fe-
 nomen ce face parte din manifestațiile extrem de recente ale
 științei dreptului. În realitate, cel puțin în ce privește Franța,
 monismul a existat și a căpătat lăunța odată cu apariția și des-
 fășurarea școalei juridice așa numită a *exegezei*³⁾. Doctrina
 acestei școli a fost cu rigurozitate monistă, dacă considerăm că
 unul din aspectele monismului juridic constă în a respinge orice
 noțiune de drept natural, în exclusivul beneficiu al dreptului po-
 zitiv. În acest sens, dealtfel, doctrina școalei exegezei a fost o
 deformare categorică și netedă a filosofiei codului Napoleon, care
 era înainte de toate pluralistă, pentru că admitea deopotrivă ca
 izvoare reale ale regulei de drept, elementul experimental și ele-
 mentul rațional. Pe când școala exegezei era cu îndârjire monistă.
 Nevoind să cunoască decât dreptul pozitiv ea s'a așezat hotărât
 numai în cadrul dreptului etatic. Dreptul se identifică cu atot-
 puternicia legiuitorului, adică cu statul.

O concepție pluralistă ca aceea a lui Hauriou nu putea
 decât să se opună infailibilității legiuitorului admisă de urmașii
 lui Demolombe, tot așa cum ea va fi mai târziu antiteza catego-
 rică a sistemului monist a profesorului vienez Hans Kelsen. Sis-
 temul lui Kelsen, a fost judecat de către Hauriou cu o deosebită

1) Marcel Walline, *Les idées maitresses de deux grands publicistes fran-
 çais, Léon Duguit et Maurice Hauriou*, fin. p. 55. *L'année politique française et
 étrangère*. Mars. 1930.

2) Maurice Hauriou, *op. cit.* Ed. I. 1892. p. 213.

3) Julien Bonnecase, *La pensée juridique française*. p. 200.

vigoare și precizie. Cu o putere și o eleganță căreia dealtfel Hauriou îi aduce meritate laude, acest sistem era în adevăr ne-gașiunea absolută a opiniunilor și teoriilor sale. Dealtfel filosofia juridică a lui Kelsen făcea parte dintr'un curent de gândire, ce prin intermediul lui Fichte și Hegel venea de la Kant. E adevărat că această filosofie evita teoria puterii de dominațiune a Statului. Dar o înlocuia pe aceia a dominațiunii unui imperativ categoric ce e echivalent cu o ordine socială absolut deterministă¹⁾.

Astfel primatul libertății e înlocuit cu acel al ordinei și autorității. Maxima fundamentală nu va mai fi: „tot ce nu e oprit e permis” ci aceia că „tot ce nu e conform cu constituția ipotetică e fără valoare juridică”. Iar doctrina precizează că „Nu există neapărat drepturi individuale ale supușilor opozabile statului și prin urmare nu există neapărat libertate”²⁾. „Jugul unei asemenea filosofii, scria Hauriou³⁾ ar fi pentru drept mai dăunător decât acel al teologiei. Teologia catolică pune primatul libertății omenești, ordinea divină se propune omului prin grație; ea nu se impune ca o necesitate constrângătoare; pe când ordinea acestui panteism idealist așa cum îl concep jurisții postkantieni al căror cel mai cunoscut reprezentant e Kelsen, se impune omului sub această formă”. Încât tendințele sale sunt inconciliabile cu cele ale dreptului, pentru că numai o filosofie a libertății creatoare poate fi compatibilă cu el.

Prin urmare respingerea monismului, neîncredere față de logica pură, cunoașterea importanței hotărâtoare a observației faptelor sociale grație metodei istorice și pe deasupra tuturor, o credință înrădăcinată în libertatea omenească, aceasta e poziția filosofică fundamentală a lui Maurice Hauriou.

Greșala lui Auguste Comte — susține Hauriou — a fost de a spune: libertatea e conformitatea cu „ordinea” în loc de a spune că „libertatea” e facultatea de a se conforma ordinei⁴⁾.

Ori, aci găsim însăși definiția liberalismului. Pentru că liberalismul e înainte de toate doctrina politică ce face din libertate principiul fundamental în jurul căruia totul trebuie să se organizeze în fapt și totul să se judece în drept⁵⁾. Dacă de altă parte liberalismul poate fi considerat ca doctrina unei „societăți ideologice” stabilită pe baze de toleranță activă e de netăgăduit că Hauriou a fost de la Benjamin Constant și până astăzi, cel dintâi care în Franța a construit înadevăr doctrina și i-a dat necesarul suport juridic și filosofic.

1) Maurice Hauriou, op. cit. Ed. 1929. p. 11.

2) H. Kelsen, *Aperçue d'une théorie générale de l'Etat*. Revue de droit public, 1926. p. 561.

3) Maurice Hauriou, op. cit. p. 12.

4) Maurice Hauriou, op. cit. p. 13. Nota.

5) Charles Maurras, *Dictionnaire philosophique*. T. II. p. 437.

De altfel pluralismul său trebuia neapărat să-l ducă la liberalismul politic, pentru că cine zice pluralism zice liberalism. Liberalismul politic nefiind decât conștiința unui pluralism în stat, adică conștiința în existența a mai multor partide de opinii ireductibile.

Un liberal obișnuit se va mulțumi să le tolereze. Pe când liberalul integral — rafinat — scria Albert Thibaudet¹⁾ vede în pluralitatea și coexistența lor un adevărat bun, demn de a fi menținut.

Întreaga sa teorie juridică și politică, dovedește că Hauriou va trebui neapărat să fie situat în această din urmă categorie spirituală.

II

Liberal din punctul de vedere politic, Hauriou va fi, în mod logic, individualist din punctul de vedere social. Consecvent cu ideea ce și-o făcuse despre știința socială care era de un tradiționalism destul de relativ²⁾ el afirmă că aceasta trebuie să aleagă neapărat între individualism și socialism, și că nu poate rămâne neutră. Între aceste două doctrine „puterile inconștiente ale omului care au siguranța și certitudinea instinctului” și care exprimă „evidența colectivă” nu vor ezita: răspunsul lor va fi „un individualism formidabil deși nu infailibil”. Astfel știința socială va fi individualistă. Ea va lua poziție împotriva socialismului și va considera pe partizanii lui drept adversarii săi. „Ceace socialiștii atacă; religie, morală, drept, stat și toată tradiția etică, e tocmai ceace îi stânjenește mai mult și ceace noi trebuie să apărăm mai cu deosebire. Ceeace vor ei să distrugă, e ceeace vrem noi să restaurăm”³⁾.

În adevăr, pentru Hauriou, sistemul care pune întreprinderea individualistă pe primul plan și la baza ordinii sociale, și care lasă deoparte întreprinderile grupărilor sociale sau chiar acele ale statului, e însăși expresia necesității economice și politice. „Această necesitate a fost totdeauna singura cale bună pentru societățile omenești, adevărul și drumul către progres”.

Astfel ordinea individualistă a vieții civile se situează pe cel mai înalt plan omenesc. Ea va avea drept centru libertatea familiei, a proprietății individuale și a comerțului juridic. „Această ordine se confundă cu civilizația axială, superioară tuturor celorlalte care e civilizația mediteraneană sau occidentală. Care e însăși expresia adevărului și a vieții, de o parte

1) Albert Thibaudet, *Physiologie de la critique*. p. 15.

2) Ch. Eisemann, *Deux théoriciens du droit*. *Revue philosophique*, Sept Oct. 1930 p. 265.

3) Maurice Hauriou, *Science sociale*. p. 35—42.

pentru că nu există decât un singur adevăr și de altă parte pentru că a devenit clasică, adică omenească; ceea ce dovedește că în ea omenirea și-a recunoscut calea adevărată" ¹⁾.

Acestei civilizații i-a dat naștere un mare curent de idei morale și sociale. „Iar în acest curent de idei, materia dreptului s'a depus în jurul unei concepții fundamentale de organizație socială, care e aceea a individualismului failibil și prin urmare relativ”.

Dacă individualism înseamnă libertate, individualismul failibil e necesitatea recunoscută de a condiționa această libertate prin reguli de conduită și prin sancțiuni sociale. Insfârșit, individualismul înseamnă persoana juridică și dreptul subiectiv puse la baza dreptului tot așa cum întreprinderea individuală e la baza ordinii sociale. Inșă individualismul său de principiu nu-l duce atât de departe pe Hauriou încât să-l facă să adopte fără discuție „vechea doctrină a liberalismului economic”. „E în deoște cunoscut — spune Hauriou — că regimul individualist nu are pretenția de a suprima grupările sociale și că îi convin sforțările și energiile acestora. Individualismul admite drepturile familiei, acele ale statului și chiar acele ale organizațiilor profesionale. Dar ceea ce este cu deosebire important pentru ordinea individualistă este primatul întreprinderii individuale în vederea producției economice. Aceasta poate fi foarte clar explicat pentru noi jurisții, — scrie Hauriou — prin faptul că dreptul privat care e acel al vieții private individuale, este considerat ca dreptul comun, pe când dreptul public, ori care ar fi importanța lui, se articulează în sistemul general în calitate de excepție la dreptul comun” ²⁾. Ceea ce ar însemna că într'o concepție dinamică a vieții sociale, sforțările indivizilor reprezintă *acțiunea*, pe când acele ale grupărilor ar reprezenta *reacțiunea*, destinată să servească de echilibru acțiunii.

Astfel doctrina lui Hauriou asupra liberalismului economic se rezumă în declarația că: „regimul etatic a organizat acest echilibru pe temeiul unei separații între economic și politic. Economia politică e de domeniul întreprinderii individuale, în sarcina ei cad producția bogățiilor și proprietatea bunurilor sub formă de capital. Iar în sarcina Statului vor rămâne întreprinderea politică și exploatarea puterii asupra indivizilor” ³⁾.

* * *

În ordinea pur politică, idea centrală a întregii doctrine a lui Hauriou în această privință, ar putea fi lapidar caracterizată

1) Maurice Hauriou, Ed. 1929, pag. 7.

2) Maurice Hauriou, op. cit. Ed. II. p. 49.

3) Maurice Hauriou, op. cit. p. 46 Ed. 1929.

prin întrebarea ce și-o pune când face analiza libertății politice : „In ce măsură — se întreabă Hauriou — participarea poporului la guvernământ e legitimă ?” Întrebare, ce lasă să se întrevadă înainte de toate, atitudinea plină de indoială și de șovăire intelectuală, față de o chestiune pe care atâtea alte spirite o consideră rezolvată în sensul unei soluții admise ca un adevăr indiscutabil. Hauriou răspunde dealtfel că această participare e legitimă în măsura justei apărări a libertăților civile, care în echilibrul fundamental al Statului, sunt de domeniul colectivității naționale. În care echilibru, se va ține însă socoteala și de legitima *apărare* a guvernului. De dimensiunile și măsura acestei participări ne vom da mai bine seama dacă o vom observa-o sub unghiul colaborării „puterii majoritare” care e aceia a cetățenilor cu „puterea minoritară” care e aceia a instituțiilor de guvernământ ale Statului.

Rupând pe dea întregul cu ideile tradiționale în materie, Hauriou distinge într'un Stat, trei puteri : puterea executivă, puterea deliberantă și puterea de vot sau sufragiu, exercitate respectiv de către guvern, de către Parlament și de către corpul electoral. Și stabilește între ele, o ierarhie bazată pe caracterul lor majoritar sau minoritar. Considerând formația Statelor sub singurul aspect ce nu duce la deziluzii, care e acel al istoriei, Hauriou afirmă că înainte de existența libertății politice, nu existau în nici un stat pentru a asigura guvernământul, decât puteri încorporate în instituțiile acestuia. Acestor puteri, Hauriou, le dă numele de „minoritare” pentru că sunt în mâinile unui mic grup de guvernanți care dealtfel le exercită în numele unei instituții. Dealtminteri Machiavelli, cel dintâi teoretician al puterii — spune Hauriou — admite că puterea minoritară există încă dela fundația oricărui Stat.

În primul capitol al „Principelui” care are drept rubrică „câte feluri de principate există și prin ce mijloace pot fi căpătate” el presupune principatul existent ; ori principatul înseamnă puterea minoritară a principelui deja organizată ; de unde reese cu evidență că aceasta exista de la însăși nașterea Statului.

Să presupunem — împreună cu Hauriou — că sub forma unui guvern reprezentativ se introduce în stat libertatea politică. În acest caz vom avea camere legiuitoare compuse din reprezentanți aleși. De aci încolo, legea nu va mai fi opera exclusivă și nici măcar principală a puterii minoritare din instituțiile Statului. De sigur, Camerele legislative sub forma lor de organe sau instituții ale statului pot fi într'o anumită măsură, considerate ca putere minoritară. Dar reprezentanții aleși de către puterea indiscutabil majoritară care e corpul electoral, și care ei compun camerele în realitate, formează împreună un personal politic cu un caracter hotărât majoritar. Această combinație ce se reali-

zează în statele moderne între puterea minoritară a instituțiilor reprezentative care exista de la creația Statului, și între puterea majoritară a poporului și a reprezentanților săi, care e de formație mai recentă, se reproduce — zice Hauriou — sub o formă nouă, ceace spunea Mommsen că devenise statul Roman, un stat patricio-plebeian.

* * *

O asemenea doctrină de un aspect destul de aristocratic, nu putea duce în logica concluziunilor sale, decât la afirmarea primatului puterii minoritare, teză fundamentală a politicii lui Maurice Hauriou și la corolarul ei care va fi o teorie a *elitelor politice*. Astfel se precizează și se conturează liberalismul de o destul de hotărâtă nuanță aristocratică al lui Hauriou. Liberalism care a fost de altfel al multor liberali din timpul restaurației monarhiei franceze, al câtorva liberali italieni ca Gaetano Mosco¹⁾ și al principalilor liberali englezi.

Pentru a defini mai exact atitudinea sa vom spune că Hauriou ca și acel ilustru liberal francez ce a fost Royer Collard, era un liberal conservator.

Punând, ceace numea el, puterea minoritară sau puterea de guvernământ deasupra puterii majoritare sau de sufragiu, Hauriou apără în realitate, puterile limitatoare existente. Ori o putere limitatoare existentă înseamnă desigur încă libertate acumulată, câștigată, care se transformă prin urmare în tradiție. Iar puterea limitatoare prin excelență e guvernul parlamentar. Dintre toate felurile de puteri limitatoare, Royer Collard ca și Hauriou prefera guvernământul parlamentar, pentru că era singurul ce întrunea calitățile necesare și esențiale ale unui veritabil sistem de guvernământ; de a fi un guvern cu suficientă autoritate pentru a governa dar în permanentă imposibilitate de a abuza de această libertate.

Făcând teoria guvernului parlamentar, Hauriou pune în vârful ierarhiei puterilor, puterea executivă, care e cea dintâi și domină astfel pe celelalte două²⁾. Apoi pe rândul al doilea puterea legiuitoare și în sfârșit mai jos, națiunea. Guvernul trebuie să aparțină puterii minoritare, adică unei elite și să fie supus unui control luminat și moderat.

Acestei puteri minoritare îi va aparține inițiativa și acțiunea directoare de care numai ea este capabilă, iar puterea majoritară sau legiuitoare va avea o simplă misiune de control și de participare. „Pe planul acțiunii guvernamentale — zice Hauriou —

1) Vezi în „Teoria de Governo e Governo Parlamentare” de Gaetano Mosco, teoria formulei politice grație căreia minoritatea guvernează pretutindeni.

2) Maurice Hauriou, op. cit. ed. 1929. p. 356.

aceasta din urmă este și trebuie să fie subordonată celeilalte. Ea îi acordă însă încrederea care îi e necesară și prin urmare are dreptul de a o controla¹⁾).

Dar în principiu dreptul său se oprește aci : puterea majoritară trebuie să lase toată libertatea puterii minoritare, să-i respecte întăetatea, să nu o „subalternizeze” nici să pretindă să-i impună colaborarea.

Independența puterii minoritare trebuie să rămână regula și participarea puterii majoritare la guvernământ trebuie să fie excepția.

Astfel, adunările legiuitoare nu trebuie să depășească puterile lor de control — normale în principiu — stăpânind guvernul și luând inițiative.

Regimul parlamentar — sistem de colaborare și control — nu poate avea drept obiect de a realiza doctrina greșită a „supremației parlamentelor” ce e potrivnică ordinii naturale, în sensul că le pune pe deasupra puterii executive și le conferă inițiative rezervate guvernului²⁾).

Dacă sistemul guvernelor reprezentative și regimul parlamentar nu au răspuns la tot ce se așteaptă de la dânsese, e de netăgăduit că una din cauzele principale ale acestei dezamăgiri, trebuie căutată în cea răsturnare de roluri prevăzută încă dela începutul experienței regimului parlamentar pe continent de către Benjamin Constant și a căror pericole și lipsă de logică nu au scăpat analizei lui Hauriou.

Doctrina liberalismului — în idea lui Benjamin Constant — se razămă pe principiul separației puterilor și echilibrul lor perfect, fiind bine înțeles că guvernul are dreptul la o autoritate neștirbită pentru a putea fi cu adevărat responsabil în fața Parlamentului.

Spulberarea autorității, fenomen ce a dus la dezafecțiunea de care suferă instituțiile reprezentative nu e decât corolarul absenței de răspundere. Iar superioritatea „de fapt” a puterii legiuitoare în unele țări — pentru că nici un text constituțional al vreunui Stat nu o consacră categoric³⁾ — își are origina în tendința de a face ca voința organului ce este mai direct reprezentativ al dorințelor națiunii să fie precumpănitoare în deciziile ce se iau.

Încât această hegemonie a parlamentului nu e decât efectul direct al unei anumite interpretări a principiului suveranității naționale, care după Hauriou, e hotărât departe de a fi exactă.

1) M. Hauriou, op. cit. p. 186.

2) Maurice Hauriou, op. cit. p. 187-188.

3) G. Burdeau, *Le régime parlementaire dans les Constitutions européennes d'après guerre*. 1934.

Conceptia sa despre independența puterii minoritare față de puterea minoritară se razămă astfel pe ostilitatea sa față de teoria „revoluționară” și „jacobină” a suveranității naționale, în virtutea căreia toate puterile emană direct sau indirect de la națiune, cu alte cuvinte care face ca puterea să vină de jos. Ori atât din punctul de vedere istoric cât și din acel juridic, e dovedit, — susține Hauriou — că puterea vine de sus.

III

„În leagănul Statului, scrie metaforic Hauriou, se găsesc trei elemente depuse împreună: puterea guvernului central sau puterea publică, element de coerciție; unitatea spirituală a națiunii, element de consimțământ și înfășurit întreprinderea treburilor publice, necesară pentru a polariza consimțimintele atât ale organelor de guvernământ cât și ale membrilor națiunii. Toate împreună formează unitatea suveranității Statului; dar această unitate a fost mai întâi obținută de către puterea guvernului central¹⁾).

Dar puterea guvernamentală a statului e un sistem de guvernământ de oameni liberi și așa a rămas. Acest sistem a suferit transformări grație acțiunii claselor superioare asupra indivizilor claselor inferioare. S'a realizat astfel o nivelare de sus. Nu rămâne mai puțin adevărat că această suveranitate se va exercita asupra unor oameni liberi și această particularitate va fi aplicabilă mai ales regimului democrațiilor moderne.

Critica pe care o face Hauriou, despre teoria juridică a suveranității naționale, poate fi lăra îndoielă considerată ca unul din stâlpii concepției sale juridice și politice despre statul modern. Mai întâi, Hauriou, disociază dela început, voința națiunii care este prin definiție unanimă, de voința corpului electoral care nu poate fi decât majoritară. Aci, Hauriou, urmează oarecum pe Sieyes deși în termeni cu mult mai preciși și exacti, care făcea distincție între cetățeni pasivi care nu posedă decât drepturile civile și cetățenii activi care au pe deasupra și drepturile politice. Dar această idee a lui Sieyes, Hauriou o reia, și o lărgeste în așa fel încât să o facă aplicabilă la ideea de națiune²⁾ Astfel consecințele principiului vor apărea în toată rigoarea lor. Admițând chiar că națiunea întreagă ar fi suverană, Corpul electoral și reprezentanții săi din adunările legislative, nu vor fi suverani; nu vor fi pentru că nu sunt națiunea; și nu sunt națiunea pentru că între voința electorală și voința generală nu poate exista o identitate absolută.

Pe când una este unanimă, cealaltă nu este decât majoritară.

1) Maurice Hauriou, op. cit. p. 91—96.

2) Maurice Hauriou *La souveraineté nationale*. 1912. p. 13.

Dealtfel cu cât o putere este mai organizată și prin urmare mai limitată, cu atât ea se depărtează de voința generală a națiunii care e unanimă, eternă și prin definiție neorganizată ¹⁾. De altă parte voința electorală nu are de scop de a se confunda cu voința generală a națiunii ci numai de a-i fi o „reprezentare“ care va fi combinată cu reprezentările celorlalte organe de guvernământ.

Apoi, voința generală nu e o putere de direcțiune nici de comandament. Așa că nu poate fi izvorul puterilor ce conduc Statul. Doctrina revoluției franceze afirmă că grație teoriei delegației izvorul tuturor puterilor se află în voința generală. Ori această doctrină e inexactă, afirmă cu hotărâre Hauriou. Voința generală nu constă decât în o putere de adeziune. Ea poate fi în adevăr chemată să-și dea adeziunea sa la măsurile luate de guvern, și în această adeziune, „actuală“, solicitată prezumată și făcută plauzibilă prin jocul normal al procedurilor constituționale, se regăsește desigur exercițiul unei suveranități. Dar această e o suveranitate a unei puteri de control și a unei puteri de acțiune ²⁾. Ideea lui Hauriou este că, tendința de a asigura supremația puterilor majoritare (adunări alese și națiune) asupra acțiunii elitei, e o doctrină de origină revoluționară jacobină care a dus direct la guvernământul convenției naționale din timpul revoluției. Ori pentru Hauriou, autonomia puterei minoritare sau guvernamentale se pune în afară de discuție.

Această putere nu depinde de puterea majoritară, care nu-i delegă nimic. Una nu este emanația celeilalte ³⁾.

Ceeace nu oprește, desigur, ca și această putere să reprezinte națiunea, alegerea ne fiind decât un procedeu empiric de semnare a reprezentanților poporului ⁴⁾.

Hauriou atribuie tuturor organelor statului, calitatea de reprezentanți ai națiunii, și consideră ca o eroare faptul de a rezerva exclusiv această calitate numai membrilor adunării legiuitoare. Orice organ al statului, ce posedă o inițiativă oarecare și poate fi astfel considerat ca un gestionar de afaceri, are această calitate. Sunt astfel organe reprezentative și contribuie

1) Privind organizarea corpului electoral teoria lui Hauriou e tocmai, antiteza acelora ca Charles Benoist, de pildă, care vorbind de reprezentarea proporțională (La crise de l'Etat moderne p. 30) spunea: „Reprezentarea proporțională este negațiunea suveranității naționale, dar aceasta nu are importanță pentru că nu există suveranitate națională“. Ori pentru Hauriou există a o suveranitate națională și reprezentarea proporțională nu îi este negațiunea, pentru că în adevărata doctrină a suveranității naționale organice, corpul electoral nu este altceva decât un organ de guvernământ. Ori un organ de guvernământ poate și trebuie să fie organizat.

2) Maurice Hauriou, La souveraineté nationale p. 39.

3) Maurice Hauriou, Droit Constitutionnel. p. 171.

4) Maurice Hauriou, op. cit. p. 211.

la organizarea corpurilor constituite: Șeful Statului, miniștrii, prefectii, adunările legiuitoare și chiar corpul electoral. Iar în sprijinul acestei teze Hauriou invoacă considerații de fapt. Istoria arată că puterea minoritară se constituie în decursul timpului ca un capital de competențe impersonale, grație exercițiului unui adevărat drept de superioritate al „elitelor”.

Puterea și competența vin de sus¹⁾. Ele sunt produsul acestei elite de funcționari și de reprezentanți ce iau sarcina puterii în afară de orice delegație, printr'un fel de delegație spontană, ceace le permite să-și păstreze autonomia. Iar prerogativele reale ale diverselor organe de guvernământ s'au căpătat printr'o îndelungă practică și nici decum prin efectul legei. Această teorie a elitelor ca și teoria puterii, se integrează dealtfel în teoria juridică a instituției, operă fundamentală a întregii gândiri juridice a lui Hauriou. O instituție,— scria Hauriou în 1925— e o idee de întreprindere care se realizează și durează juridicește într'un anumit mediu social; în vederea realizării acestei idei, ia ființă o putere care-i procură organele necesare; de altă parte, între membrii grupului social interesat la realizarea ideii se produc manifestații de comuniune conduse de organele puterii și reglementate de proceduri. Statul apare astfel ca una dintre cele mai remarcabile dintre instituții care toate au aceste trăsături comune. Hauriou, spre deosebire de sistemele moniste sau obiectiviste, susține că Statul exista înainte de a avea un sistem de drept. Decât nu exista în forma de stat ci în acea de națiune sau de instituție. Incât se poate afirma că atât timp cât o națiune nu are un sistem de drept, îi lipsește un element esențial, pentru a fi numită stat, și astfel dreptul e un element esențial al Statului, dar nu e tot statul²⁾.

Apreciată prin această prismă, puterea politică apare ca un fapt psihologic. E o liberă energie care asumă întreprinderea guvernământului unui grup omenesc, prin creația continuă a ordinii și a dreptului. Pornind de la această concepție a puterii; Hauriou ia atitudine în chestiunea puterii de *drept* care pune cele două mari probleme ale: justificării puterii și legitimității ei. Justificarea puterii e o problemă de ordin filosofic asupra originii puterii, pe când legitimitatea sa nu e decât o chestiune juridică a devoluției sale³⁾.

Astfel dreptul de a comanda va fi justificarea puterii. Sub influența tomismului, Hauriou susține că puterea minoritară e de origine divină, acceptând astfel doctrina lui Ioseph de Maistre și a lui Bonald. Privită sub aspectul său istoric, puterea a fost

1) Maurice Hauriou, op. cit. p. 230.

2) Maurice Hauriou, 4-e Cahier de la nouvelle journée. 1925. „La théorie de l'institution et de la fondation”.

3) Maurice Hauriou, Droit Constitutionnel p. 167.

aranajul natural al superiorității individuale a membrilor unei elite politice, care s'a transmis apoi instituțiilor guvernamentale ¹⁾. Fiecare stat are o „elită politică” compusă din câteva indivizi de talie superioară, în care se regăsește acea calitate specială de voință și de inteligență, care, zice Hauriou, este izvorul autorității și a competenței. Aceștia sunt „șefii”. Ceeace revine a spune, că în puterea minoritară s'au centralizat anticele puteri ale aristocrației, cu diferența față de trecut, că puterea este astăzi exercitată în numele statului și a ideii de stat. Hauriou ia dela început atitudine față de teza ce i se va opune mai târziu de către obiectiviști ca Duguît care vor nega existența unor voințe ale unor anumiți oameni ce sunt superioare în calitate, altor voințe. Pe acest postulat își întemeiază el teoria existenței elitei politice și a dreptului ei de superioritate în Stat ²⁾.

Hauriou completează teoria sa a elitei politice, prin câteva observații ce o lămuresc și-i dau aspectul definitiv al său.

Sarcina autorității publice nu trebuie să fie încredințată oricărui fel de elită, ci numai elitei politice; în orice țară există diferite feluri de elite: religioase, morale, științifice, artistice, sau intelectuale. Dar mai ales există o elită politică ce posedă aptitudinea pentru guvernământ. Ea singură dispune de autoritate și nu ar fi mai mare greșeală decât aceia ca un stat să fie guvernat de persoane neîndemânatică în politică sub pretextul că ar fi iluștri savanți ³⁾.

De altă parte, unele guverne cuceresc puterea prin forță și astfel puteri minoritare violente reușesc. Dar aprecierea guvernelor trebuie făcută după durata lor în timpuri normale și pacifice cu excepția sistemurilor represive și teroriste. Însfârșit elita politică nu trebuie confundată cu aristocrația; regimurile aristocratice fiind acelea în care elita politică a devenit o clasă sau un ordin în stat dotat cu privilegii juridice. Democrațiile au elite politice, ce nu sunt organizate în clase privilegiate ci recrutându-se din toate straturile națiunii, se reînnoiesc continuu și asigură astfel permanența elitei.

Astfel puterea minoritară, suverană pentru că e competentă, nu emană dela națiune așa cum o proclamă toate constituțiile individualiste ci se „îndreaptă către națiune”. Hauriou susține că puterea a fost un fenomen aristocratic la origine, dar că în virtutea adevăratei legi, statele evoluează dela aristocrație către democrație ⁴⁾.

1) Maurice Hauriou, op. cit. p. 179.

2) Maurice Hauriou, op. cit. p. 170.

3) Maurice Hauriou, op. cit. p. 171.

4) Maurice Hauriou, op. cit. p. 139.

Libertatea politică ce formează substratul puterii ia succesiv forma unei libertăți aristocratice și apoi forma unei libertăți democratice.

Durata libertății democratice e încă departe de a lua sfârșit. Dar cu aceleași calități toate democrațiile au aceleași defecte și ascund aceleași germene de moarte care sunt enorma desvoltare a regimului administrativ și fiscalitatea ruinătoare care îi este consecința ¹⁾. Hauriou crede că principala cauză a crizei democrațiilor moderne e sistemul intervenționalismului exagerat al statului ce duce riguros și fatal către economia dirijată și fiscalismul.

„Energii individuale — zice el — care susțin libertatea politică sfârșesc prin a se uza și sub forma lor imperială, democrațiile adorm înainte de a muri, lovite de fiscalitatea administrativă ²⁾).

Evoluția către democrație e totuși ireversibilă, în sensul că nu se poate concepe că o democrație ar putea evolua către o monarhie aristocratică.

Cucerirea puterii de către noile straturi sociale dă pentru câțva timp o nouă vigoare politică Statului. Noile generații vor să realizeze justiția egalitară prin îmbunătățirea soartei celor mulți. Însă Hauriou pune această axiomă de dinamică socială : că ceace un Stat câștigă în justiție egalitară, pierde în energie politică ³⁾.

Privit sub unghiul strict politic, liberalismul lui Hauriou e aristocratic în esență și antiegalitar ca principiu. Dealtfel adevăratul liberalism nu a fost niciodată egalitar. „Când un liberal afirmă că perfectibilitatea omenească e o tendință continuă către egalitate apărându-l el renunță la sistemul său”, spunea deja Benjamin Constant ⁴⁾.

Hauriou rămâne individualist, în același timp ce este liberal. Aristocratismul său e de ordin politic și nu social, s'ar putea spune chiar de ordin spiritual.

Pentru el, regimul statului modern e în mod natural democratic și egalitar. Ori acest regim are la bază individualismul. Dar un individualism democratic, egalitar și universal, ce este un produs al evoluției statului aristocratic, evoluție ea însăși fatală. Inceputurile statului au fost caracterizate printr'un individualism, aristocratic, familial și inegalitar ce i-a fost transmis de forma de societate a epocii.

Apoi, după câteva secole, el se transformă și capătă forma unui individualism democratic și egalitar ce nu mai păstra nimic din caracterul familial.

1) Maurice Hauriou, op. cit. p. 140.

2) Maurice Hauriou, op. cit. p. 142.

3) M. Hauriou, Droit Constitutionnel Ed. II. p. 143.

4) Emile Faguet, op. cit. p. 229.

Hauriou, crede că democrațiile moderne vor avea o viață mai lungă decât democrațiile lumii antice. Și se ferește de a face profeții. Dar, deși omenirea știe că orice formă politică e pieritoare, ea trebuie să se lupte să păstreze liber.atea politică pentru că aceasta e esențialul ¹⁾.

Organizația politică nu e decât un mijloc: tot edificiul Statului e construit pentru a asigura realizarea regimului individualist, adică a libertăților individuale.

Pentru Hauriou libertățile civile sunt baza și piesele fundamentale ale întregului sistem juridic. Iar garanția libertății în Statele moderne o constituie sistemul de guvernământ reprezentativ.

Un asemenea guvernământ nu poate să se razăme decât pe încrederea opiniei publice. Cu toate că opinia publică e și ea o forță organizată și cu toate că această organizație e opera unei minorități sau a unei elite; totuși regimul libertății de opinie este încă singurul care face posibilă apărarea adevărului, atât împotriva doctrinelor guvernamentale cât și împotriva părerilor de partid.

O cât de mare libertate pentru exprimarea gândirii departe de a fi un obstacol activității guvernamentale, e în realitate cel mai puternic sprijin al ei.

Toți liberalii, oameni de guvernământ prin raționament și prin instinct, au fost cei mai constanți partizani ai libertății scrisului.

Atât cei francezi dela Benjamin Constant și până la Hauriou, cât și cei engleji. Harold I. Laski în „Liberty of modern State” justifică hotărâtor liberalismul când spune: „Autoritatea nu-și datorește existența puterii sale de acțiune, ci puterii sale de convingere; iar convingerea ia naștere din consimțământ pentru simplul motiv că veritabilul câmp da acțiune socială e spiritul individului”.

În ce privește sistemul de guvernământ parlamentar, el e pentru Hauriou cea mai perfectă garanție a libertății.

Parlamentul „putere majoritară” e inapt pentru guvernare. Royer Collard spunea că e un „corp” ori acțiunea cere în primul rând un șef. Și adaugă: „un parlament nu guvernează, iar atunci când guvernează nu o face decât prin intermediul unei persoane pe care a investit-o cu încrederea sa ²⁾”.

Și mai ales parlamentul modern care e condus de popor, pentru că e responsabil față de acesta și e responsabil pentru că e reeligibil de către popor.

1) M. Hauriou, op. cit. p. 141.

2) Emile Faguet, op. cit. p. 274.

„Pentru cine știe să reflecteze — spune Hauriou gândindu-se la evoluția politicei franceze dela sfârșitul revoluției și până la începutul regimului consular, — convulsivunile revoluționare care au întovărășit dictatura adunărilor, restabilirea ordinii ce a fost consecința restaurării executivului, toate aceste fenomene arată cu evidentă, că primatul executivului asupra legislativului e în ordinea lucrurilor și că dimpotrivă primatul legislativului asupra executivului e în sensul dezordnei”¹⁾.

Analizând criza parlamentarismului, Hauriou îi găsește una din cauzele sale în principiul inexact în virtutea căruia toți au acceptat să susțină că „puterea emană dela popor”, refuzând să distingă o putere „majoritară” care în adevăr emană de la popor și o putere minoritară sau de guvernământ, care merge poate către popor dar care cu certitudine nu-i este emanațiunea²⁾.

* * *

Aci Hauriou se arată a fi partizanul unui sistem de reprezentare a suveranității naționale, cu totul diferit de teoria, așa cum a fost înțeleasă de doctrinarii revoluției franceze.

Libertatea politică, axă centrală a întregii construcții juridice și politice a lui Hauriou, se razămă de sigur — pe principiul suveranității naționale. Dar nu pe suveranitatea unei națiuni considerată ca o entitate colectivă, așa cum au înțeles-o acești doctrinari, ci pe o suveranitate individuală a cetățenilor a căror reuniune constituie actualmente națiunea. Așa a fost înțeleasă suveranitatea chiar de către textele ce au urmat constituției franceze din anul III în special de către acele ale proiectului de declarație a drepturilor, votat în ziua de 5 Iulie 1815 — în timpul celor 100 de zile. Influența lui Benjamin Constant, hotărâtoare în redactarea acestui din urmă text, arată că dela începuturile sale în Europa, liberalismul a avut asupra teoriei suveranității, o doctrină opusă acelei stabilite de revoluția franceză. Când art. 1 al acelei declarații spune că: „suveranitatea poporului e compusă din reuniunea drepturilor tuturor cetățenilor”, el afirmă că principiile de justiție și de ordine individualistă se impun legiuitorului, nu în virtutea unei discutabile delegații, ci ca o consecință logică a existenței și drepturilor individului. Astfel se construiește și numai în așa fel se poate susține — „legitimitatea constituțională” sau chiar acea „legitimitate supraconstituțională” a lui Hauriou, care leagă organul legislativ al Statului. Această legitimitate ne fiind decât ordinea individualistă în acțiune, ea se impune juridicește statului fiind superioară re-

1) M. Hauriou, op. cit. Ed. 1923. p. 228.

2) M. Hauriou, op. cit. Ed. 1923. p. 229.

gulelor de drept pozitiv intern, leagă și limitează toate organele chemate să creeze dreptul pozitiv. Pe când în teoria clasică a suveranității, națiunea posesoare a tuturor drepturilor, nu e limitată prin nimic, și prin urmare chiar atunci când lucrează prin reprezentanții săi.

Individualismul și liberalismul lui Hauriou, l'au făcut astfel să ajungă la singura soluție susceptibilă de a asigura libertatea politică și de a înlătura astfel orice „fel de opresiune de unde ar veni ea”.

Un parlament, putere majoritară, supus tuturor pasiunilor, poate fi într'o egală măsură un pericol pentru libertățile individuale ca și un guvernământ prea autoritar ¹⁾.

Așa că pentru Hauriou, respectul principiilor individualiste nu poate fi căpătat decât printr'un sistem ce ar funcționa aproape automatic și care ar supune la un control ce l'ar împiedica să comită acele adevărate excese de putere ce sunt legile înjuste sau neconforme cu constituția ²⁾.

Acest control numai judecătorii sunt indicați să-l exercite. Atunci când li se cere arbitragiul lor în litigiile ce au să judece, ei au datoria să verifice dacă legile ce au să le aplice, sunt regulate, adică nu contravin legitimității constituționale; iar dacă ele calcă acel drept natural individualist — a cărui existență pentru Hauriou nu suferă discuție, judecătorii vor refuza să le aplice.

E de la sine înțeles însă, că Hauriou nu e de fel partizanul supremației judecătorilor în stat, rezultat la care s'a ajuns grație unui anumit fel de aplicare a acestui sistem de control, în America.

Judecătorul nu e o putere politică, el nu creiază dreptul; el nu reprezintă decât puterea justiției, care nu are decât scopul de a stabili un echilibru între diferitele puteri, în așa fel încât judecătorul să fie o putere socială și juridică cu prestigiul și autoritatea cerute de rolul său ³⁾.

Nu se mai poate astăzi susține că justiția constituțională are drept obiectiv „domesticarea Statului” ⁴⁾. Cea mai mare parte din Statele moderne au adoptat cel puțin principiul dacă nu chiar un sistem identic. Chiar acei ce au susținut teza acestei subordonări a statului, au recunoscut că acest fel de justiție nu are de scop decât anularea legilor neregulate, și eliminarea lor definitivă din ordinea juridică: „Să nu se mai spună că legiuitorul

1) M. Hauriou, op. cit. p. 270.

2) M. Hauriou, op. cit. p. 270. 292. 612.

3) M. Hauriou, op. cit. p. 229. 240.

4) Ch. Eisenmann, Deux théoriciens du droit M. Hauriou. *Revue Philosophique* 1930. Sept. p. 265.

e astfel oprit în opera sa de creație a dreptului. El rămâne liber de a crea, însă nu va crea decât un drept regulat" ¹⁾.

* * *

Toată construcția juridică a lui Hauriou tinde către justificarea subordonării dreptului statului față de dreptul natural individualist precum și a caracterului obligatoriu și intangibil al libertăților față de organele legiuitoare. În acest sens, el este, cu o persistență și o rară adâncime de gândire un liberal, dar mai ales un burghez.

E în cea mai exactă tradiție a liberalismului când se opune atât opresiunii mulțimei cât și tiraniei parlamentelor.

„Înțeleg prin libertate, triumful individualității, atât asupra autorității care ar voi să guverneze grație despotismului, cât și asupra maselor care cer dreptul de stăpânire, fără frână a majorității“, zicea Benjamin Constant în 1817 ²⁾.

Aceasta a rămas și astăzi concepția liberalismului englez. „Libertatea constă în a rămâne credincios sie-însăși; e în definitiv curajul de a rezista“, scrie Harold Lasky ³⁾.

Hauriou e încă liberal când consideră că față de legile opresive și nedrepte, dreptul de rezistență e legitim.

Toată doctrina modernă a liberalismului juridic, consideră legile nedrepte ca una dintre consecințele inevitabile ale arbitrarului adunărilor legiuitoare. E adevărat că greutatea constă în a da o definiție mulțumitoare conceptului de lege nedreaptă și opresivă ce depășește cadrul strict al legii neconstituționale. Acceptarea însă a legii nedrepte ar însemna cea mai categorică negațiune a statului de drept. În această privință doctrina e unanimă, deși recunoaște că rezistența la asemenea legi e o teorie extrajuridică ⁴⁾.

Astfel când Hauriou face apel la judecător pentru a-i da aprecierea suverană a concepțiilor de morală socială sau de justiție economică ale legiuitorului ordinar, a legiuitorului sau chiar a dreptății legilor ce le face, el e înainte de toate apărătorul unei anumite ordine și anume a ordinei burgheze.

„După ce a compus — scrie unul dintre biografii săi Marcel Walline ⁵⁾ — minunata frescă a statului așa cum l'a construit istoria, Hauriou novator în cercetările sale, dar și conservator curajos,

1) Ch. Eisenmann, La justice constitutionnelle et la Haute Cour Constitutionnelle en Autriche pe 292.

2) Emile Faguet, op. cit. p. 216.

3) Harold Lasky, Liberty in the modern state.

4) M. Hauriou, op. cit. 219. și Jean Dabin; La philosophie de l'ordre juridique positif. Les lois injustes. p. 701.

5) Marcel Walline, op. cit. p. 57.

a fost doctrinarul a ceea ce se poate numi *statul burghez*. Adică a unui stat echilibrat, stabil, organizat, în funcție de concepțiile politice și de nevoile economice ale cetățenilor și unde legile asigură ordinea“.

Când Duguît a scris odată că un grup de negri sub domnia unui tiran sângeeros, constituie un stat, Hauriou s'a revoltat răspunzând că acestui trib îi lipsesc elementele necesare și esențiale unui Stat, care sunt echilibrurile, separațiile și libertățile). În sfârșit, în sensul că într'un stat tare, și autoritar, Hauriou voia pentru individ un domeniu rezervat și intangibil, el era un liberal de o indiscutabilă ortodoxie.

Însăși înclinarea spiritului său îl predestina liberalismului.

Hauriou avea o concepție dinamică a cunoașterii, o îngrijorare intelectuală, o nevoie de a se corecta și depăși ce-l făceau să-și repună totdeauna în discuție, propria sa muncă. S'au citat numele lui Barrès și Bergson în caracterizarea spiritului lui Hauriou²⁾.

Ca Barrès, el pare a fi încercat să înțeleagă și să iubească realitățile esențiale ce au fost condițiile desfășurării și asigurării civilizației occidentale.

Dar Bergson, i-a influențat spiritul său primitiv și totdeauna viu determinându-l să găsească la capătul cercetărilor sale, afirmația metafizică.

În perspectiva personalistă în acelaș timp democratică și creștină-tomistă, în care Hauriou și-a conceput și definit doctrina, i s'a părut că cele două elemente ale vieții și ale doctrinei dreptului și a statului sunt construcțiile libere ale voinței ome-nești, cerințele imprescriptibile ale acestei voințe precum și ordinea, adică stabilizarea unei stări sociale grație unor structuri echilibrate³⁾. Refuzând totdeauna să desolidarizeze noțiunile de putere, de ordine și de libertate — și dând dovada unui larg și perseverent pluralism, Hauriou a fost doctrinarul unui liberalism, deși aristocratic, a cărui permanentă influență asupra mișcării juridice și politice actuale, se arată a fi indiscutabilă. Astfel Hauriou a fost poate unul dintre ultimii doctrinari ai liberalismului.

E. A. POULOPOL

1) H. Barthélemy, Discours prononcé à l'inauguration du monument élevé à la Faculté de droit de Toulouse à Maurice Hauriou. 22 Avril 1931. J. Bonnecase.

2) Achille Mestre, Maurice Hauriou. Annuaire de l'Institut International de Droit public 1929.

3) Paul Archambault, Cahiers de la nouvelle journée. p. 23. 1933 Preface.

ORIGINEA LIMBAJULUI

Limbajul se poate defini din punct de vedere psihologic ca un sistem de semne. În consecință studiul originii limbajului trebuie să se îndrepte asupra semnelor originare, adică asupra mijloacelor primordiale de comunicare a trăirilor. Care sunt semnele pe care le avea omul în mod natural la dispoziția sa și cum a ajuns să întrebuințeze aceste semne? Care sunt adică procesele și condițiile psihologice care au înlesnit utilizarea semnelor, iată întrebările la care trebuie să răspundem spre a rezolva problema originii limbajului. Ținând seamă de aceste întrebări, studiul de față va cuprinde trei părți. În prima voi căuta să arăt formele originare ale limbajului, în a doua procesele și condițiile psihologice care au făcut posibilă întrebuințarea semnelor, iar în a treia caracteristicile esențiale ale limbajului originar.

A. Formele originare ale limbajului

În urma cercetărilor psihologilor evoluționiști, a școlii antropologice engleze și sociologice durkhemiene, ca și a psihologiei copilului, s'au stabilit trei forme esențiale de comunicare: gestul, intonația și articulația.

1. Limbajul prin gesturi e un mijloc natural și primitiv de comunicare, același pe întreg pământul. Mallery, din cercetările pe care le-a făcut asupra acestei forme a limbajului, a arătat că există un număr de semne identice nu numai la triburile sălbatice, ci la toate popoarele care se servesc de gesturi. Numai așa se explică cum Indienii au reușit să comunice prin aplicarea principiilor lor cu surdomuții albi. Indienii înțeleg și semnele prin care copiii exprimă trebuințele lor primare. Limbajul gesturilor joacă un mare rol la societățile inferioare. La acestea, după cum observă Lévy-Bruhl, domină trebuința de expresie concretă a dorințelor și emoțiilor. De aci caracterul pictural pe care-l prezintă limbajul societăților inferioare. În el se manifestă tendința de a vorbi ochilor, de a exprima și a comunica trăirile în mod

plastic. Să ne gândim din acest punct de vedere bunăoară la limba klamathă, în care domină limbajul prin gesturi. Acest limbaj exprimă mai ales relațiile spațiale, adică ceia ce poate să fie reținut și reprodus de memoria vizuală și mușchiulară. Limbajul prin gesturi exprimă categoriile de poziție, de situație în spațiu și de distanță. El a fost favorizat la societățile inferioare de unele condiții de natură religioasă și socială. Așa de exemplu în Australia e interzis văduvelor să vorbească uneori timp de 12 luni. Tot așa e și în America de Nord, unde monografia lui Mallery a arătat că limbajul prin gesturi e universal întrebuințat. S'a ajuns chiar la concluzia că există un limbaj specific al gesturilor care are lexicul său, formele și sintaxa sa. Sunt triburi de Indieni care pot să rămână ore întregi povestindu-și tot felul de întâmplări prin mișcările mâinilor, capului și picioarelor. Ori cât de inferioară ar fi și o societate, ea prezintă și un limbaj oral, chiar dacă acesta e înăbușit de limbajul prin gesturi, din anume motive de natură socială și din cauza cătușelii mistice a cuvintelor. Limbajul prin gesturi, așa cum îl observăm la societățile inferioare și la copil, presupune prinderea semnificației unor situații și înțelegerea lor. Prin aceasta, el devine un mijloc eficace de comunicare.

Gestul se prezintă sub trei forme de seamă, după conținutul exprimării sale: *gestul confuz*, prin care se exprimă tulburarea provocată de mânie sau de frică, *gestul sistematizat*, care schițează o acțiune, *gestul simplificat*, care exprimă obiectul. În această ultimă categorie se încadrează gestul simbolic, care figurează în spațiu raporturile reprezentărilor. Gestul confuz pe care îl găsim încă la societățile inferioare și la copil, se modifică în urma experienței și devine un mijloc de comunicare. De aceea limbajul prin gesturi e considerat ca una dintre formele originare ale limbajului. Mișcările mimice și pantomimice au dus la elaborarea unor semne, care au făcut din aceste mișcări un limbaj. Mimica se reflectează asupra conștiinței altuia, e interpretată și înțeleasă. În urma unei asemenea experiențe, ea e întrebuințată ca mijloc de comunicare. Limbajul, ori care ar fi fost forma lui originară, a luat naștere atunci când s'a ivit posibilitatea de înțelegere a mișcărilor, adică când ele au devenit semne. De aceea gesturile mimice și pantomimice sunt o formă originară a limbajului doar în măsura în care implică semnificația sau înțelegerea lor.

2. O altă formă originară a limbajului e constituită din *intonajii*. S'a emis chiar ipoteza — pe care o susține și Wundt — că originea limbajului trebuie căutată în sunetele expresive. Cuvintele oricărei limbi ar fi rezultatul adaptărilor și variațiilor ce le-au suferit sunetele primitive în cursul evoluției istorice. Teoria care vede forma originală a limbajului în sunetele interjective

naturale (ah, uh!) și în sunetele imitative, reprezentată de Ch. de Brosses, poate fi confirmată dacă ne raportăm la limbajul primitivilor. Sălbaticii au posibilitatea de a exprima direct stările lor psihice prin tonuri emoționale și interjecții; ei pot să și reproducă sunetele provocate de trăirea diferitelor emoții. Emiterea sunetelor se împletește la sălbatici cu expresia fiziomoniiei adecvată momentului psihologic respectiv. Desigur, nu se poate spune că întreg limbajul uman are ca formă originară expresia sensului prin sunet. Părțile vocabularului care au originea directă în sunet, țipăt sau strigăt, sunt în primul rând interjecțiile, prin care se poate urmări expresia vocală dela starea mintală a animalelor inferioare până la om. În general un mijloc practic suficient de comunicare. Așa sunt de pildă comunicările dintre Francezii și Englezii din Crimeea, care constau din țipete interjective repetate cu o exuberanță expresivă și cu un mare număr de gesturi. Ceiace trebuie să reținem, e faptul că interjecțiile au fost forma primordială a unei bune părți din vocabularul nostru. Ch. de Brosses susține că ele au putut să dea naștere verbelor. Există sunete expresive născute din efortul pe care îl face individul, până ce nervii vocali pronunță ceva involuntar. Așa e de pildă cu *st*, care a dat naștere verbului *stare*, *s*, verbului *silere*. Țipătul sau sunetul — căci acestea ne interesează, iar nu forma lingvistică numită interjecție — e prin urmare forma originară a unor cuvinte. Acest element se găsește mai ales în lista rădăcinilor sancrite. Ex: ru, rugir. Țipetele de ură și de desgust au constituit de asemeni o formă esențială a limbajului. Prin urmare țipătul direct poate da naștere cuvintelor. După M. Müller aceasta nu e posibil fără intervenția unor rădăcini determinate. Așa e de pildă cu sanscrita, pe care M. Müller o descompune în 121 rădăcini.

Părerea care vede originea limbajului în asemeni rădăcini cărora li s'a aplicat apoi sunetul interjectiv, ne duce spre o altă ipoteză în legătură cu forma originară a limbajului. E vorba de concepția imitației sau a onomatopeelor. Evoluționiștii (Rommanes) susțin că limbajul originar a trebuit să fie ajutat la formarea sa de o imitație intențională a sunetelor naturale. În starea actuală nu se poate dovedi atât de precis originea imitativă sau onomatopeică a limbajului, prin faptul că această ipoteză nu e susținută nici de istorie, nici de cercetările filogenetice. Totuși, principiul onomatopeelor joacă un mare rol în forma limbajului. Să ne gândim din acest punct de vedere la limbajul copiilor. La început imitația sunetelor are o mare importanță la copil. Apoi, pe măsură ce se generalizează, limbajul își pierde originea sa onomatopeică. Oricât de mult am considera acest principiu, trebuie să ținăm seama de faptul că un cuvânt sau un semn nu e doar o simplă intonație imitativă, ci e un ecou subiectiv. Onomatopeele au trebuit să aibă un rol important în formarea limbajului. Condițiile noa-

stre vitale și psihice nu ne permit să ne dăm seama în ce măsură imitația a fost un principiu determinant în formarea limbajului. Limba primilor oameni nu a fost decât ecoul naturii în conștiința lor. În limbile semitice formarea prin onomatopee e foarte sensibilă pentru un mare număr de rădăcini. Sunetele pe care le scot oamenii care îndeplinesc aceeași ocupație au dus la afirmația că limbajul trebuie să aibă o origine onomatopeică. Teoria onomatopeică, care socotește că limbajul s'a născut din o anumite ocupație (mersul soldaților, etc.) e cunoscută sub numele *teoriei O-ho*. Se știe că K. Büchner a reluat această ipoteză pentru ritmul poetic și muzical. Mijlocul elementar de comunicare ar fi țipătul prevăzut cu o valoare simbolică și repetat de alții. Țipătul e un gest vocal emis și înțeles în lumea expresiei totale a emoției, adaptat impresiei pe care o are asupra omului situația sau obiectul. De sigur, în această teorie există o parte de adevăr. Nu putem însă considera că sunetele imitative au constituit singurul izvor al limbajului originar. Unii autori (Rommanes) consideră principiul onomatopeelor ca având cel mai important rol în producerea limbajului. Nu ne putem îndoi, zice Rommanes, că a fost o perioadă în timpul căreia existau doar semnele imitative, apoi o perioadă mai lungă caracterizată prin un amestec de semne imitative și de semne tradiționale. Principiul onomatopeelor nu e singurul care a prezidat la formarea limbajului. Wundt însă afirmă în vol. II al „Prelegilor” sale p. 394-5, că principiul onomatopeelor a trebuit să constituie unica origine a articulației semnificatoare. Contra principiului lui Wundt sunt însă o mulțime de sunete ale Hotentotilor de pildă, care n'au putut deriva din onomatopee. Cuvintele în care sunetul imitativ e mai evident, sunt acelea care exprimă direct un sunet sau cauza care-l produce, cum ar fi țipetele și numele animalelor sau termenii care exprimă acțiuni însoțite de sunete.

Teoria interjecțională și imitativă a originii limbajului, după cum arată cercetările școlii antropologice engleze, voeste să stabilească originea naturală a limbajului. Prin urmare cuvintele articulate ar aparține aceleiași grupe de țipete, gesturi mimice și pantomimice. Dacă adoptăm acest punct de vedere — și acesta e cel mai științific — excludem teoria care consideră limbajul ca un mister, născut prin o revelație științifică. Țipătul plânsului, al râsului, ca și alte expresii vocale emoționale intră în acțiunile naturale ale omului. În baza acestui punct de vedere pe care îl întâlnim la școala antropologică engleză, ca și la Wundt în a sa *Entwickelungstheorie*, limbajul articulat trebuie raportat la limbajul prin gesturi și la toate formele originare ale limbajului, așa cum îl găsim la sălbateci. Prin analogie, etnografia ne face să afirmăm că și la primitivi, limbajul, sub forma lui originară a fost același. Limbajul s'a dezvoltat din forma aceasta primitivă, nu prin in-

introducerea unor principii noi și eficiente, ci prin simpla adăugare și perfecționare a detaliilor. Principiul care face esența limbajului aparține gradului inferior, ca și celui superior al civilizației. Nu e deosebire de natură între limbajul civilizațiilor inferioare și al celor superioare, ci doar o deosebire de grad. Același lucru se poate spune și dacă privim limbajul la animal, în comparație cu cel al omului. Cel puțin spre această concluzie ne duc studiile evoluționiste asupra limbajului. Limbajul prin care o națiune ajunsă la un grad avansat de gândire și de simțire își exprimă gândurile sale, nu e un mecanism creat pentru această exprimare, ci e, cum zice Tylor, o veche unealtă barbară, augmentată și modificată. Forma lui originală e limbajul prin gesturi și intonații, sub diferitele aspecte pe care le-am arătat mai sus. Acest limbaj avea un puternic accent muzical. *Jespersen* chiar susține că originea limbajului e în poezie și muzică. S'ar putea spune că oamenii au cântat sentimentele lor mult timp înainte de a fi fost capabili să-și comunice gândurile lor. În formele sale originare, limbajul a fost fără îndoială emoțional. De aceea el constă din anume țipete sau sunete care au fost prevăzute cu o valoare simbolică și au fost considerate ca semne capabile să fie repetate de alții. Omul, găsind comod acest procedeu, s'a folosit de el pentru necesitățile sale. Înainte de a fi fost un mijloc de judecată, limbajul a fost un mijloc de acțiune, bazat mai ales pe trăirile emotive. Cu vremea s'a intelectualizat, lăsând însă un tot atât de mare loc expresiilor emotive. Intelectualizarea limbajului cerea semne care să dureze mult timp. De aceea nu a fost posibilă decât prin o a treia formă a limbajului, și anume prin limbașul articulat.

3) *Limbașul articulat, cuvântul.*

Limbașul articulat cuprinde patru faze de seamă, după felul articulației. După categorisirea lui *Rommanes*, distingem:

a) Articulația prin imitație neintenționată. Se găsește la pasările vorbitoare și la copii. Chiar mușii din naștere care n'au auzit nici odată vorbindu-se, emit din propria lor plăcere și fără vre-o învățare, sunete vocale mai mult sau mai puțin articulate, cărora le dau un sens delimitat. Acest fapt e interesant pentru originea limbajului.

b) Articulația neintenționată, prin felul de exercițiu spontan sau instinctiv al organelor vorbei.

c) Înțelegerea semnificației sunetelor articulate e a treia formă a articulației. Ea e posibilă la unele animale superioare, care pot prinde chiar sunetele articulate.

d) Articulația cu o atribuție intenționată a semnificației, înțeleasă ca atașându-se cuvintelor. Această formă de limbaj e mai complexă, întrucât aci intervine în un mod superior procesul de învățare. E vorba de învățarea asocierii cuvintelor cu oare-

care obiecte și calități, sau cu satisfacerea diferitelor necesități. Cuvintele întrebunțate sub forma aceasta se întâlnesc la pasările vorbitoare și se numesc gesturi vocale.

Limbajul articulat prezintă puncte de asemănare cu limbajul gesticulat. El nu e decât dezvoltarea progresivă a acestuia. Înlesnită de unele condiții de natură fiziologică.

* * *

În linie generală formele originare ale limbajului sunt cele trei arătate mai sus: gesturile, intonația sub diferitele ei aspecte și articulația. Aceste forme ale limbajului nu trebuiesc înțelese ca fiind separate. Limbajul vizual, după cum arată Vendryes, a fost concomitent cu cel auditiv. Au diferit doar mijloacele eficace de expresie. Ele s'au accentuat începând cu cele vizuale, lăsând să predomine în formele evoluuate, cele auditive. Toate aceste forme au existat odată cu limbajul ca atare. De aceea le-am și numit pe toate originare, și am căutat să le prind doar sub acest aspect. *Care e raportul dintre ele și care e punctul comun care le unește?* Cuvintele, ca și gesturile și intonațiile, sunt semne ale trăirilor. Numai că cele dintâi sunt mai convenționale, prin gradul de obiectivitate pe care îl presupun. Originea cuvântului și dezvoltarea lui a fost înlesnită de gesturi. Gestul e un supliment natural al vorbei. Din punct de vedere psihologic, el premerge vorba. Limbajul intonațiilor și al gesturilor e caracteristic unei faze inferioare a evoluției mentale. Pe măsură însă ce nivelul psihologic devine mai ridicat, limbajul se prezintă tot mai mult sub forma articulației, adică ca o posibilitate din ce în ce mai mare de obiectivare a semnelor.

După ce am prezentat cât de sumar formele originare ale limbajului, accentuând nu formele lui inițiale, căci acestea nu se cunosc precis, ci dezvoltarea lui naturală, să ne oprim pe scurt asupra teoriilor psihologice care privesc originea limbajului. Aceste teorii se pot împărți în două grupe: 1) *instinctiviste* și 2) *evoluționiste*. Wundt le împarte în patru grupe: teoria invențiunii, a imitației, a sunetului natural și a miracolului, sau a revelației. Wundt renunță la toate acestea, găsind mai apropiată de realitate *teoria dezvoltării* (Entwicklungs-theorie).

Teoriile instinctiviste susțin că limbajul a isvorât din un instinct secret al omului. De sigur aceste teorii (Heyse, M. Müller, Renan) conțin o parte de adevăr. Sunt însă mai aproape de realitate teoriile care văd originea limbajului în linia dezvoltării sale istorice. Acestea sunt teoriile evoluționiste, pe care le admite și Wundt, atunci când recurge la teoria dezvoltării limbajului. Pentru aceste teorii limbajul rezultă din elaborarea treptată a diferitelor mijloace de comunicare, cum ar fi: tipățul, vocalizarea și articulația,

Țipătul e forma primordială a limbajului, e limbajul animal pur. El e reflex și atunci exprimă trebuințe și emoții, sau *intențional*, și atunci exprimă o chemare sau o amenințare. *Vocalizarea*, în linia dezvoltării limbajului, urmează țipătului simplu. În faza aceasta, limbajul e cântec și așa cum îl cunoaștem noi, ar deriva din emoții și sentimente. În această teorie e o bună parte de adevăr, căci se știe că atunci când suntem sub impulsia unei emoții, limbajul se apropie de cântec. Rommanes spune că în asemenea ocazii, vocea revine la forma sa originală.

Limbajul și mai ales cuvântul n'a găsit condiția sa de existență decât odată cu articulația. Din punct de vedere psihologic, articulația a adus întrebuițarea sunetelor articulate ca semne obiective. Chiar după începutul articulației, limbajul tonurilor emoționale și al gesturilor a rămas un mijloc important de comunicare. A trebuit de sigur mult timp până ce întrebuițarea semnelor articulate a făcut să dispară sistemele cele mai primitive și cele mai naturale de comunicare. Limbajul, sub forma lui articulată, era constituit în așa fel încât trebuia să se bazeze pe limbajul gesturilor și al intonațiilor, spre a deveni inteligibil. La unele rase inferioare care nu au nimic comun între ele, prin faptul că locuiesc în regiuni cu totul diferite, există și acum forme de limbaj mixt.

Uneori limbajul articulat coincide cu limbajul acțiunii. Așa e cazul *Tasmanienilor* și al triburilor sălbatice din *Brazilia*. Sunt apoi unele triburi care, spre a comunica, se servesc de o stare mixtă în care limbajul articulat nu e desvelit de aspectul său primitiv. Acestea sunt formele de trecere între pantomina pură și momentul în care vorba a ajuns la independența sa completă. Odată cu accentuarea limbajului articulat, s'a ajuns la formarea rădăcinilor cuvintelor. Pentru aceasta, cum am văzut mai sus, au existat două mijloace: *interjecția*, care ne arată originea emoțivă a limbajului și *onomatopeul*.

* * *

Din cele de mai sus se poate observa că nu există o formă originară specifică a limbajului. Limbajul se prezintă de la început sub forma unitară a unor mijloace de comunicare. Gestul, intonația și articulația nu se pot deosebi radical unele de altele. E o greșală fundamentală să căutăm *momentul istoric* de apariție a articulației și de încetare a gestului. Un cercetător care urmărește pas cu pas dezvoltarea limbajului, nici o dată nu va ajunge în situația să precizeze momentul în care a început vorba și în care a încetat gestul. (Wundt: *Völkerpsychologie*, vol 11, p. 635). Limbajul, privit sub această lumină, e *configurațiunea mișcărilor de expresie, adecuată treptei de dezvoltare a simțirii și a cunoașterii omenești*. După cum aceste trepte au fost mai inferioare

sau mai superioare, a dominat expresia prin gesturi, intonații sau articulație. In dezvoltarea limbajului trebuie să ținem seama de relația evidentă ce există între limbajul gesturilor vocale și limbajul articulat. Relația dintre ele se poate observa mai ales când ne gândim la mișcările generale ale limbajului și ale sunetului. Mișcările sunetelor sau ale gesturilor vocale, ne fac să observăm forma originară a limbajului în gesturi, adică în mișcările mimice și pantomimice. In adevăr, sunetul poate să găsească un sprijin atât de valoros în mișcările mimice și pantomimice, încât să exprime înțelesul său originar prin gesturi. Ca atare important în manifestarea limbajului nu e numai sunetul, ci și gestul sunetului (Lautgebärde), mișcarea organului de articulație care se încadrează printre jocurile gesturilor mâinilor și ale corpului. Gestul sunetului e o specie a mișcărilor mimice ale expresiei totale a sentimentelor și reprezentărilor. O formă specială a gesturilor sunetului e gestul vocal (Sprachlaut). Acesta poate să posedă relația dintre exprimarea articulației și formarea sunetului prin înrudirea a ceia ce exprimă. Limbajul prin sunete devine de aci înainte expresia semnificației sale încât gesturile vocale înfățișează doar o parte a expresiilor mimice și pantomimice, care redau poziția momentană a simțirii. De aci iese importanța pe care o au gesturile în limbajul primitivilor, ca și în dezvoltarea limbajului copiilor. Originar, limbajul prin sunet e un limbaj al gesturilor. De aceia Wundt combate teoria care vede originea limbajului în imitația sunetelor. Nu imitația sunetelor determină limbajul, ci gestul sunetelor. Intâmplarea nu are nici un rol în formarea limbajului prin sunete, care nu e decât o specie a limbajului articulat. Gestul sunetelor sunt înlocuite doar prin sunete. Ca atare limbajul sunetelor e rezultatul unor condiții psiho-fiziologice. El nu e, cum a fost considerat, un *reflex mecanic*, ci cum arată Wundt, o *reacțiune psiho-fizică determinată de anume trebuințe*. Sub acest aspect, limbajul e o funcțiune a simțirii omenești, prin aceia că exprimă stările acestzi simțiri.

Origina limbajului nu trebuie privită sub forma unui început precis de limbaj; ea se referă la dezvoltarea limbajului care cuprinde întreaga sa viață și care se revărsă mereu în noi forme. Trei condiții intervin după Wundt în dezvoltarea limbajului: *tradiția* limbajului întrebuintat de generațiile premergătoare, *amestecarea* diferitelor limbi și influența lor asupra sunetelor, și, în al treilea rând, *schimbarea spontană a limbajului*.

B. Condițiile și procesele psihice care au determinat limbajul

Dacă așa se prezintă problema originii limbajului, dacă deci ea nu poate fi înțeleasă fără a o încadra în dezvoltarea integrală.

și vie a limbajului, atunci nu ne putem întreba decât doar atât : Cum s'a ajuns de la mijloacele de exprimare caracteristice unei trepte inferioare de evoluție psihică, la exprimarea prin simboluri superioare, caracteristice treptei superioare de evoluție sufletească ? *Care sunt, adică procesele și condițiunile psihologice care au contribuit la existența lui în forma pe care o cunoaștem azi ?* Răspunzând la această întrebare, vom putea să fixăm *momentul psihologic*, de apariție a limbajului.

În jurul acestei chestiuni au existat discuții încă din a 2-a jumătate a sec. trecut. Așa de pildă Steinthal (Ursprung der Sprache) consideră că limbajul s'a născut la un anume grad de dezvoltare psihologică și în un mod necesar. Momentul de apariție a limbajului e acela în care intuițiile se transformă în idei. Lucrurile inconjurătoare se reflectează prima dată în spirit cu toată complexitatea realului. Ele apar sub formă de intuiție vie, căci abstracțiunea nu e cunoscută primitivului. Limbajul va apare tocmai când intuiția se va transforma în idee, adică când ea va fi analizată. Formula aceasta nu explică nimic în legătură cu originea limbajului. De ce s'a făcut trecerea de la intuiție la idee și cum s'a făcut ? Iată ce face nu explică Steinthal. Alți autori, cum e Noiré, susțin că limbajul s'a născut în momentul în care a avut loc un cât de mic efort voluntar.

Condițiile și procesele psihice care au determinat nașterea limbajului sub diferitele lui forme mai mult sau mai puțin evaluate au fost însă altele. Ele se pot reduce la două mai de seamă: 1) *apariția conștiinței semnului și 2) trebuințele și tendințele de comunicare*. În ultima analiză prima se reduce la a doua, deoarece aceasta o condiționează. Aceste condiții, existând în un grad sau altul, au fost de ajuns pentruca limbajul să apară sub diferitele lui forme, de la cele mai inferioare până la cele mai superioare.

La început, după cum am văzut, limbajul a fost un gest, un țipăt sau o intonație. Țipătul sau alt mijloc de comunicare, indiferent care ar fi, căpătând o valoare simbolică, a fost considerat ca semnul capabil să fie repetat și de alții. Repetarea lui a avut loc însă numai atunci când s'a născut *conștiința de semn*, când semnul a fost înțeles. Odată această conștiință apărută, gestul sau intonația au devenit *convenționale*, adică *simboluri* pentru comunitatea socială și *semnificații* pentru individul care le utiliza. Numai așa se poate explica cum limbajul a luat, dacă s'ar putea zice, anume *forme statutare*, cum anume trăiri se exprimă prin gesturi, intonații sau articulații specifice. Conștiința de semn însoțită de cât de timida perfecționare a aparatului vocal, a determinat apariția limbajului sub formele lui evolute. Gestul, țipetele sau cântecele au devenit forme ale limbajului numai în măsura în care au fost prevăzute cu o valoare simbolică. Conștiința de semn dobândită, întreg limbajul s'a dezvoltat pe cale

de diferențiere. Așa au luat naștere gesturile, mimica și pantomimica, intonațiile, cuvenitele sub multiplele și variatele lor forme. Toate sau diferențiat însă din formă originară, corespunzătoare apariției conștiinței semnelui.

2. Factorul fundamental care a susținut apariția conștiinței semnelui a fost fără îndoială trebuința de comunicare. Aceasta a deslănțuit o serie de reacțiuni expresive pe care le-a găsit în gesturi, intonații și în sunetele articulate. Toate aceste mijloace de comunicare a trăirilor — în starea primitivă mai ales a emoțiilor, căci cunoașterea pe care o are omul asupra realității în această epocă, e prin excelență emoțională — au devenit semne cu caracter de obiectivitate numai în măsura în care erau susținute de anume trebuințe ce se cereau satisfăcute. Cu cât trebuințele de comunicare sunt mai puternice, cu atât și conștiința semnelor, va fi mai dezvoltată, iar limbajul se va prezenta sub forme mai superioare. Dincolo deci de gesturi, intonații și articulație, și chiar dincolo de posibilitatea psihologică de a face semnul conștient, de a-l înțelege, există factorul care hotărăște nașterea limbajului. *E trebuința de comunicare și de înțelegere, pentru adaptarea superioară a indivizilor la diferitele situații.* Față de trebuință, gestul, intonația și articulația, nu sunt decât instrumente de exprimare a unor stări sufletești. Trebuința care aduce după ea conștiința semnelui hotărăște nașterea limbajului. Ea formează *momentul psihologic* de apariție a limbajului, fie că-l privim filogenetic, fie ontogenetic. E o greșeală din acest punct de vedere să cercetăm momentul istoric de apariție a limbajului. Wundt a arătat în deajuns acest fapt. Isvorând din trebuință, limbajul naște mereu. Înăuntrul formelor generale și originare ale limbajului nasc mereu altele după complicarea trebuințelor de comunicare. Originea limbajului trebuie căutată prin urmare în trebuințele individuale de comunicare și înțelegere cu semenii, având în vedere o mai bună adaptare la situații. Ea nu trebuie privită în formele originare ale limbajului, ci în factorul dinamic care le-a deslănțuit. Privit sub acest aspect limbajul e născut din viață, spre a fi pus din nou în serviciul ei.

C. Caracteristicile limbajului originar

În formele sale originare, limbajul exprimă trăirile emotive legate de trebuințele imediate. De aci *tonul emoțional* care îl caracterizează și pe care îl întâlnim în țipetele animalelor, în sunetele primitivilor sau în intonațiile copiilor. Mișcările mimice și pantomimice exprimă în majoritatea cazurilor trăirile afective. Dacă gradul emoției e mai potențat, mișcările devin gesturi propriu zise, mai violente sau mai domoale, după emoția care e în



joc. Forma interjectivă a intonațiilor, despre care am vorbit în altă parte, evidențiază aspectul emotiv al limbajului primordial. Emotivitatea dă și o notă de *activism* formelor originare ale limbajului.

Tonul emoțional și activismul presupun o a treia caracteristică a limbajului originar : *spontaneitatea lui*. Tocmai aceasta e puterea creatoare a limbajului. Format prin spontaneitate, limbajul a conținut de la început toate părțile sale esențiale, care, așa cum sunt în forma actuală, s'au dezvoltat prin diferențiere. Limbajul originar, considerat ca fapt psihologic, a implicat toate elementele formelor sale evaluate. Spontaneitatea limbajului originar se manifestă prin formele concrete ale expresiei și prin metaforă. Sunt aceleași procedee pe care le întâlnim la societățile inferioare, unde, dominând expresia concretă, limbajul e prin *exelență descriptiv*. (Lévy-Bruhl). Inteligența presupusă de limbajul primitiv e înăbușită în imagini concrete. Spontaneitatea limbajului originar întărește afirmația de mai sus că originea limbajului e trebuința de comunicare. În adevăr, individul, îmboldit de trebuințele sale, a recurs la mijloacele spontane de exprimare. De aceea teoria care susține că vorba sau chiar limbajul în general a fost *inventat*, e falsă. Vorba e mijlocul natural întrebuințat pentru exprimare, tot așa după cum ochiul e pentru văz, sau urechea pentru auz.

O altă trăsătură a limbajului originar e *aspectul său sintetic și multiplicitatea* formelor sale. Sinteza e posibilitate de a exprima o frază prin un cuvânt, așa cum ar fi în limba Groenlandezilor, sau în limba zendă din regiunea iraniană. Sintetic în ceiace privește conținutul său, limbajul n'a fost nici odată mai *individual* decât la originea sa. De aci multiplicitatea formelor lui. Limbajul s'a format la început pe grupe de oameni. Erau atâtea dialecte câte grupe erau.

El nu are o origine unică, ci s'a produs dintr'o dată în mai multe puncte, care au putut să fie foarte apropiate. Se consideră ca loc de formare a limbajului, regiunea Bukariei și a Tibetului pentru limbile indo-europene, și regiunea Imausului pentru cele semitice. De aceea, spre a cunoaște originea limbajului, sub o formă pozitivă și științifică, ar fi necesar să se studieze felul de exprimare care domină în aceste regiuni și care, după unii autori, nu s'a depărtat prea mult de stadiile sale inițiale.

Originea limbajului nu poate fi considerată ca unică dacă ne raportăm la trunchiul care a dat naștere diferitelor limbi. Acest trunchiu nu poate fi unul singur. De aceea e greșită părerea care consideră limbajul ca un organism ale cărui diferite părți ar fi o dezvoltare a trunchiului comun. Limbile semite și indo-europene nu pot fi reduse la acelaș trunchiu originar. Ele au luat naștere în locuri diferite și în condiții de mediu și de latitudine

ce nu se pot compara. De aci și caracteristicile de seamă: limbile semitice, comparabile cu felul picturii bizantine, nu cunosc decât juxta-punerea ideilor ; limbile indo-europene, dimpotrivă, prin stilul lor, au făcut posibilă abstracțiunea și metafizica.

Dacă în ceiace privește trunchiul originar din care s'a dezvoltat nu poate fi privit ca unic, limbajul poate fi privit astfel din alt punct de vedere. E vorba de factorul dinamic care l-a determinat. Oricare și oricâte ar fi fost punctele în care a apărut, aceleași legi au condus peste tot nașterea și evoluția limbajului. Trebuința de comunicare și înțelegere cu semenii pentru o superioară adaptare la situații, a făcut posibilă apariția conștiinței semnului care s'a manifestat prin gesturi mimice și pantomimice, intonații sau sunete articulate. De aceea originea limbajului nu trebuie căutată în formele lui inițiale, ci în factorul dinamic care l-a delănțuit. Trebuie să facem o distincție netă între *formele inițiale* (originare) ale limbajului și între *originea* lui. Eormele limbajului, care se prezintă ca o unitate de comunicare și de înțelegere, sunt doar o manifestare a necesităților de susținere a vieții. S'a și zis că limbajul la originea sa e o „filosofie a hranei”. În consecință, considerând ca pornind de la un punct de vedere greșit teoriile care văd originea limbajului în formele lui inițiale (originare, gesturi sau intonații), și privind lucrurile sub o perspectivă psihologică, trebuie să afirmăm că limbajul e născut din viață și din trebuințele primare de susținere a ei. La origine instrument de adaptare la „filosofia hranei și a existenței”, limbajul a devenit cu vremea mijlocul de elaborare științifică și artistică sub infățișerile multiple pe care le cunoaștem.

AVRAM GIURCĂ

BIBLIOGRAFIE

1. W. Wundt : Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte.
2. Otto Jaspersen : Language. Its nature development and origin (C. XXI. The origin of speech).
3. Grace Andrus de Laguna : Speech its function and development (C. I. The problem of origin).
4. Lévy-Bruhl : Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.
5. E. B. Tylor : La civilisation primitive.
6. Y. Vendryes : Le langage.
7. G. J. Rommanes : L'évolution mentale chez l'homme.
8. H. Delacroix : Le langage et la pensée.
9. E. Renan : L'origine du langage.
10. Steinthal : Ursprung der Sprache.

TRAGEDIA OMULUI IN POEZIA HESIODICĂ

(Mitul Generațiilor)

Nimic nu e mai straniu în destinul muritorilor ca dorința fierbinte și involburată de a atinge idealuri luminoase, flori ale viitorului, și în același timp nostalgia nestinsă după fericirile și paradisul trecutului. Viitorul e de altfel în strânsă dependență de cuprinsul bucuriilor care au fost. Dar nu această legătură cauzală, nu acest raport de necesitate între ceea ce a fost și ceea ce va fi aprinde în noi dorul după vremurile apuse. E altceva. E focul sacru care ne consumă de două ori: întâi, pentru că din materia mizeră și meschină în care pâlپae încă resturile dumnezeirii se înalță flacăra inimii nostalgice către locurile și timpurile pline de vrajă ale trăirii și colaborării cu Spiritul absolut al frumosului și al binelui, și al doilea, pentru că viața noastră se sbate într'un tragism prea sfâșietor pentru a nu suspina după o beatitudine bănuită pe alte tărîmuri și proiectată în alte timpuri.

„Paradisul pierdut” n'a fost și nu este numai un simplu pretext literar al câtorva unși cu harul Muzelor de pe Helicon sau Parnas. El a fost, este și va fi în inima tuturor muritorilor, din vremurile imemorabile ale apariției noastre în timp și până la crepusculul sombru al planetei ce locuim. Viziunea serafică a fericirilor inefabile sălășlueste și stăruie deopotrivă în palatele inaccesibile ale marilor seniori ai lumii ca și în cabanele cutărui trib de pygmei din centrul sau din sudul continentului negru. Privilegiul acestor aspirațiuni nu aparține, în exclusivitate, cutărei clase, cutărui continent sau cutărei planete. El este un bun comun tuturor oamenilor din veac în veac.

Două sunt motivele care fac să bată inima noastră în ritmul cald al nostalgiei paradiziace: 1) Sentimentul de înaltă prețuire cu care noi învăluim istoria originii noastre și 2) Convingerea că progresul răului în lume și al deprecierei valorilor eterne presupune o vreme și un punct de plecare când acest rău și această depreciere nu existau, când binele absolut și valorile eterne erau intacte, și când noi ne împărtășeam în chip fericit din ele.

Gândul înaltei noastre origini, la antipodul concepției lui Darwin, Lamarck sau Haeckel, în luptă cu Materialismul istoric, cu Pozitivismul și cu alte formule ale originii zoologice a omului, a ieșit din rostul și rolul nostru în lume, din rangul nostru eminent față de celelalte viețuitoare, din aspirațiile și realizările noastre care au schimbat fața globului, din destinul tragic dar sublim de a fi fost primii și singurii, printre animalele de sub soare, care ne-am făurit o istorie, Istoria noastră, care e în acelaș timp istoria progresului universal.

Acest progres pregătește momentul redeschiderii porților „Paradisului pierdut”. Pe căi prometheo-faustiene, prin mijloacele sacre ale misterelor religiei, sau prin opere de profundă caritate, omul se apropie — cel puțin așa speră el — de punctul său de plecare. De câteori spiritul omenesc nu se avântă pe culmile de aur ale idealului pur? De câteori nu trăește el momente de extaz în apropierea Adevărului în sine? Cu ce savoare și cu câtă fericire nu respiră el parfumul Binelui pur, al Frumosului pur? Sborul minții noastre spre înălțimi e certificatul originii noastre auguste.

Dar cu cât omul se străduiește să se înalțe mai sus, cu atât mai profundă trebuie să fie căderea lui. Examenul imparțial al istoriei dă de multe ori rezultate impresionante despre abisurile nebănuite în care zace omul și despre mocirla irespirabilă în care se tăvălește. Răul progresează mult mai temeinic și mai rapid în lume decât binele. Și realizarea și realitatea lui sunt cu mult mai vizibile și mai sensibile decât acelea ale partenerului său. Progresul răului schimbând fața oamenilor și a lucrurilor din detestabil în mai detestabil rechiamă însă, prin parcurgerea înapoi a drumului străbătut, o stare și un timp când rău era mai mic, din ce în ce mai mic, un moment chiar când el nu exista. Acest moment împreună cu infinitul dinaintea lui reprezintă vremurile fericite ale unui Paradis dispărut pentru totdeauna.

Astfel viața oamenilor se aseamănă unei uriașe pendule ale cărei mișcări înfățișează, alternativ, când sborul spre altitudini, când prăbușirea în bezna răului și a morții. Cadența nu funcționează totdeauna cu o regularitate absolut mecanică, ci aspirațiile și instinctele se pot întâlni, unele pot subjuga momentan pe celelalte, ele intră câteodată chiar în luptă, care poate merge până la sfășierea și uciderea bietului muritor.

Nicio vietate pe care o atinge dulcea mângâere a razelor soarelui nu simte tragismul vieții. Singur omul se bucură de acest trist privilegiu. Iar printre popoarele pământului, neamul elen a știut să dea forma desăvârșită celei mai înalte potențe a tragediei umane.

În artă, în literatură și în deosebi în dramă, Elenii au exprimat sentimentul tragic într'un grad care nu numai că n'a fost depășit,

dar n'a fost nici măcar atins în tot restul culturii umane până astăzi. Tragedia greacă închide pagini de suferință sublimă sau monstruoasă care s'gduie profund întreaga noastră ființă. Dar nu despre tragedia omului în drama greacă va fi vorba aci, ci despre gândurile și sentimentele pe care Elenii dela începutul perioadei istorice le aveau despre viața lor trecută și actuală. Mai precis, e vorba despre rostul omului pe pământ și descrierea istoriei sale până la zi, la bunul, blândul și dreptul Hesiod.

Poetul din Ascra, în Beoția, nu e un istoric, în înțelesul modern al cuvântului, ci un gânditor moralist și teolog, câteodată un sentimental; nu e un emotiv propriu zis, ci un realist, câteodată așa de scrupulos că-și pierde tot parfumul poetic pe care opera lui îl respiră realmente deseori. Limba și stilul lui, imitate după poemele homerice, îmbracă nu rareori lucruri și gânduri de o frumusețe și delicatețe impresionante. Aceste lucruri și gânduri sunt înfățișate aproape totdeauna cu căldura comunicativă a convingerilor sale despre lume și viață.

Concepția hesiodică despre zei, oameni și viață e dintre cele mai sumbre. Adorator fervent al zeilor, în deosebi al lui Zeus, Hesiod e un critic neînduplecat al vieții și mai ales al oamenilor; al vieții și al oamenilor din vremea sa. Decapțiile și durerile sale, suferința imensă pe care a trebuit s'o îndure chiar din partea fratelui său, i-au înveninat sufletul și i-au creat o convingere tragică despre existență.

Lumea greacă însăși din vremea poetului nostru eră frământată de mizerie și suferință. Optimismul, satisfacția și magnificența homerică apuseseră. Feudalismul evului mediu exaspera clasele inferioare ale populațiilor elenice. Solul ingrât, lucrat până la extenuare, otrăvea sufletul bietului om nu numai cu spectrul groaznic al foamei, dar și cu toate necazurile și durerile care erau indisolubil legate de o muncă sterilă. De aci o întunecată filosofie a mizeriei, punctată de blestemele apocaliptice ale lipsei și exasperării. De aci convingerea că munca e un firman de mazălire a omului, o prefață a catastrofei finale, un profet al infernului. „Ce bine trebuie să fi fost în vremurile când omul nu lucră nimic, lumea trăia în abundență și toți erau fericiți”, își ziceau contemporanii lui Hesiod! Și, nostalgic, inima omului bătea pentru timpurile imemorabile când atmosfera curentă spirituală era fericirea, nu exasperarea, iar banul de schimb eră aurul, nu uneltele barbare de fier cu care în zadar răsturna pământul.

Iată ce zice poetul despre acele vremuri și lumea de atunci:

„De aur era prima generație a oamenilor efemeri pe cari i-au făcut nemuritorii cari locuiesc Olympul. Ei trăiau pe vremea când Cronos era stăpân în ceruri. Acești muritori duceau o viață ca zeii, fără griji în inimile lor și necunoscând suferințele și necazurile. Nu venea peste ei bătrânețea cea plâpândă, ci veșnic

tineri la mâini și la picioare, ei se veseleau în banchete, străini de toate relele. Când mureau, par'că erau cuprinși ca de somn. Aveau toate bunurile. Pământul cel fecund le aducea dela sine roadă multă și binefăcătoare. Mulțumiți și liniștiți, ei duceau o viață plină de bunătați fără margini. De când pământul a acoperit această generație, ei sunt, prin voința marelui Zeus, geniile bune ale pământului, păzitorii oamenilor muritori, [atenți la sentințe și la crime, îmbrăcați în negură și plutind pe deasupra întregului pământ]¹⁾, dătători de bogății; acestea arată că ei aveau un privilegiu regal²⁾.

Cuvintele acestea oglindesc convingerea poetului și desigur și a contemporanilor lui despre frumosul început al epopeii umane. Apariția omului pe pământ s'a făcut în decorul scânteetor al mitului, în vraja simfoniei perfecte între cer și pământ.

Prima generație umană e numită cea de aur. Comparația și chiar identificarea primilor oameni cu cel mai prețios dintre metale ies din convingerea poetului că acești muritori, deși oameni efemerii, erau aproape perfecți și deci fericiți ca zeii. Ei trăiau de altfel în imediata apropiere și tovărășie a nemuritorilor.

Fericirea legendară a generației de aur eră datorită desăvârșirii ei morale și sociale. Oamenii de aur erau, zice Hesiod, „mulțumiți și pașnici”. Avem aci una din cele mai înalte virtuți elene, virtute care a devenit în sistemele filosofice ulterioare un puternic principiu speculativ: armonia forțelor și legilor intra-și supra-cosmice e datorită echilibrului și mișcărilor perfect ordonate, măsurii și liniștii raporturilor dintre elemente. Dar această virtute a măsurii era mai ales contrastul unei stări sociale, ideale din vremuri imemorabile, cu plaga nenorocită a lăcomiei și dezordinii din vremea poetului. Timpul și oamenii cari n'au cunoscut neînțelegerile, certurile și războaiele pot fi cu adevărat calificați ca timpuri și oameni de aur. Pacea perfectă internă și externă a omului, dar mai ales internă, este pivotul fericirii universale. Oamenii generației de aur se înțelegeau între ei: își împărțeau în liniște și pace roadele pământului. Eră ca un ecou din paradis această frumusețe a conduitei umane.

De aceea generația de aur trăia ca zeii. Pacea perfectă a inimii și a minții îi introducea în viața și beatitudinea nemuritorilor. În această stare, aprioric ei nu puteau cunoaște grijiile, suferințele și mizeria. Niciun rău, oricât de mic, de niciun fel și de nicăiri nu-i putea atinge. Munca, teribila și extenuanta muncă, nu le era cunoscută. Zeii și cei ce trăesc în apropierea lor nu au acest sumbru privilegiu și flagel. Hrana le era oferită în abundență și cu generozitate de pământul fecund fără a fi lucrat. Pământul

1) Vv. 124-125 sunt considerate ca interpolate.

2) Hesiod: Erga, 109-126.

care produce totul dela sine, fără intervenția omului, e un capitol principal din istoria paradisiului tuturor credințelor de pe glob.

Generația de aur nu cunoaște bătrânețea; ea e de o eternă tinerețe și-și petrece tot timpul în vesele banchete. Sunt privilegiile și viața însăși a zeilor, acordate muritorilor. Nici nu puteau fi altfel primele făpturi ale lui Cronos.

Dar dacă acești primi oameni trăesc în tot plinul și tot sensul ei viața zeilor, un detaliu, destinat lor încă dela început, îi desparte de creatorii lor: generația de aur va muri, a murit chiar. Moartea este singura deosebire între zei și oameni, dar fundamentală și categorică. Cei dintâi nu pier, căci nu numai că sunt veșnic tineri, dar sunt și nemuritori; cei de al doilea, deși de o tinerețe incoruptibilă, vor pieri, căci de aceea sunt muritori.

Moartea generației de aur nu e însă o eclipsă violentă și dureroasă; ea nu cunoaște suferința, plânsul, spasmul, coma. Ei mor, zice poetul, ca și cum ar adormi. Intră în somnul dulce, blând și liniștit al marelui Mister. Fericiți au fost creați, fericiți au trăit, fericiți intră pe porțile Noptii pe care n'o va urma niciodată ziua cea albă. După ce au avut toate bunurile de aici, nimic nu-i poate lipsi de cele pe care lumea umbrelor li le va pune la dispoziție. Dar mitul vrea ca generația de aur să se bucure și după moarte de un privilegiu regal. Prin voința marelui Zeus, acești primi oameni au devenit geniile bune ale pământului, ocrotitoare ale oamenilor. Ei sunt, cu alte cuvinte, zei binefăcători, cari, invizibili, asistă la gândurile și faptele noastre bune și rele și ne protejează dându-ne bogăție. Trăind o viață fericită și bucurându-se de toate bunurile ei, grație păcii și armoniei din sufletele și faptele lor, oamenii generației de aur sunt ridicați, după moarte, la rangul de zei și continuă să răspândească pe pământul pe care l-au locuit bogăția, dreptatea și fericirea.

După dispariția generației de aur, vremurile s'au schimbat, și s'au schimbat în rău. Cum din acești primi oameni n'a mai rămas niciunul, zeii se văzură nevoiți să creeze o altă generație. Această generație se deosebea în multe privințe de cea dintâi.

„Apoi, zice poetul, mai târziu, cei ce locuiesc Olympul crează o generație cu mult inferioară, generația de argint. Aceasta nu se aseamăna cu cea de aur, nici la corp și nici la minte. Timp de o sută de ani copilul creștea jucându-se alături de mama sa și rămânând foarte slab la minte în casa sa. Dupăce, crescând, atingea vârsta tinereții, trăia puțin timp. Sufereau multe dureri din pricina nebulniei lor. Nu erau în stare să pună frâu lipsei de măsură între ei. Nu voiau să cinstească pe nemuritori, nici să sacrifice pe sfintele altare ale Fericiților, așa cum e legea pentru oameni. Zeus Cronidul i-a acoperit atunci cu pământ, mânios că ei nu dădeau cinste zeilor fericiți cari stăpânesc

Olympul. După ce pământul acoperi și această generație, ei deveniră geniile pe care oamenii îi numesc fericiții de sub pământ, genii inferioare, dar bucurându-se încă de oarecare cinste¹⁾).

Generația de argint e la aceeași distanță și deprecieri de valoare față de generația anterioară, la care se găsește argintul față de aur. Textul ne dă un detaliu interesant asupra cronologiei acestor generații: zeii au făcut-o mai târziu, adică la un interval de timp destul de apreciabil după dispariția generației de aur. Aceasta înseamnă că oamenii de argint nu sunt o creație spontană, iubită și fericită de zei; ei nu au nimic din ceea ce trebuia să-i apropie de nemuritori, nu sunt o exteriorizare a iubirii și armoniei Olympului, ci o creație necesară pentru mersul omenirii, așa cum baterea monedelor de argint a devenit trebuitoare atunci când aurul s'a împuținat sau a dispărut din circulație.

Al doilea rând de oameni nu se aseamănă cu cei din generația de aur nici în privința corpului, nici în privința spiritului. Am văzut că primii muritori ieșiți din mâna zeilor nu avuseseră copilărie; nemuritorii îi creiaseră deadreptul veșnic tineri și veșnic surăzători; ocupația lor neîntreruptă era veselia curată în banchete bogate. Hesiod și-i imagina desigur mari aproape ca zeii, de o frumusețe olympiană și de o vigoare incomparabilă. Ei trebuiau să fie deasemeni inteligenți multștiutori; puterea spiritului lor se compara cu cea a zeilor. Generația de argint se prezintă, dimpotrivă, lamentabil și sub raportul fizic și sub cel spiritual.

O sută de ani eră copilăria lor, timp în care ei apăreau ca minori atât trupește cât și intelectualmente. Bătrânul poet ne spune cu surâsul său amarnic că ei se jucau tot timpul pe lângă mamele lor. Imaginați-vă figura tragică pe care trebuie s'o facă un om de o sută de ani, cu chipul și mintea de copil, jucându-se în jurul mamei lui. O copilărie de o sută de ani eră nu numai un semn al degenerării, dar și un blestem al zeilor.

În adevăr, ajungând la vârsta adolescenței, atunci când vigoarea fizică și forțele spirituale sunt în plină ascensiune, ei mureau după puțin timp. Trăiau o sută de ani de minoritate fizică și intelectuală și se stingeau în vremea când trebuiau să se bucure din deplinul vieții.

Acest tragic destin al generației de argint e motivat prin nebunia și răutatea ei. Oamenii de argint mureau în grozave suferinți din cauza nebuniilor lor (*aphradiais*). Suntem departe de somnul blând și dulce al generației de aur. În clipa morții, gândurile și faptele vieții se constituie în ambasadori în fața marelui porți a Misterului de dincolo. După cum generația de aur plecase ca într'un somn liniștit și fericit, pentru că liniștite și fericite îi

1) Hesiod: Erga, 127—142.

fuseseră gândurile și faptele, tot așa oamenii din generația a doua au sucombat în chinuri și svârcoliri, pentrucă viața lor a fost o cruntă epopee a răului. Hybris, lipsa de măsură, a fost leit-motivul întregii lor vieți. Ei nu s'au putu: abține dela lăcomie, dela nedreptate, dela furt; și lipsa de măsură este anarhie, este cel mai odios atentat împotriva ordinii și armoniei divine și umane în același timp. Generația de argint este o generație cu suflet ciclopic și maniere barbare; este exact antipodul idealului elenic, cu armonia și cosmosul lui.

Dar acești oameni au murit nu numai în durerile propriilor lor gânduri și fapte, ci ei au fost osândiți și zdrobiți de însuși Zeus. Ei nu voiau să cinstească pe nemuritori și să le aducă sacrificii bine plăcute pe altarele sfinte. Avem aci unul din principiile fundamentale ale concepției lui Hesiod despre lume și viață și unul din punctele principale ale convingerii sale despre origina și sensul tragediei omului: zeii fiind cele mai înalte și auguste realități ale lumii, promovând viața, binele și frumosul în univers, fiind conducătorii infailibili și eterni a tot ce există, necinstirea sau desconsiderarea lor nu este numai un act de incalificabilă impietate, dar și o autorenegare. A disprețui pe zei înseamnă a ataca ordinea lucrurilor și a oamenilor, frumosul și binele, toate deținute de zei.

După moarte, oamenii de argint devin fericiți de sub pământ. Termenul de „fericiți” n'are aci sensul obișnuit sau acel pe care i-l dau de obicei speculațiile orifice sau alte texte misterice, ci e un calificativ ironic de îmbunare și imblânzire a unor spirite care se găsesc în situația diametral opusă aceea exprimată de acest cuvânt. Interpretarea noastră e confirmată de detaliul că acești oameni devin spirite *subpământene*, forțate să locuiască spațiul negru și acronologic al Tartarului. Ei nu pot avea niciodată speranța unei stabiliri la suprafața pământului, cu atât mai puțin în atmosferă, reședința generației de aur. Poetul adaogă că ei sunt genii inferioare (*deuteroi*), dar că totuși se bucură încă de oarecare onoare.

Dela generația întâia la generația a doua povârnișul e destul de mare și răul nu-și face numai apariția, el progresează cu pași repezi. Venirea lui în lume e provocată de hybris, lipsa de măsură a oamenilor între ei și de impietate. Acestea aduc implicit o considerabilă degenerare fizică și o apreciabilă atrofiere a puterilor bune ale spiritului. Lumea merge către dezorganizare și catastrofă. Generația a treia va avea un dureros și lamentabil rol de îndeplinit.

„Părintele Zeus creă o a treia generație de oameni efemeri, generația de bronz, întru nimic asemănătoare generației de argint. El a făcut-o din frăseni (?). Teribilă și sguiduitoare generație! Gândul oamenilor acestei generații nu era decât la lucrurile pline

de suspine ale lui Ares, la războiu, și la lipsa de măsură. Ei nu mâncau pâine, ci inima lor era tare și inflexibilă ca oțelul; răspândeau groaza. Puterea lor era grozavă și brațele lor invincibile se legau de niște corpuri mari. Armele lor erau de bronz, de bronz le erau și locuințele; lucrau pământul cu bronz. Fierul cel negru nu exista încă. Ei muriră sub forța propriilor lor brațe și plecară spre locuința largă a teribilului Hades, fără a lăsa un nume pe lumea aceasta. Cu toată firea lor teribilă, neagra moarte îi suprîmă și ei părăsiră astfel strălucitoarea lumină a soarelui¹⁾.

Dupăcum generația de argint nu se mai aseamnă cu cea de aur, tot așa și generația de bronz nu mai seamănă cu cea de argint. Textul adaogă că ele nu se aseamnă „întru nimic”; Hesiod exagerează cu intenție, căci printre defectele generației de bronz intră și lipsa de măsură pe care am găsit-o ca acuzație capitală adusă generației de argint. Dar diferența între cele două generații e considerabilă. Denumirea de generație de bronz arată caracterul masiv și inflexibil al celui de al treilea rând de oameni, dar nu califică implicit acest caracter ca bun; dimpotrivă: bronzul nu e un metal prețios propriu zis, sau în tot cazul se găsește pe o treaptă inferioară a valorilor.

Neamul omenesc al bronzului este groaznic și sguditor; el nu mănâncă pâine, ci probabil numai carne și poate carne crudă, asemenea hoardelor barbare care n'au timpul să-și pregătească o masă omenească. Omul care nu mănâncă pâine, adică cel care nu gustă din rodul unei munci așezate și stăruitoare a pământului, e un dușman al celorlalți muritori, e un criminal, o fiară apocaliptică, ce trăește numai prin instinct și forță. El are o inimă de criță, insensibilă la dureri și la suspine. Proporțiile monstruoase ale corpului său și irezistibila sa putere răspândesc groaza.

Această generație de bronz cultivă două crime abominabile pentru Hesiod: lipsa de măsură și terifiantul războiu. Acestea sunt în strânsă legătură: cel de al doilea derivă din cea dintâi; lipsa de măsură dezorganizează și slăbește valorile pozitive ale ordinii și fericirii, iar războiul le extermină. De aceea poetul este așa de consternat în fața „operelor pline de suspine ale lui Ares”, care nărue munca și idealul zeilor și muritorilor cumînți. Războiul înseamnă ruină și neant.

Dar cei ce-l practică nu-i scapă. Oamenii generației de bronz au pierit toți sub propria lor violență. Moartea cea neagră i-a secerat și pe ei, fără ca în urma lor să rămână cel mai mic semn al numelui lor.

1) Hesiod: Erga, 143-145

Partea interesantă din punct de vedere istoric și filosofic a descrierii acestei generații ne-o oferă versurile 150-151. Aceste versuri arată că armele, casele și uneltele de lucru, în special de arat, ale oamenilor generației a treia erau de bronz. Dat fiind că generația ea însăși era de bronz, s'ar părea că detaliul acesta n'are importanță; eră un lucru firesc ca armele, uneltele și casele să fie de bronz la o generație de bronz.

Totuși faptul că poetul nu ne spune și nici nu lasă a înțelege că generațiile de aur și de argint întrebuițau aceste metale prețioase la construirea locuințelor și uneltelor lor, ne permite să credem că în cazul generației de bronz el s'a gândit să ne prezinte, sub o formă legendară, o perioadă istorică. Primele două generații sunt aspecte ale unei vieți mitice, care, prin urmare, n'a existat niciodată în realitate, sau dacă ținem cu orice preț să o încadrăm în timp, aceasta ar fi cu aproximație paleoliticul sau neoliticul. Dar ce documente avem noi asupra acestor vremuri ale preistoriei? Cu totul altfel stau lucrurile în privința epocii bronzului. Ea cuprinde perioada istorică ce se întinde cu aproximație dela sfârșitul mileniului III a. Chr. și până în jurul anului 700 a. Chr. Documentele istoriei universale și în deosebi a iato-africano-mediteraneeană asupra acestei perioade sunt foarte numeroase și atestă o neîntreruptă întrebuințare a bronzului. Hesiod ne oferă de altfel el însuși un detaliu concludent: *melas d'ouk eske sideros*: fierul cel negru nu exista încă. Prin urmare poetul știa cu precizie că epoca de fier a fost precedată de epoca de bronz.

Întrebuințarea bronzului pentru fabricarea armelor și construirea locuințelor menționată de Hesiod e confirmată de săpăturile arheologice. Ea e contemporană cu marile mișcări de popoare din centrul și vestul Asiei și din sud-estul Europei. Aceste mișcări luau forma de năvăliri, de războaie crâncene și de piraterii de pe urma cărora strămoșii poetului nostru au avut de suferit considerabil. În aceste mișcări se încadrează și năvălirile Grecilor și războiul troian. Armele întrebuințate de Greci și Troieni în acest războiu erau de bronz; fierul nu e menționat decât o singură dată în Iliada și de patru ori în Odyssea. Casele și uneltele însăși ale seniorilor homerici sunt construite aproape tot timpul în bronz.

Viziunea în trecut a tuturor acestor năvălitori și războinici uriași a cutremurat de groază pe blândul și timidul Hesiod. Poetul avea convingerea că nenorocirile vremii lui sunt o prelungire îndepărtată a catastrofelor provocate de oamenii bronzului. Acești oameni au trebuit să fie nu numai puternici, ci și violenți, răi, distrugători. Deaceia ei nu mâncau pâine. Dar tot de aceea amintirea oamenilor nu păstrează nimic despre numele lor. Răutatea și violența unor năvălitori cari nu se stabilesc nicăeri nu

pot să graveze în memoria sufletelor delicate, numele lor, ci blesteme împotriva lor.

După generația odioasă a bronzului, poetul ar fi trebuit să facă loc imediat generației fierului, așa cum el însuși indică în v. 151. Dar fie pentru a prezenta o variație în sens optimist, fie mai ales pentru a integra în planul expunerii sale ca o excepție față de cele două generații anterioare, pe promotorii neamului elen, Heisod face loc generației eroice.

„După ce pământul acoperi și această generație (adică generația bronzului), Zeus Cronidul creă o a patra generație pe pământul mult hrănit; o generație mai dreaptă și mai vitează, generația divină a eroilor, cari se numesc și semi-zei; ei au trăit imediat înaintea noastră pe pământul cel fără margini. Pe această i-au secerat războiul cel crâncen și bătaia cea nemiloasă, pe unii în fața Thebei cea în șapte porți, pământ al lui Cadmos, când luptau pentru turmele lui Oedip, pe alții duși pe vase dincolo de abisul uriaș al mării, la Troia, pentru Elena cea cu pletele frumoase. Aci, moartea, care pune capăt la toate, i-a acoperit și pe ei. Altoara, Zeus Cronidul și Părintele le-a dat o viață și sălaş departe de omeni, la marginile pământului. Ei locuiesc acolo, fără griji în inimile lor, în Insulele Fericiților, de lângă Oceanul adânc, eroi fericiți, cărora pământul cel fecund le produce de trei ori pe an o recoltă înfloritoare și dulce ca mierea“).

Generația eroică, fără a fi posterioară generației de bronz, este cea mai remarcabilă dintre cele care au precedat imediat epoca lui Hesiod. Așa încât poetul, cu un lăudabil simț istoric, nu comite nici inexactități, nici confuzie în evenimentele care formează protoistoria Grecilor.

Această generație sintetizează calități ale generației de aur și efecte ale generației de bronz. Dela generația de aur eroii au luat caracterul lor drept, denumirea de generație semi-divină și divină și starea lor după moarte. Dela generația bronzului, au luat războiul cel crâncen și bătaia nemiloasă. Această apropiere de elemente așa de deosebite ar putea mira la Hesiod pe care l-am văzut cu câtă scrupulozitate diferențiază și clasează generațiile și mai ales cu câtă insistență condamnă războiul și pe oamenii lui. Lucrul e însă explicabil pentru două motive: 1) o generație de eroi nu-și merită acest nume dacă nu și l-a căpătat în războaie; și nu trebuie itat că această generație eroică era greacă și că, deci, cu toate ororile pe care a putut să le comită în războaie, ea merita indulgență, ca una care a dus peste hotare faima numelui elen. Dealtfel în mintea lui Hesiod această generație nici nu putea evita războiul, căci ea era contemporană cu generația bronzului, cu care trebuia să lupte; 2) al doilea motiv

1) Hesiod: Erga, 156—173.

e că niște eroi și semi-zei ca cei greci, de pe urma cărora a profitat nu numai neamul elen, ci întreaga umanitate s'a bucurat și se bucură de opera lor civilizatoare, trebuiau să aibă după moarte o soartă privilegiată.

Eroii sunt, în mintea lui Hesiod ca și a oricărui alt grec din vremea lui, cel mai strălucit capitol al istoriei naționale elene. Isprăvile și gloria lor cuprindeau o epocă hotărîtoare în istoria universală. Generația eroică însemna reapariția generației de aur în mijlocul generației odioase a bronzului. Ea era o confirmare a generației bronzului prin admiterea și practicarea războiului, dar numai întrucât acesta era dictat de sentimentul onoarei și de necesități naționale; ea era însă mai ales o negație a generației precedente prin caracterul ei drept, prin cavalerismul ei, prin operele de civilizație pe care le-a creat și prin situația distinsă de care se bucură după moarte.

Generația de eroi numiți și semi-zei a luptat, parte în războiul troian, parte în războiul theban. Ambele aceste războaie, integrate în cadrul recunoscut al istoriei, n'au fost însă o plăcere sau o manifestare a spiritului violent al eroilor, ci expresia unui înalt comandament de demnitate națională și de cavalerism de o parte, o necesitate socială pe de alta. Războiul pentru frumoasa Elenă și cel pentru turmele lui Oedip au fost provocate de alții, iar eroii au fost chemați ca să le rezolve. Ei nu caută războiul, pentru că nu-l au în inima lor. De aceea generația eroică nu e cu sufletul de criță, nu e rea, ci *bravă*, adică își dă sufletul, pe calea armelor, pentru o idee mare. Războiul troian a fost așa de just și milita pentru un scop așa de înalt, încât au participat și zeii. Dar războiul în sine e detestabil: poetul îl numește *polemos kakos și phylopis aine*.

Dacă o parte din generația eroică a pierit cu cinste și glorie sub zidurile Troei și Thebei, o altă parte trăește o viață fără moarte, departe de oameni, la marginile pământului, prin voința lui Zeus Cronidul. Cu inima departe de orice griji, locuind în Insulele Fericților, unde pământul, fără a fi lucrat, le dă de trei ori pe an o recoltă înfloritoare și dulce ca mierea, eroii aceștia fericți (*olbioi heroes*) sunt cu adevărat o generație divină.

Foarte probabil, printre locatarii Insulelor Fericților intră nu numai eroii celor două războaie menționate, ci și marii regi, legislatori și înțelepți ai vremurilor eroice. Așa se explică, credem noi, calificativul de generație *dreaptă* pe care li-l dă Hesiod.

Pasagiul acesta unde ni se vorbește despre fericții eroi din Insulele Fericților, este el o influență, o interpolație orphică, sau opera lui Hesiod? Problemă la care nu se poate răspunde cu siguranță. În tot cazul, poetul chiar dacă a combinat aci un element străin la început față de cadrul istoriei generațiilor umane, operația a fost fericit executată.

Generația a cincea și ultima este cea actuală, cea contemporană lui Hesiod. O generație teribilă, a cărei lipsă de măsură, a cărei violență și răutate ating paroxismul.

„Bine ar fi făcut cerul ca eu să nu trăesc cu oamenii generației a cincea, ci sau să fi murit mai înainte, sau să mă fi născut mai târziu. Generația mea e de fier. Oamenii fierului vor suferi fără sfârșit, ziua oboseala și mizeria, iar noaptea vor fi copleșiți de grițile grele pe care le trimit zeii. Totuși în nenorocirile lor vor găsi amestecate și câteva bunuri. Zeus va extermina și această generație de oameni efemeri, când vor începe să se nască cu tâmplele albe. În vremea aceea, tatăl nu va mai semăna copiilor săi, nici copiii nu vor mai semăna tatălui; oaspele nu va mai fi iubit de gazdă, prietenul nu va mai fi iubit de prieten, fratele nu va mai fi iubit de frate ca mai înainte. Nu vor mai cinsti pe părinții lor bătrâni; îi vor ocări cu cuvinte grele, mizerabilii! Nu vor cunoaște teama de zei! Nu vor alimenta pe bătrânii cari i-au hrănit. Niciunul nu va mai ține jurământul, nici dreptatea, nici binele, ci vor cinsti pe făcătorul de rele și pe omul lipsit de măsură. Dreptatea lor va fi în samavolnicie, și rușine nu va mai fi; ticălosul va ataca pe cel bun cu cuvinte intortochiate pe care le va întări cu jurământ. Invidia cea rea, care se bucură de rău și cu fruntea plină de ură se va lipi atunci de toți nenorociții de oameni. În vremea aceea zeițele Aidos și Nemesis care protejează pudorea și conștiința, acoperindu-și frumoasele lor corpuri în haine albe vor părăsi pe oameni îndreptându-se către Olympul zeilor nemuritori. Durerile triste singure vor mai rămâne oamenilor muritori. Și niciun remediu nu va fi împotriva răului”¹⁾.

Această inveninată diatribă împotriva generației a cincea aproape nu mai are nevoie de comentariu. Accentul de revoltă și durere al poetului este par'că o rezonanță îndepărtată dar adâncă a îndurerărilor și revoltațiilor profeți ai Vechiului Testament.

Generația de fier este încarnarea răului în toată plenitudinea și violența sa. Ea este expresia celei mai desăvârșite degenerări morale. Otrava mizeriilor, extenuărilor și răutăților este așa funestă că poetul își dorește moartea; bine ar fi făcut zeii ca eu să fi murit mai devreme sau să mă fi născut mai târziu, zice el.

Dar nenorocirile actuale nu sunt aproape nimic față de blestemățile viitoare. Răul progresează vertiginos. Pe un ton și într'o viziune profetică, Hesiod vestește calamitățile care așteaptă în viitor pe generația de fier.

În primul rând nașterea va prezenta un fenomen paradoxal: copiii veniți la viață vor avea tâmple albe! Ei vor fi îmbătrânit din prima zi a vieții lor, sau mai exact, erau bătrâni

1) Hesiod, Erga, 174—201.

înainte de a se naște, trăiseră calvarul încă din sânul mamei lor. Această ciudată figură poetică arată că oamenii de fier nu deveneau ci erau răi din fire; o generație sortită cataclismelor, fără putința de a o preveni sau de a o vindeca de rău.

Asemenea copii nu mai puteau semăna părinților lor. Ei nu vor cinsti pe părinții lor bătrâni, nu-i vor hrăni, ci-i vor acoperi de insulte grele.

După dezagregarea familiei, vine aceea a ospetăiei, a prieteniei și a cinstirii zeilor, adică ruinarea întregului patrimoniu al culturii morale elene; necinstirea evangheliei morale a familiei atrage răsturnarea principiilor fundamentale sociale: sperjurul, nedreptatea, nerecunoștința, cinstirea răufăcătorului și a ticălosului, dreptul pumnului, lipsa de rușine, invidia. Zeițele Conștiința și Dreptatea fug îngrozite spre zei. Răul e așa de puternic și general, încât nu e nicio speranță de îndreptare. Atunci Zeus va termina definitiv și această generație.

Generația de fier încheie astfel sumbra istorie a neamului omenesc. După cum aurul, primul pe scara metalelor prețioase, a inaugurat epoca fericită a vremurilor imemorabile ale mitului, tot așa fierul închide epoca blestemată a istoriei prezentului și viitorului. Epopeea umanității se sfârșește în atmosfera grea a răutății oamenilor și a mâniei zeilor. Muritorii nu pot aștepta vreun miracol: zeii le-au pecetluit destinul; moartea, moartea teribilă prin exterminare și pohodul în abisurile negre ale Tartarului.

Hesiod este primul gânditor european care încearcă, în scris, o schițare de filosofie a istoriei. De unde venim, ce suntem, unde mergem și ce realizăm în acest timp? Sunt întrebări pe care și le pun numai spiritele superioare, chinuite de enigma existenței și de sensul valorilor ei. Poetul nostru nu pune problema originii omului, căci pentru el nu există această problemă; oricari ar fi și oricum ar fi ei, oamenii sunt frații zeilor¹⁾ sau creaturile lor²⁾. Pe el îl interesează mersul istoriei lumii în funcție de două principii morale: binele și răul, ale căror consecințe practice sunt: fericirea și tragedia omului.

Cât timp umanitatea a fost bună, lotul ei a fost fericirea în tovărășia zeilor. Fericii în timpul vieții, primii oameni deveneau zei după moarte. Nașterea și moartea lor erau simple accidente într'un paradis fără sfârșit în timp și în spațiu. De îndată ce însă, cu generația a doua, apar dezordinea și răutatea, oamenii suferă atât fizicește cât și sufletește. Lipsa de griji și liniștea cerească din paradisul primei generații s'au dus. Și răul progresează din generație în generație. Dela generația de argint până

1) Hesiod: Erga, 108. Versul acesta e considerat ca interpolat.

2) Idem: Idem, 110, 128, 144, 158.

la generația de fier, răul a pătruns așa de adânc în inimile oamenilor, încât aceștia au încetat de a mai fi oameni; ei sunt încarnarea principiului răului. De aceea ultima generație, generația de fier, nici nu mai e măcar creată de zei. Poetul se ferește să ne desvăluie misterul apariției ei.

Dar oamenii nu numai cauzează răul; ei îl și suferă; și-l suferă din ce în ce mai profund, pe măsură ce istoria își depășește firul ei. Durerea umană se adâncește nu numai în ritmul progresiv al timpului, ci și la gândul că altădată, la începutul vremilor și până mai târziu, omul a fost fericit, sau în tot cazul mult mai mulțumit.

Tragedia omului hesiodic nu e provocată de zei sau de destin ca la dramaturgii din secolul V. Omul singur este făuritorul tragediei sale. De aceea el nici nu se poate resemna, nici nu poate aștepta de undeva scăparea. Salvarea, ca și dezastrul sunt în el însuși. Dar omul generațiilor hesiodice nu mai are în el germele unei îndreptări. Nici în generațiile anterioare și nici mai ales în timpul negrei generații de fier, lui nu-i trece prin minte gândul salvator. Omul acesta încarnează dezastrul sub forma lui cea mai perfectă; completamente desumanizat, el nu mai e decât o monstruoasă formulă a răului.

Hesiod a dezvoltat concepția degenerării progresive a neamului omenesc cu ajutorul mitului, al moralei, al realismului și al istoriei propriu zise, într'un chip impresionant de inteligent și perspicace. Adoptarea numelui metalelor prețioase pentru a desemna cele cinci generații umane și epocile lor respective este nu numai o frumoasă turnură poetică, dar și o admirabilă îndemânare de a trece cronologic dela vremurile preistoriei și ale protoistoriei la epoca istoriei propriu zise și la începuturile controlabile ale existenței poporului grec.

Ca teolog a întrebuințat mitul, dar numai pentru epocile îndepărtate ale protoistoriei; spiritul critic al niciunui contemporan nu putea să-l dezavueze. Ajungând în pragul istoriei propriu zise, el întrebuințează numele bronzului pentru a desemna generația contemporană răspândirii acestui metal. Descriind vremea lui, Hesiod o numește epoca de fier, designare perfect exactă din punct de vedere istoric. Răsboalele troian și theban sunt plasate, cu o surprinzătoare precizie, în vremea corespunzătoare stabilită de știința istoriei. Această frumoasă înțelegere a istoriei, punctată cu detalii prețioase și considerațiuni morale, face onoare lui Hesiod.

Realismul și puternicele convingeri morale ale poetului nostru constituie baza și în același timp floarea istoriei generațiilor. Această istorie nu e de altfel decât o ilustrare, alături de povestea lui Prometheu și a Pandorei, a mișcătorului și vîgurosului poem moral care mează subiectul operei „Lucrări și Zile”. Evenimentele istoriei, ca și ale mitului, nu fac decât să confirme principiile

morale ale binelui și ale tuturor virtuților sale și să ilustreze acțiunea nefastă a răului și a acoliților lui în lume.

Analizând istoria omului din vremuri imemorabile și până la el, Hesiod face primul pas al gândirii filosofice. Omul paradisului nu gândește asupra lumii și a vieții. Numai durerea îl face pe muritor să gândească asupra sensului existenței. Numai tragismul vieții îl împinge la calvarul și fericirea gândirii.

IOAN COMAN

Asistent universitar

PROBLEMA VALORILOR IN DOCTRINA MONTESSORI

Metoda Montessori este cunoscută mai ales ca o interesantă reformă a școalelor de copii mici, transformate în acele minunate „Case dei Bambini”, unde copiii își găsesc mulțumirea într’o activitate liberă și creatoare.

În clase luminoase, vesele, într’un cadru făcut pe măsura lor, copiii mănuiesc, cu interes și perseverență, o seamă de obiecte ce stau la dispoziția lor.

Dacă cel mic de 3 ani va fi absorbit ore întregi de construcția unui turn sau de așezarea după lungime a unor bare de lemn viu colorate, — cei mai mari sunt atrași de materialul de forme geometrice, ce le servește la desenat — altă pasiune cunoscută a copiilor — sau de literele și cifrele mobile, prin care, în mod spontan, ajung la scris și socotit.

Însă modestele cilindre de dimensiuni deosebite, înșirate după criteriul unei descreșteri gradate, tabletele realizate în culori și apoi în nuanțe deosebite, clopoțeii atât de ispititori, care, loviți cu o vârguță, aproape în chip vrăjit scot sunete atât de armonioase, — reprezintă repertoriul fundamental al unor cunoștințe clare și precise, pe care copilul le capătă pe nesimțite: și astfel, prin intermediul unor intuiții sistematic urmărite, ajunge curând a prinde raporturi de mărime, formă, culoare, care vor forma *schemele* indispensabile — am zice aproape *cadrele gândirii* — în care se vor înscrie, ordonat și temeinic, toate celelalte cunoștințe venite din lumea exterioară.

Trezirea spontană a tuturor energiilor copilului, ordonarea și echilibrarea acestor energii în jurul unor activități variate, care-i dau sentimentul de a fi creat el însuși ceva, — iată secretul acestei metode, care devine instrumentul cel mai potrivit al formării personalității, încă din această fragedă vârstă.

Dar, pentru un spirit înalt-cugetător ca acela al D-nei Montessori, o reformă a principiilor educative n’a fost posibilă, fără o convingere nouă, luminoasă, asupra lumii valorilor. Ceeace explică însemnătatea acestei metode ca și rezultatele pe care

le obține, este faptul că la alcătuirea ei stă ca bază un sistem de gândire armonios și complect, o nouă concepție despre lume și viață.

În această concepție, toate capătă o valoare inedită; ea ne lasă să întrezărim o lume minunată, în care copilul — și prin el, omul — inteligența și munca, cultura și civilizația sunt tot atâtea valori ce capătă o consacrare nouă. Aceeași intuiție genială care a dus-o la descoperirea atâtor adevăruri în ceea ce privește psihologia copilului — a făcut-o să întrezărească și rosturile mai adânci ale destinului uman.

Pentru acei care găsesc materialul Montessori prea abstract și auster, va apărea și mai paradoxală afirmația că doctrina, care motivează acest material, este caracterizată printr-o exaltare a vieții și a darurilor sale.

Intr'adevăr, punctul de plecare al gândirei montessoriene îl formează considerarea vieții ca valoare supremă, regăsită peste tot în univers, dar mai presus de toate în acele fenomene care alcătuiesc viața umană. Care este momentul în care ea poate fi surprinsă în toată puterea avântului său, în toată desfășurarea posibilităților sale? Manifestarea ei cea mai limpede, nealterată încă, ne-o redă copilăria. Și iată cum D-na Montessori ne îmbie a lua în seamă, a urmări cu pasiune această minune veșnic nouă pe care o reprezintă ori ce scânteie de viață, ori ce desfășurare naturală a unei ființe vii. Căci metoda sa nu urmărește alt țel, decât acela de a feri activitățile autentice, spontane, ale copilului — de ori ce atingere dăunătoare și „de a pregăti condițiile în care viața să se desfășoare de la sine”.

Încrederea în forțele creatoare, ale copilului, încredere care stă la baza sistemului său de educație, are o rădăcină mai adâncă: este încrederea în forțele vieții — căreia îi acordă puterea de a realiza această capo-d'operă: omul, prin simpla ei dezvoltare nestânjenită.

Pentru aceasta strădania sa de căpetenie este să descopere până și cea mai umilă formă de viață proprie în activitatea copilului — spre a o păzi de primejdia înăbușirii prin stângacele interveniri ale adultului, el însuși deformat printr'o educație nepotrivită. Căci în individul uman, viața nu se manifestă numai prin procesele de dezvoltare fizică, ci deasemenea pe un plan spiritual, prin construirea interioară a personalității.

Înfățișarea firească a evoluției vieții, în ordinea umană, este deci acest proces al formării și organizării propriului său eu — proces interior, pe care copilul îl realizează fără întrerupere, însă în chip tainic și lent, cum se realizează de altfel ori ce fenomen de viață în restul naturii. Iar meritul D-nei Montessori este de a fi desvăluit acest proces creator în toate manifestările autentice ale vieții copilului — dela cele mai modeste, până la

cele care se impun, prin originalitatea sau frecvența lor, și celui mai distrat privitor. Astăzi, în bună parte tocmai datorită genialelor observații și experiențe ale D-nei Montessori această activitate spirituală a copilului, în setea lui neobosită de a cunoaște și stăpâni realitatea înconjurătoare, nu mai trece nere-marcată, ea apare tuturor ca evidentă chiar. Toată nerăbdarea și neastâmpărul copilului, dorința sa de a pipăi și mânui ori ce obiect îi cade în mână, cazna sa de a rosti cuvintele — ce mai târziu va veni vremea să le aștearnă în scris eu mai multă sau mai puțină stângăcie — sunt tot atâtea manifestări ale unei scânteii spirituale, ale „flacărei vii” de care este însuflețit omul.

Realitatea înconjurătoare este pentru copil un pretext continuu de întrebări și probleme — o serie neîntreruptă de chemări, ce se adresează întregii sale ființe. El nu alege însă, pentru a răspunde la ele și a le cerceta, decât pe acelea care corespund stadiului momentan al dezvoltării sale (ceea ce Claparède numește „interesul funcțional”, iar D-na Montessori „faza sensibilă”). Fiecare vârstă se simte atrasă — ca reacțiune la multiplicitatea de impresii primite din lumea din afară — spre anumite cercetări și activități dictate de un impuls intern, corespunzător necesităților de organizare a eului din acea anumită fază de dezvoltare. Și numai prin acest acord¹⁾ între realitatea exterioară și propriile sale puteri — acord mai mult sau mai puțin favorizat de educație — se realizează *organizarea interioară a personalității*.

Locul pe care-l ocupă inteligența în lumea valorilor montessoriene indică încredere în destinul omului și rostul operilor sale.

Și de data aceasta intervine acea perspicacitate plină de simpatie a D-nei Montessori, care-i aduce convingerea că inteligența este dată odată cu viața, că posibilitățile intelectuale ca și desfășurarea lor deplină sunt *imaneente* naturii omenești.

Căci între energiile spontane ale copilului, atât de prețuite de D-na Montessori, inteligența vine în rândul întâiu. Această idee, că timpul copilăriei este una din perioadele în care inteligența lucrează neîndoios ca energie creatoare, constituie elementul central și cel mai fecund al sistemului său pedagogic. Aproape că nu mai este pentru nimeni o noutate astăzi, certitudinea efortului intelectual de fiecare clipă — pe care îl depune copilul, pentru ordonarea impresiunilor (nu totdeauna diferențiate încă) din lumea din afară, pentru adaptarea sa la limbajul

1) Însemnătatea acestui acord, între eul în formare și mediu, este astăzi întărită și de cercetările școlii germane a „psihologiei individuale” (vezi Adler, Wexberg Künkel, etc.) care fac să depindă *normalitatea* adulțului în mare parte de acest acord.

și logica adulților. Și atunci, neobosita sa curiozitate pentru realitatea ce-l impresoară, forțele nebănuite, tainice, de care dispune, spre a cuceri — prin cunoaștere — aceste două lumi atât de greu de descifrat — pe de o parte aceea a naturii, pe de alta aceea a culturii, — progresele rapide și nesluite pe care le îndeplinește pe această cale, — toate sunt mărturii evidente că impulsul creator al întregii vieți a copilului îl constituie *inteligența*.

Din simpla observare a activităților spontane ale copiilor, s'a ridicat, limpede, următoarea convingere: puterea aceasta, indispensabilă menținerii și progresului vieții — pe planul uman — nu noi, adulții, o dăm copilului, prin preceptele și teoriile noastre abstracte, — ci ea este deja în ființă, de la începutul veacurilor, minunat dar chemat pe lume odată cu viața, gata a-și da dela sine roadele, dacă într'adevăr găsește o ambianță prielnică.

Ce optimistă solie reprezintă această doctrină, care ne dă, prin urmare, nu numai *certitudinea realității inițiale și eficace a inteligenței*, dar și convingerea caracterului ei imanent naturei umane.

Cătă ușurare, câtă liniște este chemată a aduce, în lumea educatorilor această revelație a unui spirit activ de la început deja, — în sensul unei gândiri inițial valabile, prezente în ori ce activitate întreprinsă cu interes, de copil. Opera educativă nu va mai avea ingrata răspundere de a *mobila* această minte, de a regula funcționarea unui mecanism altfel inert: ci educația va însemna, mai ales, alcătuirea unui mediu potrivit trebuințelor spirituale ale copilului. Acesta din urmă, printr'o pornire naturală și spontană, va fi inclinat să-și hrănească mintea sa cu acele cunoștințe substanțiale, care-i sunt mai necesare la fiecare vârstă, — iată convingerea D-nei Montessori. De oare ce condiția însăși a existenței sale, pornirea proprie a ori cărei funcțiuni vitale — și inteligența este considerată ca atare — este aceea de a fi activă, după propriile sale legi: iar „activitatea naturală a inteligenței, înseamnă creiere sau intuire de simboluri și abstracții”.

Observarea plină de răbdare a copilului, întreprinsă într'un spirit științific, și-a dat roadele: această muncă, însuflețită de cea mai înaltă iubire a adevărului, a fost răsplătită de reale descoperiri care vor fi poate chemate într'o zi să aducă noi lumini asupra concepțiilor noastre în ceea ce privește inteligența și funcționarea ei inițială.

Căci în concepția D-nei Montessori inteligența apare, încă din primele manifestări ale copilului, în toată plinătatea sa, cu toată strălucirea atributelor sale esențiale, considerate până acum drept apanagiul gândirii adultului numai. Iar lumea senzațiilor, singura

pe care ne obișnuisem a o destina copiilor, nu este decât un punct de plecare, necesar unei activități superioare de intuiție și asimilare, care se îndeplinește, chiar dela început, după legile valabile ale inteligenței ca atare. În esență, activitatea intelectuală a copilului este o *muncă de clarificare și ordonare* — operații preliminare ale abstracției și raționamentului propriu zis. Expresii ca: „inteligența prin natura sa proprie — se îndreaptă spre abstracțiune”, „natura spirituală a omului îl îndrumază pe această cale (dela început), spre a se ridica din domeniul senzațiilor, în lumea abstracțiunilor” — revin la fiecare pas în opera D-nei Montessori precum și în comentariile asupra activității copiilor.

„Așa dar a deosebi, a clasifica, a cataloga lucrurile exterioare pe baza unei ordine sigure, care există deja în spirit — iată ce constituie inteligența, și în acelaș timp, cultura”, zice D-na Montessori.

De aceea, după părerea sa, copilul nu are nevoie de o mulțime variată și schimbătoare de obiecte: ceea ce este necesar ființei sale în desvoltare, este o colecție de obiecte simple, așa cum le realizează materialul Montessori, — care să-i înlesnească a face comparații, a prinde identități și contraste. Cu alte cuvinte, în acest sistem pedagogic, copilul nu numai că este considerat *capabil* de a prinde aceste principii sau legi fundamentale a raporturilor dintre lucruri — dar este considerat ca o ființă gânditoare, ce-și găsește suprema mulțumire în această activitate.

Verificarea acestor afirmații se poate face în ori ce școală montessoriană, unde asștiți cu uimire la toată activitatea pasionată a copiilor. Pentru ei, mănuierea barelor de lungime progresivă, așezarea formelor geometrice sau a obiectelor de greutate diferite, sunt tot atâtea mijloace de a prinde primele noțiuni ce stau la baza culturii, — cât și calea cea mai simplă, care conduce la o adevărată „ordine mintală”. Prin această constatare, ajungem la una din considerațiunile cele mai însemnate, propuse de doctrina D-nei Montessori: inteligența nu mai este considerată ca o forță obscură și nesigură, în primele sale licăriri, expusă la dibuiri și rătăcirii — ci ca manifestându-se integral și unitar, încă din primele sale activități. Formele raționamentului și ale abstracțiunii sunt date prin natura sa însăși, ele nu reprezintă o achiziție târzie și penibilă.

Puterile gândirii intră în acțiune dela început, ele sunt la îndemâna copiilor chiar, care le trăesc pe deplin în ocupațiile lor din acele „Case dei Bambini”, realizând astfel acea emoție și bucurie intelectuală, proprii unei intense vieți spirituale.

Și ce creațiuni minunate nu s'ar putea aștepta dela o omenire care ar avea încredere în aceste posibilități intelectuale apărute încă din prima copilărie și care le-ar da ocrotirea

cruentă! Cine s'ar mai putea îndoi astfel de valoarea intelectuală a unei asemenea doctrine, care, descoperind adevărata înfățișare a acestei funcțiuni, ne invederează integritatea sa funciara și investește inteligența, prin această considerație însăși, cu o demnitate nouă.

Cu toate acestea, D-na Montessori nu cade în greșala unui intelectualism exagerat, căci realitatea primă, copilul, este îndreptarul său cel mai sigur pe calea cea adevărată.

Aceeași impulsivitate de viață, ce se arată sub forma energiei intelectuale, motivează și activitatea practică, atât de caracteristică acestei vârste. Numai că tendința irezistibilă a copilului spre activitate nu mai este primită ca un simplu joc al unor puteri neîntrebuțate încă, sau ca o cheltuială risipitoare a unor energii latente — ci ca un *instrument indispensabil al dezvoltării personalității sale*. De oare ce viața sa intelectuală se desfășoară în special sub forma unei *activități urmărite*, mai curând decât sub aspectul unei idei fixate de atenție.

Bucuria copiilor, cufundați într-o activitate manuală, este interpretată, astfel, drept cea mai sigură mărturie a necesității funcționale a acestei activități, recunoscută drept adevărat „instrument al unei construcții interne”. Ori ce activitate urmărită cu interes însemnează o clarificare a intuițiilor de abia bănuite, o coordonare a lor, deci un proces de construcție interioară. „Omul este caracterizat prin inteligența sa, care are drept unealtă — mâna. Atât inteligența cât și mâinile sale par a avea un scop foarte limpede, foarte caracteristic: munca”. D-na Montessori pune deci într-o lumină nouă în lumea sa de valori, aceste două concepte: munca — și rezultatul desfășurării sale în timp, civilizația.

Mai întâiu mâna, acest „instrument al inteligenței”, nu mai este un simplu amănunt anatomic, funcțiunea sa depășește cadrul biologic, pentru a ajunge unealta cea mai însemnată în dezvoltarea rasei umane și a civilizației sale. Numai prin acest mijloc este posibilă expansiunea spre activitate, desfășurarea aceluia „instinct al muncii”, care rămâne mijlocul cel mai eficace al existenței și evoluției omului.

În al doilea rând, noțiunea de muncă se investește cu o semnificație deosebită. Ea nu mai este sinonimă cu „caznă” sau „trudă”, așa cum acest concept este întrebuințat și, de multe ori chiar, transpus în fapt în societatea noastră (a cărei critică o formează altă parte a doctrinei montessoriene). Așa cum o realizează copiii în lumea lor, munca ni se înfățișează în forma sa autentică — ce nu este alt ceva decât bucurie și satisfacere a unei necesități interioare, de ordin spiritual.

„Noi ne închipuim fericirea drept o stare de inactivitate absolută. Copilul, dimpotrivă, este incapabil să-și închipue

un raiu, în care nu s'ar face nimic. Munca nu îl înfricoșează, el nu se teme de ea".

Iată cum, din observarea activității copilului, prototipul umanității nealterate încă, munca nu ne apare drept corvoada unei ființe limitate în mijloacele sale de existență, nici ca o strădanie artificială, impusă de o organizare socială defectuoasă, ci drept *unica posibilitate de realizare a omului*, rezervată unei forme superioare de viață. Munca nu reprezintă deci forma de activitate hărăzită adultului — jocul fiind echivalentul ei în viața copilului — ci ea este legea adâncă prin care se îndeplinește rostul omului în univers.

Dar care este semnificația pe care o ia această noțiune, în gândirea montessoriană? Este aceea a unei „activități constructive”, caracter pe care trebuie să îl recunoaștem atât activității creatoare a adultului, cât și activității copilului — poate mai ales acesteia din urmă. O atare afirmație nu mai pare un paradox, din moment ce „activitatea constructivă a personalității”, este caracteristica vârstei copilăriei. Poate tocmai aci stă revelația cea mai de seamă a sistemului pedagogic al D-nei Montessori, — în descoperirea caracterului creator al ori cărei îndeletniciri a copilului, adevăr pe care nu se sfiște a-l repeta mereu. „Activitatea copilului are o finalitate interioară; ea trebuie să asigure dezvoltarea întregii sale făpturi”. „Copilul este un muncitor, în centrul vieții copilului se găsește această necesitate de a fi activ, pe lângă care toate celelalte sunt lucruri secundare”.

Toți psihologii moderni au recunoscut această imperioasă nevoie de activitate a copilului, totuși doctrina montessoriană trage toate consecințele posibile din această realitate. Dacă este o tendință manifestată cu atâta putere și în chip atât de constant (în fiecare nouă generație a umanității), desigur că în ea se cuprinde taina unei semnificații mai largi: dacă se poate vorbi de „un instinct al muncii” după cum afirmă D-na Montessori, — atunci însemnează că reprezintă o nevoie fundamentală a existenței. Într'adevăr, pentru copil, orice muncă aleasă de bună-voie constituie o bucurie. Această alegere nu e făcută la întâmplare, ea corespunde, după psihologia funcțională, unei nevoi a personalității sale în devenire. Munca va fi deci în adevăratul ei sens, — „instrument de realizare a omului” și aceasta nu numai pentru o durată limitată, în timpul copilăriei, ci pentru întreaga sa viață. În al doilea rând, calitățile activității copilului dau acestei munci o valoare morală neprețuită, așa cum numai în momentele sale de fericită izbândă o realizează și adultul. Iată de ce faptul de a săvârși ceva prin el însuși, din imbold spontan și prin propriile sale puteri, — îi dă copilului sentimentul unei demnități personale bine îndreptățite, a unei mulțumiri de o calitate excepțională.

Dar cum, — se va zice — fericirea copilului nu stă în divina libertate de a nu face nimic, în posibilitatea unei vieți trecute în pierdere de vreme, cel mult umplute cu ușoare plăceri? Dimpotrivă, se pare că realitatea mai adâncă ar fi alta — și pentru cine a observat de aproape copiii, aceasta nici nu mai este o revelație: copilul, ca și adultul, își găsește suprema mulțumire într'o activitate creatoare. Dar orice muncă într'adevăr constructivă, care are o finalitate, poate fi considerată ca atare. Astfel, în lumea montessoriană, copilul se întâlnește cu omul matur pe acest plan al eficacității interioare a muncii, unde nu mai există deosebire între unul și celălalt. Iar înalta prețuire a muncii, adevărată solie binefăcătoare adusă de noua doctrină, reprezintă un adânc adevăr: ne ridicăm adeseori împotriva lui — în revolte simpliste și trecătoare, dar ne întoarcem mereu la el, convinși până la urmă, că tot munca rămâne sprijinul și refugiul cel mai eficace, ca și instrumentul cel mai sigur al mulțumirii și desăvârșirii. „Munca singură poate mulțumi nevoile adânci ale naturei omenești”.

Principiul muncii, prezentat ca trăsătură înăscută și fundamentală a ființei umane, aduce și deslegarea unei alte probleme, aceea a disciplinei — adevărată obsesiune teoretică și povară practică a educatorilor. În pedagogia montessoriană, totul se simplifică; disciplina nu mai este o condițiune exterioară, greu de realizat în ambianța din afară. Ea este acum consecința logică a disciplinei interioare care rezultă din activitatea ordonată și constructivă a copilului, cu alte cuvinte, din însăși munca lui. Acelora care se tem, ca nu cumva calea aceasta să ducă la dezordine și anarhie, mai ales într'un sistem în care libertatea copilului este condiția esențială de progres — simpla observare a unui grup de copii, ocupați cu îndeletniciri care-i pasionează, le dă răspunsul. Căci exercițiile acestei metode sunt alcătuite tocmai cu scopul de a imprima o *ordine*, o disciplină a mișcărilor și a gândirii. De oare ce încrederea D-nei Montessori în natura omenească așa cum a ieșit din mâinile creatorului, o face să considere calitatea aceasta — nu ca o cucerire târzie și anevoioasă, ci ca o simplă necesitate de prim ordin a naturei umane. Recentele cercetări ale unor psihologi contemporani (ca de pildă Jean Piaget) vin să confirme existența unei imperioase nevoi de ordine, încă din primii ani ai copilăriei. Răbdarea și perseverența cu care așează și potrivește copilul materialul ocupațiilor sale de predilecție, se încadrează și ele în această preocupare. Intocmai cum procedează savantul, pe cea mai înaltă treaptă a activității intelectuale, tot astfel și copilul — cel mai mărunț ucenic al culturei — începe prin a pune ordine în impresiunile sale. Această orânduire a cunoștințelor este, de alt fel, prima etapă intelectuală în procesul de cunoaștere: dar, în gândirea

montessoriană ea nu este numai element constitutiv al inteligenței, ci o condițiune indispensabilă a formării spirituale — ba chiar, mai mult, a menținerii vieții spirituale. S'ar putea spune că logica sa merge și mai departe: toată metoda D-nei Montessori este în fond o luptă curajoasă și lucidă, pornită împotriva dezordinei din lume, combătută sub ori ce formă, urmărită mai ales în viața spirituală, unde denunță atâtea confuzii și „camuflări” de valori.

În realitățile mărunte, ca și în cele mari — vrea să introducă ordinea. Materialul său didactic, în simplitatea sa intenționată și logic fundată, este pus în slujba acestei cauze. Căci principiul acesta fundamental al vieții spirituale mai are și altă importanță: el singur permite, în mare parte, dănuirea și progresul a ceea ce face mândria creațiunei omenești, adică existența și înaintarea *civilizației*. Aci se revelează tocmai valoarea de actualitate și coerența logică a doctrinei montessoriene — de oare ce, prin valorificarea inteligenței și a instrumentului ei, mâna, este adusă în mod logic a accepta și rezultatul colaborării lor, care este tehnica și civilizația.

Iată deci un sistem pedagogic realist, ce nu caută o metodă de educație artificială, în afara condițiilor actuale de existență. Meritul său este tocmai această stăruință de a realiza valorile spirituale în ambianța creată de civilizație, iar nu într'o izolare romantică și neverosimilă. Nu numai că D-na Montessori recunoaște valoarea civilizației — dar ajunge chiar a o considera ca o realitate integrată în cosmos. În termeni înflăcărați și convingători ne desfășoară înaintea ochilor geneza acestei a doua lumi — pe care o numește „super-naturală” — alături de lumea naturii, construcție înjghebată prin eforturile nenumăratelor generații, mânate în avântul lor de acel impuls propriu al omului, care îl face nu atât să se adapteze el mediului — cât să-l transforme, după cerințele sale. Așa dar, alături de cel dintâiu, se ridică un al doilea univers, de creațiune „artificială” (în sensul etimologic al cuvântului), care se adaugă naturii, devenind indispensabil omului. Înjghebarea aceasta-i complică existența, îi înmulțește nevoile, deși punctul de plecare a fost tocmai mulțumirea nevoilor sale primordiale. Asemănătoare, în forța sa neprevizibilă, doar Destinului antic, această desfășurare înceată, dar nestrămutată, a sfârșit prin a alcătui un decor măreț vieții umane, care însă îi impune propriului creator — piesa și rolul ce trebuie să joace. Copleșit de darurile sale, îi este totuși cu neputință să trăiască în afara ei; însă ori ce izolare sau evadare nu îmbracă astăzi forma aventurii, sau a unui eroism gratuit?

Pe de altă parte, această operă a geniului uman — ca de alt fel ori ce creațiune ce poartă pecetea aceasta — poate fi o unealtă de perfecționare, sau de rătăcire. Ea ființează însă, ca o

mărturie de preț a avânturilor de gândire și invenție, a eforturilor și durerilor ce au alcătuit-o. Omul nu are astăzi dreptul de a lăsa să se piardă, să se nimicească, această construcție îngrijită, bogată, în continuă înaintare, care reprezintă cu adevărat „condițiunile evoluției”. „Civilizația innobilează toate lucrurile”, spune D-na Montessori. Ea rămâne, dacă au condiția, cel puțin stimulentele și unealta Culturii.

Intr'un sistem de gândire ce pune atât preț pe dezvoltarea inteligenței, ne putem aștepta la o considerație tot atât de serioasă acordată operelor sale. Recunoscând valoarea supremă a culturii, D-na Montessori s'a străduit să facă bunurile ei accesibile fragedei minți a copiilor, atât de îndepărtați, în făptura lor primitivă, de complexitatea ei. Deprinderea progresivă și dibace a copilului cu formele civilizației și culturii, pe o cale plăcută și ușoară, făcând apel la puterile sale naturale de adaptare, — iată programul de lucru al metodei Montessori. Trebuie să recunoaștem însă că această operă devine din ce în ce mai greu de realizat, de oare ce dezvoltarea pe care au luat-o cultura și civilizația amenință să intreacă, prin proporțiile lor, capacitatea de achiziție și înțelegere a minții copiilor. Graba fiecărei generații de a înmâna celei următoare comoara cunoștințelor umanității — adevărată goană a torțelor — este în primejdie să devină o operă coplesitoare pentru puterile de asimilare ale spiritului. Cu atât mai mult cu cât școala, în loc să sprijine curiozitatea spontană a copilului, răpune, de multe ori, interesul autentic spre cunoaștere, prin metodele ei uniformizante. Contribuția cea mai prețioasă a metodei montessoriene pentru cultura actuală — titlul ei de glorie față de celelalte sisteme pedagogice, se arată tocmai în fericitele căi găsite pentru a cultiva în copil bucuria cunoașterii, scutindu-l de acea oboseală mintală, de care se fac vinovate, atât de des școlile noastre. Pentru a atinge acest țel, D-na Montessori pornește de la un adevăr fundamental: nu putem da copilului, de la început, conținutul întreg al culturii, de aceea vom începe prin a-i pune în față, mai întâiu, principiile culturii. Nu propunerea continuă de cunoștințe este ambiția educatorului montessorian, — ci *organizarea unei activități mintale*, ordonate și creeatoare, care să-și agonisească din proprie inițiativă știința — în felul acesta înțelege D-na Montessori inițierea în lumea culturii. Genialul său efort, de a pătrunde structura intimă a diferitelor ramuri ale științei omenești, pentru a le prezenta copiilor în elaborarea lor primitivă și a le pune la îndemână tehnica lor naturală¹⁾, este mărturia cea mai evidentă, a serviciilor neprețuite, pe care le

1) Vezi: Doctora Montessori: Psico-geometria. Ed. Aralme, Barcelona

poate aduce culturii. Metoda sa proprie de scris-citit și de inițiere în matematică, este o pildă minunată a intuiției sale sigure asupra legilor de dezvoltare a spiritului uman, precum și asupra elementelor fundamentale ale culturii.

În concepția montessoriană, omul apare ca o ființă biruitoare, chemată spre neîncetate descoperiri, cu posibilități mereu proaspete de perfecționare.

Bucuria de a trăi — bucuria de a cunoaște — bucuria de a se realiza în toată deplinătatea, iată programul său normal de viață.

Cultură și muncă — inteligență, ordine și adâncă spiritualitate, iată care sunt valorile fundamentale ale doctrinei montessoriene, ce depășește cadrul unui sistem pedagogic, pentru a se ridica la rangul unei chemări dinamice a timpurilor noastre.

ANINA RĂDULESCU-POGONEANU

CONTRIBUȚII LA FUNDAMENTAREA ONTOLOGIEI

Aceia care cunosc lucrările recent apărute în domeniul filosofic, știu că a început să se vorbească tot mai mult de o întoarcere a filosofiei la ontologie. Dar în ceea ce privește sensul noțiunii de ontologie, nu se dovedește încă o unitate de vederi.

Noțiunea ontologiei are înțelesul de teorie a existenței („Lehre vom Sein“¹⁾). Se pune însă întrebarea, dacă ontologia este teorie a existenței, atunci, nu este cumva posibil, ca fiecare știință specială să fie și ontologie, căci și știința are ca obiect al cercetărilor ei tot existența. Existența, sau cu alte cuvinte realitatea dată, ca obiect al științelor speciale nu este o realitate ultimă; ea nu este „das Prinzipielle des Seins überhaupt“. Existența ultimă, care se ascunde înăpoia multiplicității infinite a realității, este tocmai obiectul ontologiei! Dar, dacă ontologia are ca obiect al ei de cercetare existența absolută, n'are ea oare acelaș obiect ca și religia? Aceasta este primejdia mare care pândește la fiecare pas ontologia. Și, ceea ce e interesant de observat, e tocmai faptul că acela care a introdus în filosofie termenul de ontologie — cartezianul Clauberg — a făcut acest lucru, tocmai ca să opună ontologia, teologiei. Ontologia are o pretenție speculativă metafizică de a mijloci o cunoaștere absolută a existenței, care să depășească granițele științei și totuși să nu fie religie.

Preocupări de natură ontologică se pot găsi în tot decursul

1) E nespus de greu ca acest cuvânt să fie tradus în limba noastră, din cauză că, în limba filosofică germană mai sunt alte trei noțiuni derivate din acest „Sein“, ca „Da-Sein“, „So-sein“ și „Sein-sollen“, și pentru care în limba noastră română n'avem decât un singur termen: acela de existență. Dar fiecare din aceste noțiuni are un conținut propriu al ei și deci deosebit de al celorlalte. Așa de exemplu „Sein“ înseamnă predicatul cel mai general — predicatul absolut — al unui obiect, față de care oricare alt predicat înseamnă o mărginire. Noțiunea de „Sein“ are, așa dar, sensul de existență absolută. „Da-Sein“ înseamnă o categorie a modalității (Kant), un mod de existență. „So-sein“ înseamnă „Das Dasein, insofern es irgendwie bestimmt ist“, iar „Sein-sollen“ imperativul unei existențe.

istoriei filosofiei. Acela care a pus iarăși în filosofia contemporană problema ontologiei este Nicolai Hartmann¹⁾ în a sa „Zur Grundlegung der Ontologie²⁾”. Ontologia hartmaniană nu poate fi înțeleasă decât în măsura în care cineva înțelege punctul de la care pleacă acest cugetător adânc al vremurilor noastre. Și Hartmann pleacă în cercetările lui filosofice dela Husserl și Heidegger. Husserl își clădește concepția lui filosofică pe filosofia carteziană. Pentru Descartes singurul fapt de care nu se mai putea îndoi era existența conștiinței, existența gândirii. Faptul că el gândea, îi dădea certitudinea că are o conștiință și ca atare că el există. Și dacă unitatea actelor și al întregului cuprins al conștiinței o numim „Eu”, atunci putem spune, că rezultatul indoelii filosofice a lui Descartes a fost asigurarea realității și a existenței acestui „Eu”. Husserl admite acest lucru și merge, în consecințele pe care le trage, chiar mai departe decât Descartes. Pentru el îndoiala nu fundamentează numai realitatea Eului și a conștiinței, ci realitatea întregii lumi. Conținutul conștiinței este multiplu și acestei multiplicități a conținutului conștiinței îi corespunde multiciclitatea fenomenelor, a aparițiilor și a realității. Conștiința are posibilitatea de a-și reprezenta lumea în mai multe moduri.

Intre aceste moduri este unul special, pe care Husserl îl numește „Wesenschau”, care nu este altceva decât o experiență, o intuiție, a originii și a „esenței” fenomenelor. De aceea fenomenologia lui Husserl este o „Wesenswissenschaft”. Ea cercetează, cu ajutorul acelei intuiții a esenței, ființa (eidos) fenomenelor. Pe el îl interesează aceste „Wesenheiten” așa cum ele pot fi nemijlocit intuite în toate domeniile științei.³⁾ Fiecărei regiuni științifice îi corespunde o ontologie regională a esențelor acestei regiuni. Desigur că ontologiile regionale ale diferitelor științe nu pot fi ontologii adevărate. Ontologia adevărată trebuie să-și înfișă rădăcinile într-o așa zisă „Urregion des Seins”, care nu este alta decât conștiința — natural nu conștiința individuală, ci o „conștiință pură și absolută”. Ontologia lui Husserl este de aceea o „ontologie esențială”, sau cu alte cuvinte o ontologie a conștiinței absolute.

Fenomenologia husserliană pleacă dela cercetarea „esențelor” pentru a ajunge la cunoașterea existenței concrete a omului. Ea caută să găsească o potecută pe care să pătrundă la sensul fenomenului omenesc. Și, pentru că sensul este considerat ca „das eigentliche Sein des Seiendes” fenomenologia devine la Heidegger știința „vom Sein des Seienden”, sau cu alte cuvinte

1) Profesor de filosofie în Köln.

2) Apărută la Gruyter, Berlin 1935.

3) Vezi E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Halle 1928.

Ontologie. Heidegger face din problema esenței — Daseinsproblem — problema fundamentală a ontologiei. Până la el — așa de exemplu la Lask — se făcea deosebire între un „ce” care exista și între existență și aceasta din cauza că o asemenea concepție nu se fundamentează în ontologie, ci în teoria cunoașterii. Până la Heidegger noțiunea principală în filosofie era noțiunea de categorie. Heidegger pune în locul acesteia noțiunea de existențial. Categoria este o formă principală a teoriei cunoașterii, existențialul este o formă principală fundamental — ontologică.¹⁾ Concepția heideggeriană se fundamentează în „ontic” și de aceea ea este „Daseinsverständnis”. „Das Seiende”, care după Heidegger reprezintă problema existenței, este eul existent „real”. Dar și idealismul german cât și neo-idealismul contemporan fac din Eu fundamentul filosofiei, numai cât deosebirea între idealism și Heidegger constă în aceea că idealismul ridică „ein weltloses Subjekt zur denkenden Substanz” pe când Heidegger intenționează să pătrundă înapoi a controversei substanță — subiect, la existență. Existența este origina atât a substanței cât și a subiectului²⁾. Ideia conducătoare în filosofie ca ontologie a existenței este că problematicul gândirii și deci al filosofiei îl reprezintă Eul existent (das existierende Ich). Ontologia lui Heidegger este o analiză a existenței, sau cu alte cuvinte o antropologie filosofică. Husserl neglija în încercarea lui de a deslega problema existenței, existența reală a insului. Heidegger din contra vede în această existență tocmai adevăratul obiect al ontologiei. „Esențialul” lui Husserl devine la Heidegger „existențial”, iar fenomenologia se transformă în ontologie. Pe Heidegger nu-l interesează esența lucrurilor, ci existența omului, cu scopul de a înțelege această existență, este ființa omenească. A pune problema existenței înseamnă, însă, a pune problema sensului existenței, căci „Daseinsverständnis heisst Verständnis seines Sinnes”. Din cauză că existența omului nu este încă „eigentliches Sein”, ci ea este căzută în ambiguitatea cotidianului, trebuie să devină aceea ce Heidegger numește „eigentliches Dasein”. Și omul poate să facă acest lucru prin aceea că își realizează toate posibilitățile, ridicându-se „zur Freiheit des vollen Selbstseins”. Ontologia heideggeriană este o ontologie, care ține să se preschimbe în etică.

În ontologia conștiinței, așa cum o concepe un Husserl, idealismul kantian ajunge la o încheiere mai mult sau mai puțin fericită. Ontologia Heideggeriană se fundamentează tot pe kan-

1) Vezi Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1929, p. 316.

2) *Ibid.*, p. 117.

tianism¹⁾. Hartmann descoperă iarăși pe ontologianul Kant și urmărește problema existenței până la obârșia ei istorică. Inceputurile problematicului existenței se găsesc în filosofia aristotelică iar punctul culminant al acestuia în cearta dintre nominalism și realism. Numai cât ontologia evului mediu credea că ceea ce face „das Eigentliche und Prinzipielle des Seins”, ar fi categoriile. O asemenea concepție nu putea însă răspunde la o întrebare, care se pune nespus de imperios, și anume la întrebarea: întrucât sunt aceste „Grundformen des Seins” (categoriile) simple moduri subiective de înțelegere ale omului și întrucât pot fi ele în acelaș timp elemente constitutive obiective ale existenței. Idealismul german a răspuns la această întrebare identificând, în actul cunoașterii, gândirea cu existența. Pentru Hartmann faptul cunoașterii nu este altceva decât un raport existențial: raportul unui „ce” existent (subiect) cu un alt „ce” (obiect). Și, dacă se poate vorbi de existență atât în ceea ce privește subiectul cunoscător cât și obiectul cunoașterii, atunci rostul ontologiei e să determine sfera în care aceste existențe pot fi asemănat și unite. Hartmann refuză să primească concepția hegeliană, care postulează identitatea dintre rațiunea subiectului și aceea a obiectului, căci el consideră rațiunea numai ca pe o porțiune a unui irațional nemărginit și cu două fețe. Cu aceasta Hartmann ia ca punct de plecare, în cercetările lui filosofice, ontologia evului mediu.

Cel din urmă reprezentant al unei asemenea ontologii a fost Christian Wolff. În a sa „Erste Philosophie oder Ontologie²⁾”, Wolff tratează despre categoriile existenței ca necesitate și posibilitate, substanțial și compus, spațiu și timp. Cu aceste probleme ale ontologiei wolffiene începe și Hartmann încercând însă în acelaș timp, să clarifice aceste probleme cu ajutorul metodei critice. Căci până la Hartmann ontologia a făcut o greșeală, care i-a fost funestă. Ea a făcut greșeala de a deduce categoriile „deductiv” dintr’un singur principiu absolut. Atât Wolff cât și Kant au dat o așa zisă „Deduktion der Kategorien”. Din cauza acestei deduceri a categoriilor ontologia era mereu în primejdie, de a pune în locul formelor veritabile ale existenței, formele logice ale gândirii. Hartmann din contra încearcă să fundamenteze o ontologie „von unten her”, procedând „inductiv” și ținând cont de rezul-

1) Natural pe concepția antropologică kantiană, continuată în sec. al 19-lea de un Kierkegard, Nietzsche, Schopenhauer și Dilthey și care a fost complet înlăturată în monografiile mai noi scrise asupra lui Kant. Vezi de exemplu: Cassirer, Kants Leben und Lehre, Berlin 1918, și B. Bauch, Immanuel Kant, Halle 1921. Mai e interesant de observat că Heidegger încearcă, într’o polemică cu Cassirer în Kant-Studien — să dovedească, că problema fundamentală a filosofiei kantiene nu o formează problema cunoașterii, ci aceea a existenței omului.

2) Apărută în anul 1730.

tatele științelor în diferitele domenii ale existenței. Ontologia hartmaniană tinde să precizeze și să dea un sens ultim categoriilor speciale ale diferitelor științe. Faptul că Hartmann nu admite metafizica idealistă, nu înseamnă nici decum că el s'ar indoi de unitatea lumii, ci ne dă mai mult impresia, că se abține de a formula pripit și definitiv forma în care el crede că se revelează această unitate. El știe că absolutizarea unei singure categorii, are drept urmare o înțelegere falsă a întregului. Acest lucru l-au făcut atât Husserl cât și Heidegger, cel dintâi, ridicând categoria conștiinței, iar cel de pe urmă categoria existenței omeneste (als in der Welt-Sein des Menschen) la rangul de categorii universale.

Atât Husserl cât și Heidegger privesc existența din punctul de vedere al subiectului (vom Subjekt her). Hartmann privește însă subiectul din punctul de vedere al existenței nemărginite a lumii în care acest subiect este „eingebettet”. Și faptul că interesul ontologiei hartmaniene se îndreaptă spre totalitatea existenței, îi dă acesteia posibilitatea să dea ontologii diferitelor științe un înțeles unitar și nespus de adânc. Ceeace Hartmann are comun cu Husserl e că amândoi admit deosebirea dintre diferitele domenii ale științei și dintre categoriile acestor domenii, lucru care lipsește din filosofia lui Heidegger. Dar cu aceasta din urmă Hartmann are comun aceia ce dă sistemului său nota esențială: realismul. Atât Hartmann cât și Heidegger au ca punct inițial de plecare în filosofia lor realitatea vieții concrete; o realitate care nu va putea fi niciodată complet istovită de cunoaștere.

Cartea lui Hartmann, cu titlul „Zur Grundlegung der Ontologie”, e împărțită în patru capitole. În primul capitol Hartmann pune problema aristotelică a „Seienden als Seienden überhaupt”, căutând să combată eronatele concepții despre existență a ontologiei evului mediu cât și a fenomenologiei și a filosofiei existențiale. Al doilea capitol este dedicat problemei — așa de mult discutată în secolul al 18-lea — a raportului dintre „Dasein” și „Sosein” și pentru a cărei clarificare Hartmann cercetează întreaga istorie a acestor două noțiuni. Și, rezultatul acestor două cercetări este că Hartmann face dovada că „Dasein” și „Sosein” sunt principial omogene. În al treilea capitol se examinează problema „datului existenței reale” (Die Gegebenheit des realen Seins) în centrul căreia se află diferitele forme „des Betroffenen-seins von einer Wirklichkeit, die man zu fühlen bekommt, die einem widerfährt”. Tot aici Hartmann cercetează critic problemele ontologiei existențiale, valorificând în același timp, în cercetările asupra existenței ideale, esențele fenomenologiei și arătând modul în care este dat matematicul și relațiunile multiple ale existenței reale și ideale.

Aristotel numia ontologia „filosofia primă”, pentru că ea avea ca obiect temeiul ultim al existenței. Și tocmai deaceia ea trebuie să fie în ordinea cunoașterii, și „filosofia ultimă”. În consecință toate operele sistematice ale lui Hartmann ca „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis” ¹⁾, „Ethik” ²⁾ și „Das Problem des geistigen Seins” ³⁾, tind spre o nouă fundamentare a ontologiei.

Dr. NIC. BALCA

BCU Cluj / Central University Library Cluj

1) 1921 Auflage 1925.

2) 1926.

3) 1933.

R E C E N Z I I

IOAN PETROVICI și IOAN BURICESCU : *Logica* (pentru cl. VII-a liceală
Ed. „Librăria Academică”, București, 1935).

Cititorii își amintesc larga discuție publică pe care a prilejuit-o proiectul de reformă a învățământului secundar, elaborat acum câțiva ani de dl. I. Petrovici, pe atunci Ministru al Instrucțiunii publice. Intinsul loc pe care acest proiect de reformă îl rezerva învățământului filosofic în școalele noastre secundare a trezit unele aprobări, dar și câteva proteste. Câțiva publiciști n'au văzut altceva în acea încercare de a da o nouă îndrumare liceului românesc, decât zelul exagerat al unui specialist în tendința de a spori influența disciplinei sale. În zadar, autorul proiectului a arătat în câteva rânduri că nu este vorba decât de a reorganiza Școala românească de cultură generală, făcând să precumpănească spiritul de generalizare al rațiunii asupra empirismului mărunț al memoriei. Lucrul n'a fost împiedicat priceput din capul locului. Astăzi însă, când modificările ulterioare introduse în program, au dublat numărul materiilor filosofice predate în liceu și au triplat orele consacrate lor, ne găsim în fața cazului unei idei care s'a impus, fără concursul factorului politic vremelnic și numai cu acel ai câtorva oameni de școală.

Noua însemnătate pe care a cucerit-o pentru sine învățământul filosofic în școlile secundare, a produs și o învioreare a literaturii didactice, care părea că nu mai atrage penele autorizate ale specialiștilor. Ultimii ani ne-au adus o serie de manuale perfecționate, despre care va trebui să se refereze treptat !

Este evident că influența unor astfel de cărți nu va putea deveni sensibilă decât după un număr mai mare de ani. De pe acum se poate spera că atingerea elevilor liceului nostru cu problemele filosofice, prin mijlocirea unor manuale de valoare a celorlalte puse de curând la îndemâna profesorului secundar, vor contribui la sporirea acelei discipline intelectuale, a cărei lipsă printre absolvenții liceului a fost de atâtea ori deplănsă.

Manualul de logică al d-lor I. Petrovici și I. F. Buricescu își propune un scop remarcabil, acela de a „intocmi o carte, care pentru timpul ei, să reprezinte cam același lucru, ce a însemnat cartea lui Maiorescu pe vremea sa”. Cine a avut norocul primei întâlniri cu filosofia, prin intermediul *Logicii* lui Maiorescu, păstrează încă vie amintirea însușirilor excepționale ale acestei cărți. Stringența argumentării și concisiunea lapidară a formulărilor ofereau imaginea unei armonii suverane între conținutul științific al lucrării și mijloacele care îl manifestau. Cartea lui Maiorescu era nu numai un tratat de logică, dar și acela al unui logician. Ilustrarea formelor logice ale gândirii se găsea în primul rând în stilul legiferator al autorului, care se lăsa parcă nici un loc indoelii și variațiunilor personale. Aci se afla însă și limita manualului lui Maiorescu. Noua lucrare a d-lor I. Petrovici și Bu-

ricescu, păstrând aceleași calități de limpezime și conciziune, se distinge printr-o atitudine mai critică față de conținutul problemelor și printr'un fel mai deschis controverselor și progreselor recente ale cercetării. Mai cu seamă în capitolele consacrate metodologiei, expunerea se îmbogățește cu multe și interesante ecouri din mișcarea filosofică contemporană și chiar cu adaosuri originale, care fac ca lucrarea să poată fi consultată și de specialiști. Mulțimea exemplelor imprumutate istoriei științelor și rezultatelor lor mai noi, obțin apoi o imagine dinamică a logicii, ca o știință care se constituie din însuși efortul de cercetare a adevărului. Cine studiază așa dar cartea d-lor Petrovici și Buricescu nu pot extrage convingerea că logica este o disciplină încheiată, ci una vie, susceptibilă de progrese, întocmai ca spiritul științific care își găsește în ea icoana teoretică și normalizatoare. Să adăugăm apoi că mulțimea explicărilor din matematică, fizică, chimie, biologie, etc., fac din noul manual de logică un adevărat organ coordonator al felurilor discipline științifice, solicitând astfel acea unificare a cunoștințelor prin mijloacele filosofiei, pe care proiectul din 1926 al d-lui I. Petrovici îl recomandă cu multă căldură și cu atâta dreptate.

T. VIANU

C. DIMITRESCU-IAȘI: *Omul și opera*, volum omagial. (București, Socec, 1934, 496 pp.).

Acest frumos volum, care a reușit să ne pună în față toată viața și activitatea unui intelectual de elită, este datorit d-lor Gr. Tăușan, Al. Lacrițeanu și Ath. Ștefănescu-Galați.

Volumul se deschide cu un articol al d-lui prof. Rădulescu-Motru, care cu discernământ și cu limpezime, conturează adevărata personalitate a lui D.-I., astăzi aproape uitată. Urmează interesante amintiri scrise de d-nii Gr. Tăușan, C. Meissner, N. N. Săveanu, precum și de d-na Soroși Iosif, fiica defunctului. Din toate aceste amintiri se reliefează figura aproape necunoscută astăzi, a lui D.-I., ca a unui ales exemplar de umanitate.

Editorii volumului, cu o grije deosebită, au reușit să ne prezinte, într-o înfățișare organică, tripartită, opera lui D.-I., risipită până acum prin diferite perioade, astfel încât să avem următorul tablou sinoptic: studii filosofice, studii pedagogice și discursuri sau articole de ziar.

Revăzând această operă, n'am putea afirma că D.-I. era o natură adânc speculativă, în orice caz, nu ceea ce am cere noi astăzi. Dar în cultura noastră filosofică unde mai sunt atâtea de adăogat, măsura unei opere trebuie, însă, apreciată în perspectiva timpului, care a produs-o, chiar dacă acest timp este relativ apropiat.

Astfel d-l prof. Gr. Tăușan ne amintește celor prea grăbiți a-l judeca pe D.-I. că „se scria puțin altă dată și oamenii de o cultură minunată, de o inteligență cu totul superioară, nu găseau în ei energia de a publica”. Iar d-l prof. Rădulescu-Motru ne pune în vedere că activitatea lui D.-I. a coincis cu perioada critică a culturii noastre, când n'aveam nevoie de creatori, ci de îndrumători, când „beția de cuvinte” se cerea înfrântă printr'un delicat discernământ asupra elementelor din cultura apuseană, pe care trebuia să le adoptăm. Toată această inhibiție de elanuri speculative și teoretice, manifeste în opera sa, orientată într'un sens practic și pedagogic, îi apropie mult pe D.-I. de marele său emul, Titu Maiorescu.

Ca și Titu Maiorescu era o natură profund armonioasă, jignită de tot dezechilibrul, pe care îl întâlnea nu numai în cultura românească, ci în orice aspect social sau politic, ce nega idealurile sale libertare. Ca și Titu Maiorescu era un luptător conștient de munca aprigă, pe care avea s'o ducă, pentru a îndrepta toate neajunsurile societății și culturii noastre. Cări sunt desacordurile aspectelor vieții, pe cari năzuiește el să le impace? În pri-

mul rând „duplicitatea normelor vieții”, o morală pentru stăpâni și o morală pentru sclavi (*Cele două morale*), apoi, o știință pură și o știință aplicată (*Reforma învățământului superior*), realitatea pozitivă a vieții și aspirația către ideal (*Nevoia de ideal*), teoria și practica (*Tactul pedagogic*).

Tot de Titu Maiorescu îl legă și formația spirituală germană (D.-I. era doctor al universității din Berlin) continuată, totuși, printr'o orientare către acel pozitivism evoluționist, de extracție franceză și anglo-saxonă. De aci, ca și Titu Maiorescu, devine o natură-sinteză, năzuind să descopere din elementele a două culturi contrarii, propria noastră spiritualitate, care secondata de o singură cultură, în speță de cea franceză, n'ar putea ajunge decât plagiatorea ei. Dar „fara noastră suferind influența culturală din direcțiuni deosebite, se găsește în condițiuni favorabile pentru a încerca să dea producțiilor spiritului întipăritura națională. Din ciocnirea mai cu seamă a curentului francez cu cel german a răsărit nevoia de a se da seamă de fiecare formă culturală, căutând să o adoptăm gradului nostru de înțelegere și dezvoltarea posibilă (*Recenzentul*).

Deaceea, pentru a indica drumul de urmat, activitatea lui D.-I. s'a canalizat, cu deosebire, în direcție pedagogică, străduindu-se să pregătească elemente, în măsură a susține cu seriozitate, vieța și cultura dorită de dansul. Pe lângă amănuntul că cele mai multe din scrierile sale prezintă teme pedagogice, D.-I. a întreprins și mari realizări de ordin practic. Bunăoară, el este întemeietorul și multă vreme conducătorul Seminarului Pedagogic Universitar, pentru care a realizat și selectarea celor mai eminenți profesori. În mare parte, mulțumită acțiunii sale, învățământul nostru secundar a putut fi occidentalizat și scos din starea de quasi-anarhie, în care s'a aflat multă vreme.

Ar fi, astfel, o datorie pentru toate liceele din țară să păstreze în bibliotecile lor această icoană a vieții și activității celui care a contribuit, din răspuțeri, la existența lor actuală.

EDGAR PAPU

ION F. BURICESCU: *Didactica logicei* (București, Tipografiile române unite, 1935, 163 pp.).

Pentru a concepe o carte cu astfel de titlu, se cer, neapărat, două condițiuni: în primul rând o întuire perfectă a esenței logice și în al doilea rând o cunoaștere adâncă a naturii adolescentului din cursul superior de liceu, deoarece acest mesaj este adresat tinerilor profesori secundari de filosofie. În cea mai mare parte reușita lucrării de față se datorește faptului că d-l I. B. îndeplinește ambele condițiuni.

În ce categorie am putea plasa această scriere? Se pare că ar fi un jurnal sau mai curând niște memorii profesionale, poate unice în cultura noastră, unde acest gen a fost adoptat mai mult de către oamenii politici. Toate gândurile și mărturisirile din această lucrare nu constituiesc, deci, simple date ipotetice, ci elemente experimentate în curs de treizeci de ani de către un profesor conștiincios și cu pasiunea de a-și aduce cursurile la desăvârșire.

D-l I. B. și-a dat seama că operațiunile logice, asemenea celor matematice, raportate la tonul afectiv al celor cari le mănuesc, pasionează în cel mai înalt grad pe cei exersați, dar se prezintă aride și aproape respingătoare pentru începători, mai ales când acești necunosători posedă curiozitatea dezordonată și fantezia capricioasă a adolescentului.

Profesorul trebuie să fiină seamă de acest sentiment de antipatie, care va întâmpină, din partea elevilor necunosători, o lecție de logică expusă brut. Se va recurge, deci, la un fel de camuflare, la ceea ce am putea numi metoda activităților concomitente, prin care cu ajutorul unei activități secun-

oare dar mai directă spiritului și mai atrăgătoare, se pătrunde în miezul activității principale, făcând-o, astfel, să apară tot atât de familiară, ca în cazul când noul inițiat ar fi cunoscut-o de multă vreme.

Care este această activitate secundară, asupra căreia stăruie, îndeosebi, d-l I. B. ? Este un element neglijat în logica tradițională și anume alegerea exemplurilor. Acestea se cer, totdeauna, să fie atrăgătoare, alese din domeniul altor discipline științifice iar nu din evidențele banale, să fie de multe ori întrebări, cari n'au fost încă soluționate de științele respective, astfel încât să se dea iluzia că rezolvarea operației logice, la care aceste exemple servesc, coincide cu propria rezolvare a exemplurilor.

Am îndrăzni să afirmăm că această latură din metoda d-lui I. B. constituie una din tentativele de a aplica și în liceu acel învățământ ideal, aproape paradisiac, pe care marea Montessori l-a inaugurat pentru „casele de copii”, unde primele noțiuni se capătă, fără ca învățăceii să-și părăsească lumea jocului și a fanteziei. Montessori a întrevăzut pentru întregul învățământ acest procedeu, fără să și-l închipue realizabil decât după o lungă trecere de ani. (*v. Pedagogia științifică*).

Nu gândim să susținem că d-l I. B. a avut direct în vedere aceste orientări, dar străbătând captivantele lecții asupra noțiunilor, judecăților și raționamentelor, pe cari le expune profesorul român, este imposibil să nu facem, ca un omagiu, o astfel de apropiere.

Privitor la metodologie, d-l I. B. părăsește metoda euristică, necesară logicii formale, și adoptă pe cea expositivă, ca un fel de pregătire a elevilor pentru intrarea în universitate, unde aceștia vor fi constrânși să audieze cursuri mai lungi. Încă dela începutul lucrării, autorul combate vederile celor cari consideră inutil învățământul logicii în liceu, sub cuvânt că metodele diferitelor științe vor putea fi expuse de profesorii respectivi; replica d-lui I. B. se bazează pe considerentul că acești profesori nu vor fi în măsură să predea elementele logicii formale, care trebuie să preceadă, în mintea elevului, începuturile oricărei metodologii.

Drept încheiere, credem de cuviință a recomanda această prețioasă carte nu numai tinerilor profesori, dar și celor mai în vârstă, și nu numai celor de filosofie, ci tuturor celor cari râvnesc la perfecționarea cursului ce-l predau.

EDGAR PAPU

CHARLES NICOLLE : *La Nature*, Conception et morale biologiques. (Alcan, Paris).

Biologia, mai mult decât alte științe speciale, tentează la evadări în domeniul filosofiei. Contactul cu fenomenele complexe ale vieții, învăluite în bună parte de mister, invită pe biolog să filosofeze. Unul dintre metafizicienii de seamă ai Germaniei de azi nu e biologul Driesch ?

În „*La Nature*” cunoscutul autor al „*Biologiei invențiunii*” expune caracterile esențiale ale vieții pentru a degaja o morală fondată pe biologie.

O asemenea morală prezintă pentru om un mare avantaj, pe lângă sistemele de morală fondate pe credință, căci fiind scoasă din pozitivă cunoaștere a naturii, ea este pe deoparte mai bine adaptată vieții, realității, iar pe de alta, dispensează ființa umană de inchiștăduțele zădarnice ale ori cărei morale religioase.

Căci Ch. Nicolle este un *anti-metafizician*, inseriat în linia pozitivismului. Originea cunoașterii este sensibilitatea, iar rațiunea noastră nu este pentru el decît jocul constatărilor empirice repetate și devenite legi. Legea, cea mai generală formă de cunoaștere, e „o habitudine veche, care nu-și mai amintește de trecutul ei biologic și care din supusă faptelor cum era, le constrânge în o disciplină tiranică”.

Dacă aceasta este rațiunea și dacă inteligența noastră este o simplă „funcțiune a creierului” cunoașterea este fatal limitată. Născută din și pentru sensibil, inteligența omească nu poate concepe absolutul, chiar dacă există. E o concluzie care conduce la resemnare.

Care sunt caracterele vieții? O primă trăsătură esențială a biologicului este *plasticitatea*, rezultată din trebuința vieții de a se adapta cu mediul. În încercările pe cari natura le face de a-și modifica organismele ca să răspundă schimbărilor de mediu, dispar nenumerate serii de indivizi, până când reușind în altele, existența vieții este asigurată.

O altă caracteristică a vieții este *continuitatea*: natura vieții este de a se conserva prin transmisiuni succesive, utilizând mereu alți indivizi de efemeră durată.

Dar caracterul cel mai de seamă al vieții este *echilibrul*, care se poate constata atît în structura interioară a indivizilor cît și în sinul vieții ca totalitate. Această constatare este desigur partea cea mai originală a cărții lui Nicolle.

Prin echilibru autorul înțelege calitatea pe care o are viața de a-și păstra un curs uniform, reparînd pagubele ce-i survin sau distrugînd singură ceia ce se dezvoltă exagerat.

În timpul unui războtu, bunăoară, moralitatea masculină excesivă, rupe echilibrul sexelor. Echilibrul însă reappare: războaiele sunt totdeauna însoțite de crize economice, iar în timpul crizelor, nașterile masculine domină pe cele feminine.

Echilibrul fiind legea fundamentală a vieții stăpînește toate genurile de activitate ale omului, manifestare și el a vieții. Absolutismul duce la democrație, democrația conduce fatal la dictatură. Orice mișcare într'o direcție atrage o mișcare în direcția contrară. Natura evoluează în o continuă mișcare pendulară, oricărui avans urmîndu-i un regres.

Care e poziția omului în natură?

Văzut sub perspectiva biologică, omul apare cu aceleași atribute pe care i le acordă orice religie: predestinat și participînd la eternitatea existenței.

Predestinarea biologică e mult mai aspră însă. Natura biologică și oarbă ne antrenează spre un sfîrșit ce-l ignoră și nimic nu ne poate salva, Dumnezeu fiind exclus. Știm doar că natura nu poate fi nici justă nici injustă. Biologul ignoră „dîncolo”. Știința sa îl convinge de neputința omească de a lămuri ceva în această privință. „Le lendemain de la mort, c'est pour lui l'inconnu”.

Aceasta fiind situația omului în lume, atitudinea morală pe care trebuie să o adopte rezultă logic: e atitudinea stoică, „să dorești ca lucrurile să decurgă așa cum decurg”. Nici speranță nici blestem, „cerurile sunt surde”. Urmează de aici că existența noastră trebuie să fie searbădă și rece? Nu! Formă a unei clipe, să iubim această formă efemeră, singurul nostru bun. Mai mult, în noi, ca și în semînii noștri, „aimons ce que jamais on ne verra deux fois”. Imobilitatea și resemnarea sînt în afară de linia vieții. Datoria noastră e de a urma legea ei: continuitatea. Să prelungim dar individualitatea noastră temporară, iar cînd aceasta este imposibil, să ne ajutăm tovarășii de existență. Altruismul e scos din însăși legea vieții.

Inspirată din stoicismul lui Alfred de Vigny morala lui Nicolle ia deja acesta nota de demnitate în fața naturii, separîndu-se însă intructiv atunci cînd recomandă omului activitatea în senzul vieții.

„La Nature” intrunește calitățile unei lucrări de știință, de filosofie — fără a fi însă pretențioasă — ca și de literatură.

Eșînd adesea din șirul logic, Nicolle abordează la fiecare pagină cele mai variate probleme — progresul, originea vieții, originea valorilor etice, etc. — sugerînd totdeauna soluții originale în o perfectă limbă literară.

I. DIDILESCU

CONST. C. PAVEL: *L'irréductibilité de la Morale à la Science des Moeurs**
(Bucarest, 1935).

Studiul de mai sus este un aport serios într-o chestiune mult discutată.

Marea încredere în progresul științelor, a făcut pe unii oameni de știință să creadă că problema morală poate fi răpită din domeniul speculațiilor și vârată forțat în cadrul cercetărilor științifice. A fost considerată ca fiind concretă, supusă simțurilor așa cum sunt problemele naturii, după a căreia metodă trebuia reformată. Un fanatism orb, a exagerat mult această reformare. Sociologia, abea în germene, s'a grăbit să se considere știință normativă pentru toate celelalte discipline și a cercat să opereze substituiri ilegale la baza lor. Sociologii au încercat să-și impună punctul lor de vedere și în Morală, dar au întâmpinat rezistența spiritualiștilor și tradiționaliștilor.

Tânărul autor își propune să scoată în relief erorile sociologiștilor, și să încerce o reconstituire în mod pozitiv a adevăratei concepții morale.

Lévy-Bruhl fondează morala pe observarea realității și o constituie ca știință. Pentru aceasta, el condamnă morala teoretică, de oare ce se crede a fi știință normativă. Inșă, Știință și Normativ, sunt noțiuni ce se exclud cu desăvârșire. Obiectul științei este în prezent, normativ însă, se referă la viitor: la *ce va fi*. Această preocupare de viitor, nu-i datorită unei științe, care trebuie să se mențină pe un teren strict teoretic, nu practic, așa cum sunt normele. Ajungem fatal la următoarea dilemă: Sau Morala este știință, dar nu-i normativă, sau este normativă, dar nu mai e știință.

Morala este totuși o știință, nu însă în felul tradițional al științelor teoretice. Ea este un mănunchiu de cunoștinți extrase din domeniul altor științe, ca Psihologia, Biologia și Metafizica. Având metodă și obiect propriu, ea se va menține numai în domeniul teoretic.

Lévy-Bruhl crede că între morala teoretică și viața morală, nu sunt influențe. Prima nu influențează pe a doua, dar aceasta din urmă stăpânește și conduce pe cea dintâi. Morala teoretică, vrea să descopere principiul general care stă la baza acțiunilor omului. E vorba deci de o sistematizare care iese din domeniul teoriei. Deosebitele morale teoretice sunt de acord numai în ce privește practicile ce le propagă. În teorie nu este acest acord, fiindcă în teorie erau liberi să schimbe ori ce, în vreme ce practica religioasă subjuă pe toți. Se mai aduce moralei învinuirea că face abuz de deducție, scoțând imperativele concrete din cele abstracte, ceia ce realitatea faptelor dezmente și inversează. Imperativul abstract nu joacă rol și n'are influență cât de mică. El nu explică morala. Explicarea o pot da numai societățile omenești. Teoriile morale au fost inutile, iar speculațiunile moraliste nu au neliniștit niciodată conștiința. Ele nu fac, și nu desfac morala. Pentru aceasta nici n'au venit în conflict cu dogmele religiei. Teoriile morale, neavând nici o comunitate cu realitatea, ele n'au fost niciodată considerate ca fiind periculoase. Socrate și Isus, au provocat revoluții morale, dar numai în societăți care erau în descompunere. Urmează că morala are o realitate obiectivă proprie. Morala unui neam, a existat de-asupra filosofiei lui.

Moralele teoretice se sprijină pe postulatul că omul este identic sie-și în timp și în loc și în scot pentru aceasta, legi universale. Identitatea aceasta însă este falsă. Omul nu este identic, nu numai cu înaintașii și urmașii lui, dar chiar cu lumea contemporană a primitivilor, sau a copiilor.

Moralitatea tradițională, intuind datele conștiinței morale, a găsit că aceasta este un tot armonios, atunci când realitatea ne spune clar că este numai o stratificare neregulată de prescripțiuni și practice. Conștiința nu-i omogenă, și are finalitate, iar conținutul ei variază sub dependența condițiilor sociale. În acest caz, numai Sociologia poate spune ceva precis despre natura conștiinței morale.

În locul moralei teoretice, Lévy-Bruhl pune „studiul pozitiv al faptelor morale, considerate ca fenomene sociale” adică, „*La Science des Mœurs*”. Aceasta se va ocupa cu moralitatea obiectivă, conștiința morală a individului fiind un simplu reflex al celei colective. Fenomenele morale vor fi obiectul acestei științe noi. Însă Lévy-Bruhl definește fenomenul moral în mod vag, drept ceva care ar fi colectiv, obligatoriu, cu mică stabilitate, și, mai ales, având obiectivitatea tuturor fenomenelor sociale. Ele ne sunt impuse prin presiune, dar noi avem iluzia că suntem totuși liberi, deoarece, corectează Durkheim, presiunea se face cu deplina noastră aderare.

Și morala practică e condamnată, fiindcă enunță principii de universalitate și imutabilitate, într-o chestiune de morală care se schimbă veșnic. Această morală practică este înlocuită cu „arta morală rațională”, care nu va fi imutabilă, ci fragmentară și incompletă. Scopul ei va fi să modifice procedeele realității morale pentru o mai bună servire a intereselor omenesii. Și totuși Lévy-Bruhl constată că morala societății nu s’ar putea înlocui, sau schimba. Căia ce este o flagrantă contradicție.

Știința pozitivă a moralei e o ramură a sociologiei și cere ca obiect moravurile care sunt fenomene sociale: sunt obligatorii și obiective. Ele constituiesc o realitate morală exterioară individului și independentă de el. Aceste caracteristici nu aparțin însă tuturor fenomenelor morale: sunt unele foarte laudabile, dar nu-s obligatorii. Altele depășesc sfera datorțiilor stricte ale omului. Fenomenele morale considerate de către sociologii ca atare aparțin celei mai inferioare trepte ale vieții morale. Pentru ei, obligativitatea și presiunea mediului social, este același lucru, cea ce nu-i adevărat. Sfera moralei este în suflet, cea ce ei nu recunosc. Morala lor este externă, *imperativă*. Nu recunosc *morala persuasivă* și nici *morala permisivă*, fiindcă ei recunosc morala prin sfera *datoriei*, nu prin sfera *binelui*. Ei privesc numai exteriorul obiectiv al moralei și asimilează morala cu dreptul de care se diferențiază numai prin *sanctiunea difusă* a ei. Viața morală este însă interioară, psihică și individuală, iar fundamentul ei este *procesul* interior și personal prin care se acceptă o regulă și se dă naștere la o acțiune. Dar nu totdeauna, fiindcă este și o viață perfect morală care nu se exprimă în afară: sentimente nemărturisite, dorinți neexprimate, etc.

Moralul și socialul nu se pot identifica. Viața morală e mai mult individuală, prin motivele, scopurile și idealurile practice. Ea are o latură socială, este drept, dar acest aspect colectiv e de mult mai mică importanță de cât aspectul individual. Din aceste erori inițiale, isvorăsc altele multe: Tehnica morală trebuie să fie sociologică. Și fabricarea hârtiei este un fenomen social, dar pentru a o fabrica, trebuie să cunoști chimie, nu sociologie. În parte, morala fiind vizibilă în societate, rezultă că sociologia îi convine mai mult decât psihologia, metafizica și religia. Metoda sociologică este insuficientă pentru morală, fiindcă sociologia nesocotește viața morală. Ea o separă în două părți constitutive, dar studiază numai pe una mai puțin importantă. Dar astfel, morala este aneantisată. Chiar baza metodei sociale e falsă. Ei cred că știința lor pune în evidență realitatea obiectivă; fenomenul social care „este o sistematizare arbitrară a unor date experimentale” spune Gillet. Metoda sociologică e neștiințifică, pentru că nu constată faptul, ci îl judecă și-l abstracționează. Fenomenul social nu e o simplă dată, ci un complex de relațiuni. E o greșeală mare ce fac ei când absorb individualul în social. Deci, nu este o morală sau o logică, „fiindcă fenomenul sociologic este un basm”, iar metoda sociologică n’are nimic științific și confundă faptul și ideea, realitatea individuală și abstracțiile spiritului.

Mai departe, autorul supune unui examen critic foarte sever, toate obiecțiunile pe care Lévy-Bruhl le aduce contra moralei teoretice, și le înlătură rând pe rând. E o lucrare ce se impune prin stringența argumentării și claritatea expunerii.

MIHAIL I. PRICOPIE

A. CASTIGLIONI: *Incantesimo e magia*. (Mondadori, Milano. 1934).

Mentalităţii primitive i s'au consacrat în ultimile decenii şi în special în literatura sociologică franceză extrem de numeroase lucrări, cari în loc de a lămuri definitiv problemele în legătură cu sufletul primitiv, au ocazionat formularea a diferite puncte de vedere. Deaceia, cu toată abundenţa materialului, încercările noi de interpretare a diferitelor manifestări ale sufletului primitiv continuă să apară. Lucrarea despre vrajă şi magie a lui Castiglioni, autorul cunoscutei „*Storia della Medicina*” — tradusă şi în limba franceză — este în prima ei parte o încercare de a reconstitui mentalitatea primitivă expunând elementele cele mai importante, care explică formarea ideii magice. Această primă parte este un pătrunzător capitol de *animologie*.

După ce stabileşte condiţiunile în care magia ia naştere, Castiglioni urmăreşte diferitele ei forme şi practice, începând cu magia imitativă şi sfârşind cu spiritismul modern.

Găsim aici variatele aspecte ale magiei, în toate acţiunile ei — evocarea morţilor, divinaţiunea, terapia magică, etc. — aşa cum a fost practică de oameni în decursul vremurilor preistorice, apoi la Greci şi la Romani, metamorfoza magiei în timpul evului-mediu şi al renaşterii în alchimie şi astrologie şi înfine, înfăţişările ei în perioada modernă, până azi.

Acest cadru vast este complectat cu descrierea fenomenelor magice la Azteci, Chinezi şi Indieni, ale căror civilizaţiuni le-a studiat în călătoriile sale.

Pe lângă importanţa ce i-o dă faptul că îmbrăţişează întreg domeniul magiei, studiul de faţă însemnează şi o explicare complectă a fenomenului magic, care utilizează datele medicinei, sociologiei şi psihologiei.

Pentru Castiglioni magia este o practică pe care n'oe ameninţă dispariţia, căci se bazează pe o constanţă psihologică şi anume pe dorinţa de a trăi, de a persevera în esenţă. Desigur, toţi oamenii posedă dorinţa de a continua să trăiască, dar nu toţi recurg la magie. Trebuie să intervină sufletul colectiv, primitiv, dominat de acea „*angoscia*”, nelineşte provocată de spectacolele îngrozitoare ale naturii şi teroarea morţii, suflet primitiv care, necunoscând nexus-ul causal, tinde la salvarea vieţii pe căi iraţionale.

El nu a pierit la apariţia logos-ului ci a rămas sedimentat, în sufletul omenesc, cu existenţă latentă. „Umanitatea, spune Castiglioni, ca şi pământul, păstrează în conştiinţa ei toate existenţele trecute, mai mult sau mai puţin ascunse sub suprastructurile posterioare”.

E suficient dar să se producă anumite desordini în viaţa socială, — răboaie, foamete, boli — cari să pună umanitatea în condiţiile de viaţă de odinioară, pentruca să izbucnească acele manifestări şi odată cu ele magia.

Între colonişti nu există boala „indigenismului”, cauzată de identitatea condiţiilor de viaţă cu ale indigenilor? Aceste perturbări sociale au ca efect tocmai pierderea încrederii în mijloacele raţionale de remediere, atenuarea facultăţilor critice şi apariţia pe primul plan psihic a fondului tainic primitiv.

Ceeace se întâmplă în viaţa socială se petrece şi în viaţa fiecărui individ.

Loviturile mari ale soartei derutează orientarea logică şi scoate la suprafaţă nelineştea ancestrală. Această răsturnare psihică se poate produce şi artificial de către mag. Rolul său este tocmai ca să provoace în sufletul participanţilor la experienţele sale, — prin ritm, muzică, lumină, substanţe disociaive — starea de ascuţire a sensibilităţii şi diminuare a criticei.

Această stare e ceea ce Castiglioni numeşte „*incantesimo*” — *vraja*. Magia, fără vrajă, nu se poate concepe. De aci, definiţia magiei: o disperată tentativă de apărare, sugerată de nelinişte, în condiţii în care omul nu ştie sau nu poate raţiona.

O idee, care pare paradoxală într'o lucrare ştiinţifică, dar este esenţială cărţii lui Castiglioni, o constituie afirmaţia — deseori accentuată — că

magia e mai mult decât o practică fundată pe superstiții. Castiglioni spune că magia, isvorită din condițiile sufletului primitiv, se fondează pe o realitate oarecum ontologică. Concepția Universului populat de forțe adverse, ce urmează a fi îndepărtate sau a li se atrage favoarea — după cum sunt binevoitoare sau nu — însemnează întuirea unui adevăr științific, confirmat de științele-naturale, după care celula este teatrul unor forțe în luptă.

La fel, evocarea morților nu e decât recunoașterea — datorită genialității intuiției primitive — a permanentei prezențe în noi a strămoșilor prin engramele mnemonice ereditare. Căci pentru Castiglioni, sufletul primitiv, lipsit de rațiune, posedă o sensibilitate cu mult superioară celei pe care o posedă sufletul actual.

Deaceea fenomenele de divinație, de criptotezie în genere, atât de rare astăzi, sunt frecvente în lumea primitivă.

Dacă magia nu s'ar sprijini pe o intenție adevărată a realității, cum s'ar fi menținut de atâta timp?

Intre știință și magie nu e o prăpastie de netrecut; ele nu se succed în evoluția spiritului uman ci coexistă. Azi, după o lungă perioadă științifică, lumea manifestă un spirit magic mai puternic decât poate părea unui profan.

„Incantesimo e magia” e mai mult decât o bună istorie a magiei; ea interesează deopotrivă pe psiholog și pe sociolog. E o psihologie a faptului magic.

I. DIDILESCU

Spinoza nel terzo centenario della sua nascita, in Rivista di filosofia neo-scolastica. Supplemento speciale al vol. XXV; Milano, 1934, Società editrice „Vita e pensiero”, pp. 210.

Credeam că merită să fie semnalat aci acest volum cuprinzând o serie de articole asupra aspectelor diferite ale gândirii spinoziene. Publicat de Facultatea de Filosofie a Universității catolice din Milano, el nu prezintă numai interesul obicinuit pe care-l poate avea, pentru un cercetător al lui Spinoza, orice scriere în acest sens; căci, alcătuit sub directivele unei anumite doctrine, a neo-scolastice, ne permite să vedem care este judecarea filosofiei spinoziene din acest punct de vedere. Desigur, obiectivitatea oricărei cercetări impune renunțarea la valorificarea unei filosofii din perspectiva unui sistem de gândire altul; dar, fie că această atitudine nu a putut fi atinsă de toți cei cari semnează articolele volumului, fie că voit au dat uneori accente polemice concluziilor lor, cert este că, de câteva ori, ne simțim neplăcut surprinși la cetirea unor afirmațiuni ce dovedesc caracterul ocazional, polemic și contingent — ne-spinozian — al acestor articole.

În introducerea chiar, Fr. Agostino Gemelli, rectorul Universității catolice, adoptă acest ton. Observând că de la Spinoza pornește acest motiv monist ce domină filosofia modernă, Gemelli spune că de aci derivă, drept consecințe ale panteismului spinozian, aporiile sistemelor filosofice noi; împotriva lor revenirea la teismul scolastic-tomist se impune ca unică soluție. Schișând apoi, în puținele rânduri, elementele gândirii spinoziene — precizând, ca esențiale, nevoia transcendenței, pesimismul și ascetismul — autorul încheie arătând că efortul spinozian de atingere a lui Dumnezeu nu reușește, panteismul fiind numai o formă ascunsă de ateism. Concluzia acestor pagini introductive e astfel că, alături de gândirea lui Kant și Hegel, gândirea lui Spinoza a deviat filosofia de la calea găsirii lui Dumnezeu.

Despre *Teoria spinoziană a substanței și metafizica tomistă* scrie S. Vanni Rovighi observând că definițiile substanței în *Etică* se apropie de definiția tomistă. Iar dacă Sf. Toma ajunge la demonstrarea existenței lui Dumnezeu prin aceea că, în raportul Dumnezeu-lume, termenul „lume” își cere complectarea sa prin termenul „Dumnezeu”; dacă așadar ajunge să

caute pe Dumnezeu împins de „insuficiența lumii de a se explica pe ea însăși.” aceste însemnează că nu va putea — contrariu lui Spinoza — să afirme identitatea Dumnezeu-natură. Pe când definiția însăși a substanței spinoziene implică panteismul, și identificarea ei cu Ne-cauzatul, realizându-se altfel decât prin evidență logică, presupune intervenția intuiției panteiste; Sf. Toma pleacă de la datele experienței și insuficiența lumii îi impune o cunoaștere a lui Dumnezeu prin care însă, neepuizându-L, poate face loc Revelației. Efortul de cunoaștere rațională a lui Dumnezeu, încercat de Spinoza, nu a reușit.

Intr'un articol despre Spinoza și Niccola din Cusa, Paolo Rotta arată de la început că Spinoza nu a cunoscut probabil direct operele filosofului. Dacă din inventariul bibliotecii lui Spinoza, publicat de Freudenthal, reiese că operele lui Cusano nu i-au fost cunoscute; putem spune că, privită și în afara influențelor directe ce s'ar fi putut semna în acest caz, gândirea celor doi filosofi apare deosebită. Pe când *docta ignorantia* a lui Cusano este afirmație de transcendență din simțirea insuficienței rașunii, spinozismul este imanentism, increderea în rațiune; eleatică poziția lui Spinoza, e neoplatonic-plotiniană a lui Cusano; căci, pe când la Spinoza, religia se pierde sau se neagă în filosofie, filosofia lui Cusano e introducere în religie născută din conștiința distanței de nemăsurat între om și Dumnezeu.

Umberto Padovani scrie despre Schopenhauer și Spinoza. Alături de Kant, Spinoza ar fi exercitat influența cea mai însemnată asupra lui Schopenhauer. Concepția monistă a acestuia e aceea a atmosferei filosofiei contemporane lui, derivând însă dela Spinoza. Pe acesta, Schopenhauer l-a admirat, deși evreu și raționalist, pentru iubirea ce a dăruit-o numai bunurilor eterne, pentru viața lui care a fost ascetism, negare a vieții. Monismul spinozian, Schopenhauer îl admite; nu însă panteismul, care e raționalism și optimism.

Notăm în sfârșit articolul lui A. Bestetti, *Viața lui Spinoza în legătură cu gândirea lui*, arătând că Spinoza nu a fost un adevărat ascet și nici un mistic, ci sistemul lui de gândire i-a impus resemnarea stoică și egocentrism; semnalăm și aci tonul polemic când se afirmă că viața lui Spinoza a însemnat falimentul „acestei spiritualități imanentiste care se condamnă la sterilitate, în timp ce crede că urcă spre culmi mai înalte”; revenirea la o filosofie catolică ar înlătura această criză eminamente modernă. Din acelaș punct de vedere al doctrinei pe care autorul o reprezintă, întâlnim așadar din nou condamnarea imanentismului spinozian; lipsește acestei gândiri, scrie Bestetti, elanul mistic, conștiința transcendenței și personalității lui Dumnezeu, conștiința supranaturalului și a grației; iar viața lui Spinoza însuși cuprinde acest înțeles de „gol și singurătate.” Intr'o recenzie asupra unor volume recente datorite lui Francesco Olgiatei (*Cartesio*, Milano, 1934) și Umberto Padovani (*Arturo Schopenhauer, l'ambiente, le vite, le opere*, Milano, 1934), ambii profesori ai Universității catolice din Milano, Armando Carlini subliniază efortul de înțelegere obiectivă al celor doi cercetători; amândoi se arată stăpâni pe metoda modernă a istoriografiei filosofice. Referindu-se apoi la volumul închinat lui Spinoza, Carlini citează cuvintele lui Gemelli cari, în *Introducere*, fixează atitudinea față de gândirea spinoziană.

Intr'adevăr, revenind la aceste cuvinte introductive, recunoaștem că s'a făcut un pas însemnat în înțelegerea lui Spinoza când s'a recunoscut că nu a fost ateu: „Departate de a fi ateu, scrie Gemelli, reluând o judecată a lui Cousin, Spinoza are într'atât sentimentul Divinului încât pierde înțelesul omului.” Rămân totuși, după cum am văzut, concluziile articolelor la cari ne-am referit; în care critica spinozismului a fost critica monismului inspirator al întregii filosofii moderne și culminând — cum scrie Padovani în volumul citat, despre Schopenhauer — în idealismul italian contemporan; a fost așadar critica acelei gândiri care, renunțând la orice transcendență, s'ar depărta de Dumnezeu ajungând la o glorificare a omului. Majoritatea articolelor la

cari ne-am referit înseamnă această judecare mărginită a gândirii lui Spinoza cu perspective tot atât de puțin întemeiate asupra filosofiei următoare; și dacă Gemelli afirmă chiar, ca trăsătură a gândirii spinoziene, „nevoia intimă a transcendenței”, nu aceeași este concluzia generală a volumului, în care surprindem mereu linia unei judecări a filosofiei moderne din perspectivă strict catolică; de unde putea rezulta firesc afirmația că efortul spinozist spre găsierea lui Dumnezeu n'a reușit.

N. FAÇON

OSWALD SPENGLER: *Jahre der Entscheidung* (C. H. Beck, München 1933).

Cartea lui Spengler nu este cu totul nouă. Mai întâiu, pentrucă o bună parte din ideile de aci sunt amplificări și complectări ale tezelor din „Der Untergang des Abendlandes”; apoi tema însăși a viitorului Europei a mai fost tratată cu concluzii la fel de pesimiste, mai de mult, de către Th. F. Brentano, Demangeou, ș. a., iar recent, de vreo opt ani numai, a apărut ca un desperat strigăt de alarmă „Défense de l'Occident” a lui Massis, care, după câteva luni de vii discuții, s'a prăbușit în uitare.

„Jahre der Entscheidung” este totuși impresionantă. Autorul vorbește aci din vârful eșafodului grandios construit în „Declinul Occidentului”, ca un adevărat maestru, căci Spengler este un stilist desăvârșit. Așa se explică de ce idei, uneori lipsite de noutate, obțin sub pana sa dimensiuni colosale și o gravitate profetică.

Europa este înfățișată ca un vast oraș în curs de a deveni cimitir, deasupra căruia alții vor ridica o nouă cetate.

Concepția biologică a istoriei apare mai crud aci decât în „U. des A.” unde analizele adânci și subtile ale culturilor dispărute acopereau oarecum duritatea perspectivei biologice. Spengler spune răspicat: „Omul este un animal de pradă. Nu voi înceta să o repet”. Protagonistii virtuții și ai moralei sunt fiare cu dinții sfărâmați, cari urăsc fără puțință de a ataca. Acesta fiind omul „istoria oamenilor este istoria războaielor” (Menschengeschichte ist Kriegsgeschichte“).

Iată de ce Soc. Națiunilor nu reprezintă pentru autor decât o trupă de leneși, un simbol mizerabil al celei mai rușinoase stări de lucruri. Căci într'adevăr, dacă „lupta este faptul primordial al vieții, viața însăși”, Soc. Națiunilor, cu tendințele ei pacifiste, demonstrează tocmai că Europeanii au pierdut instinctul vieții, că forța care a dat naștere statelor europene s'a epuizat. Europa se sustrage în mod fatal prin mersul inexorabil al istoriei dela viață, la a cărei cerințe dure ea nu mai poate rezista.

Spengler arată apoi formele în care se manifestă desagregarea ce a cuprins organismul european. Printre ele, locul de frunte îl ține democrația. Născută cu Revoluția franceză, ea a adus, rând pe rând, în toate Statele europene, anarhia. Democrația a distrus simțămîntul ordinii și al ierarhiei sociale. În locul autorității s'a înscăunat suveranitatea poporului, în locul ierarhiei plebeianul principiu al egalității. Suntem în plină revoluție. Clasele dirigente din toate statele sunt în luptă cu clasa proletariatului, abil condusă de oameni, pentru care principiile democratice au valoare numai întrucât pot face din ei dictatori în viața de Stat. Guvernele tuturor țărilor, dacă nu sunt compuse din „leader-ii” agenților tuturor tendințelor, lucrează sub teroarea lor. Orașele mari sunt reînvierea Romei din timpul lui Marius, locul unde s'au adunat desrădăcinații care, plecați din sate, au pierdut înțelesul tradițiilor istorice, constituind masa celor care doresc „panem et circenses”.

Prin exproprierea post-belică, clasa dirigență a fost exclusă dela politică și cu aceasta ținta proletarilor este atinsă: nedorind și neputând să ajungă până la nivelul clasei culte, vor cobori totul până la nivelul lor plebeu.

La acest proces de desagregare a vieții sociale a contribuit în largă măsură Biserica.

Spengler face un rechizitoriu violent bisericii, indicând-o ca pe un factor de prim ordin în deslănțuirea falsei democrații. „Teologia creștină, spune el, este bunica bolșevismului” — („Die christliche Theologie ist die Grossmutter des Bolschewismus”).

Predominarea economicului față de politic este alt aspect al crizei mortale de astăzi.

Este o anomalie caracteristică. Marele creațiuni economice au fost totdeauna rezultatul unei politici imperialiste: Spania și Anglia în timpurile moderne. Când imperialismul iese din mâna oamenilor politici pentru a cădea în aceea a oamenilor de afaceri, el coboară din domeniul înaltelor interese economice în domeniul luptelor de clasă și marile economii naționale dispar.

Substituirea economicului factorului politic este urmarea organizațiilor sindicale care au condus la supremația în Stat a leader-ilor muncitorești. Într'un Stat, însă, în care democratismul pacifist a cuprins populația se mai poate organiza o armată națională?

Nu. Armatele naționale vor dispărea dar, ca în timpul ultimilor ani ai republicii române, făcând loc armatelor de profesioniști, care activând sub conducerea unui șef, îl conduc la dictatura politică absolută: Marius Syla.

La același sfârșit duce și dictatura proletariatului.

Proletariatul va exista până în momentul când un om tare îl va folosi spre a lua conducerea politică pentruca apoi să supună pe propriii lui partizani. Dar acesta este tocmai Cezarismul, care nu înseamnă dictatura unui partid, ci a unui om împotriva tuturor partidelor.

El este opusul oricărui pacifism.

Intrați în epoca marilor răboaie — cu războiul mondial — epoca noastră se va lichida cu suprimarea statelor separate și întemeierea unui imperiu universal. Cine este în stare să înfruptuiască acest — imperium mundi? Intre statele lumii unul singur posedă încă instinctul vieții, preeminența politicului asupra economicului și ordinea aristocratică a existenței: e Germania, cu spiritul ei faustic, dominat de „vreau”.

Spengler profetizează în prefață că în „anii decisivi” cari vin, destinul hărăzește Germaniei să devie din nou subiect al istoriei.

Apologia sufletului faustic — a riscului — nu este oare programul de viitor al unui popor care nu mai are nimic de pierdut?

I. DIDILESCU

NOTE ȘI INFORMAȚII

CONFERINȚELE FILOSOFULUI L. BRUNSCHVICG

„Soc. rom. de filosofie“ socotind necesar ca în cadrul conferințelor ce le organizează în fiecare an, să invite și personalitățile străine, a avut ca oaspete în primăvara trecută pe profesorul dela Sorbona L. Brunschvicg. În afară de cele trei conferințe anunțate despre: „Inteligență și intuiție“ (ținută în amfiteatrul „Titu Maiorescu“ dela Universitate) „Avant le troisième centenaire du discours de la méthode“ (expusă la Fundația Universitară Carol I) și „Sur les rapports de la psychologie et de la philosophie“ (ros-tită la Universitate), d-sa a mai conferențiat și la „Institutul Francez“, pentru cei ce se interesează ca specialiști de problemele filosofiei. Intrucât cercul ascultătorilor a fost aci mai restrâns, conferința a fost urmată de ample discuțiuni ce au ținut să precizeze atitudinea acestui emerit gânditor față de bergsonism. Ele au încercat apoi să lămurească spiritualismul lui L. Brunschvicg, întemeiat pe critica adusă kantianismului și fundamentată în în același timp pe o vastă cunoaștere a istoriei filosofiei și a progreselor științei. A fost prea mare bogăția datelor prezentate, a fost prea fină țesătura ideilor înfățișate, a fost prea elegantă forma expunerii. A reda fie numai câteva din ideile profunde ale acestui ilustru profesor, ar fi o încercare prea grea. Fiindcă, orice notații am face în legătură cu *a*) intuiția obiectivă; *b*) reflexivă (progresivă) și *c*) anticipativă (a principiilor) și oricât ne-am aminti de intuițiile pe cari Aristotel, Descartes (substituind inteligenței logice pe cea matematică, algebra, sau înlocuind raportul liniilor sau al figurilor cu acela al numerilor), Spinoza și alții le-au folosit spre a-și construi sistemele (Kant pentru a vorbi în „Critica judecăților“ de intuițiile anticipatoare ale geniului), și oricât am rezuma lucrurile reflectând asupra caracterului dinamic al intuiției și cel discursiv al științei (le mouvement de l'esprit s'arrête ici), — încă nu am spune nimic din ceia ce format materialul impresionant de vast cu care L. Brunschvicg a clădit prima sa conferință, cum n'am spune nimic nici din nenumăratele opinii și comentarii strecurate dealungul expunerilor ce a făcut.

A doua conferință: „Avant le troisième centenaire du Discours de la Méthode“, deși s'a oprit îndelung asupra sărbătoririi pe care lumea filosofică o pregătește lui Descartes în 1937 la Paris, a fost în fond expunerea ocolită a „metodei“, văzută de astădată ca o critică a scolasticei înșelată de sonoritatea cuvintelor (dupe des mots). Totodată, văzută și în tendințele ei, ca filosofie a bunului simț, de a creia o știință universală, întemeiată pe adevărurile clare și distincte (impuse minții noastre de Dumnezeu).

Iar a treia prelegere, reluând materialul de idei expus de L. Brunschvicg în „Les âges de l'intelligence“, a fost un mare capitol de erudiție în legătură cu istoria psihologiei și a exprimat spiritualismul său clădit mai

puțin pe adevărurile interioare și ecuațiile noastre personale, ci pe o psihologie verticală ce știe să ia posesie de conștiință, fără însă a proiecta ceva în transcendent. Căutând să găsească spiritul în ceiace constituie progresul științei (văzut ca mărturie a raționalității).

Valoarea conferințelor profesorului L. Brunschvicg, nu poate fi măsurată cu măsura aprecierilor noastre obicinuite. Fiindcă, mai presus de profunzimea și frumusețea lor ce nu pot fi totuși în deajuns relevate, conferințele sale au fost și un rar prilej de învățătură pentru toți aceia care l-au ascultat, prin felul cum au fost pregătite, prin seriozitatea documentării lor, prin modestia și simplitatea prezentării lor. L. Brunschvicg a fost dascălul multora dintre noi. Așa, el și-a câștigat un titlu în plus la recunoștința noastră.

R. L E S E N N E

Finul gânditor și subtilul dialectician, d. R. Le Senne, profesor la Sorbona, a binevoit să scrie pentru revista noastră studiul foarte interesant pe care-l publicăm în n-rul de față. Autorul unei lucrări foarte importante și de inspirație originală: *Le Devoir* (Alcan) și al unui studiu sintetic cu răsunet, intitulat modest: *Introduction à la Philosophie* (Alcan), d. Le Senne a publicat decurând un eseu foarte remarcant: *Obstacle et Valeur*, în care d-sa aplică studiului problemelor esențiale ale filosofiei un minunat spirit de analiză despre care articolul nostru dă un exemplu ales.

Ne-ar fi imposibil să răzumăm și cu atât mai puțin încă să fixăm aici liniile generale ale concepției acestui filosof, a cărui gândire este mereu în mișcare și una dintre cele mai fecunde și mai pline de surprize. Cu atât mai mult am putea da impresia pe care ne-o fac metoda d-sale și genul care o caracterizează. Se poate spune că metoda sa este o aplicare fericită a dialecticei pătrunzătoare la ansamblul experienței așa cum o concepe F. Rauh. Pentru aceasta s'a putut afirma că gândirea sa procedă dela Renouvier, trecând prin Hamelin. Dar depășind acești gânditori, filosoful nostru a ajuns la o concepție proprie, de o originalitate indiscutabilă și care se impune din ce în ce mai mult în ambianța filosofică contemporană.

Aplicarea termenilor tehnici, abstracți, însă preciși și exact delimitați, dă gândirii sale o înfățișare și un caracter de originalitate ireductibilă. Când citești lucrările sale, cu excepția *Introducerii în filosofie*, ai impresia analogă aceleia pe care o dovedești, când treci dela aritmetică la algebră. Noțiunile sale, formulele sale foarte eliptice, sunt de un symbolism algebric și gândirea sa se raportează la aceea a altor filosofi ca algebra la aritmetică. E tocmai ceace dă mișcării gândirii sale o excepțională ușurință și un orizont de o largime considerabilă în domeniul infinit al ideilor. Totuși formulele excesiv de abstracte ale tehnicii sale filosofice sunt totdeauna ilustrate și concretizate prin exemple care surprind prin neașteptatul lor și încântă prin forța lor de evocare. O trăsătură marcantă a acestei gândiri este că filosofia se învecinează foarte direct cu religia. Și dacă reflexia filosofică a avut, la începuturile ei, ca punct de plecare afirmațiile credinței religioase cu d. Le Senne religia se prezintă ca rezultatul logic al filosofiei. La d-sa noțiunea de *Dumnezeu* și aceea de *eu* se încruciează, se apropie, se implică și se explică reciproc, una fiind lărgirea infinită a celeilalte, iar cea de-a doua reducerea și concretizarea finită, limitarea celei dintâi.

O confirmare a acestor caracterizări se găsește și în paginile sintetice din numărul de față, în care autorul ne prezintă rezumatul spiritualismului filosofic, așa cum îl înțelege d-sa și care constituie esențialul gândirii d-sale.

CONGRESUL INTERNAȚIONAL DE FILOSOFIE

Congresul internațional de filosofie se va ține în August 1937 la Paris. S'a hotărât Parisul ca loc al viitorului congres, din cauză că în 1937 se împlinesc trei veacuri dela apariția lucrării epocale *Discours de la méthode* a lui Descartes și fil. sofii în viață au vrut să-i aducă în acest fel un omagiu ilustrului gânditor. Congresul se va ține sub prezidenția de onoare a lui H. Bergson.

E probabil că și filosofia românească va fi puternic și activ reprezentată la acest congres.

CONFERINȚELE SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

Pentru toamna acestui an, „Societatea Română de Filosofie” organizează două cicluri de conferințe. În cel dintâi, intitulat *Problema generațiilor*, vor vorbi :

- Joi 24 Oct. C. Rădulescu-Motru : Generație și timp ;
 „ 51 „ C. Narly : Generație și creație ;
 „ 7 Nov. Tudor Vianu : Conflictul dintre generații ;
 „ 14 „ M. Ralea : Generația și spiritul secular ;
 „ 21 „ V. Băncilă : Rolul generației de azi.

În cel de-al doilea, intitulat *Conferinți libere*, vor vorbi :

- Sâmb. 26 Oct. I. Petrovici : Filosofia compromisului ;
 „ 2 Nov. Mircea Florian : Moartea ca destin ;
 „ 9 „ M. Uță : Viitorul raționalismului ;
 „ 16 „ I. Brucăr : Metodă și ontologie ;
 „ 23 „ Lucian Blaga : Subiect rezervat.

Conferințele se vor ține ca de obicei în Amfiteatrul Fundației Universitare Carol I și vor începe la orele 6 d. a.