

# REVISTA DE FILOSOFIE

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

## DOUĂ COMUNICĂRI.

### I. ORIGINA ȘI VALABILITATEA VALORILOR

Interesul în creștere pentru filosofia valorilor se alimentează din spectacolul actual al fragilității lor. De când prin încercările unui Marx și Nietzsche s'a început lucrarea de relativizare a valorilor culturii moderne, o nouă neliniște filosofică a apărut, alta decât aceea metafizică și anume neliniștea în legătură cu înțelesul și destinația culturii. Este într'acestea caracteristic că în timp ce puține valori culturale scapă astăzi de soarta de a fi contestate, valori noi sunt afirmate cu o parțialitate care nu învață nimic dela opoziția pe care cele dintâiu o întâmpină. Totul pare a fi intrat astăzi într'un proces de activă relativizare, fără ca veleitățile radicale și absolutiste să fie intimidată. Situația se repetă și în ce privește înțelegerea generală a valorilor, reprezentările cu privire la origina și valabilitatea lor, despre care vedem afirmându-se ideile cele mai contradictorii. S'ar spune că gânditorii cari reflectează astăzi la astfel de probleme sunt urmăriti de o anumită rea conștiință pe care ei încearcă s'o aline, fie primind fragilitatea valorilor, ca pe un fapt cu totul natural, fie opunând afirmația că, în ciuda șovăirii lor aparente, valorile se bucură de un mod de a fi autonom și inalterabil.

Definițiile care s'au propus în legătură cu natura valorilor se mișcă în genere în aceste cadre. Varietatea lor nu este subliniată decât de puține nuanțe. Astfel, pentru un întreg grup de cugetători, veniți mai cu seamă din sfera psihologiei, nu recunoaștem o valoare decât acelor lucruri care prin anumite însușiri ale lor sunt capabile de a satisface unele nevoi ale individului sau ale colectivității. Prezența valorii se declară în sentimentul de plăcere pe care îl provoacă posesiunea obiectului capabil de a satisface nevoia pe care am resimțit-o. Motivul propriu, scria A. Döring, pentru care atribuim unui obiect o valoare de un anumit grad, consistă în excitarea

1) Comunicare făcută la al noulea Congres Internațional de Filosofie (Paris, 1—6 August 1937).



sentimentului prin mijlocirea lui. Un bun este obiectul care trezește plăcerea, un rău este obiectul care trezește durerea". Pentru o părere înrudită, valoarea se constituie însă chiar înaintea momentului posesiunii și anume în acela al dorinței, al aspirației către obiectul înzestrat cu facultatea de a satisface o nevoie. „Valoarea, scrie Chr. von Ehrenfels, este raportul dintre un obiect și un subiect și care ne spune că subiectul dorește efectiv obiectul sau, în cazul că nu este convins de existența acestuia din urmă, că l-ar putea dori". În același înțeles observă d-l A. Lalande că „n'ar exista valori dacă n'am avea preferințe și dorințe". Nu numai că valoarea nu trebuie să aștepte momentul posesiunii pentru a apărea, dar acest moment absoarbe mai de grabă, după credința unui Simmel sau Bouglé, ființa valorii. Realitatea ei se constituie mai de grabă din faptul de a o dori și a nu o avea, din luptele și dificultățile de a o obține. Pe de altă parte, pe când urmând deprinderile limbajului, valorile sunt pentru unii gânditori însușiri ale lucrurilor sau chiar lucrurile care au aceste însușiri, pentru alții ele nu par a fi decât expresia afectivă a unei relații. În cazul acesta, valoarea nu are nicio realitate în afară de individualitatea și momentul în care este posedată sau râvnită. Valabilitatea ei se mărginește deci în interiorul individualității care o posedă sau o râvnește și numai în clipa posesiunii sau dorinței. Punctul de vedere al relativismului valorii a fost cu multă consecvență susținut de d-l R. Müller-Freienfels, care se rânduește de altfel în tabăra acclora care văd în relația afectivă pe care o denumesc valoarea, un sentiment al posesiunii. Pentru acest gânditor nu există sentimente autentice ale valorii decât pentru punctul de vedere al unui eu momentan. O valoare care pretinde la universalitate și la oarecare autonomie față de subiectul care îl resimte și de momentul în care este resimțită, nu este altceva decât produsul unui act de generalizare, care îi răpește de fapt orice intimitate și orice adevăr afectiv. „Valorile generale, scrie d-l R. Müller-Freienfels, sunt scheme vide, pe care personalitatea trebuie să le impregneze cu sângele său pentru a le trezi la viață".

La celălalt pol al gândirii se întâlnesc într'acestea cugetătorii pentru care valoarea este o esență autonomă și față de lucrurile cărora le-o putem atribui și față de subiectele care o prețuesc, adică o esență absolută. Valorile sunt pentru M. Scheler „fapte obiective, aparținând unui anumit mod al experienței", și care pot fi intuite prin acte intenționale ale sentimentului, chiar atunci când ele nu aderă la vreun suport oarecare, ca de pildă atunci când un om ne este simpatic, deși n'am putea indica nicio trăsătură care să sprijine aprecierea noastră. Problema pe care o vor urmări autonomiștii

valorii va fi aceea de a găsi regiunea căreia îi aparțin obiectele apărute acestui mod special al experienței. Pentru toți acești gânditori, valorile nefiind nici calități ale lucrurilor nici fapte ale subiectivității, nici expresii ale relațiilor dintre acestea, ele nu pot aparține decât unei regiuni care depășește tot ce există. Astfel, pentru H. Rickert, între existență și valoare se sapă o adevărată prăpastie, pe care o ilustrează faptul că, în timp ce negația existentului suprimă orice reprezentare și produce ideea nimicului, negația valorii lasă loc cuiva și anume non-valorii. Ne luând parte la relațiile existentului, nu putem spune că valorile există, ci numai că ele valorează. Cum este însă greu de a înțelege cum poate valora ceva care nu există în niciun fel și cum, pe de altă parte, nevoia de a întemeia caracterul autonom și absolut al valorilor, părea a cere izolarea lor și de lucruri și de forma relației dintre obiect și subiect, s'a recurs la încercarea de a le atribui unei sfere mai subtile, una care să aibă mai puține determinări decât existența, dar despre care să se poată spune cel puțin că *este*. În acest fel, Profesorul N. Hartmann exclude valoarea din sfera existenței, dar o menține în sfera ființei. Valorile *sunt* și, ca atare, ele pot fi cunoscute deopotrivă cu toate obiectele independente de conștiință. Ele sunt esențe, la fel cu ideile platonice, cu *stōch* despre care vorbește Aristoteles și cu esenția scolasticilor. Participând la un mod neatârnat al ființei, valorile au calitatea unei autonomii ideale, care departe de a fi condiționată de spiritul care le cunoaște sau de lucrurile care le întrupează, le condiționează. Astfel, spiritul nu se poate sustrage evidenței valorilor și lucrurilor, abia prin raportare la ființa lor apriorică, devin pentru noi niște bunuri. În acest înțeles și folosind o formulă cu răsunet criticist, valorile sunt pentru Hartmann „condițiile posibilității bunurilor”. Valorile nu apar, așa dar, din aspirația noastră către anumite bunuri. Această aspirație este făcută posibilă și este orientată de ființa apriorică a valorilor. Sentimentul valorii nu este altceva decât semnul prezenței lor în conștiință. Desigur că Scheler și Hartmann au întreprins încercările cele mai departe împinse de a asigura valorilor caracterul lor de absolută valabilitate, într'un contrast atât de isbitor cu psihologiștii cari se resemnează a primi relativitatea lor.

Cine examinează cu oarecare atenție toate aceste doctrine, nu poate să nu-și dea seama că în cuprinsul lor se încrucișează răspunsul la două probleme deosebite, care sunt făcute solidare printr'un abuz al raționamentului. Aceste probleme sunt: 1) problema originii valorilor și 2) problema valabilității lor. Mai toți teoreticienii au fost înclinați să admită că soluția celei dintâiu dintre aceste probleme atrage o anumită soluție simetrică a celeilalte, deși, după cum vom vedea in-

dată, acest paralelism al soluțiilor nu reprezintă nimic constrângător pentru spirit. Astfel, pentru concepția psihologică și subiectivistă, valorile își au origina în nevoile și aspirațiile noastre, ceea ce ar răstrânge valabilitatea lor în limitele individualității care le desimte trebuința și năzuește către ele, ba chiar în unicul moment al aspirației sau al îndestulării. La rândul ei, concepția contrarie socotește că valorile își au origina într'o sferă autonomă față de orice formă determinată a existenței și că, din această pricină, nu există spirit care întâlnindu-le, să se poată sustrage recunoașterii caracterului lor absolut. Profesorul N. Hartmann a admis că spiritul privind către lumea valorilor dintr'un unghi de o anumită îngustime, rămâne orb pentru unele valori și nu se deschide decât unora din ele, dar că în momentul în care o face, valorile îi apar în semnificația lor absolută.

Este necesar să reacționăm împotriva acestui mod de a asocia ideile noastre. Nu este de loc just a spune că faptul că valorile provin din afară, dintr'o sferă autonomă sui-generis, impune valabilitatea lor absolută pentru orice spirit care ajunge a le cunoaște. Ne putem foarte bine reprezenta că valorile deși ar avea o origină externă și autonomă față de spirit, dobândesc, îndată ce pătrund în el, forme subiective și de o valabilitate cu totul mărginită. Nici în axiologie, nici în epistemologie, obiectivitatea autonomă a datelor nu garantează valabilitatea absolută a chipului în care le răsfrângem. Sfera de proveniență a unor elemente apărute în conștiința noastră nu garantează valoarea lor. Incercarea de a funda caracterul absolut al valorilor prin invocarea sferei autonome a provenienței lor nu mi se pare satisfăcătoare. Nimic nu-mi dovedește că spiritul primind valoarea, asimilând-o, introducând-o în unitatea lui, adaptând-o la conținuturile lui anterioare și la scopurile lui prezente, nu-i alterează ființa și nu-i reduce raza valabilității.

Tot astfel ne putem închipui foarte bine că valorile au o origină subiectivă, dar că valabilitatea lor depășește subiectivitatea. Putem să ne reprezentăm valori care apar în conștiința noastră, dar despre care nu putem spune că valorează numai pentru noi. Nimeni nu are conștiința unei astfel de solitudini în actul aprecierii. Acțiunea de valorificare a valorii, adică aceea prin care îi recunoaștem o generalitate oarecare, n'are efectul de a o răci și disolva, așa cum susțin unii psihologi. Dorim cu atât mai multă forță un bun cu cât știm că este dorit de mai multă lume și lipsa lui ne este cu atât mai dureroasă, cu cât ne spunem că sunt puțini oameni cari să nu-l posede. Plăcerea îndestulării, care pentru atâți psihologi alcătuiește ființa adevărată a valorii, nu scade când o putem asocia cu gândul că oamenii nu sunt excluși dela isvorul ei.

Există desigur plăceri egoiste, satisfacții care cresc în măsura în care ne putem spune că nu le împărtășim cu nimeni, dar nu aceasta indică prezența valorilor supreme. Mai cu seamă valorile culturii ar dispărea îndată ce ne-am spune că valabilitatea lor se reduce la aria limitată a individualității noastre. Lucrul a fost de multă vreme recunoscut de Kant, care a observat modestia agreabilului și imperialismul frumosului, adică resemnarea unuia de a valora numai pentru mine și pretenția celui alt de a valora pentru toată lumea. Acțiunea generalizării este deci, pentru Kant, constitutivă în formarea valorii estetice. Putem deci foarte bine recunoaște, chiar într'un sens mai larg, că valorile provin din aspirații sau din satisfacții personale și, cu toate acestea, că ele sunt asociate cu tendința de a le impune aprecierii generale. [Actul de a resimți o valoare și acela de a-i recunoaște o valabilitate generală nu se combat și nu se anulează reciproc.] În definitiv, nici psihologii nu afirmă că în actul aprecierii, adică în acela prin care recunoaștem o valoare, nu intră și o acțiune de valorificare a valorii. Ei admit însă ca un lucru indiscutabil că această din urmă acțiune ajunge totdeauna la rezultatul că orice valoare este valabilă numai pentru acel care o resimte, că raza valabilității ei nu depășește niciodată individualitatea valorificatoare, ceea ce mi se pare cu totul contestabil. După cele observate mai sus, mi se pare a putea susține că sentimentul valorii nu este făcut imposibil prin actul de a-i recunoaște valorii o valabilitate mai largă, ba chiar că acest din urmă act este constitutiv oricâteori înregistrăm una din valorile mai înalte ale culturii. Dacă psihologii au ajuns la alt rezultat, împrejurarea a decurs numai din tendința lor de a construi soluții simetrice, resolvând în sens subiectivist și problema originii și aceea a valabilității valorilor.

\* Interesul disocierii celor două probleme și al soluțiilor lor stă în aceea că ea permite reasocierea lor într'un mod care să ocolească unele din neajunsurile de căpetenie pe care cercetarea mai veche nu le-a putut înlătura. În adevăr, obiecția cea mai de seamă care a fost făcută autonomiștilor provenea din faptul că aceștia tăgăduesc valorii caracterul de raport, pentru a-i recunoaște pe acela de esență autonomă: o noțiune greu de realizat, dacă nu-i dăm înțelesul de substanță, pe care Hartmann ni-l interzice de altfel cu desăvârșire. Cum însă, pe de altă parte, autonomiștii afirmă că valorile pot fi cunoscut, ei admit implicit că valoarea ia forma raportului cu spiritul și își pierde, odată cu aceasta, autonomia ei absolută. Propoziția că valoarea este o esență autonomă merge greu împreună cu propoziția că valoarea poate fi cunoscută. Dacă însă atâți gânditori le-au afirmat în chip simultan, lucrul provine din aceea că se socotea că numai origina autonomă a va-

lorii poate salva valabilitatea ei absolută. Tot astfel, neajunsul cel mai de seamă al psihologismului provine din credința că origina subiectivă a valorii mărginește valabilitatea ei. Psihologismul pune pe om în fața dilemei de a se închide în lumea sa de valori viu resimțite sau de a se deschide lumii de semnificații mai generale a culturii, dar numai resemnându-se să piardă sentimentul lor intim. Pentru punctul de vedere al unui psihologism consecvent cultura omenească nu poate fi altceva decât o colecție de generalități convenționale. După cele arătate mi se pare însă cu puțință a uni noțiunea valorii ca un raport aprehendat de subiectivitate cu afirmarea valabilității ei celei mai largi.

Valoarea este pentru noi expresia unei anumite posibilități, a posibilității unei adaptări satisfăcătoare între lucruri și conștiință. Cine resimte o valoare realizează această adaptare. Cine o dorește, încearcă s'o realizeze. Cine n'o dorește și n'o resimte, n'a realizat-o încă, dar o poate realiza în momentul în care condițiile adaptării vor fi date. Oamenii sunt mereu alții, nevoile lor se pot schimba și obiectele care să le satisfacă, pot să dispară sau să se ascundă. Rămâne într'acestea ceva permanent și anume *valoarea*, ca expresia ideală a unui acord între eu și lume care poate fi oricând realizat.

Din această pricină, în cel mai particular sentiment al valorii, în cel mai rar sau chiar în cel mai straniu, există ceva tipic și reprezentativ. Cine descoperă o valoare nouă, o valoare pe care nimeni n'o resimțise înainte, execută un act de o semnificație umană generală, pentrucă statuează exemplul unui cord care poate fi căutat și realizat în viitor de oricine. Este apoi de un mare interes teoretic a distinge între sentimentul valorii și valorificarea valorii, adică între actul prin care resimt valoarea unui lucru și acela prin care măsoz întinderea valabilității acestei valori. Psihologistul socotește că acest din urmă act este posterior celui dintâiu și că, în definitiv, îl alterează. Pentru noi însă, aceste două acte sunt solidare. Actul valorificării este cuprins în sentimentul valorii. Oricine resimte o valoare nouă este conștient de a fi găsit un mod de adaptare la lucruri, valabil pentru mulți oameni, isvorul unor nevoi și satisfacții foarte generale. Ba chiar, în măsura în care valoarea ocupă un rol icarhic mai înalt, acțiunea valorificării dă rezultate mai întinse. Există un volum al valorii, care se pronunță în sentimentul de importanță care o însoțește. În baza acestui sentiment socotim că valorile estetice, teoretice, morale sau religioase pe care le resimțim au o valabilitate mai generală decât simplele valori ale agreabilului. Baza psihologică a fanatismului în domeniul moral sau religios, sacrificiul la care se hotărăște învățatul sau artistul stau în conștiința largii însemnătăți umane pe care o constatăm prin

acte de valorificare nedespărțite de sentimentul acelor înalte valori.

Dacă acum trecem dela sentimentul valorilor, la crearea lor, la acțiunea de a le încredința unui suport concret, pentru a obține, de pildă, bunuri economice, lucrări științifice sau opere de artă, observăm că sensul acestor acte de creație nu este altul decât de a favoriza raportul adecuat dintre unele dorințe și nevoi și lucrurile care le pot satisface. O operă de artă, de pildă, nu este altceva decât rezultatul organizării mijloacelor grație cărora putem provoca întâlnirea unor nevoi cu niște date obiective și satisfacerea celor dintâiu prin cele din urmă. Cum însă nevoile nu sunt date totdeauna, opera de artă își poate asuma și rolul de a le trezi, mai înainte de a le satisface. Creația artistică, spune odată Paul Valéry, presupune „un calcul de efecte exterioare”. Problema artei este „o problemă de acomodare”. Ceeace face artistul, face oricare alt creator de bunuri culturale. Prin lucrarea tuturor creatorilor, prin tehnică și prin artă, prin opere științifice și prin instituții, prin codificări și prin ritualuri, ne înconjurăm cu un mediu axiologic condițional, care răstrânge cu mult libertatea noastră de a valorifica personal și chiar pe aceea de a găsi valori noi. Tocmai din pricina aceasta oamenii revizuesc din când în când soluțiile de viață cuprinse în operele lor și, înainte de a trece sub noi legături sau de a le reface pe cele vechi, ei au impresia acelei alunecări generale, de care nici conștiința timpului nostru nu este scutită. Gânditorii reacționează în fața acestui sentiment disolvant în singurele două chipuri pe care le-a putut găsi vreodată tehnica apărării: adaptându-se primejdiei sau înfruntându-o cîntro poziție opusă. Radicalismul vremii acuză într'acestea contrastele și surpă legăturile. Totul ne aface însă a crede că o vreme mai dispusă la integrare și armonie se va opri la adevărul mai larg că deși fiecare individ sau fiecare grup omogen de indivizi nu pot cuprinde valoarea decât din unghiul lor subiectiv relația care apare atunci pe lume interesează întreaga omenire. Libertatea spirituală, adică dreptul de a folosi poziția noastră personală în acțiunea de a afirma valorile și de a respinge non-valorile, se investeste numai în cazul acesta cu întreaga ei însemnătate umană.

## II. ASUPRA IDEII DE PERFECȚIUNE ÎN ARTĂ. \*)

Frumusețea ca perfecțiune și arta ca rezultatul cel mai desăvârșit al muncii omenesti fac parte din ideile cele mai

\*) Comunicare făcută la al II-lea Congres Internațional de Estetică și Știința Artei (Paris, 8—11 August 1937).



vechi ale esteticii și din acele care au rămas mai multă vreme printre reprezentările ei cele mai înrădăcinate. Secole de-a rândul, frumusețea și arta au fost socotite perfecte, fie pentru motivul că înfățișarea lor se constituie prin apropierea de un ideal suprem, fie pentru acela că ele reprezintă un caz de integrare a varietății, de absorbție a ei în unitate, mai complet decât oricare alt aspect al lumii sensibile. (Perfecțiunea ca acordul unui lucru cu idealul său ori ca o unificare a varietății, care reproduce structura întregului univers, sunt de altfel singurele două accepțiuni posibile ale acestui concept, cu un rol atât de important în istoria gândirii omenesci.) (Estetica veacului al XVIII-lea le-a regăsit și le-a aplicat în definiția frumosului și artei. Frumosul este perfecțiunea fenomenelor (perfectio phaenomenon), spune Baumgarten. Frumosul este perfect și pentru tervoarea platoniciană a anului Winckelmann, ca unul care se găsește în acord cu suprema frumusețe a Divinității.

(Momentul în care Kant încearcă disocierea vechei legături dintre frumusețe și perfecțiune este unul din cele mai caracteristice în dezvoltarea modernă a esteticii. Este necesar să ne întrebăm care este motivul mai adânc și semnificația istorică a acestei împotriviri față de un punct de vedere atât de vechi și care părea atât de bine asigurat? Preocupat de-a întemeia autonomia frumosului față de toate domeniile conexe, Kant socotește că trebuie să-l apere și de confuzia cu perfecțiunea. Căci dacă un lucru nu devine perfect decât prin acordul cu idealul său, se înțelege atunci că frumusețea nu-și păstrează autonomia decât dacă lipsește din actul producerii sau aprecierii ei orice confruntare cu un model superior și exterior. Frumusețea, adevărata frumusețe, aceia care după sistemul implicit al valorilor lui Kant are prețul cel mai mare, pentru că nu-l împrumută din afară, ci îl găsește în sine în-suși, nu poate fi confundată cu perfecțiunea. Desigur, ideile estetice ale lui Kant nu sunt scutite de unele șovăiri. Astfel, chiar în problema care ne preocupă, trebuie să notăm că alături de frumusețea liberă, Kant admite o frumusețe aderentă, de pildă aceea a spețelor animale, care rezultă din acordul cu scopul lor. Artă, în varietățile ei decorative, nu intră în această categorie a frumuseții aderente, care cuprinde însă arhitectura și toate acele produse ale artelor figurative care își propun înfățișarea tipului omenesc ideal. Idealismul clasic se bucura încă de un prestigiu suficient pentru a nu lăsa neinfluențate ideile lui Kant. Totuși, în ciuda lui și în acord cu prețuirea contemporană acordată mai mult spontaneității naturii, decât voinței umane, Kant depune mari silințe pentru a smulge conceptul artei din străvechea lui asociație cu ideea de perfecțiune, adică de lucrare a voinței orientată de un scop. Artă, spune



el, trebuie să aibă aparența naturii. Procedeele ei, acțiunea finalistă care îi stă la bază, trebuiesc astfel învăluite, încât cece rezultă până la urmă să semene cu un produs spontan al naturii, iar nu cu un lucru voit de om și obținut de îndemânarea lui. Adevărata artă este produsul geniului, adică al naturii în om.

Cine studiază estetica lui Kant, ajunge la constatarea că odată cu ea capătă expresie teoretică acel proces de izolare a activității artistice din cadrele vechiului artizanat: un proces care începuse din Renaștere, dar care atinge abia acum termenul său final. Artistul în numele căruia vorbește Kant nu mai vrea să se resimtă drept artizan. Acest artist preferă să se conceapă drept un fragment din energia naturii. Operele lui doresc apoi a fi prețuite nu după virtutea omului în luptă cu materialul din care au fost alcătuite și nici după măsura în care ele se apropie de un ideal. Facultatea pe care artistul ar dori să și-o știe mai mult apreciată, este puterea, de care nu e cu totul responsabil, de a întocmi lucruri deopotrivă cu ale *ulc* firii.

Astfel de puncte de vedere au dominat dezvoltarea ideilor estetice în mai toate momentele ei de seamă din cursul veacului XIX-lea. Cititorul operelor idealismului estetic este surprins să constate că arta nu apare acestuia ca o lucrare omenască, ci ca un produs care se întocmește oarecum în afară de el, după normele interne ale dialecticii Ideii. Schopenhauer primește pe artist în sistemul său. Dar artistul despre care vorbește Schopenhauer, în loc de a fi omul activ în ipostaza lui cea mai perfectă, este ființa nepractică prin excelență. Insușirile sale eminente, nu sunt acele ale voinței adaptate la opera de prelucrare a materiei, ci acele ale unei inteligențe contemplative. Imagina unui Rafael fără mâini este cu totul posibilă pentru Schopenhauer. Căci întocmai ca artistul kantian, acela la care se referă Schopenhauer nu mai vrea în niciun fel să se conceapă ca lucrător.

Paralel cu această înțelegere a artistului, opera de artă începe și ea a fi altfel reflectată. Epoca nouă nu mai întrevede în ea forma închisă, integrarea varietății, unitatea care își ajunge, ci mai de grabă pretextul unor asociații libere, virtutea ei sugestivă. Postulatul timpului vrea ca realitatea artei să se completeze în sufletul aceluia care ia contact cu ea. Ba chiar, fragmentul ei subiectiv, variabil și neîntrerupt devine mai important decât acel obiectiv, stabil și cristalizat. O bună parte din curentele moderne în artele figurative, în muzică și poezie pornesc dela acest postulat. Schița, improvizarea, notația descusută, tot ce sugerează mai mult decât exprimă este ținut într'un preț mai mare. Se înțelege că, în asemenea condiții, ideea de perfecțiune artistică trebuie să fie isbită de impopula-

ritate. Căci dacă perfecțiunea este varietatea unificată, forma închisă, nu aceasta va fi modalitatea operei preferată de artistul și de amatorul modern care se orientează mai de grabă către ceea ce este imperfect, pentru că lasă un loc mai mare reveriei personale. Perfecțiunea îngustează spațiul sugestiei, imperfecțiunea îl extinde și, din această pricină, este preferată.

Concepția artistului spontan și a artei sugestive sunt consecințele extreme ale divorțului dintre artă și muncă: un proces sprijinit de tindința artistului de a se înălța socialmente, prin depășirea clasei mai modeste a artisanatului, care amenință să întunece cu desăvârșire sensul propriu al noțiunilor de „artă”, „artist” și „operă”. Semnele unei anumite reacții pot fi cu toate acestea recunoscute, în legătură desigur cu noua prețuire acordată muncii în civilizația noastră. Ne este cu neputință a încerca aci inventarierea tuturor acestor semne. Ele ne vin din partea interesului acordat din nou structurilor obiective ale artei, tehnicilor și virtualităților estetice ale materialilor prelucrați de artă. În lumina fenomenologiei estetice recente sau a „științei generale a artei”, despre care vorbesc germanii, arta apare din nou ca produsul unei lucrări de înfegrare al cărei sens poate fi urmărit și în afară de momentul reflectării ei în conștiința amatorului, în legalitatea ei obiectivă. Ideea de operă își recapătă astfel înțelesul ei. Noua estetică franceză aduce și ea o importantă contribuție în această direcție, prin lucrările unui Lalo, Focillon, E. Souriau. Dar printre gânditorii cari năzuiesc astăzi să asocieze cu noui înțelesuri ideea de artă, trebuie subliniată contribuția d-lui Paul Valéry. Tendința sa de a răstrânge valoarea factorilor iraționali în creația artistică și de a accentua pe aceea a lucrării conștiente și raționale, este menită să redeștepte și să înalțe la o nouă penență conștiința lucrătorului în artist. Ideea valeristă a operii nu mai este apoi aceea a artei-pretext, ci a artei ca sistem organizat de date sensibile, susținut de o tehnică plină de siguranță. Interesant este că, în cadrul acestei concepții, d-l Paul Valéry regăsește vechea idee a perfecțiunii, căzută aproape în desuetudine din momentul în care Kant disolva vechile ei legături cu noțiunea artei. „Poate că, scrie d-l Paul Valéry, ceea ce numim perfecțiunea în artă (ceva pe care nu toată lumea îl caută și pe care mulți îl disprețuiesc) nu este decât sentimentul care constă în a dori și găsi într'o operă omenească, acea siguranță în execuție, acea necesitate de origină interioară și acea legătură indisolubilă și reciprocă a figurii cu materia, pe care și cea mai neînsemnată scoică ne-o înfățișează”. Kant voia ca arta să-și asume forma naturii. D-l Paul Valéry crede a recunoaște chiar în formele frumoase ale naturii, rezultatele unei acțiuni deopotrivă cu a artei.

Astfel de mărturii ne vorbesc despre o nouă voință de a

înfrăți arta cu munca, în comunicarea aceluiasi elan constructiv al timpului nostru, care propunându-și transformarea tuturor datelor materiale ale existenței, nu poate resimți decât ca păgubitoare vechea separație. Lucrătorul cel mai modest și artistul cel mai rafinat tind să reintegreze aceeași stare de spirit. Ne apare din ce în ce mai limpede ideea că muncitorul și artistul se găsesc pe aceeași cale, cu deosebirea că acesta din urmă fiind autorul unei lucrări perfecte, luminează drumul și indică ținta către care celălalt se silește neîncetat.

TUDOR VIANU

## CUNOAȘTEREA PSIHOLOGICĂ ȘI SENTIMENTUL

### S U M A R

I. Sentimentul ca obiect de cunoaștere psihologică. II. Sentimentul ca însoțitor al cunoașterii psihologice; 1. Procesul de obiectivare; 2. — Cunoașterea psihologică empirică; 3. — Cunoașterea științifică. III. Problema funcției cognitive a sentimentului. A) Cunoașterea altora; teorii. 1. — Soluția asociaționistă. 2. — Cunoașterea analogică. 3. — Empatia: 1. — Terminologia. 2. — Înțelesul, 3. — Empatia solipsistă, 4. — Empatia transcendentă a) Fr. Baumgarten, b) H. Bergson, c) M. Scheler, d) N. Berdiaeff, e) H. Driesch, f) A. Kronfeld, g) Fr. Grossart, 4. — Înțelegerea (Verstehen) în psihologia spirituală: a) W. Dilthey, b) Ed. Spranger, c) K. Jaspers. 5. Empatia și psihanaliza, 6. Explicația configuraționistă, B) Sentimentul ca trăire timetică. 1. Indiviziunea primitivă, a) Cunoașterea altora și cunoașterea naturii, b) Exemple, c) Interpretarea lui H. Wallon, 2. Proiecție și întroecție, 3. Sentiment și cunoștință. IV. *Concluzii*: cunoașterea valorii și trăirea ei; introspecție și extrospecție.

În efortul de a dobândi o poziție independentă față de științele naturii, psihologia a încercat să se sprijine pe metode proprii. Părerea că metoda introspectivă este metoda „regală” (Rignano) a psihologiei este o părere foarte răspândită. S’a pus, însă, întrebarea dacă această metodă este suficientă, dacă ea poate fi întrebuințată de către știința psihologică în cunoașterea altora: psihologia nu este știința care să aibă ca obiect un singur individ. Aici încep a se ivi divergențe de opinii: cunoașterea altora poate să fie o simplă extindere, prin analogie, a introspecției; ea s’ar putea întemeia pe un procedeu asemănător aceluia din științele naturii (studiul expresiilor și al mișcărilor, psihologie fără suflet); cunoașterea sufletului străin s’ar mai putea ajuta de o metodă cu totul deosebită, și specifică numai psihologiei, de metoda înțelegerii sau a empatiei.

Psihologia socială, noua ramură a psihologiei, a dat multă atenție problemei cunoașterii eului străin și a extins-o la cunoașterea noologică în genere, la problema cunoașterii formelor de cultură și a valorilor sociale. În căutarea mijloacelor de cunoaștere a semenilor un rol foarte de seamă se atribuie sentimentului. În cazul când acest rol este recunoscut, mai rămâne o întrebare: în ce constă, în mod precis, importanța sen-

timentului în cunoașterea psihologică? Are sau nu sentimentul o valoare cognitivă?

Poziția problemei cunoașterii noologice se poate situa în punctul de contact între epistemologie, psihologie socială și psihologie generală; ea poate fi socotită ca o chestiune de *epistemologie psihologică*. Unii psihologi o îndepărtează foarte simplu, fără examen, lăsând rezolvirea ei pe seama epistemologilor<sup>1)</sup>; alții, însă, o anexează la psihologie.

Valoarea sentimentului în cunoașterea psihologică se poate concepe în trei feluri: sentimentul ca cel mai important *obiect* al cunoașterii psihologice, valoarea sentimentului *în actul de cunoaștere psihologică* și valoarea cognitivă a sentimentului *însuși*.

### I. Sentimentul ca obiect de cunoaștere psihologică.

„Sentimentul — spune Pierre Janet<sup>2)</sup> — este, în adevăr, ceva de importanță primordială, este o întreagă viață internă”. Sentimentul este prezentat în psihologie ca simptom al unor tendințe adânci și constitutive ale personalității, ca un semn al intereselor dominante ale individului, ca orientare generală a psihicului. Dacă conștiința reprezintă suprafața vieții noastre sufletești, iar inteligența latura principală a conștiinței, sentimentul trădează adâncuri obscure, forțe mari și latente, aspirații durabile și caracteristice. De aceea inteligența, cu drept cuvânt, este neglijată în definiția caracterului<sup>3)</sup> și a temperamentului.

Cunoașterea sentimentelor proprii nu se poate confunda cu trăirea lor, sentimentul fiind o stare subconștientă ce poate fi interpretată și în mod greșit<sup>4)</sup>. Cea mai bună metodă generală de studii a sentimentelor, atât ale noastre proprii cât și ale altora, este aceea care le studiază prin exteriorizări în atitudini și expresii. Cum, însă, această conduită își capătă semnificația deplină și adevărată numai când este încadrată în totalitatea conduitelor cunoscute ale subiectului, cunoașterea obiectivă a sentimentelor impune o muncă de confruntare și de interpretare pe planuri și niveluri diferite.<sup>5)</sup>

Din cele spuse se degajează o concluzie importantă: *cunoașterea sentimentului nu necesită alte funcții afară de inteligență și alte metode afară de acele obiective, științifice*. Ar părea că un orb n'ar putea cunoaște lumina sau culorile, ori un surd n'ar putea studia sunetele. *Joseph de Sauveur*, fiind aproape complet surd, a putut determina existența sunetelor diferențiale la persoane cu un bun auz muzical<sup>6)</sup>. *Trăirea* unui sunet nu se poate identifica cu cunoașterea lui, iar cunoașterea științifică

a fenomenului sonor n'are nimic comun cu fenomenul subiectiv al trăirii aceluiași fenomen.

Aceeași idee se poate aplica și la sentimente: sentimentul *trăit* n'are nimic comun cu sentimentul *cunoscut*: unul este o trăire specifică, originală și ireductibilă, iar altul este obiect de cunoștință, o schemă, o credință, un complex de relații.

Aceste concluzii se vor confirma în analizele ulterioare.

## II. Sentimentul ca însoțitor al cunoașterii psihologice.

Știut este că în genere sentimentul este un element tulburător al cunoașterii; datorită lui judecata se falsifică, premisele raționamentului se pun în slujba unor concluzii impuse de către interese momentane ale individului, argumentele potrivnice satisfacției personale sunt neglijate etc.. Participarea la cunoașterea științifică pare a fi incompatibilă cu caracterul fundamental al științei, *obiectivitatea*.

### 1. *Procesul de obiectivare.*

Ridic o greutate; în aprecierea greutății aspectul fizic este intim legat cu acel psihologic. Din această experiență psiho-fizică pornesc două căi de obiectivare, după cum ceea ce îmi propun să cunosc este greutatea obiectului sau puterea mea proprie; de aici obiectivitatea *fizică* și obiectivitatea *psihologică*.

Punând obiectul în legătură cu alte obiecte, mai ușoare sau mai grele, pot spune că obiectul dat este mai ușor sau mai greu decât altele; punându-l în legătură, prin intermediul unei balanțe, cu o greutate, luată drept unitate de măsură, pot afirma că obiectul nostru este de atâtea ori mai ușor sau mai greu decât unitatea de măsură și, prin intermediul acestei unități, de atâtea ori mai ușor sau mai greu decât alte obiecte.

Pe altă cale, dela aprecierea directă a puterii mele pot trece la comparații cu puterea altor persoane ce au ridicat aceeași greutate sau alte greutăți. Când afirm atunci că obiectul este greu, prin greu înțeleg aprecierea unei majorități sau raportul între greutate și puterea unei anumite categorii de persoane, din anumit rang, așezat în seria dela cel mai slab spre cel mai tare. Aprecierea tăriei mele proprii rezultă din situarea mea proprie în această serie. Dela raportul eu-obiect se trece la raporturi eu-altu-obiect. Cunoașterea altuia nu este decât tot o determinare a poziției acestuia, sub un anumit raport, față de alții.

De aici s'ar putea vedea, în general, trecerea dela cunoașterea subiectivă și empirică spre cunoașterea obiectivă și științifică. Obiectivitate mai înseamnă generalitate și depersonalizare, adică independență față de inclinațiile sau judecățile

individului. Obiectivitatea în psihologie nu poate avea un alt sens.

### 2. Cunoașterea psihologică empirică.

Dacă este vorba de auto-diagnosticare, am putea distinge, sub raportul gradului de obiectivitate, grosso modo, trei procedee. Mă pot aprecia imediat, și, pe cât e posibil, fără comparație cu alții; elementul afectiv este aici preponderent. Multe persoane traduc în aceste aprecieri nu atât constatări cât dorințe. Eu mă cred curajos nu fiindcă am în minte faptele mele de curaj sau mă compar cu atitudinile altora, mai șovăitoare și mai oscilante, ci fiindcă îmi place să mă cred curajos. Acest prim procedeu constă mai ales în exprimarea unei valori trăite, subiective și afective.

Al doilea procedeu de auto-diagnosticare ar fi constatarea bazată pe expresie, pe exteriorizare, pe acțiune. Când mă întreb dacă sunt sau nu curajos, mă gândesc la atitudinile mele în trecut, la situații primejdioase; când mă gândesc la forța mea musculară, îmi aduc aminte de cele mai mari greutateți ridicate de către mine, etc. Judecata mea va izvorî din constatarea unei exteriorizări, a unui travaliu, a unui produs; ea va fi o judecată mai obiectivă.

Dar această constatare încă nu este semnificativă, după cum ridicarea mercurului din tub până la un anumit nivel nu ne arată încă gradul de temperatură a unui corp. În cazul forței musculare important este să știi cât poate ridica cel mai tare om, cât poate ridica omul cel mai slab, de vârsta mea și de sexul meu, cât poate ridica majoritatea oamenilor. În autoaprecierea obiectivă judecata mea se întemeiază pe anumite constatări și comparații empirice cu alții. Oricât am încerca să facem abstracție de alții, factorul social este de neînlăturat. Mai întâi, însăși părerea pe care o enunțăm despre noi înșine, în actul introspectiv, este, fără a ne da seama adesea, o acceptare a opiniei sociale despre noi; în al doilea rând, autoaprecierea efectuată este, fie chiar subconștient, o situație într'un rang social, într'o scară pe care o purtăm fiecare și o construim în comparație continuă cu alții; autoaprecierea este o autoîncadrare. Eu devin în felul acesta un simplu termen al unui raport ce se stabilește în afară de dorințele mele, raport ce poate fi constatat de oricine. Eu mă judec prin intermediul altora.

Cunoașterea empirică a altora se poate și ea așeza pe aceeași scară de trei trepte de obiectivitate crescândă: cunoașterea altora în raport cu interesele și dorințele mele, în raport cu acțiunile și randamentul lor și, în sfârșit, în raport cu randamentul lor propriu situat într'o scară empirică a randamentului unei mulțimi cunoscute.

### 3. Cunoașterea științifică.

Diagnosticarea psihologiei științifice este o metodă de pre-

cizare a procedeelor de apreciere empirică. Dela început, însă, știința elimină, în determinarea însușirilor, orice alte interese afară de acel pur științific.

Metodele psihologiei experimentale s'ar putea deosebi, după gradul lor de obiectivitate, cam în felul următor. Metoda cea mai apropiată de cunoașterea empirică este metoda de apreciere directă a însușirilor, numită de către psihologii americani „*rating method*”<sup>7)</sup>. Această metodă constă în aprecierea imediată și directă, efectuată de către cineva asupra sa însuși sau asupra altora. Autoaprecierea se poate face odată cu aprecierea asupra altora, fie prin aranjarea unei serii de persoane într'o ierarhie de valori (sub aspectul unei calități), când ne fixăm în această serie și nouă o poziție, fie prin indicarea în dreptul fiecărui subiect de pe tablou, prin notare, a poziției sale (după un sistem oarecare, dela cinci până la zece unități), apreciindu-ne, concomitent cu această operație, și pe noi înșine cu o notă.

Care este valoarea acestei metode, judecată după rezultatele atinse prin ea? În ceea ce privește autoaprecierea, se constată că subiecții tind să se supraestimeze cu privire la calitățile pe care le judecă superioare și să se subestimeze în însușiri pe care le depreciază<sup>8)</sup>. La persoanele încredute acest fenomen este și mai vădit<sup>9)</sup>. Acesta ar fi semnul că se confundă posesiunea reală și obiectivă a unei însușiri cu dorința de a o poseda. Efectul sentimentului este aici evident.

Cu privire la aprecierea îndreptată asupra altora, mai multă obiectivitate se obține în judecarea însușirilor mai obiective (care reprezintă reacții față de obiecte, situații impersonale, etc.), și mai puțină obiectivitate în notarea calităților subiective (persoanele, sociale, morale)<sup>10)</sup>. Și asta arată că judecăm mai bine atunci când obiectul judecății noastre nu ne privește deaproape și adânc.

Capacitatea de a judeca pe alții nu merge de loc paralel cu aptitudinea de a ne judeca pe noi înșine<sup>11)</sup>. Pentru a ne aprecia obiectiv se cere mai mult curaj moral și mai mare inteligență decât pentru a aprecia pe alții<sup>12)</sup>. Și aici este de vină sentimentul, de data aceasta de prea mare afecțiune față de propria noastră persoană, împiedecându-ne astfel să fim obiectivi.

Unii autori au constatat că atât autoaprecierea cât și aprecierea altora sunt cu atât mai juste cu cât mai mult posedăm însușirea apreciată<sup>13)</sup>. Această constatare, însă, pare a implica, la acei ce posedă însușirea (care este și obiectul aprecierii), încă o calitate: conștiința de posesia însușirii valorificate; cu cât suntem mai conștienți de posesiunea însușirii date, cu atât suntem mai obiectivi în aprecierea altora.<sup>14)</sup> Dar a fi conștient de o însușire este a o gândi în cadrul social; deci, a o gândi



obiectiv și depersonalizat; astfel se produce neutralizarea sau anihilarea sentimentului ca factor perturbator.

Din cauza acestor imperfecții — și a altor pe care nu le enumerăm aici — metoda aprecierii directe (rating method) este considerată ca o metodă imperfectă; o bună întrebunțare a ei necesită câteva condiții foarte stricte din care face parte și aceea de a nu fi legat, printr'un sentiment oarecare, de acel pe care-l judeci<sup>15</sup>). Este prea banală observația că tindem să diminuăm calitățile și să sporim defectele celor ce ne sunt simpatici.

Prin alte metode se evită aprecierea directă a calității-lor și se încearcă aprecierea indirectă, prin notarea obiectivă a *conduitelor*, a manifestărilor obișnuite și trecute; această notare se poate face de către însăși persoana examinată sau de către alte persoane; notarea se face cu ajutorul chestionarului. Rezultatele sunt interpretate și raportate la un etalon<sup>16</sup>). Această metodă este mult mai obiectivă decât cea a aprecierii (rating method), și este întrebunțată oriunde metoda testelor este impracticabilă. Obiectivitatea ei rezultă din înlăturarea raportului personal și înlocuirea lui cu raportul între persoană și manifestare, etc. Aceste manifestări, însă, sunt ordonate în serie, gradată dela minimum la maximum și care reprezintă repartizarea unei populații examinate.

Un grad și mai mare de precizie științifică se obține prin stabilirea relațiilor, prin intermediul conduitei, dintre persoana studiată și curba de variație a activității provocate și actuale. Aici notarea nu se face în mod empiric. Subiectul este pus să rezolve anumite probleme (pe planul mintal sau motor), sau să efectueze o anumită muncă; se măsoară cu precizie rapiditatea și nivelul randamentului; acesta se compară cu randamentul analog, realizat de un număr de indivizi, înseriați și ei într'o scară, și în felul acesta individul, sau însușirea, capătă valoarea obiectivă a unui rang. Dacă apreciez pe cineva ca inteligent fiindcă e mai deștept ca mine, aprecierea mea poate să fie justă, dar este subiectivă; când, însă, apreciez inteligența cuiva încercând să situez persoana, sub acest raport, într'o serie cunoscută de subiecți, mai mult sau mai puțin inteligenți (prin intermediul unor realizări ce pot fi socotite ca manifestări de inteligență), atunci constatarea mea este nu numai exactă și obiectivă, dar capătă și o anumită semnificație, aceea de rang. Acesta este domeniul *testelor* interpretate statistic. Metoda testelor are cea mai mare eficacitate în examinarea inteligenței.

Progresul psihologiei actuale față de psihologia experimentală din pragul secolului al 20-lea, stă tocmai în acest adaos. Psihologia experimentală obiectivase cunoștința psihologică empirică prin așezarea individului în raport cu un aparat

de înregistrare; ea a neglijat, însă, raportarea valorii obținute de către un subiect la valorile obținute de alți subiecți; ea a neglijat socoteala pe care o face observația empirică în constatăriile sale psihologice; *măsurarea ei a fost desubiectivată fără a fi, însă, suficient de individualizată.* Metoda statistică i-a venit în ajutor, desăvârșind astfel observația curentă.

Se vede că progresul cunoștinței psihologice se face pe linia obiectivării crescânde și a neglijării factorului afectiv.

Dar dacă cunoașterea psihologică merge spre o complexă desubiectivare, rezultă că studiul sentimentului necesită aceeași conduită strict obiectivă și intelectuală. Deoarece, însă, sentimentul este o atitudine de valorificare, de apreciere, rezultă că cunoașterea valorilor exclude participarea altor procese sufletești în afară de cele strict intelectuale.

Dar nu trebuie să privim cunoștința științifică ca lipsită de orice sentiment. Marii savanți au fost totdeauna animați de sentimente puternice și durabile, dar aceste sentimente se raportau numai la cercetarea științifică. Am putea spune, așa dar, că cunoașterea psihologică este cu atât mai desăvârșită cu cât mai mult este lipsită de orice alte sentimente afară de acel intelectual, al adevărului. Acesta din urmă este chiar condiția indispensabilă a cercetării și a invenției științifice. Cunoașterea este o conduită susținută de sentiment intelectual; singura valoare care importă în cunoaștere este valoarea științifică; așa se explică de ce cercetarea științifică a oricărui obiect (fie el și psihic) exclude participarea altor valori în afară de cea științifică.

Așa dar, concluzia anterioară că sentimentul, ca obiect, trebuie cercetat cu aceeași obiectivitate ca și orice alt fapt psihologic, se precizează cu a doua concluzie că obiectivitatea cunoștinței psihologice elimină orice altă trăire afară de cea a conduitei științifice.

Sentimentul, ca însoțitor al cunoștinței, este, deci, în bună parte, incompatibil cu obiectivitatea cunoștinței psihologice. Unii psihologi, totuși, au încercat să afirme că cunoașterea intelectuală nu este suficientă pentru sezișarea tuturor aspectelor vieții psihice și că unele domenii nu pot fi atinse și explorate decât datorită sentimentului; sentimentul ar fi o cunoștință sui generis, deosebită de cea intelectuală, cu caractere și finalitate altele decât acele ale gândirii.

### III. Problema funcției cognitive a sentimentului.

#### A. *Eul străin ca obiect de cunoaștere; teorii.*

Problema cunoașterii sufletului altuia este încă o problemă actuală; ea a servit ca punct de plecare în construirea multor sisteme metafizice și gnoseologice. Am putea spune că ea

este inseparabilă de problema cunoașterii în genere. Cum oare este posibilă cunoașterea realității obiective materiale, externe, când orice cunoștință este o stare de conștiință, iar starea de conștiință este un fapt intern și legat de un eu, unica realitate imediată și certă? Realitatea externă ar părea o proiecție a unor stări subiective, o creație a unui eu; certitudinea acestei existențe pare a fi o iluzie, o simplă credință indemonstrabilă. Noi nu putem ieși din limitele conștiinței noastre individuale, nu putem cunoaște și înțelege ceea ce nu este eu; dacă nu recurgem la o garanție de natură divină, sau la o noțiune de natură metafizică și transcendentă, o conștiință în genere, eu absolut și altele, am fi siliți să ne închidem în carapacea solipsismului, într'o monadă fără nici o ferestruică în afară, într'o celulă, hermetic închisă, a unui eu solitar și de nepătruns.

Dar dacă realitatea sensibilă este ceea ce există numai pentru unul singur, cu atât mai mult pare că definiția psihicului nu poate fi decât: „ceea ce există pentru unul singur”. Și chiar dacă realitatea sensibilă reușește a ni se impune, chiar dacă am fi siliți să admitem existența unei forțe din afară ce ni se opune, ne rezistă, care ar putea fi oare garanția că la spatele unor impresii sensibile și corporale ale unor ființe, s'ar ascunde un eu asemănător nouă?

### 1. Soluția asociaționistă.

Psihologia asociaționistă oferă și aici soluția asociației. Expresiile corporale străine se asociază cu sentimentele mele; amintirea acestora din urmă evocă expresii „percepute cândva, și astfel treptat sentimentul devine proprietatea unui eu străin. S'a obiectat acestei teorii că expresiile altora ne sunt mai familiare decât ale noastre proprii și că expresiile străine începem a le cunoaște înaintea expresiilor noastre. Și apoi, sentimentul, atribuit altora, nu se leagă de expresiile acelor persoane ci se conține în expresiile lor; el este, deci, ceva contrar unui produs asociativ.<sup>17)</sup>

### 2. Cunoașterea analogică.

Procesul de constituire a unui eu în afară de mine este atribuit, de către unii autori, raționamentului prin analogie. Cunoașterea corpului nostru, cu expresiile sale, intuiția directă, ne revelează anumite stări psihice legate de acest corp. În fața noastră avem un alt corp, asemănător nouă după înfățișare și conduită. Deci, de expresiile lui asemănătoare se leagă stări psihice subiective analoage. Cunoașterea psihicului altora ar fi o cunoaștere analogică ce se reduce în ultima analiză la introspecție: nu putem cunoaște decât stări psihice trăite cândva și de noi. Acest fel de cunoaștere mai implică faptul că o cunoaștere a altora este deosebită de cunoașterea de sine; cea dintâi ar fi o cunoaștere mediată și indirectă iar cea de a doua o intuiție imediată și directă. Doctrina judecății analogice a-

firmă în ultima analiză că *nu cunoaştem decât tot propriile noastre stări psihice*. La examinarea mai atentă a acestei teorii constatăm că ea presupune ceea ce vrea să explice<sup>18)</sup>.

Judecata analogică — după Max Scheler<sup>19)</sup> nu este exactă logiceste; ea evită un quaternio terminorum numai cu condiția de a fi exprimată astfel: totdeauna când văd mișcări de expresie, ce se aseamănă cu ale mele, eu regăsesc *propriul meu eu*. Eu nu pot afirma existența unui eu *diferit*, deosebit de mine, fără a formula o concluzie falsă.

Această concepție neglijează și ea faptul, ca și teoria asociaționistă, că eu cunosc mai imperfect expresiile mele decât expresiile altora. Deasemenea, scindarea unei individualități în corp și suflet, în expresii corporale, perceptibile, și stări psihice invizibile, legate de cele dintâi, este artificială<sup>20)</sup>.

Doctrina raționamentului prin analogie în cunoașterea eului altora a fost criticată; mulți dintre psihologii contemporani socot, totuși, că psihologia despre alții se bazează pe o judecată, pe un proces intelectual. Erich Becher încearcă să atenueze unele idei din această concepție prin afirmația că procesul de analogie nu se face obișnuit în forma unui raționament ci este ceva mult mai nemijlocit; noi recurgem la raționament numai atunci când voim să ne justificăm logic această cunoaștere<sup>21)</sup>.

În interpretarea psihicului străin ne mai servim și de datele heterointrospective. Oricum ar fi, dar, această cunoaștere este foarte aproximativă, căci același cuvânt poate avea înțelesuri diferite; expresiile și atitudinile identice pot ascunde motive diferite, fiecare nu se cunoaște bine pe sine însuși; mai există și posibilitatea simulației și a disimulației. Iată de ce se poate spune cu Humboldt că „*orice înțelegere este o neînțelegere*”. Atitudinea rezervată a multor psihologi contemporani — spune Bechterew — arată că această cunoaștere este o „*judecată aproximativă asupra lumii subiective a persoanei străine*”<sup>22)</sup>.

Trebue să recunoaştem că multe din criticile aduse punctului de vedere al reflexiei analogice sunt întemeiate. Rămânem oare cu credința că, în raportul între două persoane, fiecare nu înțelege decât pe sine? S'ar putea spune, reproducând vechea glumă englezească, că, în conversația între Petru și Paul, Petru se adresează lui Paul al lui Petru iar Paul se adresează lui Petru al lui Paul. Singur Dumnezeu e în stare să cunoască pe adevăratul Petru sau pe veritabilul Paul și să aibă o idee adecvată despre conversația lor<sup>23)</sup>.

Este explicabil de ce unii psihologi reduc cunoștința despre eul altuia la un act de credință.

### 3. *Empatia* (Einfühlung).

O soluție a problemei cunoașterii altuia ni se mai oferă prin doctrina, atât de răspândită în Germania, a empatiei.

Această teorie este cunoscută mai ales sub aspectul ei estetic și vine încă dela clasicismul german în frunte cu Herder. Romantismul german cu Novalis, Schlegel și pe urmă Jean Paul, merg și mai departe, socotind emoția estetică un fel de identificare cu natura sau o personificare a acesteia. O precizare și o delimitare a acestui proces în trăirea estetică ne vine în deosebi dela F. R. Th. Vischer, J. Volkelt și Th. Lipps.

Ce este Einfühlung?

### 1) Terminologia.

Există mai mulți termeni germani care exprimă — după părerea lui Baumgarten — aproape același înțeles de cognitio intuitiva a lui Plotin și Spinoza sau de intuiție simpatcă a lui Bergson. Franziska Baumgarten enumără expresiile: Eingehen, Mitgehen, Mitfühlen, Mitleiden, Mitfreuden, die persönliche Resonanz, Erfühlen, Nachfühlen, Nacherleben, Einfühlen (Einfühlung) Sicheinsfühlen, Herausfühlen, Gegenfühlen, Verspüren, (Sichidentifizieren) mit den anderen, das liebevolle Einsehen (sau Einsicht), Hineindenken, Hineinversetzen, Hineinfühlen, Hineinleben, Verstehen. La aceasta am mai putea adăoga și expresia lui Rob. Vischer de Anfühlung (început de transpunere) și Zufühlung (un fel de alăturare afectivă<sup>24</sup>).

Termenul de Einfühlung s'a impus ca termen dominant, ceilalți indicându-ne cel mult unele nuanțe sau variante ale termenului întâi.

Dacă e vorba de traducerea acestui termen, întâmpinăm dificultăți; am putea spune cu Ch. Lalo că „acest cuvânt in-traductibil nu se poate reda decât prin perifraze”<sup>25</sup>).

Am putea enumăra câțiva termeni întrebuințați de scriitori români alături de alți termeni traduși din limba franceză ca: proecție simpatcă a eului, intuiție proectivă, fuziune afectivă, fuziune afectivă simbolică, proecție afectivă, intuiție afectivă, simpatie simbolică, intuiție simpatcă, întrepătrundere afectivă, comprehensiune prin întrepătrundere, introecțiune, transi-tivism, intropatie, simpatie, transpunere, identificare, transfert (Rădulescu-Motru), însimțire (Antonescu), proecție simpatetică (Tudor Vianu) și empatie (P. Andrei)<sup>26</sup>. Ne par mai potrivii termenii de empatie, intropatie, transpunere<sup>27</sup> și proecție simpatetică.

### 2) Înțelesul.

„Când încercăm studiul fenomenului de Einfühlung credem că am avea o idee foarte clară”, spune Ch. Lalo. „Pe măsură ce înaintăm în această problemă ne dăm seama că nu avem și nu putem avea nici o noțiune coerentă a acestei stări de spirit. Rămâne s'o trăim fără a o înțelege”<sup>28</sup>).

Teoreticienii empatiei n'au deosebit suficient, în expunerea

teoriilor lor cele trei aspecte esențiale ale înțelesului de empatie: *obiectul* empatiei (dacă se poate vorbi despre obiect), dacă empatia se referă numai la natura fizică sau numai la psihic sau la amândouă și dacă ea nu se îndreaptă numai spre anumite aspecte ale sufletului (sentimente, valori); în al doilea rând, trebuie să punem o întrebare precisă asupra *naturii* empatiei: deși însăși termenul pledează pentru natura afectivă a procesului, unii autori, totuși, punând accentul pe mecanismul de proiecție, lasă deschisă posibilitatea unei proiecții neafective; în al treilea rând se pune întrebarea *valorii cognitive* a empatiei; ceea ce trăim ca stare psihică străină este oare într'adevăr o stare integrală a altuia, ceva din starea străină, sau este propria noastră trăire obiectivată? Este empatia un act imanent sau unul transcendent? Cum se rezolvă paradoxul lui Goblot: „acest fenomen prezent și al meu este prezent dar nu este al meu; acest fenomen interior este exterior; acest fenomen subiectiv este obiectiv”<sup>29</sup>)?

În analiza teoriilor asupra empatiei nu vom găsi răspunsuri la toate aceste întrebări, iar unele din răspunsuri vor fi tacite. Noi vom încerca să analizăm teoriile în lumina acestor trei chestiuni.

### 3) *Empatia solipsistă.*

Volkelt și Lipps înțeleg procesul de empatie ca o proiecție a stărilor noastre psihice asupra unui obiect din afară. Dacă este vorba de o trăire estetică în fața naturii, sau în fața unui obiect de artă, obiectul reprezintă o simplă *expresie*, un simbol al unor stări psihice, al unor conținuturi sufletești sau sentimente ce nu există, evident, în obiect decât puse de noi. Am putea spune grosso modo că noi nu găsim într'un obiect decât ceea ce pusesem în el; noi reacționăm la propriile noastre stări sufletești obiectivate, receptăm reflexul eului nostru propriu. Năvodul pescarului se întoarce cu același conținut cu care fusese aruncat în mare.

Noi avem o tendință puternică de a atribui naturii dispozițiile noastre. Conținutul unui obiect estetic este—după Lipps—totdeauna de natură psihică și ne este oferit de *Einführung*. Lipps deosebește patru feluri de empatie<sup>30</sup>). Primul fel este *empatia generală aperceptivă*: orice obiect devine însufletit îndată ce este obiectul meu; o simplă linie ne apare altfel după cum o vedem vertical, orizontal sau oblic: ea se „întinde”, „se îndepărtează”, „se oprește”, „se ridică”, „descinde”, „se îngustează”; expresii care denotă că eu transpun în linie o activitate. *Empatia naturală*, sau empirică, este tot o transpunere în obiectele naturii a forțelor și a activității mele. O piatră ridicată „tinde” în jos, un corp în mișcare are o „direcție”. Această însufletire, sau antropomorfism al naturii, se deosebește de antropomorfismul infantil sau primitiv; acesta din urmă,

totuși, are la bază aceeași tendință generală de proiectare în afară a stărilor noastre psihice. *Empatia dispoziției* este obiectivarea dispoziției noastre: astfel avem culori „calde” și „rece”, „vii” și „vesele”, „excitante”, sau „moarte” și „deprimante”, avem sunete „grave” și „triste” sau „vesele”. Înălțimea sunetelor, timbrul lor, ritmul, armonia și alt., sunt ocazii de transpuneri, de proiectări a dispozițiilor noastre afective.

Ceea ce ne interesează pe noi este *empatia în fenomenele sensibile ale ființelor vii*. Ceea ce există realmente în fața noastră nu sunt decât manifestări percepute cu simțurile noastre, niște aparențe sensoriale și nu „oameni” cu reprezentări, sentimente sau volițiuni. Și totuși, noi trăim în aceste aparențe sensibile, în mod nemijlocit, *persoane* cu stări psihice, ființe spirituale cu o viață interioară, invizibilă. Acest lucru nu este posibil decât prin empatie. Manifestările exterioare ale acestor persoane trezesc în noi tendințe pentru comportări interioare proprii (imitație interioară), iar aceste atitudini, noi le proiectăm în afară, legându-le, asociindu-le de datele perceptive, sensoriale, și atribuindu-le acestora. Ceea ce este perceput devine, deci, simbol și purtător sensibil al unor trăiri interioare nepercepute în realități exterioare. Un gest, care nu este în sine decât o anumită schimbare în aparențele sensitive ale unui om, devine gest de tristețe; în cuvinte trăesc gândiri, judecăți, reflexii. Toate sunt rezultate ale empatiei, ale transpunerii. O persoană străină nu este decât obiectivarea mea proprie, obiectivare și proiectare legate de o aparență sensibilă din afară. „Eurile străine reprezintă rezultatul unei multiplicări instinctive a eului propriu, declanșată de anumite percepții sensibile și modificată după modalitățile acestora”<sup>31</sup>). *Einführung este o auto-obiectivare*. Empatia estetică se deosebește de una practică prin faptul că aceasta din urmă este mai limitată, mai tulburată și nici odată complectă, pe când cea estetică este complectă, perfectă, și pozitivă.

Teoria empatiei a stăpânit spiritele multa vreme și a creat o literatură psihologică și estetică enormă. Cele mai numeroase critici au fost aduse aspectului estetic al acestei teorii, ceea ce pe noi nu ne interesează aici<sup>32</sup>).

Din teoria empatiei a lui Lipps degajăm următoarele idei: mai întâi, empatia nu are ca *obiect* numai omul; proiectarea în ființele altora este un caz particular al funcției empatice. Noi proiectăm în afară nu numai sentimente ci și reprezentări și volițiuni. Obiectul empatiei nu este de natură exclusiv afectivă. Fenomenul însuși al empatiei se poate socoti oare ca un pur sentiment? Pentru noi rămâne un semn de întrebare dacă, după părerea lui Lipps, și proiectarea unei volițiuni (ca proces) sau a unei idei, este un proces afectiv; dacă este așa, este oare transpunerea mea într'un raționament al

cuiva, adică trăirea însăși a acestui proces intelectual, o trăire afectivă? Pe baza vorbelor cuiva eu efectuez în mintea mea un raționament, proiectându-l îndată în inteligența altuia, a subiectului acelor vorbe; eu îl trăesc apoi ca un raționament aparținând altuia. Este greu de admis ca această trăire, asemănătoare unei halucinații, să fie înțeleasă ca un proces afectiv<sup>33</sup>). În al doilea rând, empatia, ne fiind decât o autoobiectivare, face ca să trăim în alții pe noi înșine; avem, deci, un *solipsism gnoseologic* desăvârșit.

Ar însemna, în cazul acesta, că empatia este o iluzie. Ce ne favorizează oare această iluzie? J. VolkeIt încearcă să explice certitudinea credinței în existența eului altuia prin transsubiectivitatea percepției de care se leagă sentimentele. Datele percepției posedă un caracter transsubiectiv; sentimentul, proiectat și dizolvat în aceste date, participă și el la transsubiectivitatea percepției. Percepția despoaie eul de subiectivitate, iar împreună cu eul desubiectivizează sentimentul<sup>34</sup>).

Explicații ale mecanismului empatiei au fost numeroase. Insuși Lipps l-a explicat printr'un proces de imitație interioară și instinctivă a expresiilor altora; la alții (Lotze) rolul hotăritor îl are experiența individuală. Unii încearcă să reducă empatia la o trăire de ordin cinestic, alții la o reproducere afectivă. B. Erdmann și A. Prandtl<sup>35</sup>) văd în empatie o reproducere asociativă.

#### 4) *Empatie transcendentă.*

a) *Fr. Baumgarten.* Mai există și alte interpretări și înțelesuri ale empatiei; Fr. Baumgarten deosebește trei procese prin care se pot cunoaște stările psihice străine. Primul proces, de înțelegere (*Nachfühlen*), este bazat pe amintirea experienței proprii: noi nu înțelegem pe alții decât substituindu-ne lor, cu ajutorul propriilor noastre experiențe din trecut; cu cât experiența noastră este mai bogată, cu atât inima noastră este mai deschisă pentru semenii noștri. Acesta este felul cel mai obișnuit și mai primitiv de înțelegere ce stă la baza preceptului: „nu fă altuia ce nu ți-ar face plăcere ție însuși”. Reprezentându-ne situația altora, ne întrebăm ce am simți noi în această situație? Reacția noastră *afectivă*, bazată pe reminiscențe, este puntea spre o persoană străină.

Un fel de înțelegere (numită de autor *Verstehen*) nu se bazează pe experiență proprie ci pe experiențe de care am luat cunoștință, ale altora. Acest fel de înțelegere este de natură intelectuală și nu necesită participarea *afectivității*.

Ultimul tip de comprehensiune, cel mai principal, este tipul empatiei (*Einfühlung*). Spre deosebire de empatia lui Lipps, noi nu citim în eul străin ceea ce e scris de noi înșine, ci citim „cartea psihicului străin în propria sa limbă”<sup>36</sup>), Aici nu se poate aplica gluma engleză a lui Petru și Paul.



Iată un exemplu: un european, prieten cu un japonez, a avut necazuri mari și, în tot acest timp, s'a bucurat de devotamentul și abnegația deosebită a prietenului japonez. În scurt timp după aceea europeanul află că în aceleași zile japonezul primise adâncă lovitură a pierderii familiei sale datorită unui cutremur de pământ. Europeanul a încercat să-l consoleze pe japonez; acesta i-a adresat următoarele vorbe: „Eu am privit nenorocirea D-tale cu ochii D-tale, așa cum se obișnuiește între prieteni; nu mă sili. te rog, să privesc și nenorocirea mea cu ochii D-tale”<sup>37)</sup>.

Empatia, spre deosebire de celelalte feluri de înțelegere, amândouă reci, este o interpretare *afectivă* și lipsită de interes practic, material. Interesul ei este îndreptat spre altul și, pe când în celelalte moduri de înțelegere privim mai ales situația, aici facem abstracție de împrejurările externe. Empatia este o înțelegere mai subiectivă, mai independentă de experiență, de gradul de inteligență și de cultură. În empatie noi adoptăm punctul de vedere al altuia; ne ajustăm imediat și nemijlocit la o stare a altuia, identificându-ne cu ea. *Obiectul* sau conținutul empatiei nu este numai afectiv (prin empatie putem cunoaște și *gândurile* cuiva); *procesul* de cunoaștere, însă, este de natură subiectivă și afectivă. *Valoarea* acestei cunoașteri este mult superioară valorii empatiei a lui Lipps, reprezentând o depășire a eului, o transpunere reală în persoana altuia. Această cunoaștere este superioară celorlalte moduri, tot subiective, deși mai intelectuale. Empatia este, deci, un proces ce poate sesiza psihicul în întregimea lui, un proces de natură *afectivă* și cu o funcție *transcendentă*.

b) Numai astfel înțeleasă, empatia este aproape același lucru cu intuiția simpatetică a lui Bergson. Instinctul, sinonim cu simpatia, are o funcție de cunoaștere directă, de pătrundere într'o altă ființă, de sesizare imediată și efectivă a naturii unui alter ego. Prin actul simpatiei noi ne transpunem în interiorul unui obiect coincidând cu ceea ce are el unic și inexprimabil. Individul nu mai este o monadă impenetrabilă ci o manifestare a vieții, a unui elan vital; domeniul propriu al vieții este „compenetrația reciprocă, creația continuată indefinit”<sup>38)</sup>. Acest fel de cunoaștere implicită, intuitivă (și afectivă), este opus cunoaștinței intelectuale.

c) *Max Scheler*.<sup>39)</sup> *Teoria percepției eului altuia: fuziunea afectivă, simpatia și înțelegerea altora*. O concepție asemănătoare, cu privire, însă, numai la *fenomenul fuziunii afective* este susținută de către Scheler. Acesta se îndreaptă cu o critică pătrunzătoare contra confundării simpatiei cu fenomenul fuziunii afective. Simpatia este înțeleasă în genere ca o reproducere a stării afective a altuia, ca o simțire în unison cu alții. Pentru Scheler simpatia nu este numai o stare

afectivă și cu atât mai puțin o stare afectivă identică cu a altuia. Ca să înțeleg o mânie n'am nevoie să devin și eu mânios; ca să-mi fie milă de un om trist nu e nevoie să plâng și eu. *Cunoașterea altora, după el, nu se face nici prin analogie, nici prin empatie, nici prin imitație.*

În fenomenul de fuziune, sau de identificare afectivă, ce are loc în stările de ipnoză, (la primitivi, la copii, și la animale în mod normal), în stările de extaz, în actul sexual, în vis, etc., este vorba de *dispariția conștiinței individualității*; nu rămâne atunci nimic „personal”; o fuziune afectivă nu este un fenomen de înțelegere, nici de simpatie, atât înțelegerea cât și simpatia presupunând distincția între subiect și obiect, eu și altul. Sphegul, după Bergson, cunoaște victima printr'o intuiție instinctivă; el trece în fond printr'un proces de fuziune afectivă. Ceea ce menține diferențierea și hotarele între indivizi, este conștiința corporală și cea spirituală. Procesul fuziunii este însoțit de dispariția atât a sferei somatice cât și a celei spirituale. Fuziunea se petrece în realitatea vitală, în curentul vital, indiferent la diferențierea eu-altul.

Fuziunea afectivă este înțelesul care convine termenului de empatie sau celui de intuiție simpatice a lui Bergson; fuziunea este deosebită atât de contagiunea afectivă cât și de participarea afectivă. Caracterul său esențial fiind dispariția limitelor personale, ea nu poate fi socotită ca o înțelegere a altuia și nici ca o simpatie. Eu pot înțelege perfect o stare psihică a altcuiva, rămânând cu totul rece și, mai mult încă, având o stare afectivă *opusă* stării persoanei pe care o înțeleg. Un sadic înțelege foarte bine suferința altuia, un învidios, care se bucură de durerea altuia sau se întristează de bucuria altuia, știe să interpreteze exact manifestările psihice străine. O înțelegere a altuia, sau o simpatie, presupune ne-lipsită conștiința de sine, ceea ce nu avem în fenomenele de fuziune; ea presupune o *distanță* fenomenologică între două persoane, conștiința *diferențelor* între ele. Simpatia, însă, scapă oricărei explicații genetice; ea este în ultima instanță un fenomen de ordin metafizic, o funcție metafizică și cognitivă; un proces, datorită căruia ne ridicăm deasupra bucuriilor și suferințelor noastre.

La baza acestui fenomen este conștiința egalității de valoare între eu și altul; a simpatiza este a trăi pentru alții. Simpatia este treapta ce duce spre iubire.

Teoria lui Scheler, după propria sa mărturisire, nu este numai o teorie a cunoaștinții altuia ci și o metafizică a cunoașterii altuia<sup>40</sup>); și este natural să fie așa, dacă o teorie a cunoașterii atrage, sau presupune, în mod necesar, o metafizică.

Teoria lui Scheler este denumită de el însuși „teoria

*perceperii eului altora*"<sup>41</sup>). Făcând abstracție de latura metafizică, ce impregnează întreaga concepție a lui Scheler, vom nota câteva idei esențiale. Noi percepem stările altora absolut la fel ca și propriile noastre stări sufletești. Extrospecția este de *aceeași natură* cu introspecția. „Existența experiențelor interne, a sentimentelor intime, ni se revelează și prin fenomenele de expresie, adică noi debândim cunoștința lor nu în urma unui raționament ci într'un mod imediat în sensul unei „percepții”, originare și primitive. Noi percepem pudoarea cuiva în roșeața sa, bucuria în răs”<sup>42</sup>). Primul lucru perceput de cineva, din punct de vedere al dezvoltării sale ontogenetice și filogenetice, este *expresia*. Percepția expresiei este un fenomen mai primitiv decât percepția unui obiect. Primitivul vede în jurul său numai manifestări ale unor intenții, ale unor sentimente. La fel e și animalul.

Procesul de individualizare și de formare a eului, cu asocierea de acesta a experiențelor psihice, este un proces evolutiv, la origina căruia trebuie să admitem un „curent de experiențe psihice indiferente, fără raport cu *tu* sau cu *eu*, un curent în care experiențele mele sunt intim amestecate cu ale altora”;<sup>43</sup>) în acest curent, primitiv și nediferențiat la început, se formează progresiv nuclee specifice și individuale. Noi trăim la origină în alții și alții trăesc în noi (copiii și primitivii); treptat ne eliberăm de sub puterea tradiției și ne putem opune mentalității colective ca persoane de sine stătătoare.

Realitatea psihică este tot atât de independentă de corp ca și lumea fizică; corpul nu se servește decât ca instrument de percepție. Realitatea psihică, curentul nediferențiat din care se formează eul, se percepe la fel în mine ca și în altul prin corpul acestuia. Ceea ce este specific și scapă percepției, sunt stările corporale și mai ales senzațiile organice; iar *stările psihice ale altora se percep tot atât de direct ca și ale noastre proprii* (rămânând, totuși, un rest strict personal, ireductibil și intraductibil). Psihicul nu este o realitate dată numai pentru unul singur ci pentru toți; în percepția mea internă eu nu mă cunosc numai pe mine ci și pe ceilalți. Cunoaștința vastă și omogenă dela baza psihicului nostru le conține în principiu pe toate<sup>44</sup>).

Subliniind ideile ce ne interesează, constatăm în doctrina lui Scheler că a înțelege o stare psihică a altuia și a o trăi sunt două lucruri deosebite. Cunoașterea perceptivă trece dincolo de limitele eului individual (este transcendentă), și nu este de natură afectivă. Proiecție propriu zis nu există și nici simpatie proiectivă; există numai cunoaștere și fuziune. Cu noașterea altora nu este iluzie, nici proiectare a propriului nostru eu ci o cunoaștere *obiectivă* și cu substrat *ontologic*.

Numai datorită acestei obiectivităţi avem conştiinţa evidenţei unui alt eu. Evidenţa, însă, este în bună parte emoţională.

Sentimentul nu este lipsit de valoare cognitivă, căci atât percepţia afectivă cât şi participarea afectivă ne informează asupra valorii lucrurilor; intuiţia emoţională a valorilor stă la baza actelor noastre de voinţă<sup>45</sup>). Simpatia, din acest punct de vedere, este o cunoştinţă a priori. Empatia, interpretată ca fapt de fuziune afectivă, fiind o negaţie a eului, este lipsită de caracterul cunoaşterii; ea reprezintă, totuşi, o intuiţie a unităţii vieţii în care fuzionează individul<sup>46</sup>).

*In concluzie*, obiectul sentimentului îl reprezintă valorile; funcţia sentimentului este *timetică*<sup>47</sup>), şi, sub acest raport, sentimentul este mai puţin o cunoaştere şi mai mult o trăire.

d) *Nicolai Berdiaeff*, inspirându-se dela Kierkegaard, desparte radical cunoaşterea ştiinţifică, şi obiectivă, de cunoaşterea intuitivă, imediată şi concretă. Această cunoaştere intuitivă este o cunoaştere a „persoanci prin persoană”, o comuniune, o participare la viaţa altuia, o sesizare a altuia în particularitatea sa intimă. Acest act este de natură *afectivă*, este un act de iubire; prin el noi depăşim vidul solitudinii pentru a ne reflecta într'un alt eu, pentru a ne delecta într'o comuniune afectivă simpatetică. „Nu într'o oglindă şi nici într'o apă vrea eul să se reflecteze, ci într'un alt eu, în tine, printr'un act de comuniune”<sup>48</sup>).

e) Părerăa lui *H. Driesch*, prezintă multă asemănare cu doctrinele analizate. Psihologul german admite existenţa anumitor stări afective cu o funcţie de cunoaştere<sup>49</sup>). Sentimentul *moral* joacă rolul principal. Prin el noi depăşim limitele eului. Sentimentul se îndreaptă, ca un instinct, asupra unui grup de obiecte şi de aceea în el noi trăim implicit natura obiectelor, spre care este dirijat. Această cunoaştere este a priori şi, imaginându-ne pe un nou Robinson care nu văzuse nici odată o fiinţă umană sau animală, trebuie să admitem că acest om va şti înaintea oricărei experienţe că el este membru al unei comunităţi spirituale şi prima fiinţă întâlnită va fi pentru el un „tu”.

Cunoaşterea afectivă, ca intuiţie apriorică, este, însă, vagă şi confuză; noi avem o cunoştinţă obscură e existenţei altora, fără conţinut precis şi delimitat. În al doilea rând, această cunoştinţă categorială singură, fără ajutorul analogiei, nu ne dă certitudinea existenţei altuia. Raţionamentul analogic nici el nu ne poate da singur cunoştinţa unui alt eu; el serveşte, însă, de auxiliar intuiţiei afective. La baza raţionamentului analogic stă categoria de totalitate care îmi impune ca, în mod necesar, la percepţia corpului străin, cu ajutorul imaginaţiei, şi pe baza experienţelor proprii, să procedez la complectarea acestor date într'un act de „înţelegere”<sup>50</sup>).

Empatia, după Driesch, are ca obiect eul întreg; ea este de natură afectivă și, fiind privilegiul sentimentului moral, ajutat de inteligență, are o valoare transcendentă.

f) *Kronfeld*<sup>51)</sup>, psiholog din școala adleriană, face aceeași observație ca și Scheler, că raționamentul prin analogie presupune evidența existenței străine de mine. Această existență îmi este dată nemijlocit prin empatie. Dacă pentru Max Scheler, transcenderea eului propriu este înlesnită de ipoteza unui curent vital primitiv și nediferențiat, *Kronfeld* pleacă dela postulatul identității primitive a psihismelor și a unei trăiri în comun (*Wirerleben*), ce premerge trăirii individuale. Societatea, deci, este o realitate care explică nu numai pe ego și pe alter ego, ci și procesul comunicării între aceștia. Empatia este procesul de înțelegere directă dar parțială. Dacă trăirile, dispozițiile, pot fi intuite direct și fără o experiență prealabilă, conexiunile, motivările, cauzalitatea acțiunilor necesită un act de reflexiune și o experiență analoagă din trecut. Pentru înțelegerea unei stări psihice e suficientă o simplă transpunere afectivă, iar sensul unei acțiuni, înțelesul *complex* al stării sufletești, înțeles ce rezultă din punerea în legătură a stării cu situația externă și cu întreaga structură psihică a cuiva, necesită reflexie și judecată analogică.

Prin empatie noi trecem peste limitele eului nostru și cunoaștem pe altul în natura sa proprie; intuiția simpatică este o depersonalizare (în sensul depășirii eului), jenată în bună parte de perspectiva proprie a eului, dar fiecare dintre noi, datorită stratului social comun din care s'a diferențiat, posedă, în mod virtual, posibilitatea depășirii individuale, o potențialitate a lărgirii sferei eului propriu.

Empatia, deci, este o cunoaștere parțială a obiectului (eul altuia), este afectivă și transcendentă.

g) Spre deosebire de M. Scheler, *Grossart*<sup>52)</sup>, nu înțelege empatia ca o fuziune afectivă; el o deosebește de identificare (*Einsfühlung*). Empatia, după el, este un act de cunoaștere afectivă, directă, dar susținută de cunoaștere, care nedă înțelegerea situației și ne servește amintirilor experiențelor trecute (*Nachfühlen*). Ea nu este un act vital și instinctiv (ca la Scheler) ci unul spiritual. Funcția sa nu este cunoașterea sentimentelor ci a realității profunde, a năzuințelor ce stau la baza acestora. După cum medicul privește prin simptome în adâncul organismului, diagnosticând boala, tot astfel și noi, prin sentimentele altora, descoperim realitatea profundă a ființelor străine de noi. În fond, și pentru *Grossart*, empatia este o cunoaștere afectivă, ajutată de cunoașterea intelectuală; ea mai are și valoare transcendentă.

4. *Înțelegerea (Verstehen) în psihologia spirituală*<sup>53)</sup>.

a) *W. Dilthey*. Între natură și viața psihică sau socială

este o profundă deosebire. Cea dintâi se cuprinde întreagă în aspectul ei extern, cea de a doua conține, la spatele înfățișării sale externe, un interior ascuns, invizibil. Dintre numeroasele deosebiri între aceste două realități se impune, ca o concluzie logică, deosebirea între metodele de cunoaștere a fiecăreia din ele. Metoda potrivită pentru cercetarea naturii fizice este cea explicativă, iar metoda științelor spirituale este comprehensivă. Ce este comprehensiunea, înțelegerea? Dilthey nu este prea clar în definiția acestui proces. În mod general înțelegerea este prinderea aspectului interior al ființelor și al realităților psihice individuale sau sociale, sezișarea rostului lor, a scopurilor, a intențiilor, a valorilor, a regulilor; acestea sunt caractererele sub care se prezintă realitatea spirituală. Care este *natura* acestei înțelegeri?. Ea *nu* este pur afectivă. Explicația fenomenului natural se produce printr'un proces pur intelectual, iar înțelegerea unui proces sufletesc se datorește colaborării tuturor forțelor sufletesti (Gemütskräfte).

Care este mecanismul și valoarea înțelegerii? Baza înțelegerii altora este viața sufletească proprie. Trăirea în sine a unei stări sufletesti nu este o înțelegere; aceasta implică obiectivarea stării într'o expresie. Actul de comprehensiune este înțeles de Dilthey ca un proces ce are ceva din raționamentul analogic (cu o notă, poate, mai intuitivă), ceva din Nachfühlen a lui Baumgarten și ceva din procesul proiectării, al obiectivării, a lui Lipps<sup>55</sup>). În orice caz *înțelegerea nu are caracterul transindividual și transcendent*.

În concluzie, înțelegerea altora este un act sufletesc mixt (nu pur afectiv); prin el sezișăm o totalitate psihică a altuia, dar fără a depăși granițele eului individual, fără a trece barierele ridicate de solipsismul gnoseologic.

b) Înțelegerea la Spranger<sup>56</sup>) — cleul lui Dilthey — are un caracter pe de o parte mai obiectiv, din alt punct de vedere mai subiectiv; mai obiectiv, prin faptul că ridică actul înțelegerii de pe treapta unei teleologii imanente și biologice, la un nivel social, și accentuiază ideea că înțelesul nu rezultă decât dintr'un raport, dintr'o conexiune. Caracterul subiectiv al înțelegerii ne apare din rostul esențial al comprehensiunii: pătrunderea în conexiunile, constelațiile de *valori* spirituale. Înțelegerea deplină a fenomenelor psihice din jurul nostru o avem *nu* din proiectarea în afară a propriilor noastre reacții la aceste fenomene, nici din punerea lor în relație cu valorile biologice, ci din raportarea lor la constelații de valori sociale, obiective, ale spiritului obiectiv, transsubiectiv, colectiv, și, în ultima instanță, la spiritul normativ, ideal, un fel de spirit absolut. Dela fizic ne ridicăm, prin psihic, spre spiritual.

Dar această interpretare a înțelegerii ne-a depărtat mult de intuiția simpatică, de empatie.

c) *Jaspers*,<sup>57)</sup> tot atât de apropiat de psihologia fenomenologică cât și de cea spirituală, deosebește explicația de înțelegere. Explicația este de natură intelectuală și are drept obiect relațiile cauzale. Înțelegerea este o cunoaștere obținută prin întrepătrundere psihologică. Comprehensiunea este de mai multe feluri; reținem două mai importante: *statică* și *genetică*. Cea statică, fenomenologică, se raportează mai ales la conținuturi și este un fel de secțiune transversală a spiritului (înțelegerea directă a unei bucurii, tristeți, a invidiei, etc.); cea genetică — secția longitudinală — ne face conștiente raporturile intrapsihice, intramintale. Aceste raporturi pot fi de natură logică, rațională, sau de natură propriu zis psihică, și mai ales afectivă (conținuturile înseși ale gândirii pot fi privite ca produse ale dorințelor). *Înțelegerea este mai ales afectivă*; prin ea pătrundem în centrul realităților psihice. Ea este însoțită de un sentiment de evidență, fără ca acesta să se sprijine pe o existență reală și obiectivă. Așa, de pildă, Nietzsche ne face conștienți de un raport de înțelegere genetică între tendința de dominație, superioritate, și sentimentul de umilință creștină în procesul transformării valorilor<sup>58)</sup>. Omul slab, sărac și umilit nu se poate ridica la înălțimea omului tare, nobil și bogat, deși ar dori foarte mult s'o facă; instinctul lui face un înconjur: disprețuește toate bunurile terestre, le depreciază, socotindu-le inferioare mizeriei, umilinței și suferinței. Nietzsche se poate înșela în cazul concret și individual, adică morala creștină poate că are un alt substrat, dar ceea ce ni se pare evident este posibilitatea, *adevărul raportului* însuși.

Lumea descrisă într'un roman n'a existat, raporturile psihice, însă, analizate acolo, sunt perfect verosimile; avem certitudinea că, în împrejurările date, personagiile nu s'au putut comporta altfel. Un om atacat se înfurie, o persoană amăgită de mai multe ori devine neîncrezătoare; totul e foarte natural, e foarte sigur: chiar să fie așa.

Înțelegerea, după *Jaspers*, este, așa dar, un proces afectiv și se îndreaptă mai ales asupra realității afective. Ar fi de știut numai ce înțelege *Jaspers* prin *pătrundere* în sufletul altora sau prin substituție. Cum ajungem noi „să trăim ceea ce trăește individul?”<sup>59)</sup>.

Comprehensiunea, ca funcție de cunoaștere, la *Jaspers*, este mai aproape de o cunoaștere reală și transcendentă decât de o iluzionare a unei proiecțiuni afective, solipsiste.

##### 5. *Empatia și psihanaliza.*

Nu este de mirare că psihanaliza, care a explorat atât de adânc afectivitatea, nu a rămas străină de problema empatiei. Vorbind de procesul identificării afective, Freud constată că se găsește „în fața procesului cunoscut în psihologie sub numele de „Einfühlung (asimilația sentimentelor altora) și

care joacă un rol atât de mare datorită posibilităților pe care ni le deschide, de a pătrunde în sufletul persoanelor străine de *eul nostru*"<sup>60</sup>).

Psihanalistul francez Hesnard exprimă regretul că „acest proces de *identificare afectivă*, pentru care psihologia germană are mulți termeni diferiți (Einführung, Übertragung, etc.), a fost atât de puțin studiat în Franța”<sup>61</sup>).

Nu este lipsită de interes descrierea și interpretarea psihanalitică a acestui fenomen<sup>62</sup>. Trebuie să observăm, însă, dela început, că *aspectul cognitiv al acestui proces nu este atins de psihanaliză*.

Prima manifestare a unei legături afective este identificarea. O constatăm în primul rând în dezvoltarea copilului, odată cu formarea complexului lui Oedip. Știm că acest complex constă dintr'un sentiment de iubire pentru unul din părinți (de sex opus) și din ostilitate pentru cellalt. Dacă copilul este atras de către unul din părinți, dorește să-i semene celuialt, privindu-l ca model. Băiatul tinde să semene tatălui și treptat se identifică cu acesta. Procesul de identificare se petrece printr'o introecțiune<sup>63</sup>), asimilare sau transpunere a modelului de imitat în sufletul copilului. Modelul va deveni mai târziu un *eu ideal*. În mod normal fata se identifică cu mama. În cazurile anormale, băiatul, în epoca pubertății, se poate identifica cu mama; eului propriu i se substituie atunci un alt băiat (cazul de homosexualitate).

Identificarea se poate produce și în afară de legătura cu libido; contagiunea afectivă are la bază procesul de identificare. Câte odată imitația începe de la o singură notă sufletească spre a ajunge progresiv la o identificare totală.

Cazuri de introecțiune găsim și în diverse stări patologice: un copil pierde pisica și, cuprins de durere, declară la un moment dat, că el este pisica și începe a umbla în patru labe, refuzând să ia loc la masă. Procesele asemănătoare identificării au loc în iubire, ipnoză și în fenomenele psihologiei multimirilor (identificarea cu eul conducătorului).

Cazul, opus introecțiunii, ar fi proiecțiunea eului în afară, asupra altor persoane, animale sau obiecte. Sentimentele trăite de noi le atribuim uneori altor persoane; astfel o femeie, îndrăgostită de fratele soțului ei, îl acuză pe soț de afecțiune față de cumnată. Aceste sentimente, odată cu proiectarea lor în afară, își schimbă uneori polul afectiv: un homosexual acuză pe obiectul afecțiunii lui de sentimente ostile, de persecuție contra lui. Regisarea aproape a tuturor acestor fenomene pornește, evident, dela *refulare*.

În fine, este de notat și cazul de *diviziune* afectivă (un fel de identificare imperfectă); eul introectat intră în conflict cu eul originar, cu gazda, și se produce lupta între ele; între



eul ideal și cel real isbucnește conflictul ce poate duce foarte ușor la nevroză.

În concluzie, procesul identificării este afectiv. Întrebarea rămâne dacă prin acest proces se produce o pătrundere veritabilă și reală în eul altora, dacă fuziunea afectivă este reală. Evident că descrierea psihanalizei traduce foarte bine procesul identificării din punct de vedere *fenomenologic*; fără a trece, însă, în domeniul metafizic nu putem afirma nimic despre aspectul *ontologic* al acestui fenomen. În ceea ce privește valoarea cognitivă a identificării, este greu s'o putem admite în felul cum e descrisă, deoarece acolo unde dispăre dualitatea subiect-obiect sau dualitatea eu-tu, evident că dispăre ori ce germene de cunoaștere; am avea o simplă trăire, dar în această trăire avem conștiința pierderii independenței, a dizolvării eului în altul, sau a altuia în eu. Așa cum sunt descrise fenomenele, ele nu pot fi înțelese, evident, în sens ontologic; eul străin nu încetează de a exista după ce a fost introctat de mine și nici eu nu dispar după ce m'am proiectat în altul. „Altul” este, deci, o creație a mea, o iluzie, o ficțiune.

#### 6. Explicația configuraționistă.

*Koffka* subliniază primitivitatea înțelegerii afective, a interpretării expresiilor altora. Un copil înțelege în primele luni de viață expresiile celor din jurul său. Fenomenele ca prietenia sau dușmănia sunt mai primitive decât fenomenele sensoriale<sup>64</sup>).

Care este mecanismul acestei înțelegeri și, implicit, al transmiterii stărilor afective dela unul la altul? El se bazează, după *Koffka*, pe *asemănarea între structura sensorială și cea motoră, între percepție și mișcare*. Să presupunem că un pianist exprimă, prin sunetele de piano, dispoziția sa sufletească; expresia sa este motoră și constă într'o structură ritmică. Sunetele emise se organizează și ele în spiritul auditorului într'o structură ritmică asemănătoare. Asemănarea stărilor sufletești se bazează pe asemănarea structurilor. Contagiunea și înțelegerea afectivă se sprijină pe imitație, iar imitația afectivă, la rândul ei, nu e decât o traducere a unei structuri motoare expresive a unei persoane într'o structură sensorială a alteia, ambele structuri având același înțeles și fiind legate în același mod cu afectele<sup>65</sup>).

În felul acesta noi traducem o stare sufletească a altuia, ajutându-ne de propriul nostru lexicon; înțelesul, însă, este identic, deoarece între termenii lexiconului străin și al nostru există o corespondență determinată și, în cazul expresiilor afective, înăscută.

Nu este greu de văzut asemănarea concepției lui *Koffka* cu doctrina imitației interioare a lui *Lipps*. Concepția acestuia din urmă a fost transpusă de *Koffka* în limbajul și terminologia psihologiei configuraționiste.

Dacă explicația lui Koffka este justă, înțelegerea afectivă este solipsistă și subiectivă: eu nu leg de percepția sensorială a expresiei afective străine decât propriile mele sentimente (proiectându-le apoi în afară ca aparținând altora). Nimic nu ne garantează asemănarea stărilor psihice corespunzătoare expresiilor asemănătoare și, chiar dacă ni le-ar garanta ceva, noi nu avem, într'un caz de înțelegere afectivă, decât două stări asemănătoare și nu o singură stare care să reprezinte un act de înțelegere a altei stări străine.

## B. Sentimentul ca trăire timetică.

### 1. Indiviziunea primitivă.

a) *Cunoașterea altora și cunoașterea naturii.* Atât teoria cunoștinței cât și psihologia s'au izbit totdeauna de dificultatea explicației exteriorității lumii externe și a evidenței realității din afară. Este oare lumea din afară o simplă proiecțiune a elaborărilor noastre subiective, o simplă iluzie, un vis, o ficțiune? Cum se rezolvă astăzi această problemă?

În filosofie se bucura cândva de mare favoare ideea, care își are origina ei în magie: asemănătorul cunoaște asemănătorul; două obiecte de natură heterogenă nu pot avea nici un fel de contact între ele, și, deci, nici contactul de natură gnoseologică nu este posibil între ele. Cunoștința se bazează pe legea asemănării între subiect și obiect. Timpurile nu sunt atât de depărtate când o percepție nu era decât o *recepție* a unor particule fine emanate de un obiect și având forma obiectului. Astăzi, evident, nu se caută asemănarea între percepție și obiect, între imagine, sau gândire, și realitate, dar se cere o corespondență între ele. Percepția, imaginea, gândirea, sunt *simboluri* și nu copii ale realității. Dar simbolul este deja o abstracție, de el este legat înțelesul abstract și gândit. Ce este înțelesul concret? El este o reacție globală a organismului, adaptată la natura obiectului, la o situație. Într'un act unic de percepție, sau în genere de conduită, avem acțiunea și reacțiunea, activul și pasivul, subiectul și obiectul, eul și non-eul. Două aspecte antagoniste sunt legate indisolubil într'un singur act psihic: fizicul este atins de psihic și psihicul de fizic. Situația și subiectul percepător formează, după expresia lui Wallon, un tot indiviz, în care subiectul este o parte din situație, iar situația este actul psihic al subiectului. Această trăire indiviză stă la baza percepției și alături de conștiința relației eu-obiect. Această trăire indiviză stă la baza percepției, alături sau dedesubtul conștiinței relației eu-obiect.

Între om și natură se stabilește o *solidaritate* strânsă, ce se înscrie în structura organismului, în funcțiunile aces-

țuia, care devin un fel de cunoștințe a priori ale proprietăților naturii, ale însușirilor generale și principale ale mediului fizic înconjurător. Instinctele noastre nu sunt altceva decât anucipări asupra naturii lucrurilor, presimțiri, intuiții; în organismul nostru, în ființa noastră biologică sunt înscrise marile legi ale naturii; le purtăm și le trăim în noi. De aici vine evidența nesguduită, certitudinea existenței lumii externe; garantul acesteia nu este Dumnezeu ci noi înșine, existența noastră proprie, dar nu o existență pasivă și contemplativă ci una activă; *sentimentul de realitate este un corelat al sentimentului de activitate*. Așa se explică de ce în stările de psihastenie, în momentele de oboseală și epuizare a energiei, când nu ne putem opune lumii externe, aceasta ne apare ca o fantomă, cu o ficțiune, ca un vis, ca ceva ireal. Janet spune că avem a face cu o tulburare a funcției realului. Lumea mintală, simbolică, fără acțiune și fără activitate, este o lume virtuală și nu actuală.

De ce să nu concepem la fel și raportul cu o persoană? Prin instinctele noastre *sociale* noi suntem predestinați pentru mediul social, purtăm în noi încă înainte de experiență conștiința surdă a acestei lumi. În adevăr, dacă ne-am închipui un Robinson care nu văzuse niciodată o ființă, ar trebui să admitem că el o presimte odată cu trăirea ființei sale proprii, că o trăește în general și confuz în propriile sale tendințe spre un semen al său. El o poartă în sine; strigătul lui de alarmă conține ecoul unei replici, după cum replica expresivă cuprinde implicit înțelesul inițial al atitudinii care a provocat-o.

Existența altora este trăită implicit în existența noastră proprie; sentimentul vidului, trăit în absența cuiva, este sentimentul existenței altuia. Evidența existenței străine stă în evidența propriei noastre existențe, tot așa după cum două greutăți se condiționează reciproc într'un echilibru.

Sentimentele sociale a doi oameni (în conduita lor socială), sunt realități *complimentare* sau *antagoniste* și formează un tot unitar și dinamic. În sensul acesta trebuie să înțelegem afirmația lui Scheler, că evidența cu privire la existența lui tu are o bază intuitivă, iar aceasta constă într'o conștiință a vidului, adică „a non-existenței ocazionale a unei ființe veritabile, susceptibile de a deveni obiectul actelor emoționale”<sup>66</sup>). În acest sens trebuie să înțelegem expresiile lui Wallon ca: „concordanța de interese, expresii, ritmuri, gesturi”, „înlănțuirea lor prin stimulații reciproce”, „rezonanță mutuală”, „ansamblu psiho-dinamic”, „implicație mutuală și consubstanțială”<sup>67</sup>), și multe altele.

Deosebita sensibilitate a unor persoane cu privire la variațiile cele mai mici ale situațiilor sociale este caracterizată

ca „tact”, „simț al situațiilor”, „bun simț”. Suntem în perfect acord cu I. Petrovici<sup>68</sup>), că „bunul simț lucrează de obicei cu lucrurile nedescompuse, cu totalități indivize”. „Bunul simț este totdeauna sintetic”. „Cu cât chestiunea este mai complexă, bunul simț va fi mai fecund și iată cum el are un rol atât de frumos în viața socială, rămânând mai puțin important în domeniul abstracțiunilor, ca de ex., în cercetările matematice”.

Actul social, după definiția lui Janet, este act de *colaborare*, în care o parte de acțiune este săvârșită de altul; acțiunea unuia nu se declanșează decât prin stimularea porțuită dela o altă persoană. Așa se explică de ce *intr'un înțeles social concret și afectiv avem conștiința unui tot solidar (prin similaritate sau antagonism), a unui tot dinamic în care altul este trăit tot atât de intens ca și propriul eu*; eu și altul sunt doi termeni complimentari ai unei situații dinamice indivize.

Pentru a înțelege acest lucru nu avem nevoie de metafizică sau de parapsihologie, deși „o comunicare directă a cunoștințelor — cum spune G. Dumas — nu este o ipoteză complect lipsită de sens, dacă fenomenele de telepatie au vre-o realitate”<sup>69</sup>). Nu avem nevoie nici de entități care să explice raportul ontologic între ființe umane sau să ne lămurească substratul ontologic al cunoștinții, cum o face Scheler, ci vom reține aspectul de solidaritate al angrenajului în care suntem prinși; există, după expresia lui W. Stern, o convergență între mediu și ereditate, între subiect și obiect.

Tot în sensul acesta vorbește Scheler de o „conexiune supra-empirică între ritmul vital al mamei și acel al copilului”. „Între ritmul, de pildă, după care sânul mamei se umple cu lapte, provocând nevoia de a-l evacua, și ritmul, după care copilul este cuprins de foame, există de sigur o *adaptare*, la fel ca și între plăcerea satisfacției simțită de mamă din faptul de a oferi copilului sânul și plăcerea acestuia de a suge”. Între instinctul de alăptare al mamei și „acel al foamei copilului există o *corespondență* care, în principiu, permite mamei să aibă intuiția foamei copilului, după fazele sale ritmice”<sup>70</sup>), și, am adăoga noi, care permite copilului intuiția sursei sale de alimentație. Această indiviziune *dinamică* și *sincritică* este o trăire de natură afectivă și anterioară scindării cognitive în eu-altul. Vom ilustra această afirmație prin câteva exemple.

b) *Exemple*. Din punct de vedere fenomenologic, toate concepțiile expuse conțin același adevăr: avem uneori conștiința că trăim stările sufletești ale altora, că simțim stările psihice observate în afară de noi, ca și cum ar fi ale noastre, sau trăim în alții propriile noastre sentimente și dorințe. Avem momente

de identificare, de difuzare, de pierdere în alții a conștiinței eului sau de trăire a altora în noi.

Aceste fenomene nu sunt frecvente numai în stările de contemplație estetică sau în trăirile noastre practice și normale ci mai ales în stările de ipnoză, în multe boli mintale sau nervoase (mai ales isterie), la primitivi, la copii, în vise sau stări hipnagogice. Fabulistul a transpus introecțiunea în fabula muștei la arat.

Dacă observăm bine pe copii până la vârsta de 3 ani, vom găsi toate variațiile fenomenului descrise sub numele de empatie, contagiune afectivă sau simpatie.

Analizele admirabile ale lui Wallon<sup>71)</sup>, ne oferă multe exemple de acestea. Vom găsi acolo pe copilul care oferă biscuiți propriului său picior; vom vedea pe un altul ridicând picioarele pe balcon pentru ca ele să privească lumea; vom afla că mulți copii au gesturi de a-și rupe sau a-și mușca degetele, atitudini care le găsim și la idioți care se lovesc sau se mușcă. Toate acest exemple și multe altele ne arată lipsa de diferențiere la copil între corpul propriu și lumea externă.

Aceeași lipsă de diferențiere o vom constata și între conștiința corporală și imaginea corpului. Vom găsi exemple când imaginile proprii sunt luate drept corpuri de persoane străine sau cazuri când corpul propriu este proiectat în afară, exteriorizat. Conștiința sau sentimentul prezenței multilocale este o stare foarte frecventă la copil și la animal.

În contemplație pură se produce un fel de uitare a eului și o confundare cu trăirile altora. Wallon, observă mina mulțumită a cânelui său, în timp ce *tovarășul* acestuia este mângăiat; fericirea cânelui alintat este cu atât mai mare cu cât el este contemplat de un altul; fenomen observat nu numai la animale, dar și la copii și la adulți.

Cazuri de identificări și de proiectări în afară a propriilor noastre dorințe: un copil de un an și două luni auzind pe un alt copil țipând, dă a înțelege mamei sale, apucând de haina sa la nivelul sânelui, și cu gestul de a-l oferi copilului, că acelui copil îi este foame<sup>72)</sup>. Dorința lui de a mânca este proiectată în afară, în altul, și încearcă să-l satisfacă pe acesta identificându-se cu mama sa. Un alt copil pedepsește păpușa pentru poznele de care s'a făcut vinovat el însuși;<sup>73)</sup> altul lovește guvernanta și declară că ea l-a lovit din răutate. Unii bolnavi, venind la doctor cu un însoțitor, sunt convinși că ei aduc la consultație pe persoana care îi însoțește; iluzia psihologică, comparată de Wallon cu aceea a navigatorului care vede malurile mării îndepărtându-se, în timp ce vaporul se pune în mișcare; formula, banalizată până la sa-

tietate, a pasagerului care exclamă în momentul pornirii trenului: „gara pleacă, trenul rămâne!”.

Cazuri de introecțiune: simulăm că o lovim pe bonă; copilul, plângând, caută protecția bonei<sup>74</sup>). Copilul, nefiind amenințat, caută protecția victimei.

Să asistăm la jocurile de ascunselea, vom vedea pe copii care vor avea impresia că se ascund prin închiderea ochilor; faptul de a nu vedea nu este diferențiat, cu localizarea deosebită, de faptul de a nu fi văzut. Unii copii, travestiți în scopul de a speria pe alții, se sperie ei înșiși; copilul, călare pe un băț, e și cal și călăreț în același timp; lovindu-și gleznele el lovește în cal.

Numeroasele cazuri patologice, ca delirul de persecuție, delirurile de obiectivare a sentimentelor, convingerea bolnavilor că li se fură gândurile, că ideile lor pot fi citite în mintea lor de către oricine etc., ne oferă aceleași caractere.

Multe conduite, socotite normale, au în fond același mecanism: conduita de „a face pe struțul”, traturile de timiditate, în care ai conștiința că toată lumea știe ce se petrece în sufletul tău și altele.

În geloziiile copiilor și ale oamenilor maturi avem o trăire simultană, atât a aspectului contemplativ al situației cât și a aspectului activ: simțim satisfacție prin identificare cu acel care ne răpește bunul și în același timp trăim suferința privațiunii. Sadismul și mazohismul se întemeiază pe această confuzie a punctelor de vedere al celui activ cu al celui care suferă acțiunea. Dar să ne gândim la psihologia multor sinucigași care își plâng moartea înainte de a muri; prin moartea lor ei intenționează să pedepsească pe cineva, își reprezintă suferințele prietenilor ori a familiei și plâng, compătimitindu-se anticipat.

D-rul Vigouroux și d-rul Juquelier, sub numele de contagiune mintală, au descris la adulți fenomenele anaforage celor arătate mai sus<sup>75</sup>). În opera lui Malebranche (*Recherche de la vérité*), este citat cazul unei fete care, văzând o hemoragie la piciorul cuiva a simțit la piciorul său o puternică durere în același punct și a trebuit să stea culcată<sup>76</sup>). M-me de Sévigné scrie fiicei sale suferindă că „o doare pieptul fiicei sale<sup>77</sup>).

c) *Interpretarea lui H. Wallon.* Toate exemplele enumerate ar evidentia, după Wallon, un lucru: e vorba de fapte în legătură cu fenomenul conștiinței de sine. Vedem încă odată că a fi conștient de un fenomen și a fi conștient de sine (cu localizarea unui fapt în sine sau în afară de eu), sunt două procese deosebite.

Eul se desprinde încet din situația sincretică ce caracterizează o percepție primitivă. Corpul, ca și eul nostru psihic,

face parte la început dintr'un tot indivizibil ce depășește realitatea corporală. Noi ne simțim o parte a unui tot, a unei „situații indivize”, ce ne depășește; treptat, din acest tot începem a desprinde unele impresii, raportându-le la exterior și opunându-le lor impresiile proprii, stările eului.

Wallon deosebește în dezvoltarea copilului trei stadii principale ale evoluției raporturilor sale afective sociale: primul stadiu până la 6 luni al *mimetismului afectiv*, al contagiunii afective; copilul simte odată cu alții, după cum și alții trăesc în el fără nici o deosebire. Stadiul al doilea de la 6 luni, al *simpatiei*: aceasta nu presupune, cum zice Scheler, o distanță fenomenologică între eu și altul ci reprezintă numai un început de diferențiere, un sentiment de diferență, *păstrând, totuși o mare doză de confuzie între eu și altul*<sup>78</sup>). Numai *altruismul* presupune o distincție netă între eu și altul, o delimitare precisă și o consolidare a eului. Până la vârsta de 3 ani am avea fluctuație între eu și altul: uneori sensibilitatea intero-și proprioceptivă se subordonează celei exteroceptive, alteori impresiile externe ascultă de cele interne.

„Omul începe a exista — spune Wallon, ca o imagine a Divinității al cărei centru este pretutindeni și circumferința nicăieri. Numai după experiențe multiple el își circumscrie domeniul personalității sale și îl opune lumii exterioare”<sup>79</sup>). Intuiția autonomiei sale el nu o poate avea decât prin ridicarea sa deasupra spațiului, sub forma unei noțiuni totdeauna identice cu sine însăși. „Dacă, căzînd din această abstracție supremă, el se lasă cuprins de stările momentane ale sensibilității, conștiința se destinde în spațiu, aparține spațiului; distincția între eu și non-eu se șterge. Cu ea dispăre obiectivitatea lucrurilor, adică reprezentarea universului, care se afirmă oferindu-se și opunându-se activității eului”.

## 2. Proecție și introecție.

Fenomenul scindării progresive a trăirii inițiale și indivize în eu-non-eu sau eu-altul este un proces intelectual de cunoaștere. Pe lângă distanța fenomenologică între subiectul cunoscător și obiect, ea mai implică și discernământ care are ca rezultat despărțirea elementelor subiective de cele obiective; interpretarea cognitivă are efect dublu: obiectivarea prin proiectare în afară a elementelor considerate străine de noi și subiectivarea prin introectarea caracterelor socotite proprietatea noastră. Inceputurile acestei despărțiri sunt anevoioase și pline de erori. „In realitate — spune P. Andrei — toate fenomenele trăite de om sunt niște complexe, în care subiectivul și obiectivul se amestecă laolaltă și numai analiza științifică le deosebește și le separă”<sup>81</sup>).

Termenii eu — altul sunt corelativi și se conturează treptat unul în funcție de celălalt. Reacția față de alții se interiori-

zează în conduita față de noi înșine: ne comportăm față de noi în același fel cum ne comportăm față de alții și vice-versa, reacția față de propria noastră persoană se poate exterioriza sub forma unei reacții față de alții: ne comportăm față de alții ca și față de noi înșine<sup>82</sup>).

Proecția și introecția sunt procese intelectuale, sunt fenomene de credință; confuziile, erorile, iluziile se explică prin identitatea de natură între introspecție și extrospecție, precum și prin influența sentimentului. Interpretată în felul acesta, teoria lui Scheler, cu privire la identitatea între percepția de sine și percepția altora, ne pare exactă. Proecția implică cunoștință și distanță fenomenologică între eu și obiect; chiar dacă are la bază o trăire afectivă, proecția o depășește pe aceasta prin crearea unei relații; inteligența creează o distanță între subiect și obiect construind totodată, prin cunoștință, un pod peste prăpastia deschisă.

### 3. *Sentiment și cunoștință.*

Termenii de simpatie proectivă sau de empatie, în înțeles de sentiment proiectat în afară, implică două fapte eterogene: un fapt de trăire afectivă și indiviză și alt fapt de relație, de gândire, de credință; aceste două momente trebuiesc bine deosebite.

Sentimentele, în majoritatea lor, sunt trăiri timetice<sup>83</sup>; trăirea afectivă este expresia timetică și sincretică a raportului între obiect și subiect, între altul și eu sau între eu și mine; în sentiment eu trăesc valoarea obiectului pentru mine<sup>84</sup>); înțelesul relațional, intelectual, este dublat de un înțeles timetic și irelațional. Ceea ce trăim implicit într'un obiect, odată cu caracterile sale exteroceptive, este valoarea lui. Este oare această valoare de natură pur subiectivă? Ca trăire ea este dincolo de subiectiv și obiectiv, dar, devenind obiect al conștiinței noastre reflexive, ea se supune unui proces de disjuncțiune; ceea ce trăim ca plăcere sau durere depinde și de natura obiectelor, astfel constituite încât ne provoacă un sentiment sau altul. Iată de ce și calitățile afective, mai ales cele de plăcere și neplăcere, sunt aproape tot atât de ușor obiectivate ca și calitățile sensibile ale lucrurilor.

A vorbi despre obiect al empatiei sau al sentimentului este, în mod strict, aproape un non-sens, căci simpatia nu este proectivă și nici proecția nu este simpatetică, deși aceste fenomene, în mod obișnuit, se întovărășesc într'un singur act de sinteză specifică. Sentimentul este o trăire a unei varietății dinamice într'un sistem închis. Acest sistem este constituit sau din eu-mediu sau din complexul interior al tendințelor, în procesul lor de echilibrare internă. Numai printr'o violare a realității psihice și prin întrebuițare a limbajului intelectualist se poate vorbi despre obiectivitatea empatiei. *Transcendența sentimentului*



sau a empatiei nu este de ordin cognitiv și teoretic ci de ordin practic, pragmatic.

Obiectivitatea timetică este mult mai mică în raport cu obiectivitatea aspectului sensori-motor sau relațional; valoarea obiectului nu stă în raport cu acțiunea noastră, care trebuie oricând să se modeleze după natura obiectului, ci în raport cu totalitatea psihică, variabilă de la un moment la altul, în raport cu tensiunea psihică, schimbătoare de la o clipă la alta, și cu configurația totală ce imprimă stării psihice parțiale înțelesul său, independent de excitațiile externe. Iată de ce înțelesul afectiv, cu toată nota lui de obiectivitate, va fi privit ca un înțeles *subiectiv*: factorul subiectiv este aici dominant.

Ceea ce trăim implicit în sentiment, în empatie, sunt *valorile* lumii materiale și psihice. Mediul fizic și biologic ni se prezintă astfel sub forma de valori *biologice*, iar mediul social, uman, sub forma de valori *sociale*.

Sentimentul și cunoștința ne apar, deci, ca două fapte psihice ireductibile și eterogene; primul este o trăire timetică indiviză, irelațională, al doilea este o relație neafectivă, cu distanță fenomenologică între termeni.

#### IV. Concluzii: cunoașterea valorii și trăirea ei; introspecție și extrospecție.

Sentimentul ca obiect de cunoaștere, este supus aceluiași metode de investigație ca și celelalte fapte psihice. Când cunoștința psihologică este însoțită de orice alt sentiment, afară de acel intelectual, ea are toate șansele să capete o deformare subiectivă. Sentimentul în sine este o trăire a unei valori, ce prin natura ei conține ambele poluri extreme unite într'un tot dinamic și indiviz. În felul acesta, când este vorba de relații sociale, sentimentul nu este numai o pură trăire de sine ci și o trăire a unui altu.

Sentimentele altora și valorile pot fi *cunoscute* fără a fi traite în noi sub o formă sau alta. Cunoașterea este o conduită specială și cu cât este mai intens trăită cu atât mai mult elimină din conștiință orice altă conduită. *Trăirea* unei valori are importanță fundamentală pentru *conduita* noastră; a trăi o valoare estetică este altceva decât a o gândi și a o cunoaște; trăirea estetică este o conduită *estetică*, pe când cunoașterea, explicația sau analiza intelectuală a aceleiași opere este o conduită *teoretică*, științifică.

În mod obișnuit se produc stări în care două conduite de natură diferită încearcă să se armonizeze într'o nouă sinteză. Acest lucru se produce, de pildă, în cazul când emoția estetică este însoțită de reflexie asupra formei, tehnicei întrebuintate.

Tudor Vianu<sup>85</sup>), a exprimat în mod admirabil această idee, vorbind despre „dublul sentiment al identității și eterogeniei”. „Arta pare a fi, în adevăr, obiectul unei unificări afective și a unei distanțări cognitive”. Există un contrast al atitudinilor „dintre care una tinde către identificare afectivă și cealaltă către menținerea distanței cognitive”.

*Aprecierea*, judecata de valoare, este un compromis între amândouă. Calitățile timetice se simbolizează treptat în noțiuni și judecăți de valoare, obiectivându-se, socializându-se. Trăirea de valoare devine obiect al unei judecăți, al unei cunoștințe. Valoarea nu mai este privită în raport cu un singur individ ci în raport cu o structură socială, cu un complex de relații, norme și valori. Valoarea egocentrică se transformă în una sociocentrică. Definiția înțelesului la Spranger, ca rezultând din raportarea acțiunii la un complex sau o structură de valoare, este o definiție a unui înțeles timetic abstract, intelectual.

Poți face estetică științifică fără să fi trăit vreodată emoția estetică sau fără să fi creat opere de artă, sunt posibile emoții estetice profunde fără cunoașterea tehnicii artistice; nu poate fi, însă, un bun critic de artă fără sensibilitate și cultură estetică. A trăi o valoare este altceva decât a o explica și altceva decât a o aprecia în forma unei judecăți de valoare. Noi putem face știința valorilor estetice, morale, religioase, etc., fără să fi trăit aceste valori, dar nu putem săvârși niciodată acțiuni morale, acte religioase sau opere de artă fără să fi trăit sentimente morale, religioase sau estetice. Atitudinea teoretică, științifică, implică, drept condiție necesară, sentiment intelectual; ea se poate îndrepta asupra tuturor valorilor umane sociale, sau individuale. Orice valoare poate fi gândită, cunoscută, explicată, înțeleasă, fără participarea sentimentului și fără introspecție; nici o conduită, însă, nu este posibilă fără sentiment, fără trăire a unei valori. Cunoașterea eului străin este întovărașită de trăirea unei valori cognitive; a trăi pe altul este a te afla cu el într'un raport dinamic și afectiv, pe planul unei conduite practice. A avea simpatie față de cineva este a-l simți ca o valoare socială, a admira frumusețea cuiva este a-l intui ca o valoare estetică etc.. Dacă, în înțelegerea naturii anorganice, biologice și psihice, transpunerea afectivă aduce cu sine o personificare sau o antropomorfizare poetică, trăirea simpatică devine indispensabilă, o necesitate imperioasă, când este vorba de pregătirea acțiunii noastre în mediul psihic. Pentru a lucra și a modifica natura fizică n'avem nevoie de a-i atribui o subiectivitate; când, însă, acțiunea noastră este îndreptată spre lumea psihică, se cere o proiectare în afară a ființei noastre morale, o trăire adâncă și solidară prin care ieșim din cadrele egoismului nostru îngust, realizând astfel o transcendență practică și morală. Dar pentru a ne ridica deasupra unei stări de conta-

giune afectivă pură noi trebuie să păstrăm distanța fenomenologică, necesară unei acțiuni eficace. Natura și condițiile unui asemenea act constituie, însă, o altă problemă deosebită de cea tratată aici.

Dispariția sentimentului atrage după sine desființarea lumii valorilor, căci lumea o creem prin conduita noastră, iar sensul conduitei rezidă în sensul timetic al sentimentului. Asta nu înseamnă că valoarea este *cunoscută* prin sentiment ci înseamnă că valoarea constă într'o trăire afectivă, iar sentimentul este o trăire a unei valori. *Valoarea este trăită în sentiment, dar cunoscută numai prin inteligență.* O acțiune izvorăște din sentiment, din trăire a unei valori și nici odată dintr'o stare pură de cunoștință. Gândirea, fiind și ea o conduită, este îndemnată și susținută de sentiment.

Valorile nu se alterează oare devenind obiecte de cunoaștere? Devenind *valori științifice* ele își schimbă înțelesul lor timetic pentru subiectul cercetător; devenind, însă, *obiecte de cunoaștere* ele se transpun de pe planul trăirii pe planul intelectual, de cunoaștere. Imaginea unui obiect material nu este o copie, reproducere sau dedublare, ci o schemă simbolică a acestuia; tot astfel cunoașterea unei opere de artă nu este decât un simbol, o relație; o valoare trăire s'a transformat în valoare obiect de cunoaștere. Simbolul intelectual nu-și pierde rolul său de simbol, adică de semn al unei valori, al unei trăiri; de aceea alterarea valorii nu-i decât aparentă atâta timp cât cunoștința se supune unui efort continuu de a se plia, de a se modela, cât mai mult și mai fidel, după natura valorii, după specificul trăirii acesteia.

Trăirea valorii poate deveni utilă numai ca *mijloc auxiliar* în cunoașterea valorilor obiective, ca mostră proprie a trăirilor altora, ca exemplar individual și propriu al unei valori obiective și comune unui grup social; asupra acestui model propriu, însă, trebuie să se efectueze același travaliu științific ca și asupra manifestărilor exterioare ale valorilor sociale. Numai în felul acesta trăirea ne poate ajuta, fără a fi, însă, indispensabilă, în procesul de cunoaștere a eului străin și a valorilor exterioare de sufletul nostru. Asta nu înseamnă că realitatea psihologică sau valoarea s'ar degrada până la nivelul unui obiect fizic, metodele spiritului reducându-se, în felul acesta, la metodele naturii fizice; ierarhia treptelor de evoluție și a naturii fenomenelor rămâne intactă, păstrând, totodată, imperativul obiectivității permanente, realizate numai prin cunoaștere intelectuală.

Trăirea este altceva decât introspecția; Dilthey a arătat foarte bine că trăirea încă nu este înțelegere. Se poate spune cu drept cuvânt despre conștiința de sine că ea este „aspectul obiectiv al vieții noastre psihice”<sup>86</sup>); ea nu este decât reflexie,

cunoștință, credință îndreptată spre propriile noastre conținuturi sufletești. În felul acesta introspecția nu diferă în natura ei de observația psihologică externă, de relația socială inter-individuală<sup>87</sup>).

Am văzut că, în mod obișnuit, în cunoașterea psihologică empirică, introspecția se amestecă în mod intim cu extrospecția, credința despre eu participă la credința despre altul; așa se explică deformările și imperfecțiunile cunoașterii altora; de aceea cunoașterea psihologică tinde, în măsură posibilă, să depășească introspecția, s'o ocolească, prin metode obiective care exclud reacțiile noastre față de propria noastră persoană.

Prin trăire ni se oferă izvoare de fapte psihice proprii, modele de fenomene sufletești originale, iar prin introspecție obținem modele de interpretare individuală. Cele dintâi, însă, trebuie prelucrate ca și materialul psihic străin, iar introspecția, spre a deveni obiectivă, spre a dobândi o mai mare validitate, trebuie confruntată cu observația externă și socială.

Se înțelege ușor de ce individul nu este o monadă izolată, iar lumea din afară o proiecție fictivă sau un miraj solipsist: ragorturile interindividuale se interiorizează; adultul normal este constrâns de către societate prin intermediul „conștiinței morale”; barierele externe devin cu timpul interne; pedepsele și rezistențele sociale se transformă în inhibiții morale și „mustrări de conștiință”; conflictele sociale devin conflicte ale conștiinței individuale. Astfel societatea devine prezentă în noi, iar introspecția reprezintă posibilitatea de înțelegere a celui străin. Prezența pentru mine a unei persoane se deplasează de pe planul motor și extern pe un plan mintal și intern. Din „câmpul” dinamic primitiv, în care reacțiile interindividuale formau un tot indisolubil, se dezvoltă și se diferențiază comportări delicate și complicate: conștiința de comportare *proprie* față de mine însumi sau față de altul, conștiința de comportarea *altuia* față de mine, față de sine sau față de conduita (părerea, aprecierea, ideia) mea față de mine (sau față de altul), etc.<sup>88</sup>).

Se explică iluziile empatiei: conduita mea față de mine însumi se confundă ușor cu conduita altuia față de sine (sau față de mine, sau față de altul); tristețea mea o văd nu numai pe fețele altora, dar și în natura neînsuflețită.

Observația externă se aplică mai ușor în domeniul acelor fapte sufletești ce se desfășoară mai mult pe planul de activitate motoră sau mintală; în ceea ce privește, însă, sentimentul, metodele obiective încă nu au pătruns prea departe tocmai prin faptul că între trăire, pe de o parte, și interpretare sau exteriorizare, pe de altă parte, există o distanță apreciabilă și un spațiu pluridimensional de căi de interpretare. Iată de ce analiza sentimentelor mai păstrează încă ceva din *arta mo-*

raliștilor de altă dată. Văd o persoană dând ajutor unui cerșetor; care este sentimentul ce stă la baza acestui act? Vanitate, egoism, caritate, superstiție, milă, religiozitate? Cel mai ușor ne-ar putea spune persoana însăși care a întins săracului moneda; dar cine ne poate asigura că ea nu se înșeală asupra propriilor sale sentimente? Pentru a fi cunoscută, trăirea ei trebuie să devină obiect de reflexie și de investigație științifică, singura în stare să ne-o traducă în mod adecvat în scheme și abstracțiuni mintale.

Psihologia obiectivă de astăzi nu înlătură introspecția ci o consideră pe aceasta ca o conduită. Concluzia la care ajungem nu este de îndepărtare a introspecției în întregimea ei ci de neglijare a *autoobservației*. Datele introspective ale altora devin material de interpretare și de observație externă în același fel ca și orice conduită externă, iar înțelegerea acestor date nu necesită din partea psihologului însuși nici un act de judecată analogică și introspectivă. A scădea valoarea autointrospecției în cunoașterea psihicului altora nu înseamnă a deprecia heterointrospecția sistematică și metodică. Metoda introspecției experimentale a Școlii din Paris și a Școlii din Würzburg își păstrează drepturile ei câștigate.

Sub raportul *intinderii*, introspecția reprezintă, față de metoda extrospectivă și experimentală, ceea ce experiență sau o interpretare singulară este față de o interpretare socială și multilaterală; sub aspectul *calitativ*, raportul între ele este ceea ce pentru științele fizice ar fi examinarea gradului de temperatură cu mâna față de măsurarea cu termometrul. Introspecția poate să fie justă, dar este mai puțin sigură; ea poate să fie precisă dar nu este demonstrabilă; ea este utilă rămânând, totuși, individuală.

VASILE PAVELCU

## NOTE

1) ALOYS FISCHER socoate că existența psihicului străin este ceva dat, tot așa după cum este dată și lumea externă; discuția asupra validității acestei credințe el o lasă în sarcina epistemologilor; vezi ALOYS FISCHER, *Psychologie der Gesellschaft*, Handbuch der vergleichenden Psychologie. Hrsg. v. G. Kalka, II, 1922, München, p. 339—459; în special, p. 348—349.

2) P. JANET, *L'évolution psychologique de la personnalité*, Chahine, 1929. (curs), p. 181.

3) vezi, de pildă: D. TODORANU, Bazele psihologiei caracterului, Inst. de arte graf. „Ardealul”, Cluj, 1935, mai ales, p. 14.

4) Această problemă am atins-o în studiul „Conștiința afectelor” *Rev. de Filosofie*, 1936, Nr. 2, p. 163—173.

5) O bună lucrare asupra metodelor de cunoaștere a vieții afective este opera lui G. STÖRRING, *Methoden der Psychologie des Gefühlslebens*, Urban u. Schwarzenberg, Berlin, 1931; vezi și CHR. RUCKMICK, *The psychology of Feeling and Emotion*, New-York, 1936, p. 232—413.

- 6) H. PIÉRON, *Psychologie experimentale*, Colin, 1927, p. 5.
- 7) Vezi expunerea critică, foarte clară și complectă, a ultimelor cercetări în această direcție, cu o bogată bibliografie, în PERCIVAL M. SYMONDS, *Diagnosing Personality and Conduct*, The Century Co, New-York, 1931, p. 41—122.
- 8) H. L. HOLLINGWORTH, *Vocational Psychology and Character analysis*, Appleton and Co. New-York, 1929, p. 96.
- 9) GEORGENE I. HOFFMAN, An Experiment in Self-Estimation, *The Journal of Abnormal Psychology and Social Psychology*, XVIII, 1 April-Iune, 1923 p. 43—50.
- 10) H. L. HOLLINGWORTH, *op. cit.*, p. 107.
- 11) ADAMS F. HENRY, The Good Judge of Personality, *The Journal of Abnormal and social Psychology* XXII, 1927/28, p. 178.
- 12) Așa se explică distanțele, uneori foarte mari, între autopreciere și opinie socială (persoana noastră reflectată în conștiința socială). Se poate, deci, spune cu H. G. WELLS că, în privința cunoașterii de sine, avem a face cu trei ființe: *persoana* (ceea ce credem că suntem), *personajul* (ceea ce cred alții despre noi) și *persoana reală*. Pe cea dintâi o descrie autobiograful, pe cea de a doua biograful, iar cea din urmă este aproape inaccesibilă cunoașterii, (vezi H. G. WELLS, *The Autobiography*, London, 1934, I, p. 24—29).
- Pe ideea de distanță, creată de sentimentul de inferioritate, între ceea ce suntem și ceea ce ne credem, se întemeiază întreaga școală și direcție a psihologiei individuale a lui A. ADLER. *Bovarismul* este ilustrarea acestei distanțe.
- 13) ADAMS F. HENRY, *op. cit.*, p. 178 și H. HOLLINGWORTH, *op. cit.* p. 99.
- 14) ROBERT R. SEARS, Experimental Studies of Projection: I. Attribution of Traits, *The Journal of Social Psychology*, VII, 2, May, 1936, p. 151—164.
- 15) P. M. SYMONDS, *op. cit.*, p. 114 și FLOYD HENRY ALLPORT, *Social Psychology*, Hongton Mifflin Company, 1924, p. 130.
- 16) Pe baza acestei metode Institutul de Psihologie din Cluj, sub direcția D-lui F. Ștefănescu Goangă a întocmit un chestionar pentru determinarea instabilității emotive; vezi lucrarea: F. ȘTEFĂNESCU GOANGĂ, ALEXANDRU ROȘCA, SALVATOR CUPCEA, *Instabilitatea emotivă*, Ed. Inst. de Psih. Cluj, 1936.
- 17) Vezi expunerea critică a problemei cunoașterii eului străin la Dr. LUDVIG BINSWANGER, *Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie*. Berlin, Springer, 1922, p. 223—358.
- 18) TH. LIPPS, *Leitfaden der Psychologie*, 2 Aufl. Leipzig, Engelmann, 1906, p. 35.
- 19) MAX SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*. Payot, Paris, 1928, p. 351.
- 20) Vezi observațiile critice ale lui W. STERN, *Allgemeine Psychologie auf personalistischen Grundlage*, Haag, Martinus, Nijhoff, 1935, p. 73—74.
- 21) ERICH BECHER, *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, München, 1921, p. 119.
- 22) W. BECHTEREW, *Allgemeine Grundlagen der Reflexologie des Menschen*, Leipzig u. Wien, Deuticke, 1926, p. 1—32.
- 23) MAX SCHELER, *op. cit.* p. 107.
- 24) FRANZISKA BAUMGARTEN, Das Nachfühlen, das Verstehen, die Einfühlung, *Arch. f. d. ges. Psych.* 77, 1930 p. 153.
- 25) CHARLES LALO, *Les sentiments esthétiques*, Alcan, Paris, 1910, p. 54.
- 26) Acest termen este generalizat și în America; vezi H. WARREN, *Dictionary of Psychology*, 1934, cuvântul „Empathy” (esth) înțeles ca: „o proiecție mentală sau imaginară, a noastră proprie, în elementele unei opere de artă sau într'un obiect natural”.

27) Vezi A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, III. supplément, 1932, cuvântul „intropathie”, p. 78.

28) CH. LALO, *op. cit.*, p. 82.

29) E. GOBLOT, *Système des sciences*, Colin, 1922, p. 157—158.

30) TH. LIPPS, *Asthetik, Systematische Philosophie*, Teubner, Berlin u. Leipzig, 1907, p. 355—360, și *Leitfaden der Psychologie*, 2 Aufl. Leipzig, Engelmann, p. 193—212.

31) TH. LIPPS, *Leitfaden der Psychologie*, 3 Aufl. Leipzig, Engelmann, 1900, p. 51.

32) O critică pătrunzătoare și ascuțită a fost făcută mai ales de CH. LALO în *Les sentiments esthétiques* p. 53—100; vezi și ERNST MEUMANN, *Asthetik der Gegenwart*, 3 Aufl., Quelle u. Meyer, Leipzig, 1919, p. 58—69 și *System der aesthetik*, 3 Aufl., Quelle u. Meyer, Leipzig, 1919, p. 101—107.

33) Trebuie să recunoaștem că este foarte greu de discutat în mod clar asupra unui fenomen atât de puțin clar prin natura lui; căutând prea multă claritate în ideile autorului, riscăm a le deforma.

34) IOHANNES VOLKELT, *Das ästhetische Bewusstsein*, München 1920, p. 122—126.

35) A. PRANDTL, *Die Einfühlung*, Barth, Leipzig, 1910.

36) FRANZISKA BAUMGARTEN, *Das Nachfühlen, das Verstehen, die Einfühlung*, *Arch. f. d. ges. Psych.* 77, 1930, p. 155.

37) F. BAUMGARTEN, *Op. cit.* p. 155—156.

38) H. BERGSON, *L'évolution créatrice*. F. Alcan, 27 ed, 1923, p. 193.

39) M. SCHELER, *Nature et formes de la Sympathie*, Payot, Paris, 1928.

40) *Op. cit.* p. 331.

41) *Op. cit.* p. 322; Este interesant de reținut ideea asemănătoare a lui P. SOURIAU, *La délimitation de la psychologie*, *An. psych.* T. 18. 1912 p. 121—145): psihicul ar putea fi perceput din afară; este probabil ca spiritele oamenilor să comunice între ele și să exercite unele asupra altora o acțiune mutuală chiar dela distanță (v. mai ales p. 129—130).

Trebuie oare să înțelegem prin această comunicare un fel de telepatie?

42) *Op. cit.* p. 22—23; vezi și p. 379.

43) MAX SCHELER, *Op. cit.* p. 359—360.

44) MAX SCHELER, *Op. cit.* p. 365.

45) MAX SCHELER, *Op. cit.* p. 97—98.

46) *Op. cit.* p. 117.

47) *de la τῆς* = valoare; gândirea lui Scheler asupra funcției timetice a simpatiei ne pare însă, confuză și metafizică.

48) NICOLAS BERDIAEFF, *Cinq méditations sur l'existence*, Aubier, 1936, p. 102.

49) H. DRIESCH, *Grundprobleme der Psychologie*, Reinecke, Leipzig, 1926, p. 87.

50) H. DRIESCH, *Ordnungslehre*, E. Diederich, Jena, 1923, p. 371—374.

51) ARTHUR KRONFELD, *Die Individualpsychologie als Wissenschaft*, *Handbuch der Individualpsychologie* hrsg. E. WEXBERG, 1926, vezi p. 6—8.

52) FR. GROSSART, *Gefühl und Strebung*, Akad. Verlagsgesellschaft, Leipzig, 1931, p. 116—117.

53) Vezi expunerea metodei înțelegerii de P. ANDREI, *Sociologie generală*, Craiova, 1936, p. 286—293.

54) W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig u. Berlin, 7 B-de, 1923—1927; Bd. I p. 119—1920, Bd. V, p. 172. Vezi și studiul critic, clar și concis, al lui N. BAGDASAR, *Cunoașterea sociologică după W. Dilthey*, *Arhiva pentru știința și reforma socială*, XIV, 1936, p. 545—565.

55) Vezi W. DILTHEY, *op. cit.* Bd. I p. 36 și 97—98.

56) ED. SPRANGER, *Lebensformen*. Max Niemeyer, Halle, 7 Aufl. 1030; *Psychologie des Jugendalters*, Leipzig, 12 Aufl. 1930; *Zur Theorie*

des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie, Testschrift Johannes Volkelt zum 70 Geburtstag, München, 1918, p. 357—404.

57) K. JASPERS, *Psychopathologie générale*, Trad. Alcan, 1928, p. 25, 268—279 și urm.

58) Proces atât de bine analizat de M. SCHELER în: *L'homme du resentment*, trad. Libr. Galimard, 1933.

59) K. JASPERS, *op. cit.*, p. 29—30.

60) S. FREUD, *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1829, p. 129—130; pentru cele ce urmează de văzut mai ales p. 126—133, *op. cit.*

61) DR. A. HESNARD, *La vie et la mort des instincts chez l'homme*, Stock, Paris, 1926, p. 29 (în notă).

62) Vezi încercarea de a reduce fenomenele de proiecție și introecție la reflexe condiționale; GEORGE HUMHREY, Education and Freudianism, *The Journal of Abnormal Psychology*, XV, 1920—1921 p. 350—387.

63) Termenul este întrebuițat prima oară de psihanalistul ungar FERENCZI.

64) K. KOFFKA, Die Grundlagen der psychischen Entwicklung, 2 Aufl. Zickfeldt Osterwieck, am Harz, 1925 p. 102—103.

65) K. KOFFKA, *op. cit.*, p. 89—90, 196, 234—238 și Principles of Gestalt Psychology, New-York, Harcourt, Brace and Co. 1935, pp. 655—661 și p. 326.

66) M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, Payot, Paris, 1928, p. 343.

67) H. WALLON, *Les origines du caractère chez l'enfant*, Boivin, 1934, p. 220 și 252.

68) I. PETROVICI, Reflexii asupra bunului simț, *Revista de filosofie*, XXII, 1936, Nr. 2, vezi mai ales p. 112 și 114.

69) G. DUMAS, Les sentiments complexes, *Traité de psychologie*, II, 1924, p. 262.

70) M. SCHELER, *op. cit.* p. 48.

71) H. WALLON, *Les origines du caractère chez l'enfant*, Boivin, 1935, (vezi ultima parte).

72) H. WALLON, *op. cit.* p. 237.

73) H. WALLON, *La conscience et la vie subconsciente*, în *Traité de psychologie*, de G. Dumas, T. II, Alcan, 1924, p. 508 și urm.

74) H. WALLON, *Les origines du caractère chez l'enfant*, p. 237.

75) DR. A. VIGOUROUX et DR. P. JOQUELIER, *La contagion mentale*, Paris, Doïn. 1905.

76) VIGOUROUX et JOQUELIER, *Op. cit.* p. 41.

77) VIGOUROUX et JOQUELIER *Op. cit.* p. 43.

78) Ceea ce WALLON numește simpatie este, la SCHELER încă contagiune, și ceea ce SCHLER numește simpatie este, după WALLON, altruism.

79) H. WALLON, *La conscience et la vie subconsciente*, *Traité de psych.* de G. Dumas, II, p. 516.

80) H. WALLON, *Op. cit.* p. 519—520.

81) P. ANDREI, *Sociologie generală*, Craiova, 1936, p. 212.

82) Vezi descrierea acestui fenomen în lucrarea lui JAMES MARK BALDWIN *Psychologie et Sociologie*, trad. Paris, Giard et Brière 1910, p. 11—35.

83) Am încercat o schițare a funcției afective în studiu: Funcția afectivității, *Analele de psihologie*, III, 1936; vezi mai ales, p. 77—84.

84) P. ANDREI vorbește despre constituția axiologică a conștiinței *Probleme de sociologie*, p. 164—165.

85) TUDOR VIANU, *Arta și frumosul*, Buc. 1931, vezi mai ales p. 117—119.

86) M. RALEA, *Ipoteze și precizări în știința sufletului*, 1926, p. 257.

87) P. GUILLAUME ajunge la aceleași concluzii în studiul său *L'objectivité en psychologie*, *Journal de psychologie*, 29, 1932, p. 682—743 vezi



---

și: E. CLAPARÉDE, Point de vue du psychologue et point de vue du sujet, *Archives de psychologie*, 23, 1931 p. 1—24, M. CHASTAING, Introduction à l'étude de la compréhension d'autrui, *Journal de psychologie*, 32, 1935, p. 49—83.

88) Vezi în această ordine de idei studiile interesante ale lui HANS LORENZ STOLTENBERG: *Soziopsychologie*, Berlin, Karl Curtius, 1914, pp. 117—126, *Seelengrupplehre*, Berlin, Curtius, 1922, și Conștiința de sine ca un produs interpsihic (trad.) *Minerva*, 3, 1928, pp. 146—155.

## PSIHOLOGIE ȘI MATEMATICĂ\*

— PROBLEMA ANALIZEI FACTORIALE —

*I. Categoriile științifice.* Multiplicitatea fenomenelor naturii e nesfârșită. Pentru a o cuprinde și explica știința încearcă a pătrunde dincolo de aparența ei imediată, căutînd a prinde și formula numitorii comuni, la care ea se reduce. Atari numitori comuni, la care multiplicitatea se reduce, sunt masa, forța, viteza, atomul etc., în fizică și inteligența, memoria, voința etc., în psihologie. Inteligența, memoria, voința, atenția, temperamentul și așa mai departe, sunt atîtea concepte abstracte în care realitatea sufletească e *codificată* și cu ajutorul cărora ea e descrisă, clasificată și explicată. Ele sunt firul Ariadnei, care ne călăuzește în labirintul naturii și grație căruia punem ordine și sistem, acolo unde totul pare Chaos; înțelegere și claritate, acolo unde totul pare confuz și de neînțeles. Grație lor complexitatea e redusă la simplitate, multiplicitatea la simplitate și Chaosul la Cosmos.

Realitatea numitorilor comuni, la care nemărginirea fenomenelor naturii e redusă, depinde (a) de logica extrinsecă, a naturii, (b) de logica intrinsecă, a minții și (c) de o serie de contingente psihologice și sociale, în funcție de personalitatea omului de știință și de mediul, din care el face parte. Astfel numitorii comuni sunt totdeauna *natură plus om*. Ei sunt, în unul și același timp, *reoglîndiri* ale lumii obiective, independentă de om și *creații* ale minții, dependente de om și de toate contingentele sale.

Proporția acestor trei *determinante* ale conceptelor dela baza științei variază dela știință la știință și dela savant la savant. Cu cât proporția primului determinant, al logicii extrinsece, dată în natura obiectivă a faptelor, e mai mare și cu cît proporția ultimului determinant, condiționat de personalitatea și mediul subiectiv și relativ al savantului, e mai mică, iar proporția determinantului mijlociu e redusă la logica intrinsecă a

---

\*) Capitolul II din *Teoria analizei factoriale*, lucrare care va apare la începutul anului viitor în editura Institutului de Psihologie din Cluj.

minții, caracteristică tuturor oamenilor, cu atât știința e mai exactă și invers. Științele lumii fizice sunt, în general, disciplinele în care acest ideal a fost îndeplinit în măsura cea mai mare; științele lumii vii sunt disciplinele în care acest ideal a fost îndeplinit în măsura cea mai mică. Științele lumii fizice, deaceia, sunt și numite științe exacte. Caracterul de exactitate e pus la îndoială în științele vieții. Exactitatea e, totuși, idealul spre care tind și aceste științe și la care în bună măsură ele au și ajuns.

Pentruca acest ideal de exactitate să fie îndeplinit în măsură cât mai mare cu putință există o singură soluție: maximalizarea proporției primului determinant (*a*) și minimalizarea proporției celorlalte doi determinanți din urmă, (*b*) și (*c*). Adevărul științific trebuie (*a*) să redea cât mai fidel logica obiectivă a fenomenelor, (*b*) făcând — în acest scop — apel la o logică a minții cât mai general umană, caracteristică — pe cât cu putință — tuturor oamenilor și (*c*) făcând abstracție cât mai deplină de toate contingentele psihologice și sociale, date în legătură cu personalitatea cercetătorului și mediul social și național, din care el face parte. Exprimarea matematică a diferitelor concepte și categorii descriptive și explicative, cu care știința lucrează și exprimarea — tot matematică — a diferitelor relații dintre aceste concepte și categorii, precum și a relațiilor dintre relații etc., și a structurii lor totale, pare a fi, după toată probabilitatea, singura cale de îndeplinire a acestei soluții.

*II. Matematică și știință.* Matematica e o știință prin excelență abstractă. Ea se ocupă de proprietățile lucrurilor ca lucruri. Locația lor diferită în timp și spațiu, numărul și raportul dintre aceste locații, diferențele lor relații, structura și ordinea acestor relații — iată problemele, care o interesează. Doi cu doi fac patru. Judecata se aplică oricăror lucruri, indiferent dacă e vorba de natura moartă sau vie, de pere sau mere, de oi sau boi, de adulți sau copii. Natura lucrurilor, caracterele lor specifice, nu interesează. Interesează existența lor ca o stare și locuința lor diferită în timp și spațiu. Obiectul matematicii e diversitatea goală, luată în sine și pentru sine, streină de orice contingentă. „Punctul central în matematică — spune Whitehead (14) — e că noi am scăpat de orice instanță particulară și chiar de orice fel de entități, astfel că, de exemplu, nici un adevăr matematic nu se aplică numai la pești, numai la pietre ori numai la culori, ci la toate și la orice. Așa timp cât ai de a face numai cu matematici pure, așa timp ești numai în domeniul abstracțiunii depline și absolute. Tot ceea ce afirmi și pretinzi ca toți cei cu rațiune să admită, e că dacă oarecare entități stau în anumite raporturi, atunci — în virtutea aceluiași principii — ele trebuiesc să aibe și anumite

alte relații. Matematica e gândire care se mișcă în sfera abstracțiunii depline și care ignorează, face abstracție, de orice instanță particulară”.

Matematica aplicându-se și la „pești și la pietre și la culori”, cu un cuvânt *la toate și la orice*, ea se aplică și nu poate să nu se aplice și fenomenelor sufletești. Legile matematicii, și legile logicei, pe care ele — în cele din urmă — se bazează, sunt legile gândirii în general și ale gândirii științifice în special. Știința nu poate ieși din ele; ea începe și termină cu ele. Prinderea relațiilor dintre fenomene, precizarea proporțiilor lor, răspunsul la întrebările „cît”, „cu cît” și „de cite ori”, nu pot să fie altfel făcute decît prin matematică. Logica și matematica sunt *haina* pe care faptele și relațiile lor trebuiesc să o îmbrace pentru a deveni *științifice*; ele constituiesc tiparul în care faptele și relațiile trebuiesc să intre.

Raporturile, pe care matematica le formulează, sunt raporturi generale umane. Valabilitatea lor e universală. Ele se aplică și în România și Franța, și în Europa și în America. Ele se aplică la fel și la toți oamenii. Validitatea lor e deplină și nu cunoaște excepții. Ele sunt imanente minții omenești și mintea omenească nu poate să nu le gîndească sau să le gîndească altfel. Ele au un caracter de *necesitate și inexorabilitate*. Arhitectonica minții noastre, logica ei intrinsecă, e de așa natură încît mintea refuză să gîndească altfel decît în conformitate cu legile generale ale matematicii. Haina matematică, deaceia, e singura garanție că adevărul științific, pe care ea-l îmbracă, e tot universal uman, cași ea.

Raporturile, pe care matematica le formulează, sunt în același timp raporturi pe deplin exacte. Ele sunt exactitatea întrupată. De două ori doi fac patru. Exactitatea propozițiunii e deplină. Ea e streină de orice contingență tulburătoare. În această formă generală ea e adevărul însuși. Și e adevărul însuși tocmai datorită faptului că propozițiunea matematică în forma ei pură e streină de orice contingență și notă accidentală. Determinantul al treilea al științei, dependent de personalitatea omului de știință, în cazul ei lipsește. Pentruca el să lipsească și din știință, știința trebuie să-și transpună adevărurile în limbaj matematic. Bineînțeles atît cît va fi cu putință. Și cît mai mult cu putință!

*III. Puțină istorie.* „Să ne transpunem cu imaginația înapoi — spune tot Whitehead (13) — și să încercăm să ne dăm seama de simplitatea mintală a oamenilor din acele vremuri, fie chiar a celor mai eminente și mai strălucite spirite. Multe din ideile abstracte, care, azi nouă ne apar simple și pe înțeles, anume pe înțelesul tuturor, au fost, probabil, în acele vremuri lucruri grele de înțeles. Să luăm, de exemplu, noțiunea numărului. Cînd ne gîndim la „cinci”, acest „cinci” pentru noi, bineîn-

teles se aplică la orice: cinci pești, cinci copii, cinci mere, cinci zile. Luînd în considerare raportul dintre numărul *cinci* și *trei* noi, evident, ne gîndim la două grupe — indiferent de ce — una cu cinci membrii, alta cu trei. Noi facem abstracție de orice altă caracteristică a acestor lucruri, care intră în cele două grupe. Ne gîndim și gîndim numai raportul dintre aceste două grupe, indiferent de ce anume grupe sunt, din ce anume indivizi ori lucruri se compun. Aceasta e o foarte importantă treaptă de abstracție și pentru ca omenirea să se înalțe la ea, ea a avut nevoie de epoce”. Înălțarea la ea și conștiința diversității ca diversitate pură, exprimabilă în număr, corespunde, probabil, cu întemeierea matematicii ca știință. Lui Pitagora, după toată probabilitatea, îi revine meritul acestei conștiințe a diversității ca diversitate pură — cum ar spune Jevons (4) — și a exprimării ei prin număr. Tot lui îi revine și formularea raporturilor dintre numere, precum și ideea aplicării numerelor la studiul relațiilor existente între lucrurile din natură. Inceputul l-a făcut el însuși, aplicînd matematica la geometrie și descoperind faimoasa regulă asupra triunghiului dreptunghiular, care-i poartă numele. Judecînd după filosofia sa avem toate motivele să credem că intuiția și imaginația sa au mers mai departe, anticipînd aplicarea matematicii la înțelegerea și explicarea întregii lumi. Pe drumul deschis de el au mers Euclid și Archimede, care a sesizat aplicarea matematicii la o nouă știință: fizica. Platon a definit cu și mai multă vigoare aplicarea matematicii la explicarea lumii întregi, iar Galileo, Da Vinci și Kepler au luat drumul dela Archimede, aplicînd cu succes matematica la noi descoperiri fizice, pentruca Newton să dovedească aplicarea ei la întreaga fizică. Cu descoperirea calculului probabilității matematica și-a extins aplicațiile și în științele vieții, printre care e și psihologia. Idealul pitagoreian pare a fi pe calea înfăptuirii depline.

IV. *Matematică și psihologie*. Introducerea matematicii în psihologie e de dată mai veche. Ea se leagă de numele lui Fechner în Germania, de numele lui Galton în Anglia și de al lui Cattell în America.

Ea a început prin aplicarea numerotării și valorilor medii, a continuat prin acea a clasificării și sistematizării acestor numerotări și valori medii în curbe de variație și a terminat prin introducerea corelației — prin Pearson și Spearman —, care abordează legătura dintre diferitele fenomene, codificate într'un anumit număr și exprimate într'o anumită curbă. *Problema valorilor medii*, adică a stabilirii celei mai caracteristice valori, menită a reprezenta aptitudinea unui individ, *problema variației*, adică a sistematizării mai multor valori caracteristice, privitoare la o populație de indivizi sau la un colectiv de măsuri și problema corelației, bazată atît pe problema valorilor medii,

cît și pe aceea a variației — iată cele trei mari categorii de probleme de bază ale metodei statistice, aplicată la psihologie.

Calcularea valorilor medii și a curbelor și indicilor de variație urmăresc diagnosticarea realității psihologice, pe latura ei individuală și colectivă, de populație și reprezentarea ei prin valorile numerice caracteristice; calcularea corelației însemnează un pas mai departe spre prinderea *relațiilor* dintre diferitele valori numerice caracteristice. Valorile medii și de variație codifică realitatea psihologică în simboale numerice și o fac accesibilă științei; corelația face primul pas de adevărată operă științifică, ocupîndu-se de relațiile diferitelor valori caracteristice. Nici valorile medii și de variație și nici valorile de corelație nu abordează însă *structura* și *configurația* diferitelor valori caracteristice și a *sistemului lor de relații*, care le stă la bază. Problematika acestei structuri a rămas înafară de granițele aplicărilor matematice.

Tot înafară de sfera măsurii și aplicărilor matematice a rămas și definirea categoriilor științifice cu care psihologia lucrează. S'a procedat la măsurarea inteligenței, memoriei, asociației, temperamentului și celorlalte concepte și categorii științifice, cu care psihologia lucrează, precum s'a procedat și la studierea corelației dintre ele, dar izolarea și definirea acestor concepte a fost lăsată înafară de măsurarea și exprimarea matematică. Precizarea și determinarea lor a rămas la libera judecată a fiecărui psiholog. S'a ajuns astfel la experimentare și măsurare dependentă de un sistem de psihologie, care el însuși ca arhitectonică științifică, era înafară de măsurare și experimentare și nu depindea atît de exigențele reale și obiective ale faptelor și de exigențele strict logice ale minții, unele și aceleași pentru toți oamenii, cît cu deosebire de contingentele temporare, legate de personalitatea și mediul psihologului.

Și aceasta nu e singura parte rea. Mai e și a doua, bună soră cu prima dealtfel. Cum categoriile științifice, pe care psihologii încercau să le experimenteze și măsoare, nu exprimau atît caracterele reale ale faptelor și exigențele logice, general umane, cît mai ales contingentele temporare, foarte multe concepte și categorii științifice nu existau decît în sistemul psihologului. Ele nu erau decît produse ale contingențelor personale și naționale și nu aveau nimic de a face cu logica faptelor și logica universală a minții. S'a încercat astfel a se măsura ceace de fapt nu exista decît doar în capul psihologilor.

Științele exacte încep prin a experimenta și măsura și termină prin a defini. Definiția e dată în termeni cantitativi, matematici, care rezumă în mod deplin obiectiv rezultatele experimentării și măsurării. Psihologia a luat drumul invers. Ea începe prin a defini și continuă apoi prin a experimenta și măsura. Ea împarte viața sufletească în percepții, inteligență,

atenție, memorie, emoții etc., și apoi procedează la experimentarea și măsurarea lor. Nu rareori se întâmplă însă că definiția — din motivele arătate mai sus — e greșită. Categoria științifică, presupusă că există, de fapt nu există ori există cu totul într'alt fel. Experimentarea și măsurarea — într'un atare caz — nu duce la nici un rezultat. Ea doar confirmă un eșec. Acesta a fost în bună parte cazul atenției. Multă vreme ea a fost socotită drept una dintre funcțiunile cele mai de seamă. Ea era principiul ordonator al formării percepțiilor, îndeplinind un rol asemănător și în ceea ce privește reprezentările, gândirea etc. Decenii de-a rândul s'a încercat măsurarea ei în acest sens, dar cu rezultate foarte sărace. În cele din urmă a venit școala configurației și a făcut devada că pretensele funcțiuni ale atenției pur și simplu nu există. Ea poate fi o fază caracteristică în dezvoltarea diferitelor funcțiuni psihice, dar ea însăși nu e o funcțiune psihică, cu unitate funcțională specifică.

Cazuri similare, în care s'a încercat să se experimenteze și măsoare funcțiuni inexistente, mai sunt. Pentru a le înlătura cât mai deplin și pentru a evita zădărnicierea energiei în atari sfertări tantalice, există o singură soluție: izolarea și definirea funcțiunii psihice trebuie să urmeze experimentarea și măsurarea, iar nu să le preceadă și — în același timp — ea trebuie făcută în termeni obiectivi, purificați de toate contingențele personale și sociale, date în legătură cu personalitatea psihologului și mediul din care el face parte, adică în termeni cantitativi, matematici. E ceea ce analiza factorială încearcă.

Dar analiza factorială — cu deosebire, în faza ei ultimă de analiză factorială multiplă — nu se mulțumește numai cu izolarea și definirea categoriilor științifice, cu care psihologia lucrează, pe bază matematică și experimentală, ci încearcă a studia — tot pe bază matematică — și configurația și structura diferitelor categorii și concepte sau — în termeni tehnici — *factori*. Cu alte cuvinte ea abordează, în mod matematic și geometric și arhitectonică vieții sufletești, transpunând pe plan matematic sistemul și teoria psihologiei ca știință, nu numai definiția conceptelor cu care acest sistem și această teorie operează.

Măsurări fizice au fost făcute mult înainte de Newton. Măsurări excelente a făcut Archimede, precum și păstorii și preoții Egipteni. Admirabile măsurări, apoi, au făcut Galileo și Kepler — dela care Newton pleacă —, precum și Copernic. Revoluția copernicană — în cele din urmă — poate să aibe o grandoare mai mare decât opera lui Newton. Fizica a devenit totuși știință pe deplin exactă numai atunci când — grație lui Newton — măsurarea și matematica a fost introdusă în toată fizica, anume în arhitectonica și teoria ei. Adevăratul înte-

meietor al științei fizice, deaceea, e și rămâne Newton. Sistemul său e piatra de temelie, la care toți se referă chiar și atunci când ajung la rezultate diferite și chiar opuse cu rezultatele lui Newton.

Analiza factorială poate să însemneze — credem — momentul newtonian în psihologie. Nu știm încă și e greu să știm însemnătatea lui. Va avea aceeași grandoare? Va duce la aceleași rezultate? Un răspuns la aceste întrebări ar fi prematur. Fapt e însă că psihologia face azi încercarea pe care fizica a făcut-o acum trei secole.

V. *Analiza factorială*. Analiza factorială — căci e vremea să încercăm și o definiție a ei — pornește dela coeficienții de corelație, care stabilesc gradul de legătură dintre diferitele măsuri privitoare la funcțiunile și trăsăturile psihologice, fără a se preocupa de natura *cauzelor* și *factorilor*, care provoacă și determină corelația. Ea încearcă a preciza compoziția corelației, izolând și definind elementele, care o compun. În majoritatea cazurilor aceste elemente se dovedesc a fi unități funcționale determinînd-o. Ele sunt cuprinse sub numirea de „factori”. Originare, care par a fi la baza vieții suieștești, componînd-o și de aci și expresia de *analiză factorială*, adică de analiză a lor.

Presupunem corelația dintre un test de discriminație vizuală și un test de discriminație auditivă. Să zicem că ea e 0.50. Analiza factorială începe prin a izola și defini pe cale matematică primul și cel mai important factor. Admitem că el e reprezentat prin operația de discriminație ca atare și e responsabil pentru 0.30 din corelație. Operația de analiză e continuată și al doilea factor e descoperit a fi puterea de concentrare, care e responsabil pentru 0.15 din corelație. Al treilea factor e exercitiul, care explică 0.04, din corelație. Restul de 0.01 din totalul corelației poate fi neglijat și pus pe seama unor factori lipsiți de importanță și pe seama erorilor de măsurare, implicate în datele care stau la baza corelației.

Meritul de a fi pus baza analizei factoriale revine marelui psiholog englez *Spearman* (10). El a început prin a considera funcțiunile intelectuale, în măsura în care aceste funcțiuni dădeau dovada că sunt determinate de un singur factor general, unul și același în cazul tuturor și desemnat de *Spearman* prin litera *G*. Diferența tetradelor a fost ecuația, pe care *Spearman* și-a bazat metoda.

Ecuația tetradelor e capabilă să izoleze și analizeze corelațiile determinate de *un singur factor*. *Truman Kelley* (2) a încercat a o lărgi la corelațiile determinate de doi, trei și mai mulți factori, fără a obține însă mare succes. Acest succes revine cu deosebire lui *Thurstone* (12), căruia-i revine meritul de a fi elaborat cea mai complexă, mai exactă și mai



economică metodă de analiză factorială, adaptată la corelații cu ori și ce număr de factori. Pornind dela metoda lui Thurstone Hotteling a încercat o nouă metodă, care, totuși, nu a parvenit la același nivel de exactitate, eleganță și economie de gândire, atins de Thurstone. Kelley (3), deasemenea, a încercat reformularea teoriei sale punându-o pe noi baze. Contribuții foarte importante în aceeași direcție au dat și o serie de matematicieni, ca Piaggio, E. B. Wilson, Irwin, Wishart etc. (vezi), (50).

Analiza factorială încearcă a studia și configurația și sistemul dela baza diferiților factori, căutînd a-l reprezînta geometric prin o serie de vectori, dați în lăuntru unei hipersfere cu mai multe dimensiuni.

VI. *Înlăturarea unei neînțelegeri sau matematică și statistică.* Multă lume a fost și mai e încă contra psihometriei — adică contra aplicărilor matematice la psihologie — deoarece — spune această lume — matematica e exactitate în vreme ce psihologia e doar normă, regulă. Ecuația matematică se poate aplica legilor mecanice, care se referă la fenomene cantitative, determinate și exacte, dar nu se poate aplica psihologiei, care se ocupă de manifestări calitative, libere și care chiar dacă, eventual, se conformează unor reguli, se coformează numai în parte și nicidecum pe deplin. Excepția, adică abaterea unora dela regulă, e regula lor cea mai de seamă

Uită această lume două lucruri. Matematica, mai întîiu, nu se ocupă numai cu *certitudinea*, ci și cu *probabilitatea*. În al doilea rînd legile mecanice nu sunt prototipul legii științifice și — chiar mai mult — nu sunt nici ele așa cum acum cîteva secole au fost sau mai bine zis se credea că erau, adică certitudinea deplină și absolută.

În egală măsură în care matematica se ocupă cu *certitudinea*, ea se ocupă și cu *probabilitatea*, adică — întrebunțînd aceeași expresie fie chiar în mod absurd — cu certitudine parțială, mai mult sau mai puțin deplină. Calculul probabilității, adică calculul diferitelor grade de adevăr, exactitate, certitudine e, e drept, de origină mai recentă. El a fost sesizat în evul mediu; Bernoulli, precedat de Pascal, i-a pus bazele, iar ultima jumătate de veac a completat clădirea. Treptat cu ridicarea acestei clădiri calculul probabilității a invadat în științele biologice și sociale, precum și în unele din științele naturii, ca meteorologia și astronomia, ajungând a fi adevărata „gramatică și logică”, a acestor științe și a pătruns în cele din urmă și în fizică, răsturnînd bazele mecanicii clasice, puse de Galileo, Kepler și Newton.

Legile științifice — cele fizice inclusiv — sunt legi *statistice*. Ele sunt probabilitate de adevăr și nu adevărul însuși. Probabilitatea adevărului e, uneori mai mare, alteori mai mică.

În general ea e mai mare în fizică și în științele lumii anorganice și mai mică în științele lumii organice. În cazul unora din legile fizice probabilitatea adevărului devine aproape una cu adevărul însuși; în cazul altora distanța dintre probabilitate și adevăr e mai mare. Ea crește în cazul adevărilor biologice, devine și mai mare în acela al adevărilor psihologice și ajunge la maximum în cazul adevărilor sociologice și economice. Deosebirea dela o categorie de științe la alta e mare, iar între unele categorii de științe foarte mare. Deosebirea e, totuși, numai de *grad*, nu de *natură*. Legile psihologice sunt astfel, pe același plan cu legile fizice, adecă pe planul probabilității. Toate legile științifice sunt pe acest plan. Singura deosebire — e drept foarte mare — dintre legile psihologice și legile fizice e în îndepărtarea mai mare sau mai mică dintre adevăr și probabilitatea sa.

VII. *Științe ale naturii și științe ale spiritului*. A fost o vreme când marii filosofi erau aproape fără excepție și mari matematicieni. Cine nu e geometru, nu are ce căuta aci — era scris pe frontispiciul școlii lui Platon. Pe drumul deschis de el și Pitagora au mers Descartes, Pascal, Leibniz, Newton, Kant, Comte etc. De numele lui Descartes se leagă geometria analitică, care e la baza analizei științifice și — cum vom vedea în această lucrare — la baza analizei psihologice. De numele lui Pascal se leagă calculul probabilității, pe care logica științifică e întemeiată. Newton și Leibniz au descoperit calculul infinitesimal, iar Kant a dat glorioasa sa epistemologie, în care matematica ocupă locul de frunte. Tradiția acestor mari înaintași în unele țări mai e păstrată și azi. Gîndirea cartesiană stăpînește și modelează încă spiritul francez. Ea e evidentă la mulți din iluștrii săi reprezentanți și a jucat rol de seamă și la Bergson, a cărui simpatie și atracție pentru matematici e bine cunoscută. Să mai amintim pe Henri Poincaré, acest Descartes al vremurilor noastre! Tradiția e la fel păstrată și în Anglia, unde Russel și Whitehead sunt și excelenți matematicieni. Patria lui Leibniz și Kant e singura în care tradiția a fost păstrată.

În opoziție cu logica lui Kant, socotită a fi potrivită numai științelor naturii, gînditorii germani, care i-au urmat, au încercat a preconiza o logică nouă, presupusă a fi potrivită științelor spiritului. Spre deosebire de logica științelor naturii am avea, astfel, o logică a științelor spiritului. Naturwissenschaft—Geisteswissenschaft — iată cei doi poli ai gîndirii germane în ultimile decade.

Lucrurile nu s'au oprit însă aci. *Deosebirea* dintre cele două categorii de științe a evoluat repede în *opoziție*. Gîndirea dichotomică e o veche virtute a filosofilor. Dacă nu e albă, trebuie să fie neagră. Dacă științele spiritului nu sea-

mână întru toate cu științele naturii, ele trebuie că sunt opoziția științelor naturii. Și într'adevăr epistemologia științelor spirituale, așa cum Rickert (8), Dilthey (1) și Spranger (9), au definit-o, nu e decât epistemologia științelor naturii *inversată*. Dacă științele naturii se bazează pe analiză, atunci științele spiritului nu pot să se bazeze decât pe sinteză; dacă primele sunt mecaniste și deterministe, celelalte nu pot să fie decât finaliste ș. a. m. d.

E înafară de orice îndoială că noua epistemologie a avut un profund răsunet în Germania, răsunet care s'a repercutat și în țările tributare gândirii germane, cum e în bună parte și țara noastră. Granița Franceză și Engleză i-au rămas totuși cu totul refractare. Noua epistemologie a avut și norocul de a avea avocați de mult talent și multă intuiție psihologică. Ne gândim cu deosebire la Dilthey și Spranger. Tipologia lui Spranger, supusă verificării statistice, a rezistat aproape pe deantregul, iar în ultima vreme și-a trecut cu succes și examenul de analiză factorială. Cu toate acestea poziția dualismului epistemologic german ni-se pare susceptibilă de critică. Anume din mai multe puncte de vedere, dintre care înșirăm pe cele mai de seamă.

Logica științelor naturii, pe care noii epistemologi o au în vedere, e o logică deadreptul străveche, potrivită stadiului în care științele naturii se găseau în vremea lui Kant și foarte nepotrivită stadiului actual, în care aceste științe azi se găsesc. Răsturnarea vechilor principii ale mecanicii clasice s'a făcut și în fizică, nu numai în noua epistemologie spiritua-listă. Preocupați de revoluția lor noii epistemologi nu au mai avut răgazul să vadă și revoluția cealaltă. Și ar fi făcut să o vadă. E deadreptul formidabilă!

De fapt comparînd noua logică a științelor spirituale cu noua logică a științelor naturii, dualismul celor două logice cade și ele se unesc într'una singură, destul de liberală pentru a păstra caracterele specifice, pe care fiecare știință le are. De determinism parțial se vorbește în toate cazurile, iar la exactitate absolută s'a renunțat și în fizică. Cu noțiunea de „întreg”, „sistem”, „configurație” și cu metoda sintetică lucrează și științele naturii, nu numai acele ale spiritului. La fel se vorbește și despre finalism fizic, deși în această privință lumea pare a deveni mai înțeleaptă, dîndu-și seama că în definitiv mecanismul și finalismul nu sunt decât două modalități de a vedea ușa din față sau din dos și valabile — în aproape egală măsură — sunt amîndouă.

La fel a fost ignorată și noua logică *inductivă* din științele vietii, bazată pe calculul probabilității, care, pe timp ce trece, pare a fi adevărata logică și în științele naturii, în care deducția matematică părea să aibe stăpînire deplină. Me-

toda inductivă, statistică, bazată pe calculul probabilității, e destul de labilă pentru a cuprinde nu trei tipuri, cîte a preconizat Dilthey ori șase, cîte a preconizat Spranger, ci orice număr, dela unul la infinit. Mai mult chiar. Ea respectă și poate respecta individualitatea fiecăruia. Ea înfăptuește maximum de abstracție cu maximum de respect pentru concret, cuprinzînd toată omenirea într'un singur tip, anume într'o singură ecuație și curbă, care, în același timp, ca orice adevărat „raționament prin recurență”, „în cascadă”, cuprinde posibilități de referire la orice individ. S'a înfăptuit un ideal la care noii epistemologi spiritualiști nu îndrăsniau să viseze, cu toată dragostea lor pentru individual. Respectarea individualului în așa măsură li-se părea însăși negația științei, care e și trebuie să însemneze generalizare. Explicarea acestei minuni e una singură: proprietatea de „cascadă” a raționamentului matematic și geometric, așa cum Poincaré (7) a definit-o cu neegalatul său geniu. Deaceea matematica e haina pe care raționamentul științific, de orice natură, trebuie să o îmbrace. Proprietățile ei sunt — cum ar spune Pitagora — destul de misterioase pentru a se potrivi tuturor secretelor din natură.

VIII. *Spre apusul școlilor.* Introducerea matematicii în teoria și arhitectonica psihologiei va avea drept rezultat înlăturarea aproape definitivă a celui de al treilea determinant al științei, legat de personalitatea psihologului și de mediul ei social și spiritual. Înlăturarea contingentelor temporare și personale, care au jucat și joacă un rol atît de mare în psihologie — probă nenumăratele școli, care împart psihologii în adevărate tabere de luptă — va însemna, desigur, apusul școlilor în psihologie. Spearman (11) și-a și întitulat unul din numeroasele sale articole, în care își expune teoria, cu sugestivele cuvinte „O școală, care va însemna apusul școlilor”.

Titlul, mărturisim, ne apare pe deplin justificat. Odată ce logica psihologiei îmbracă haina matematică, legea psihologică nu va depinde și va putea să nu mai depindă decît de două determinante, anume (a) de exigențele logice extrinsece, date în natura obiectivă a fenomenelor și (b) de exigențele logice universale ale minții, unele și aceleași — prin definiție — pentru toți oamenii. Psihologia, ca știință, nu va depinde și — în orice caz — va putea să nu mai depindă de (c) contingentele personale și sociale ale psihologului.

Desigur că acest caracter de deplină obiectivitate a psihologiei și legilor pe care ea le formulează, constituie încă un ideal. Înfăptuirea idealului, deasemenea, nu trebuie așteptată peste noapte. Ea va fi opera timpului. Anume a unui timp foarte îndelungat, iar deplină opera, probabil, nu va fi niciodată. foarte îndelungat, iar deplină operă, probabil, nu va fi niciodată.

Progresul unei științe, dealtfel, nu se judecă numai după cum idealul de exactitate e mai mult sau mai puțin înfăptuit,

căci pe deantregul înfăptuit, nu e nicicînd, ci și după cum știința înaintază de la o zi la alta, însemnînd în fiecare zi un pas înainte spre mai puțină ignoranță sau cel puțin spre mai multă înțelepciune în formulări. Cu cît înaintarea e mai înceată cu atît, poate, ea e mai sigură. Au trebuit aproximativ 30 de ani pentru ca faimosul factor  $G$ , să fie impus atenției tuturor, deși eforturile au fost așa de mari și date din așa de multe părți. Precizarea și definirea factorului e încă și azi în curs. La fel în curs de definire și precizare sînt și ceilalți factori, ca factorul general de voință și temperament, apoi factorii de memorie, aptitudine mecanică, muzicală și matematică, perseveranță, oscilație etc. Importantă, totuși, nu e încetineala progresului. Importantă e *continuitatea* acestui progres. Era obiceiul — și mai e și azi — ca fiecare școală și cercetare să dărîme clădirea celorlalte. Deastădată s'a întâmplat altfel. Noul cercetări, în general, au însemnat verificarea celor vechi; ele au fost un inel, care s'a adăugat la lanțul celorlalte. Polemica nu a lipsit nici în cercetările de analiză factorială. Ea nu lipsește nici în fizică și nici chiar în matematicile pure. Ea s'a făcut însă în termeni obiectivi, iar sfîrșitul ei nu a însemnat înlăturarea ambelor teze, care după ce au ajuns să plictisească lumea au sfîrșit prin a plictisi protagoniștii înșiși, ci ea a însemnat triumful unei teze, care a ajuns a fi recunoscută și de adversar. Vreme îndelungată Thorndike a fost adversarul de seamă al factorilor generali, preconizați de Spearman, precum și contra metodei, iar după trei decenii a sfîrșit prin a-și schimba atitudinea și a fi unul din promotorii principali ai noii tehnice, prezidînd chiar comisiunea internațională de coordonare și promovare a cercetărilor de analiză factorială. La fel pare a se converti în ultima vreme și Godfrey Thomson, cel mai temut și mai înarmat adversar al lui Spearman. Exemplele sînt unice în istoria psihologiei. Ele denotă o maturitate științifică, care, după cît se pare, nu a mai fost atinsă în alte domenii.

Psihologia e azi o știință importantă cu aplicări practice în educație, psihiatrie, viața economică și socială etc. E probabil că multe din problemele pe care nevoile practice legate de aceste domenii le ridică și pun spre rezolvare cer soluții urgente, fie ele chiar provizorii și mai puțin satisfăcătoare ca metodă științifică. Pentru a da atari soluții psihologia nu mai are timpul necesar să recurgă la tot ceace ea are mai perfecționat ca tehnică științifică și e nevoită să recurgă la procedeele mai expeditiv, bazate pe simplă observare și intuiție. Acesta e cazul multora din soluțiile psihologice de azi. Și trebuie recunoscut că atunci cînd simpla observare sistematică e mînuită de oameni cu excepțională pătrundere psihologică, ca Freud, Janet, Mc Dougall, Spranger etc., ea poate

de rezultate deadreptul extraordinare. Formulările de această natură trebuiesc supuse, totuși, cu timpul la verificări experimentale și psihometrice. Exactitatea experimentală și psihometrică e idealul care trebuie urmărit și în cazul lor. E singura cale de a le purifica de contingentele personale și sociale, care — oricât de mare ar fi geniul celui care le-a elaborat — le caracterizează cu vîrf și îndesat.

N. MĂRGINEANU

Docent la Universitatea din Cluj

### BIBLIOGRAFIE

1. *Dilthey*, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. W. Diltheys Gesammelte Schriften. Band V. Die Geistige Welt. Teubner.
2. *Kelley, Tr. L.*, Crossroads in the Mind of Man. Stanford Univ. Press. 1928.
3. *Kelley, Tr. L.*, Essential Traits of Mental Life. Harvard Univ. Press.. 1935.
4. *Jevons, W. S.*, The Principles of Science. Mc Millan. 1924.
5. *Mărgineanu, N.*, Sur l'analyse des „facteurs” psychologiques. L'Année Psychologique. 1934, 25, 50-84.
6. *Mărgineanu, N.*, Les „facteurs” psychologiques. Idem 85-102.
7. *Poincaré, H.*, Science et l'Hypothèse. Flammarion. Paris.
8. *Rickert*, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. Mohr. Tübingen. 1921.
9. *Spranger*, Lebensformen. Max. Niemeyer. Halle. 1922.
10. *Spearman*, The Abilities of Man. Mc Millan 1927.
11. *Spearman*, „G” and after a school to end schools. Psychologies of 1930. Clark University Press. 1930.
12. *Thurstone*, The Vectors of Mind. Chicago Univ. Press, 1936.
13. *Whitehead*, Science and the Modern World. Cambridge
14. *Whitehead*, Introduction to Mathematics. Butterworth. London. 1928.
15. *Whitehead*, Adventures, of Ideas. Cambridge Univ. Press. 1935.

## LA STATISTIQUE ET LA LOGIQUE DU CONCEPT

PAR GR. C. MOISIL

Qu'il fut étrange le sort des paradoxes des Mégariques! Conçus pour des fins négatives, rejetés comme de simples sophismes, pris en dérision pendant une vingtaine de siècles, ils reviennent à l'ordre du jour dès que la Logique a essayé de devenir une science. Et ce sont les jours de gloire du *Ψευδόμενος*, pierre angulaire de la célèbre théorie des types logiques de M. Russel. Il y a un autre paradoxe, beaucoup moins étudié, celui du *Σωρείτης* ou du *Φαλακρός*, quoique non moins intéressant. „Parmi les sophismes que nous ont légués les Grecs, dit M. Borel, nul plus que ce sophisme du tas de blé n'a mérité de traverser les siècles; ce n'est point en effet un pur jeu d'esprit, mais bien un exemple typique d'une difficulté fréquente, tant dans la vie pratique que dans la spéculation pure”.

Les idées que nous exposerons dans ce travail sont la conséquence de certaines théories de logique algorithmique. Les ayant communiquées à M. M. O. Onicescu et Nae Ionescu, ils m'ont fait savoir qu'ils avaient développé une théorie statistique du concept, en partant de la notion de collectif. Ces travaux de M. M. O. Onicescu et Nae Ionescu n'ayant pas été publiés, nous en donnerons, avec leur permission, un bref résumé.

### CHAPITRE I.

#### Les origines de la théorie.

##### *1. Le paradoxe du tas de blé.*

C'est, paraît-il, Eubulide l'inventeur des deux paradoxes<sup>1)</sup>: du tas de blé et du chauve. Combien de grains

---

1) Voir *Carl Prantl: Geschichte der Logik im Abendlande. Manuldruck, Leipzig, 1927, vol. I. pag. 54.*

faut-il avoir pour dire qu'on a un tas de blé? Un grain, évidemment, ne forme pas un tas; deux grains ou trois n'en forment pas un non plus. D'ailleurs si d'un tas on enlève un grain, ou deux, ou trois, il n'en reste pas moins un tas. Il serait absurde de fixer d'une manière quelconque le nombre des grains d'un tas, de dire que 40.007 grains forment un tas, mais, 40.006 n'en forment pas.

Doit-on conclure que nous ne savons pas ce qu'est un tas de blé?

Combien de cheveux doit-on arracher à un homme pour qu'il devienne chauve? Le raisonnement ci-dessus peut être répété. Disons-nous que nous ne savons pas ce qu'est un chauve? Voilà le paradoxe du *Φαλακρός*.

Ces paradoxes interviennent effectivement dans de nombreuses questions théoriques et pratiques. Citons d'après M. Borel: „A quel âge de sa vie un enfant doit-il être qualifié d'homme? A quel instant une série de teintes savamment dégradées passe-t-elle du gris au blanc, du vert au bleu?”

## II. Les idées de M. Borel.

M. Borel<sup>1)</sup>, ne pense pas qu'on puisse déclarer ces questions dénuées d'importance. Rejetons d'abord la solution administrative, qui consiste à fixer d'une manière arbitraire la distinction entre une mesure et un palais, celle entre un enfant et un homme, etc. La solution qui s'impose, dit M. Borel, est la solution statistique. Un jugement comme „ceci est un tas de blé” est un jugement fait par quelqu'un, mais ce n'est pas l'opinion de M. Un Tel qui nous intéresse. Ce qui nous intéresse c'est l'ensemble de ces jugements, l'opinion collective, de sorte que nous considérerons la probabilité de ce jugement comme représentant combien il est vrai. „Il n'y a que des vérités statistiques”, voici un exemple:

„Un éditeur entreprend une collection d'ouvrages, qui pour des raisons commerciales doivent être à peu près tous de la même dimension: 250—300 pages d'un type bien déterminé. „Si donc on lui propose un manuscrit devant donner 50 pages de ce type ou devant en donner 500, il n'hésitera pas à le refuser. Mais la difficulté du tas de blé se présentera pour les cas intermédiaires. Si, pour préciser, nous admettons que le type adopté comporte en moyenne 1000 caractères à la page, les dimensions extrêmes correspondent à un manuscrit de 250.001 à 300.000 caractères. Faudra-t-il refuser un manuscrit qui en renfermerait 250.000 ou 249.999, 249.998,...?” „C'est le problème du tas de blé.

1) E. Borel: Le hasard. Paris, 1932. pag. 122 et suiv.



„Avant de lire le manuscrit, l'éditeur le fait évaluer par un de ses employés ; celui-ci doit lui indiquer le nombre de pages qu'il suppose devoir être fournies par le manuscrit ; si l'évaluation est inférieure à 251 ou supérieure à 350 pages, le manuscrit ne sera pas accepté, du moins dans sa forme actuelle. Nous supposons, bien entendu, que l'employé chargé de l'évaluation est consciencieux et incorruptible, mais il serait contraire au bon sens de le supposer infaillible. Quelle est alors la situation d'un auteur dont le manuscrit compte 249.999 caractères, ou 250.000 ou 250.001 ? Si l'employé chargé de l'évaluation est très habile, il y a une chance sur deux pour que le manuscrit soit accepté, telle est la réponse précise qu'on peut faire. Car si habile qu'il soit, il ne pourra éviter de commettre une erreur de quelques unités (et même de quelques centaines d'unités), en plus ou en moins ; le supposer très habile ne peut donc avoir qu'un sens : il y a autant de chances pour qu'il se trompe en plus que pour qu'il se trompe en moins ; c'est précisément ce que nous exprimons en disant qu'il y a une chance sur deux pour que l'évaluation soit favorable à l'auteur”.

„Dans toute question dont la solution exige que nous fixions le nombre des grains de blé qui forment un tas, nous sommes dans l'impossibilité de donner une réponse autrement qu'en examinant un grand nombre de cas et en interrogeant les moyennes ; le calcul des probabilités seul nous permet de sortir de l'impasse logique où nous accule le raisonnement par continuité”.

### III. Les idées de M. O. Onicescu.

Les remarques de M. Onicescu sont imprégnées de ce réalisme logique qui paraît renaître sous l'influence des études de statistique et de biométrie. „Le concept ne peut plus être envisagé comme une abstraction. C'est une réalité expérimentale qui cache des réalités structurelles. L'idée de considérer le concept comme un collectif ne signifie pas l'identifier avec la „valeur moyenne”, ou „qualité caractéristique”. Un collectif n'est pas caractérisé par sa valeur typique. Il y a autour de cette valeur moyenne des fluctuations qui suivent une certaine loi de distribution caractéristique pour le collectif donné. Dès qu'il s'agit de notions qu'on peut évaluer quantitativement, qui proviennent de l'expérience physique, il y a une correspondance précise entre la notion et le collectif, vu qu'une grandeur physique n'est qu'une réalité structurelle exprimée par le collectif des valeurs trouvées pour cette grandeur, quand on fait des mesures.

„En est-il de même pour les concepts qui n'ont aucun

„support quantitatif? Le processus génétique de la création du „concept est rendu évident par les études biométriques modernes. La formation du concept est en tous points analogue „à la formation de ce qu'on appelle „l'espèce”, ou mieux, „pour employer le terme juste, le „génotype”. C'est là le „point qu'il faut d'abord éclaircir”.

Pour montrer comment on conçoit actuellement la constitution du génotype, nous exposerons certaines expériences, d'après M. Caullery <sup>1)</sup>. Voici la relation des expériences de W. Johannsen. „Il prend un lot de haricots princesse, les pèse un à un „les sème et recueille séparément les graines issues de chacun „d'eux, répétant les opérations sur une série de générations „successives. C'est ce qu'il appelle une culture pédigrée. „Il „suit des lignées et étudie, dans chacune, la variation du „poids des grains. Ces lignées ont une valeur d'autant plus „précise, que, chez le haricot, il y a autofécondation de la „fleur. Il ne s'introduit donc pas, à chaque génération, l'in- „fluence inconnue d'un pollen issu d'autres lignées. Aussi „Johannsen appelle-t-il ces lignées de haricots des lignées pures. „Chaque année la récolte est affectée dans son ensemble par „les conditions climatiques, d'où des variations collectives. „Variation par la position qu'elle occupe dans la gousse. Pour ces „raisons multiples, les divers haricots diffèrent les uns des „autres, en particulier par le poids”.

„Ces variations sont synthétisées sous forme graphique, „par des courbes, dans lesquelles on prend pour abscisse les „diverses valeurs du poids de la graine, de décigramme en „décigramme, et pour ordonnées les fréquences, c'est à dire „le nombre de graines, présentant le même poids (à un déci- „gramme près). En joignant tous les points ainsi obtenus, on „obtient un polygone de variation. Or ce polygone a une „forme généralement constante.

„Si on compare les polygones fournis à la seconde géné- „ration récoltée par un ou plusieurs haricots pris, d'une part „parmi les plus légers de la première, d'autre part parmi les „plus lourds, on trouvera que les premiers correspondent d'une „façon générale à des abscisses inférieures à celles des poly- „gones des seconds. On a isolé ainsi des lignées qui, dans „les mêmes conditions de culture donnent un ensemble de „graines légères, ou bien lourdes, mais avec une variation „plus ou moins étendue dans chaque cas. En procédant de „cette façon, on arrive à isoler, par la considération de ces „polygones, dans la population dont on est parti, un certain

1) M. Caullery: Les conceptions modernes de l'hérédité, Paris, 193, ag. 13 et suiv.

„nombre de lignées, se distinguant entre elles par l'allure des polygones correspondants.

„Considérons alors une de ces lignées. Elle nous fournit pour une génération, un certain polygone de variation. On pourrait penser qu'en choisissant dans ce polygone, d'une part les haricots les plus légers, d'autre part les plus lourds, on pourrait, à la génération suivante, obtenir des polygones nettement différents, les uns ne comprenant que des haricots relativement légers, les autres que des haricots relativement lourds et qu'en recommençant ainsi à une série de générations successives, on obtiendrait progressivement des haricots de plus en plus légers ou de plus en plus lourds (jusqu'à une certaine limite). En réalité, ainsi que l'a reconnu Johannsen, il n'en est rien. Les légers ou lourds, provenant d'une même lignée, une fois celle-ci isolée, donnent, à la génération suivante le même polygone de variation; c'est lui qui est caractéristique de la lignée et qui traduit la constitution héréditaire ou génotypique de celle-ci. Les différences individuelles entre les divers haricots de la même lignée sont sans valeur héréditaire. Elles résultent des circonstances extérieures dans lesquelles chaque graine a poussé. La sélection en lignée pure est sans effet sur le génotype. Celui-ci est indépendant des conditions extérieures”.

Voici une description statistique de la constitution du génotype, modèle, suivant M. O. Onicescu, de la constitution du concept.

„Le concept défini statistiquement est une super-structure vis-à-vis des individus de son extension. Dans le sein de l'extension il y a un certain indéterminisme, analogue à celui de la physique contemporaine; l'élément qui agit pour créer l'unité du concept est l'idée de chaîne”. Nous ne pouvons songer à approfondir toutes ces vues nouvelles et très intéressantes.

#### IV Les idées de M. Nae Ionescu

Pour M. Nae Ionescu le concept n'est qu'un „instrument d'identification de la réalité, qui transforme les objets tousjours changeants en des éléments de jugements. Ceci signifie qu'un objet peut être identifié aujourd'hui à l'aide d'un concept, mais il peut aussi bbien, une autre fois, sortir de l'extension de ce concept. En d'autres mots: un objet  $x, y, z, t$ , où,  $x, y, z, t$ , sont des variables indépendantes ou dépendantes, peut, à un instant donné, avotr une forme avec un  $x$  assez différent de  $x$  pour que l'objet ne puisse plus être identifié au le même concept. Les objets réels ayant une histoire c'est à dire changeant incés-

„samment, jusqu'à devenir tout à fait différents de ce qu'ils  
 „étaient auparavant — (pensez à une chaise qui brûle ou à un  
 „organisme vivant qui se décompose après la mort) nous som-  
 „mes obligés de conclure que l'appartenance d'un objet à un  
 „concept admet des degrés d'intensité, variant entre un maximum  
 „et un zéro théorique, qui d'ailleurs ne peut pas être identifié,  
 „car les transformations des objets ont des degrés que nous  
 „appellerions infinitésimaux. Voilà des conséquences que le para-  
 „doxe du tas de blé imposent à la logique.

„Le problème peut être traité d'une façon complémentaire.  
 „Si l'appartenance d'un objet à un concept admet des degrés  
 „d'intensité, la puissance d'identification du concept n'en admet  
 „pas moins. Certaines fois, lorsqu'on se trouve au maximum  
 „d'appartenance, l'identification est précise. D'autres fois elle  
 „l'est moins. Si nous imaginons tous les objets subsommés  
 „à un concept, ordonnés suivant l'intensité d'appartenance, en  
 „d'autres mots suivant la précision avec laquelle ils peuvent  
 „être identifiés, nous devons constater qu'un concept est loin  
 „d'être l'instrument précis imaginé par la logique; il est plutôt  
 „constitué par des *zones d'approximation*. Il s'en suit qu'un  
 „concept n'a pas de limites précises, sa puissance d'identification  
 „décroissant continuellement vers un zéro théorique. Nous pou-  
 „vons conclure qu'un concept ne saurait être défini par ses  
 „notes; il doit l'être par les objets qu'il identifié et la distri-  
 „bution de ces objets, au point de vue du degré d'appartenance,  
 „suivant l'hypothèse de M. Nae Ionescu, suit la loi normale des  
 „erreurs de Gauss-Laplace, et pour ce motif aussi il nous est  
 „permis d'affirmer que le concept est de nature statistique.

„Le paradoxe du tas de blé est explicable, suivant cette  
 „théorie, car nous ne savons pas quand un certain nombre de  
 „grains de blé cesse de former un „tas" pour le simple motif  
 „que nous ne savons pas d'une manière précise *ce qu'est un tas*.  
 „L'approximation avec laquelle nous savons *ce qu'est un tas*  
 „de blé se traduit dans l'approximation avec laquelle nous pou-  
 „vons affirmer d'une chose *qu'elle est un tas de blé*."

Il n'entre pas dans les cadres de notre travail d'analyser les  
 beaux aperçus de M. Nae Ionescu. Nous voulons mettre en  
 évidence deux points importants. Dans ce travail nous ne déve-  
 lopperons pas une théorie indépendante du concept conçu statis-  
 tiquement, mais nous montrerons qu'une théorie statistique  
 du concept est possible, en employant la théorie classique des  
 classes et des fonctions propositionnelles. Une théorie indé-  
 pendante du concept statistique nécessiterait un système d'axi-  
 omes que nous n'avons pas encore construit. D'autre part, l'hypo-  
 thèse de M. Nae Ionescu concernant la distribution suivant la loi  
 de Gauss-Laplace nécessiterait une théorie quantitative qui sera  
 développée dans un autre travail.

### V. Le concept et la logistique.

Si la logique du concept, la théorie des définitions et des classifications est le fondement de la logique classique, il est au moins curieux que le concept ne joue aucun rôle dans la logistique. Ceci est dû au fait que le concept est quelque chose d'assez complexe par la dualité entre son extension et sa compréhension. Ce sont les deux points de vue, extensif et intensif, qui peuvent être séparés dans le calcul logique.

Au point de vue de l'extension, la logistique est dominée par l'idée de classe ou d'ensemble. Les propositions singulières:

Socrate est homme

peuvent être interprétées en extension

Socrate est un élément de la classe des hommes.

Ceci s'écrit, avec le signe d'appartenance „ $\varepsilon$ “

(1)  $S$   $\varepsilon$   $H$  Socrate  $\varepsilon$  hommes.

On doit faire une distinction nette entre les propositions singulières et les universelles

les hommes sont mortels

ce qui signifie

la classe des hommes est comprise dans la classe des mortels.

C'est ce qu'on écrit avec le signe d'inclusion „ $C$ “

(2)  $H$   $C$   $M$  hommes  $C$  mortels.

Considérée comme une proposition collective, l'universelle s'écrit sous la forme

(3) pour tout  $x$ : si  $x$  est homme, alors  $x$  est mortel.

C'est le préfixe „pour tout  $x$ “, qui caractérise les universelles; on l'appelle le quanteur universel, vu qu'il indique la quantité du jugement.

Au point de vue de la compréhension, l'idée essentielle est celle d'attribut. Homme, mortel, etc., peuvent être conçus comme des qualités, des attributs, et la proposition singulière est

(4) L'attribut homme convient au sujet Socrate.

La réduction de l'universelle à une collective est possible dans la forme

(5) quel que soit  $x$ : si l'attribut homme convient au sujet  $x$ , alors l'attribut mortel convient aussi au sujet  $x$ , mais on peut concevoir l'universelle aussi comme une relation entre les attributs

(6) l'attribut homme entraîne l'attribut mortel.

Cette forme indique l'implication formelle de deux attributs.

C'est le mérite de la logistique d'avoir fait la distinction entre la relation d'inclusion  $\subset$  et la relation d'appartenance  $\in$ .

Tout essai de transformer la théorie du concept doit commencer par l'étude des quanteurs, car le concept est défini par les jugements qui l'ont comme sujet ou comme prédicat.

### *Suggestions de l'observation logique.*

L'observation des raisonnements qu'on fait, et non seulement des raisonnements scientifiques, mais aussi des raisonnements quotidiens, a été trop négligée par la logique. Si c'est l'exploration des raisonnements mathématiques qui a ressuscité la logique dans le dernier siècle, d'autres manières de raisonner, qu'on n'employait pas au commencement des mathématiques, n'ont été que très peu étudiées. La logique a été toujours considérée comme science normative, qui donne des lois infaillibles à la raison humaine. Cependant elle n'a pu progresser que lorsqu'elle s'est mise à observer les manières de raisonner déjà connues. Il y a dans la logique, comme dans toute application des mathématiques à l'étude des phénomènes, une recherche d'observation et un travail de mathématisation. L'observation doit porter sur les formes valables de démonstration, que l'homme invente toujours.

L'esprit humain est encore capable d'inventer des manières de raisonner. S'il n'est pas toujours raisonnable, il est toujours raisonneur.

On rencontre souvent des jugements de la forme

la plupart des  $S$  sont des  $P$ .

Si d'habitude on les tient pour indignes de la logique, nous ne nous soumettons pas à cette opinion. En voici des exemples:

la plupart des conversations téléphoniques ont lieu le jour,

la plupart des incendies ont lieu la nuit, etc.

Que signifient ces énoncés? Ce ne sont pas des énoncés numériques, comme le serait

93% des conversations téléphoniques ont lieu le jour. Ces énoncés numériques, que Morgan a étudiés, n'entrent pas dans les cadres de la logique, mais dans ceux de l'arithmétique élémentaire. La caractéristique des universelles stochastiques, c'est à dire des propositions ayant la forme

la plupart des S sont des P,

est d'abord leur indétermination quantitative, unie au fait que les cas exceptionnels sont si peu nombreux, qu'ils n'intéressent pas.

Bien des fois les universelles classiques ne sont que des formes déguisées d'universelles stochastiques. Si j'énonce que

tout homme sain est vertueux

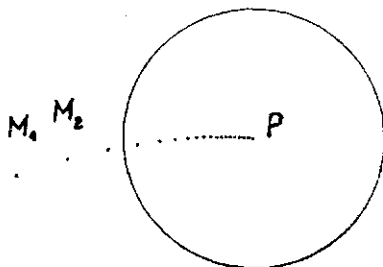
ceci n'a que l'apparence d'un jugement universel, car je ne nie pas la possibilité des cas exceptionnels, mais je crois que je peux n'en pas tenir compte, à cause de leur extrême rareté.

L'adage bien connu; l'exception confirme la règle, n'a pas de sens pour les universelles classiques, qui n'admettent pas d'exception; il peut avoir un sens pour les universelles stochastiques, pour lesquelles l'énumération des exceptions prouve leur rareté et confirme l'universelle stochastique.

### VII. Suggestions de la Géométrie.

Quittons le domaine de l'imprécis, pour la classique discipline de l'exactitude. Il y a dans les propriétés étudiées par les mathématiques contemporaines, des suggestions très proches de celles du raisonnement quotidien.

Considérons une suite de points  $M_1, M_2, \dots, M_n, \dots$  qui tendent vers un point P, c'est à dire qui s'approchent autant qu'on le veut du point P. Dans tout cercle ayant P pour centre on trouve tous les points  $M_i$  sauf peut-être un nombre fini. On peut dire que dans chaque cercle de centre P on trouve la plupart de points  $M_i$  en donnant à l'expression „la plupart”, la signification „tous, sauf peut être un nombre fini”. Voici un exemple d'universelles stochastiques.



Considérons d'autre part une courbe fermée convexe, c'est-à-dire n'ayant pas de parties rentrantes. En certains points,

par exemple en A, la courbe a une tangente, en d'autres points, par exemple en B, elle a deux tangentes, chacune d'un côté; appelons ces points des points anguleux. On peut démontrer que pour toute courbe convexe, les points anguleux peuvent être rangés en une suite

$$P_1, P_2, \dots, P_n, \dots$$

On dit qu'une telle suite est un ensemble dénombrable. L'ensemble de tous les points de la courbe n'est pas dénombrable.

On peut dire que l'ensemble de tous les points de la courbe est bien plus nombreux que celui des points anguleux. On peut aussi dire qu'en la plupart des points la courbe a une tangente unique, en donnant à l'expression „la plupart”, la signification „tous, sauf peut-être un ensemble dénombrable”.

Supposons qu'on veuille calculer l'aire enfermée entre une courbe et trois droites, comme celle de la figure. On peut

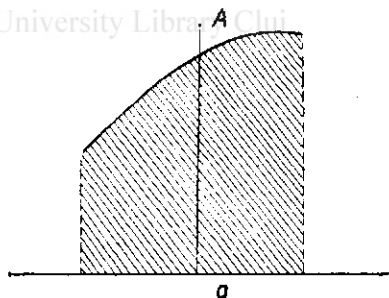
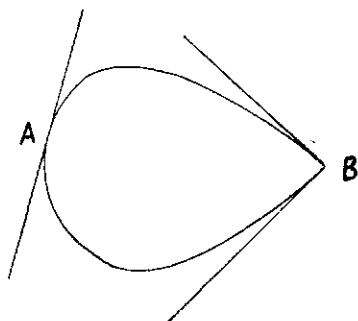
ne tenir compte ni de certains points isolés, A par exemple, ni de points formant un ensemble dénombrable, ni de certains autres ensembles de points, qui sont ceux dont les projections forment ce qu'on appelle un ensemble de mesure nulle. On peut dire que pour le calcul de l'aire il suffit de tenir compte non de tous les points, mais seulement de la plupart de ces

points, en entendant par „la plupart”: „tous sauf peut-être un ensemble qui a la projection de mesure nulle”.

Voici trois significations précises qu'on peut donner à l'expression „la plupart”, propres à engendrer des universelles stochastiques: „tous, sauf peut-être un nombre fini”, „tous, sauf peut-être un ensemble dénombrable”, „tous, sauf peut-être un ensemble de mesure nulle”. Ces exemples n'ont pas été forgés artificiellement, mais se sont présentés naturellement dans la géométrie.

### VIII. Suggestions du calcul des probabilités.

Considérons une urne à une infinité de billes et supposons que parmi les premières billes tirées il y ait  $p_n$  qui soient blanches. Considérons la limite





$$p = \lim. \frac{P_n}{n}$$

Cette limite est la fréquence des billes blanches. Si on a

$$\lim. \frac{P_n}{n} = 1$$

on peut dire que, asymptotiquement, toutes les billes sont blanches, ou que la plupart des billes sont blanches, cette expression signifiant que les tirages qui ont donné une bille non blanche sont infiniment peu nombreux.

M. Reichenbach<sup>1)</sup>, a pris la valeur précédente comme fondement du calcul des probabilités. On voit que cette expérience imaginaire nous permet de construire un nouveau type d'universelles stochastiques.

### IX. Conclusions.

Les remarques ci-dessus nous ont fait connaître quatre interprétations possibles du quanteur stochastique

BCU la plupart des x. City Library Cluj

Ce sont les suivantes:

- I. pour tout x, sauf peut-être un nombre fini;
- II. pour tout x, sauf peut-être un ensemble dénombrable;
- III. pour tout x, sauf peut-être un ensemble de mesure nulle;
- IV. la limite du rapport des cas favorables au cas possibles est 1.

Dans ce qui suit les exemples seront donnés surtout pour la première interprétation, mais les autres interprétations ne soulèvent que des difficultés de langage.

## CHAPITRE II.

Esquisse d'une théorie statistique du concept<sup>2)</sup>.

### 1. Caractères des jugements stochastiques.

Quelles sont les caractéristiques des jugements stochastiques, telles que nous les trouvons dans la pensée ordinaire? Sont-elles, ces caractéristiques, conservées dans les formes exactes de jugements stochastiques, formes que nous avons mentionnées au chapitre précédent?

1) H. Reichenbach: *Wahrscheinlichkeitslogik* 1936.

2) La théorie que nous développons et une conséquence de la théorie des idéaux, développée dans nos *Recherches sur l'Algèbre de la Logique*, (Annales scientifiques de l'Université de Jassy, XXII, pag. 1—118) et les *Recherches sur le principe d'identité* (ibidem, XXIV, pag. 7—56.)

Le premier caractère essentiel de la quantité considérée stochastiquement est qu'elle est prise par rapport à la collection- même sans influencer les individus. Quand je dis que la plupart des hommes sains sont vertueux, je n'affirme aucunement que tel homme sain soit vertueux. Les syllogismes singuliers à majeure stochastique ne sont pas valables. Un raisonnement comme le suivant est faux:

la plupart des hommes sains sont vertueux  
Cajus est sain  
donc Cajus est vertueux.

La seconde caractéristique des universelles stochastiques est qu'elles divisent l'extension du sujet en deux parties: celle auquel convient le prédicat et les exceptions, cette seconde partie étant négligeable vis-à-vis de la première.

La troisième caractéristique des stochastiques est qu'elles engendrent des syllogismes:

la plupart des M sont P  
la plupart des S sont M  
donc la plupart des S sont P.

Faisons une remarque sur les propositions quantifiées numériquement:

la majorité des M sont P,  
le quanteur „la majorité”, signifiant „50% au moins”. Ce quanteur ne peut pas donner lieu à des syllogismes, car des deux prémisses

la majorité des M sont P  
la majorité des S sont M,

on ne peut tirer que

plus d'un quart des S sont P,

de sorte que ce quanteur dégenère dans le syllogisme. Par contre aucun des quanteurs stochastiques ne dégenère.

## *II. Théorie classique du concept.*

Le concept est une unité, la synthèse de son extension et de sa compréhension. Il n'est pas inutile de préciser ces deux termes. L'extension étant l'ensemble des individus dénotés par le concept, c'est une classe dont les éléments sont des individus. La compréhension est l'ensemble des attributs, des notes, c'est donc une classe dont les éléments sont des attributs. Un concept est donc scindé en deux classes, sont extension et sa compréhension. Avec  $n$  attribut  $X$  et un individu  $x$  on peut construire une proposition singulière

l'individu  $x$  jouit de la propriété  $X$ ,  
que nous désignerons par

$X(x)$ .

C'est la relation de prédication. La structure du concept, c'est-à-dire l'ensemble des relations entre son extension et sa compréhension, est définie par les propriétés fondamentales : toute note de la compréhension du concept convient à tout individu de l'extension, et réciproquement. D'une manière précise : en appelant  $\gamma$  l'extension et C la compréhension on a :

(I) pour tout  $x$  et pour tout  $X$  : si  $x \in \gamma$  et  $X \in C$ , alors  $X(x)$ ,

(II) si pour tout  $X \in C$  on a  $X(x)$ , alors  $x \in \gamma$

(III) si pour tout  $x \in \gamma$  on a  $X(x)$ , alors  $X \in C$ .

Les postulats (II) et (III) expriment que tout individu qui a toutes les notes du concept fait partie de l'extension du concept et que toute note commune à tous les individus de l'extension du concept est une note du concept.

Le concept, au sens classique, a un nombre très restreint de propriétés. La plus intéressante est le théorème de dualité : il y a un rapport inverse entre l'extension et la compréhension. Ceci veut dire : si  $\alpha, \beta$  sont les extensions, A, B, les compréhensions de deux concepts alors :

si  $\alpha C \beta$  alors  $A \supset B$ ,

si  $A \supset B$  alors  $\alpha C \beta$ .

Cette propriété peut être démontrée en partant des postulats (I)-(III) <sup>1)</sup>. Cette forme du théorème est, croyons nous, la seule qui puisse expliquer ce qu'on entend par : l'extension varie en sens inverse de la compréhension. La meilleure expression donnée à cette loi est celle de Goblot : Quand un terme est contenu en extension dans un autre, le second est contenu en compréhension dans le premier. Remarquons que ou bien ce théorème ne saurait être appliqué aux *summa genera*, ou bien l'on suppose que le domaine des individus est unique, ou bien l'on suppose que les individus de catégories différentes ne peuvent être réunis en classes (théorie des types de Russel, théorie des catégories sémantiques, théorie pluraliste des domaines d'individus).

Nous devons faire quelques remarques. Nous n'avons con-

1) Voici la démonstration :

pour tout X et pour tout x : si  $x \in \alpha$ , alors,  $X \in A$  entraîne  $X(x)$ ;

pour tout X et pour tout x : si  $x \in \beta$  entraîne  $x \in \alpha$ , alors  $x \in \beta$  entraîne que  $X \in A$  entraîne  $X(x)$ ;

pour tout X et pour tout x : si  $x \in \beta$  entraîne  $x \in \alpha$ , alors  $X \in A$  entraîne que  $x \in \beta$  entraîne  $X(x)$ ;

si pour tout X et pour tout x : si  $x \in \beta$  entraîne  $x \in \alpha$ , alors pour tout X et pour tout x :  $X \in A$  entraîne que  $x \in \beta$  entraîne  $X(x)$ ;

si pour tout X :  $\beta C \alpha$ , alors pour tout X :  $X \in A$  entraîne que pour tout x :  $x \in \beta$  entraîne  $X(x)$ ;

Or : pour tout X : si pour tout x :  $x \in \beta$  entraîne  $X(x)$ , alors  $X \in B$ , (postulat III)

Donc : pour tout X : si  $\beta C \alpha$  alors  $X \in A$  entraîne  $X \in B$ .

Donc : si  $\beta C \alpha$ , alors  $A \subset B$ .

Cette démonstration d'ailleurs ne fait que formaliser celle donnée dans les traités classiques.

sidéré que les jugements assertoriques; l'introduction des jugements problématiques pourrait changer ces définitions dans le sens de Goblot (Traité p. 109 et suiv.). D'autre part nous avons considéré la compréhension comme donnée d'une manière quelconque. Si on suppose que les définitions se font par genre et différence, la compréhension doit être définie à l'aide d'un nombre fini d'attributs. Soient  $A_1, A_2, \dots, A_n$ , ces attributs élémentaires. Tous les attributs du concept seront:  $A_i, A_i \& A_j, A_i \& A_i \& A_k, \dots$  et ainsi de suite. Ils forment une classe finie.  $A_1, A_n$  forment la compréhension au sens de Mill, la classe précédente forme la compréhension au sens de Keynes. Nous devons introduire parmi les ensembles d'attributs la relation de conséquence. Les concepts définis avec un nombre fini de mots forment une classe beaucoup moins nombreuse que les autres, ce qui peut être démontré à l'aide d'un raisonnement de M. Tarski. Dans l'hypothèse leibnizienne des incommunicantia, l'ensemble des attributs est fini.

Ce n'est qu'après avoir exposé la théorie précédente que l'expression: le concept est déterminé par les jugements virtuels qui l'ont comme sujet ou comme prédicat, prend une signification précise.

### III. Les universelles stochastiques.

Choisissons comme type d'universelles stochastiques le type (I), c'est-à-dire traduisons

la plupart des  $x$

par „tous les  $x$ , sauf peut-être un nombre fini d'entre eux”. Les propositions d'inhérence

la plupart des  $S$  sont des  $P$

signifient

tous les  $x$  qui sont des  $S$  sont des  $P$ , sauf peut-être un nombre fini de  $x$ , qui peuvent être des  $S$  et des non- $P$ ,

ou

il n'y a qu'un nombre fini de  $x$ , qui sont à la fois des  $S$  et des non- $P$ .

Les propositions qui entrent dans la définition du concept ne sont pas des propositions d'inhérence mais des propositions relationnelles. Or pour les quanteurs classiques il y a une règle de commutativité des quanteurs qui assure l'identité des deux propositions suivantes:

pour tout  $x$ : pour tout  $y$ : on a la relation  $R$  entre  $x$  et  $y$ ,



cette loi il faudrait introduire l'inclusion stochastique des classes. Cette étude sera faite plus tard. La démonstration de la loi de dualité sera reconnue valable pour le concept stochastique.

A-t-il ce concept stochastique les caractéristiques statistiques? La relation de prédication  $X(x)$ , n'est pas valable pour tout  $X$  de la compréhension et tout  $x$  de l'extension du concept, mais nous savons que ces relations ont lieu statistiquement. Il y a toutefois une caractéristique des idées statistiques qui ne saurait être mise en évidence par cette théorie; un collectif est caractérisé par une loi de distribution. L'hypothèse de M. Nae Ionescu est que le concept est un collectif qui suit la loi de Gauss-Laplace. Une théorie qui mette en évidence la loi de distribution est possible en partant de la définition (IV). Une telle théorie sera développée dans un autre travail.

### V. Le concept et la logistique.

Nous avons étudié le quanteur universel stochastique pour la plupart des  $x$ .

Quelle signification donnerons-nous aux propositions particulières stochastiques? Prenons comme exemple la première interprétation du quanteur stochastique universel. Les stochastiques en  $A$  signifient

(A) tout  $S$  est  $P$ , sauf peut-être un nombre fini d'entre eux, ou encore

(A) il n'y a qu'un nombre fini de  $S$  qui ne sont pas  $P$ ; (la forme négative est due au fait qu'il y a double négation, équivalente à l'affirmation).

Pour construire les particulières stochastiques nous partirons de la négation des universelles. La négation des propositions en  $A$  donne

il est faux qu'il n'y a qu'un nombre fini de  $S$  qui ne sont pas  $P$   
donc

(O) il y a une infinité de  $S$  qui ne sont pas  $P$ .

De même pour construire, les propositions en  $I$  nous partirons des propositions en  $E$

(E) il n'y a qu'un nombre fini de  $S$  qui sont  $P$ ,  
et nous en formerons la négation

(I) il y a une infinité de  $S$  qui sont  $P$ .

On voit que les particulières sont formées à l'aide du préfixe:

il y a assez de  $x$  tels que.

préfixe que nous appellerons quanteur stochastique particulier et que nous énoncerons

„il y a assez de  $x$  tels que”.

#### VI. *Postulat des infima species.*

Il y a une remarque à faire sur une conséquence du principe d'identité, qui peut être énoncé dans les termes suivants: les propositions en  $I$  avec le sujet et le prédicat identiques sont vraies. Dans la logique classique ce principe est il y a des  $S$  qui sont des  $S$ .

On voit qu'elle n'est vraie que si on ne considère que les classes non vides, car le principe équivaut à

il y a des  $S$ .

La forme correspondante dans le cas stochastique est il y a une infinité de  $S$  qui sont des  $S$ ,

donc

BCU Cluj / Central University Library Cluj

il y a une infinité de  $S$ .

Ceci signifie qu'on ne considère que les classes infinies. Ce postulat est essentiel pour assurer la validité des syllogismes en Felapton, Fapesmo, Baralipon, Darapti. En effet, par exemple le syllogisme en Darapti

la plupart des  $M$  sont  $P$

la plupart des  $M$  sont  $S$

donc il y a assez de  $S$  qui sont  $P$

comme le Darapti classique

tout  $M$  est  $P$

tout  $M$  est  $S$

donc quelques  $S$  sont  $P$ ,

ne sont pas valables sans restriction. C'est le fait qu'on ne considère que les classes non vides qui assure la validité du Darapti classique, tandis que le Darapti stochastique est valable dès qu'on se borne aux classes infinies. Dans ce qui suit nous accepterons le postulat suivant

toutes les classes considérées sont infinies.

En vertu de cet axiome on conclut à la relation de subalternance entre les jugements stochastiques en  $A$  et ceux en  $I$  et entre les jugements stochastiques en  $E$  et ceux en  $O$ :

si la plupart des S sont P,  
 alors il y a assez de S qui sont des P;  
 et  
 s'il y a très peu de S qui sont P,  
 alors il y a assez de S qui ne sont pas P.

En effet ces deux raisonnements signifient  
 s'il y a au plus un nombre fini de S qui ne sont pas P,  
 alors il y a une infinité des S qui sont P;  
 et  
 s'il y a au plus un nombre fini de S qui sont P,  
 alors il y a une infinité de S qui ne sont pas P.

Les règles de conversion sont valables pour les jugements stochastiques:

si la plupart des S ne sont pas P,  
 alors la plupart des P ne sont pas S;  
 en effet:  
 s'il y a au plus un nombre fini de S qui sont P,  
 alors il y a au plus un nombre fini de P qui sont S.

La symétrie des jugements en I par rapport à leur sujet et prédicat est vraie pour les propositions stochastiques:

s'il y a assez de S qui soient P,  
 alors il y a assez de P qui sont S,  
 car  
 s'il y a assez de S qui sont P,  
 alors il y a une infinité de P qui sont S.

### VII. Les syllogismes stochastiques.

Nous nous proposons de montrer que toutes les formes de syllogisme connues dans la logique aristotélicienne sont valables si au lieu d'utiliser des jugements classiques on emploie les jugements stochastiques. Le syllogisme en *Barbara*,

la plupart des M sont P,  
 la plupart des S sont M,  
 donc la plupart des S sont P,

est valable, comme on le remarque en l'interprétant:  
 il y a au plus un nombre fini de M qui ne sont pas P,  
 il y a au plus un nombre fini de S qui ne sont pas M,  
 on en conclut que parmi ces S qui ne sont pas M, et qui sont en nombre fini, il y a un nombre fini qui ne sont pas P et que parmi les S qui sont M il ne peut y avoir qu'un nombre fini qui ne soient pas P, donc il n'y a qu'un



nombre fini de S qui ne sont pas P. Le syllogisme en Barbara est justifié.

Considérons le syllogisme en *Darii*;

la plupart des M sont P,  
il y a assez de S qui sont M,  
donc il y a assez de S qui sont P;

Ces propositions signifient:

tous les M sont P, sauf peut-être un nombre fini d'entre eux,

il y a une infinité de S qui sont M,

donc parmi ces S qui sont M et qui sont en nombre infini, il y a une infinité qui sont P, car les M qui ne sont pas P, sont en nombre fini.

Étudions le syllogisme en *Darapti*:

la plupart des M sont P,  
la plupart des M sont S,  
donc il y a assez de S qui sont P.

Sa signification est

il n'y a qu'un nombre fini de M qui ne sont pas P,  
il n'y a qu'un nombre fini de M qui ne sont pas S,

donc parmi les M, qui sont en nombre infini suivant le postulat du § VI, il n'y a qu'un nombre fini qui ne sont pas S et P à la fois; donc il y a une infinité de M qui sont S et P à la fois.

Passons au mode *Baralipon*:

la plupart des P sont M  
la plupart des M sont S  
donc il y a assez de S qui sont P.

En effet le syllogisme en Barbara permet de conclure que la plupart des P sont S, donc par sub-alternation on obtient la conclusion.

Les autres modes peuvent être réduits aux précédents par des conversions ou en prenant pour sujet ou pour prédicat la négation du terme.

### VIII. Equivalence stochastique des classes.

L'idée fondamentale du syllogisme aristotélicien considéré en extension est l'idée d'identité de deux classes. Deux classes  $\alpha$  et  $\beta$  sont appelées identiques

$$\alpha = \beta$$

si tout élément de la classe  $\alpha$  est un élément de la classe  $\beta$  et réciproquement; si la première condition est seule satisfaite on dit que la classe  $\alpha$  est contenue dans la classe  $\beta$  et on écrit.

$$\alpha \subset \beta$$

Nous introduirons une relation que nous appellerons équivalence stochastique des classes

$$\alpha \equiv \beta$$

qui signifie que les classes  $\alpha$  et  $\beta$  ne diffèrent que par un nombre fini d'éléments, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'un nombre fini de  $\alpha$  qui ne sont pas  $\beta$  et un nombre fini de  $\beta$  qui ne sont pas  $\alpha$ . Nous introduirons aussi la relation d'inclusion stochastique des classes

$$\alpha \prec \beta$$

qui signifie que tout élément de  $\alpha$  est un élément de  $\beta$  sauf peut-être un nombre fini d'entre eux.

La relation „ $\equiv$ ” est symétrique, réflexive et transitive, c'est-à-dire que:

1. pour toute classe  $\alpha$  on a  $\alpha \equiv \alpha$ ;
2. si  $\alpha \equiv \beta$  alors  $\beta \equiv \alpha$ ,
3. si  $\alpha \equiv \beta$  et  $\beta \equiv \gamma$ , alors  $\alpha \equiv \gamma$ .

La relation „ $\prec$ ” est réflexive c'est à dire  $\alpha \prec \alpha$  et transitive: si  $\alpha \prec \gamma$  alors  $\alpha \prec \gamma$ . Si  $\alpha \prec \beta$  et  $\beta \prec \alpha$  alors  $\alpha \equiv \beta$  et réciproquement. Si  $\alpha \equiv \beta$  et  $\beta \prec \gamma$ , alors  $\alpha \prec \gamma$ ; si  $\alpha \prec \beta$  et  $\beta \equiv \gamma$  alors  $\alpha \prec \gamma$ .

Si  $\varphi$  est une classe finie, alors pour toute classe  $\alpha$  on a  $\alpha + \varphi = \alpha$

### IX. Les pseudo-classes.

Considérons une classe  $\lambda$  et toutes les classes équivalentes avec cette classe.  $\lambda$ . L'idée générale que nous nous faisons par abstraction de toutes ces classes sera appelée une pseudo-classe  $\Lambda$ . Une pseudo-classe  $\Lambda$  est donc ce qu'il reste d'une classe  $\lambda$ , quand on fait abstraction d'un nombre fini quelconque de ses éléments. (On peut dire, pour éviter certains inconvénients des définitions précédentes, qu'une pseudo-classe est l'ensemble de toutes les classes équivalentes avec une classe donnée). Nous dirons qu'une pseudo-classe  $\Lambda$  est représentée par une classe  $\lambda \in \Lambda$ , provient de  $\lambda$  en faisant abstraction d'un nombre fini quelconque d'éléments. Cet être nouveau, la pseudo-classe, est assez difficilement imaginable, vu que n'importe quel élément d'une classe peut être tout compte de classes sans que la pseudo-classe change.

Les pseudo-classes ont toutefois la plupart des propriétés des classes. Si  $\Gamma$  et  $\Delta$  sont deux pseudo-classes, nous dirons que  $\Gamma$  est comprise stochastiquement dans  $\Delta$  ou  $\Gamma \prec \Delta$  si pour tout couple de classes  $\gamma$  et  $\delta$ ,  $\gamma$  représentant  $\Gamma$  et  $\delta$  représentant  $\Delta$ , on a  $\gamma \subset \delta$ . La relation " $\prec$ " doit être conçue comme une inclusion à des classes finies près.

La relation " $\prec$ " entre les pseudo-classes est réflexive et transitive:  $\Gamma \prec \Gamma$  et si  $\Gamma \prec \Delta$  et  $\Delta \prec \Lambda$ , alors  $\Gamma \prec \Lambda$ . Ceci d'ailleurs n'est qu'une forme du syllogisme stochastique en Barbara.

Les pseudo-classes ne sont pas des êtres artificiels, créés par un pur jeu de l'esprit, sans aucune prise sur la réalité logique. Voici quelques explications sur le rôle de cette notion. D'une part nous croyons qu'il y a des motifs assez sérieux pour accepter le réalisme statistique, ce qui impose l'introduction des pseudo-classes comme des prototypes des collectifs, dans toutes les sciences à base statistique. Mais nous ne voulons pas faire renaître une vieille querelle sous des formes nouvelles. Remarquons toutefois que le conceptualisme ne saurait être acceptable pour les concepts concernant les collectifs humains, qui sont transcendants à la conscience humaine.

L'intérêt axiomatique des pseudo-classes est constitué par le fait que les pseudo-classes admettent un calcul en tous points identique au calcul des classes, avec la relation d'inclusion que nous avons définie et avec des opérations de réunion et d'intersection, ainsi qu'une opération de complémentarité qu'on peut définir suivant des principes analogues. Toutefois ce calcul des pseudo-classes ne peut pas être fondé sur une relation d'appartenance d'un individu à une pseudo-classe, une telle relation n'ayant aucun rôle, car les syllogismes singuliers ne sont pas valables pour le mode stochastique.

Enfin pour les quanteurs stochastiques, l'intérêt axiomatique est qu'ils engendrent un calcul analogue au „calcul des fonctions”, de la logistique classique, mais pour lequel:

I) la loi de permutation des quanteurs n'est pas valable,

II) les deux axiomes de Hilbert, propres au calcul des fonctions,

si pour tout  $x$ :  $X(x)$ , alors  $X(y)$ ,  
si  $X(y)$ , alors il existe un  $x$  tel que  $X(x)$ ,

ne sont pas valables.

Remarquons que pour les classes, au sens classique du mot, on a le postulat suivant: si on appelle (a), la classe qui n'a que le seul élément a, alors

toute classe A est la réunion de toutes les classes (a), avec  $a \in A$ .

Ce postulat n'a pas de correspondant pour les pseudo-classes.

L'étude des pseudo-classes et des quanteurs stochastiques sera appelée la logique non-aristotélicienne.

#### X. *Les pseudo-classes et le concept statistique.*

Comment pouvons-nous créer le concept statistique en partant de la notion de pseudo-classe?

Soient  $D_1$  et  $D_2$  deux domaines d'individus et  $R$  une relation entre les éléments de  $D_1$  et  $D_2$ . Soient d'autre part  $E_1$  et  $E_2$  deux relations d'équivalence  $E_1$  entre les éléments de  $D_1$  et  $E_2$  entre les éléments de  $D_2$ . Soient  $\alpha$  et  $\beta$  deux éléments de  $D_1$ ,  $\alpha'$  et  $\beta'$  deux éléments de  $D_2$ , tels qu'il existe deux éléments  $\alpha$  et  $\beta$  de  $D_1$  et  $D_2$ , avec

$$\begin{aligned} \alpha \text{ et } \alpha' &\text{ sont dans la relation } E_1, \\ \alpha' \text{ et } \beta' &\text{ sont dans la relation } R, \\ \beta' \text{ et } \beta &\text{ sont dans la relation } E_2; \end{aligned}$$

dans ce cas nous dirons que  $\alpha$  et  $\beta$  sont dans la relation  $E_1 R E_2$ .

Soit alors  $D_1$  l'ensemble des classes d'individus et  $D_2$  l'ensemble des classes d'attributs,  $R$ , la relation de concept,  $E_1$  et  $E_2$  les relations d'équivalence stochastique dans  $D_1$  et  $D_2$ . Nous considérerons la relation  $R$  entre les pseudo-classes qui signifie  $E_1 R E_2$  entre les classes; cette relation sera le concept stochastique.

Nous ne poursuivrons pas cette étude déjà un peu longue. Nous exposerons dans un autre travail les démonstrations des propriétés affirmées dans cet article, ainsi que les caractères du concept correspondant à la N-ème interprétation des quanteurs stochastiques.

## RECENZII

P. ANDREI: Sociologie generală (ed. Scrisul Românesc s. a., Craiova, pag. 590, 1936).

Dacă trecem peste primele distincțiuni pe care d. P. Andrei le face în legătură cu problema sociologiei ca știință și însemnăm acum între altele numai acele precizări, că sociologia studiază realitatea așa cum este, fără a mai cerceta valoarea evoluției fenomenelor istorice de care se preocupă filosofia istoriei, care este o știință speculativă, și vedem, că sociologia cercetează această realitate în raport cu viața socială integrală, fără a mai formula idealuri sociale, ferindu-se așadar de a-și reduce veleitățile la a fi o simplă politică socială, cum urmărește de ex. „monografia” sociologică a d-lui Gusti, atunci ne dăm seama de la început de cadrul și orizontul în care profesorul dela universitatea din Iași, înțelege să-și desvolte problemele. Aceste idei inițiale conduc cu alte cuvinte construcția vastei lucrări de care încerc să mă ocup în recenzia de față. Ele constituie în acelaș timp și unghiul de privire sub care concepțiile sau teoriile sociologice, atât de multiple și de variate și de contradicătoare, urmează a fi supuse examenului d-sale critic. Cititorul care nu vede acest adevăr poate rămânea nedumerit în fața erudiției pe care autorul o desfășoară la fiecare pas al expunerii sale, întoideaua clară și cursivă. Cititorul atent va constata că în prezentarea acestor teorii, autorul a găsit nu numai mijlocul de a ne înfățișa gândirile altora asupra chestiunilor sociologice, dar tot odată pe acela de a le confrunta cu propriile sale păreri, pentru ca prin opoziția dintre ele să realizeze și mai pregnant originalitatea gândirii sale. Metoda este din cele mai bogate în rezultate. O sistematizare a concluziilor pe care d. P. Andrei ajunge să le stabilească în fiecare capitol al volumului, ar dovedi cu prosoasă bogăția aceasta. Teoretic însă ele ar interesa, independent de orice însumare a lor, pe toți cercetătorii științei sociologiei.

Astfel: a) în cap. intitulat: „Ce este societatea”, după ce se trece în revistă concepțiile nominaliste și realiste cu privire la întrebarea dacă societatea este suma indivizilor sau ceva mai mult decât atât și se insistă asupra concepției școlii obiective franceze (Durkheim) și mai ales asupra teoriei universaliste a lui Othmar Spann (Stat totalitar, corporativ), asupra relaționalismului lui Leopold v. Wiese, cât și asupra

acțiunii sociale din gândirea lui Max Weber, d. P. Andrei reamintind și de încheierile la care ajunsese în altă lucrare a sa: „Das Problem der Methode in der Soziologie”, respinge orice părere unilaterală asupra rolului indivizilor față de societate sau a societății față de indivizi, precizând că societatea trebuie să fie studiată nu numai în aspectul ei static structural, ci și în acela dinamic-funcțional; așa că, sub acest din urmă aspect societatea apare în funcție de indivizii cari o compun, întocmai cum indivizii apar în funcție de societatea în care trăiesc; b) în cap. „despre caracterele sociologiei ca știință și diviziunile ei”, oprindu-se mai mult asupra caracterului explicativ decât cel descriptiv al ei, găsește nimerit a stării și asupra caracterului normativ al sociologiei (teoriile lui Kelsen, Weber, etc.), spre a arăta că dacă știința aceasta se ocupă de valori, de valori de cultură, nu trebuie să se confunde totuși valoarea care are un caracter teoretic cu ideea de valorificare, idee ce are un caracter practic, întrucât teoretic pe când cel de recunoaștere al valorii, ni se spune, este unul teoretic pe când cel de recunoaștere este unul practic; c) în cap.: „despre raportul dintre sociologie și celelalte științe” (raportul dintre sociologie și istorie și filosofia istoriei, dintre sociologie și psihologie, ca în filosofia lui Tarde, sau în psihologia diferențială a lui Spranger, din „Lebensformen”, dintre sociologie și epistemologie, ca și în concepția lui Levy-Bruhl, de pildă teoria participăției, sau ca în filosofia lui Max Scheler, după care concepțiile oamenilor sunt determinate de clasele sociale, de familie și de școală -- o teorie socială a adevărului deci, dintre sociologie și cultură, după care cultura apare ca un produs al genilor, dintre societate și educație, socotind că educația formează conștiința socială), d. P. Andrei nu uită de a preciza că oricare ar fi raporturile sub care ne-ar place să privim lucrurile, individul scapă adese ori de tirania reprezentărilor colective, așa că unei teorii sociale sau pragmatice a adevărului, i s'ar putea opune între altele teoria instrumentală a adevărului, teorie după care adevărurile sunt privite în funcțiunea lor, nu după utilitatea lor, sau teoria că individul scăpând de tirania reprezentărilor colective, poate impune el uneori reprezentările sale colectivității; d) în cap. privitoare la „Metodologia” științei sociologice, autorul revine asupra observațiilor ce le făcuse din primele pagini ale valoroasei sale lucrări de sinteză în același timp a științei ce o profesază, și anume asupra metodei monografice a d-lui Gusti, arătând că originea ei se găsește în sociologia lui Le Play, și alții, metoda ce își așteaptă sociologul pentru a interpreta teoretic materialul monografic ce s'a adunat, și stărnuind apoi asupra metodei obiective a lui Durkheim sau asupra aceleia a neokantienilor cari fac separație între metodele științei naturii și cele ale științelor culturii, cât și asupra celorlalte metode cum sunt metoda statisticei (Quetelet) sau a comparației analogice și antitactice (Loria), propune folosirea metodei eclectice, după care fenomenele sociale urmează a fi studiate și inductiv și deductiv; e) în cap. care tratează: „Natura și esența societății”, capitol bogat în observațiile ce se fac asupra concepției organicismului social (Spencer, Schaffle, René Worms), asupra teoriilor economice și psihologice a socie-

tății (Novicov, Espinas, Tarde), asupra teoriei organismului contractual, asupra explicației wundtience a evoluției fenomenelor sociale prin afirmarea principiului cunoscut al sintezelor creatoare, d. P. Andrei ajunge la următoarea definiție a societății: societatea este o totalitate de relațiuni inter-indivduale obiectivate și concretizate în instituțiuni, ceiace înseamnă că societatea este întemeiată pe baze relaționiste, cum arătase și în lucrarea sa: „Probleme de sociologie”; înafară de definiția asupra căreia m'am oprit, d. P. Andrei manifestă clar aci concepția unui intelectualism sociologic după care intelectul este acela care dă direcții societății, ceiace este contrar unei explicații a vieții sociale prin sentiment, sau contrar unei întemeieri a acestei vieți pe o voință dominată de scop; cu această ocazie, d. P. Andrei definește și faptul social (după unii el este rezultatul unui contract, după Durkheim el se explică printr'o constrângere exterioară, după alții el este un produs al mediului, sau este datorit individului, etc.), arătându-ne că aceia ce obișnuim să numim astfel, e faptul ce interesează colectivitatea și care rezultă din însăși viața socială; f) în cap. următor, care se referă la „factorii și condițiile vieții sociale”, găsim expuse problemele despre tradiție, solidaritate, autoritate, libertate, în cari sunt desbătute cu înțelepciunea omului de experiență și animat de conștiința răspunderii ca dascăl față de generațiile prezente, ideile vremurilor noastre; ele sunt nu numai o încheiere a cărții analizate, dar și un îndreptar pentru toți aceia cari vor să cerceteze obiectiv conceptele sociale ale gândirii contemporane; g) în cap.: „Geneza vieții sociale și formele ei”, este tratată pe larg problema națiunii („ce este națiunea?”); h) iar în cap. final: „structura și evoluția societății”, sunt analizate amply, problema claselor sociale, stărându-se asupra ideii că intrucât clasa socială este o grupare de oameni bazată pe interese și funcțiuni sociale identice, clasa socială nu poate fi înțeleasă decât în legătură cu ideia de funcțiune și de organ de realizare a unor anumite funcțiuni (pag. 538-539); la sfârșit, este tratată problema evoluției și a revoluției, în legătură cu ideia de progres, accentuându-se în ultimele rânduri că întreaga lucrare a servit pentru a se arată natura spirituală a societății, „chiar dacă ea apare ca o realitate exterioară sufletului omenesc și deosebilă de fenomenele psihice”; colaborarea dintre spiritual și social a fost preocuparea continuă a d-lui P. Andrei dealungul întregii sale opere.

Concepută arhitectonic pe planuri impresionante și construită original pe o documentare vastă și strânsă, volumul de sociologie generală analizat, ne apare din chiar expunerea aceasta palidă și sumară a conținutului ei, ca o lucrare de mare preț. Atât pentru teoria științei sociologice propriu zise, cât și pentru orientarea științifică și practică ce ne-o furnizează larg și mărinimos prin abundența ei de perspective și de răspunsuri la întrebările momentului social pe care îl trăim.

Motive pentru care trebuie să rămânem recunoscători activității de sociolog a savantului profesor ieșan.

I. BRUCĂR

T. VIANU: Filosofie și poezie (Edit. „Familia”, Oradea, 1937).

Neliniștit de orizontul îngust care se deschide aceluia care a cercetat numai un colț din lume, aspirând către acel om întreg, care în alte culturi răsfrângea existența în toată plenitudinea. D-I T. Vianu încearcă, ajutat de soluții și sugestii ale veacului trecut, să arate cum, din unghiul poeziei și al filosofiei, se poate stăpâni lumea în totalitatea ei.

Dacă recunoașterea valorilor ca unități originale și independente a făcut posibilă o pătrundere mai temeinică a domeniilor corespunzătoare, dacă cultura modernă cunoaște progrese în toate formele ei de manifestare datorită conștiinței autonomiei lor, ea este însă răspunzătoare de imposibilitatea de a mai înțelege spiritul în unitatea lui și de a mai construi viziuni ample despre lume. Mentalitatea specialistului, adâncă dar lipsită de întindere, este rezultatul nefast al înțelegerii valorilor ca realități inaderente.

Totuși în spiritul mutilat al culturii moderne există unele puncte, din care privind, realitatea se poate răsfrânge într-o lumină absolută și universală. Filosofia, poezia și religia sunt instrumente magice care descoperă ceace nu se oferă ochiului liber și clarifică, mărinđ, ceace apare mic și nebulos, uneori chiar omului de știință. Filosofia, poezia și religia nu orientează în sensuri exclusive și nu desvăluie aspecte restrânse. Străbătute de acelaș elan către necondiționat, însuflețite de aceeaș năzuință metafizică, ele se înrudesc profund.

Afirmația legăturii dintre filosofie și poezie, înlăturată de curentul autonomiei valorilor care invita cercelarea la acțiunea de purificare a manifestărilor diverse ale culturii, este reluată de către romantism, alcătuind chiar una din temele lui preferate. Într-adevăr după cum observă D-I T. Vianu, atât de just, romantismul este o epocă de conexiune, „un curent pornit mai mult să descopere ceace nește lucrurile decât ceace le desparte” (pag. 19). Învăluit într'un spirit sintetic, romantismul a resimțit adânc afinitatea dintre filosofie și poezie, ca forme chemate să cuprindă deopotrivă sensul general și intim al lucrurilor. Gândirea vremii, pătrunsă de platonism, de excelența unei lumi ideale care transcende copile terestre dintr'o regiune imuabilă, înțelegea fuziunea dintre artă și filosofie, ca având ambele aceeaș finalitate contemplativă. Esențele ideale — obiectivări prime ale unui absolut perfect, — participau la această perfecțiune și serveau drept conținut și uneia și celeilalte. Schelling, Schopenhauer făceau din artă mijlocul suprem al cunoașterii. Adevărul, care pentru Schelling era tot una cu frumusețea, constituia obiectul artei precum și al filosofiei.

Contribuția romantică trebuia, din însuși felul în care pusesese problema, să ridice greutateți. Dacă arta și filosofia aveau acelaș scop cognitiv, dacă ele în fond erau acelaș lucru, nedeosebindu-se prin nimic, nu se mai înțelegea rostul uneia pe lângă cealaltă. Una din ele trebuia să dispară. Într'un sens concluziile riguros trase din premisele romantice duceau la suspendarea artei — sau în cel mai bun caz, la înțelegerea ei ca o realitate inutilă, a cărei importanță fusese capitală numai în pe-



rioadă mitică a culturii (gândirea estetică a romantismului nu era lipsită nici de o oarecare reprezentare peiorativă a artei — ca o formă spirituală, în care conținutul este sărac, tocmai din cauza trecerii lui prin expresia sensibilă), într'alt sens romantismul ducea la elaborarea unui concept artificial și „adulterat”, la „poezia filosofică”, pe care D-l T. Vianu, intenționând în cartea sa să continue procesul de determinare a artei, îl înlătură cu vehemență.

Teoria estetică a veacului al XIX-lea se constituie prin poziția luată față de teza romantică. Curentul „artei pure”, al artei pentru artă, lipsită de un conținut reflexiv, îndreptată spre scopul unic de a delecta, se formează alături de preferințele dese ale unora dintre exponenții spirituali ai timpului pentru o artă saturată de speculație sau construită după modelul științei. Aceste din urmă erau încercări de a restabili unitatea dintre filosofie și artă. Sporind conținutul ei cognitiv, arta se împărtășea din demnitatea filosofiei.

Rezultatul acestui fel de a înțelege înrudirea dintre filosofie și artă a fost nefast pentru cea din urmă. Din falsa apropiere dintre ele s'a născut un concept și mai fals — o formulă bastardă, aceea a „poeziei filosofice” — a poeziei care înctrinează. Arta care speculează este o artă a cărei finalitate a devenit extra-estetică, a căror intenții îndreptate în afară, îi periclitează unitatea auto-telică.

Filosofia și poezia se înrudesesc prin aceeași aspirație către realitatea profundă a existenței, către înțelegerea absolutului. Arta nu poate să-și permită reflexiuni netopite în sentiment și imagini sensibile fără sacrificiul propriului său caracter. Prinderea necondiționatului, poate fi exprimată prin forme ale sensibilității, fie într'o poezie simbolică — și meritul lui Hegel este acela de a fi afirmat, în plin romantism, unitatea artei și a filosofiei prin conținut și deosebirea dintre ele prin felul exprimării acestuia — fie într'o poezie care, construind numai imagini și lipsindu-se de idei poate răsfrânge unitatea lumii. Exemple pot fi date destule, și dintre ele, D-l T. Vianu a ales cu măiestrie poezia lui Verlaine „Chanson d'automne” în care poetul, cu o simplitate emoționantă, fără vehiculul teoriei sau al ideilor, revelează experiența metafizică a unei lumi fluide. „Adevărata poezie este purtătoarea unui sens universal chiar atunci când nu-l explicitează într'o formulare doctrinară și chiar când nu-l sugerează printr'un simbol” (pop. 59). Din poeziile cele mai lipsite de idei se ridică o înțelegere mai adâncă a vieții decât din cele mai riguroase înlănțuiri de concepte..

Filosofia și poezia urcă din aceeași rădăcină adâncă, dar se despart, întocmai ca unele ramuri la suprafața pământului — în manifestări paralele, prin formele pe cari le împrumută exprimării absolutului. Fantezia și intuiția sunt instrumentele poetului, conceptul și întrebuintarea lui strict logică acelea ale filosofului. „Forme înrudite, dar originale, ele există în permanentă simultaneitate și atingându-se în absolut, fără să se determine temporal, nici una nici alta nu este obligată să deplaseze și să înlocuiască pe cealaltă.” (pag. 32).

Dar D-l T. Vianu mai are să înfrunte o noțiune, aceea a filosofiei

poetice. Asimilarea dintre filosofie și poezie nu s'a făcut numai din unghiul filosofiei, dar și din acela al poeziei. Un continuator al romanticilor, Keyserling, topește filosofia în poezie, atribuindu-i primei caracterul pur formal al celei din urmă. A face filosofie, pentru Keyserling, este a construi poetic, a cristaliza într'un tot armonic, a găsi acorduri între idei, a le asimila unca fundamentale. Un sistem filosofic este o formă rotunjită, în care elementele sunt înălțuite într'o conexiune perfectă. Punctul de vedere estetizant din care s'a operat asimilarea filosofiei de către artă, dovedește lipsa înțelegerii structurii și finalității unei opere de eugelare. Păstrând totuși caracterele specifice ale filosofiei și ale artei, unele puncte de contact sunt evidente, privind din unghiul poeziei. Sunt în filosofie — spune F. Köhler — afirmații iraționale și alegeri subiective între o soluție și alta; există în gândirea filosofului un sens al unității, un simț al armoniei care apropie opera eugelării de opera artistică; există apoi o înțelegere intuitivă a unor realități care scapă stringentei rațiunii. Acestea sunt însă elemente insuficiente pentru a conchide la identitatea dintre una și alta.

Filosofiei îi rămâne metoda riguros științifică, plasa logică a conceptelor și mai ales, neîncrederea în datele intuitive și în aprehensiunile nemotivate rațional.

Dacă întâlnim totuși în exprimarea filosofică forma poetică, — întrebuințarea imaginii, a cuvântului elegant și plastic, al termenilor încărcăți de sugestii — aceasta nu este considerată ca având un preț în sine; cerută de nevoile expunerii, de intenția de a lucra activ asupra cititorului, de a-l relaxa, după oboseala contactului cu ariditatea speculației și a termenilor proprii, cerută chiar de obiectul însuși al eugelării care uneori pare ireductibil formei raționale, ea este introdusă nu în scopuri estetice.

Filosofia și arta se asociază prin perspectiva totalitară, prin neliniștea trăirii aparentei și năznința către perfecția absolutului, rămânând totuși manifestări spirituale care păstrează cu îndârjire structurile specifice. Cel puțin așa se întâmplă cu adevărata artă și adevărata filosofie.

Am căutat să desprind din cartea D-lui Vianu firul unitar care o conduce. Acest lucru a cerut însă amputarea multor elemente interesante — așa cum este de pildă legătura dintre „mitologie și poezie” — Sustinut de o documentare serioasă, bogat în probleme și sugestii, studiul D-lui Vianu vine să se adauge tuturor celorlalte cu care D-sa a îmbogățit cultura filosofică românească; în același timp lucrarea apărută recent, promite o altă viitoare, în care relația dintre religie și filosofie — ea susținute de același sens — să fie aprofundată.

MARCELA BEDREAG

**RADU I. PAUL:** *Vieța estetică. Filosofia naturală a frumosului și a artei.* Vol. I. *Frumosul.* (Un volum de 335 p. apărut la Cluj în 1937).

Există în univers lucruri foarte îndepărtate de noi, — dintre care unele ating milioane de ani lumină. — asupra cărora cei ce se ocupă

cu studiul lor au ajuns să fie de acord în multe privințe. Nu tot astfel se întâmplă cu fenomene cari se produc în propria noastră viață sufletească, deși observarea lor ne este cu totul la îndemână. Avem ideea de frumos și un sentiment pe care îl naște frumosul în conștiința noastră. Cei ce se ocupă cu studiul acestor forme ale vieții sufletești sunt departe de a avea asupra lor opinii comune. Întrebările pe cari ele le ridică sunt totuși îndcajuns de simple: ce înțelegem prin frumos? corespunde ideea noastră despre frumos unei proprietăți obiective a lucrurilor? iar sentimentul frumosului cum se produce, ce forme ia și ce rol joacă în viața noastră sufletească? Răspunsul la toate aceste întrebări este în noi înșine. Și totuși cei ce l-au căutat n'au nicidecum aceleași păreri. Pentru acest motiv Estetica, — disciplina al cărei obiect este tocmai studiul chestiunilor pe cari le ridică frumosul, — nici nu este o știință, ci o ramură a filosofiei, adică un domeniu de cercetare în care părerile personale sub denumirea de „concepții” sunt la libertatea fiecăruia.

O astfel de nouă concepție estetică ne oferă și lucrarea de care urmează să ne ocupăm. Nu e pentru prima oară că într-o asemenea încercare se pornește dela început, așa ca și când totul ar trebui construit din temelie. Așa sunt concepțiile, — integrale, — și mai ales, când sunt originale, trebuie să o ia dela capăt. Iată deci, în domeniul de cercetare în chestie, sistemul la care ne referim este aproape curent. Se pornește așadar dela problema obiectului și a metodei Esteticei, pentru a se trece abia după aceea la problemele ei propriu zise. În privința aceasta autorul Vieții estetice se deosebește totuși prin faptul că pleacă încă mai de departe. Adversar hotărât al acelor cari cred că obiectul Esteticei ar fi descrierea fenomenologică a esenței frumosului, d. Paul îl vede în explicarea frumosului. Așa fiind și-a început cu o teorie personală asupra mecanismului logic al explicării. Intrucât ea constituie justificarea logică a concepției sale estetice, să începem și noi cu ea.

Explicăm în știință un fenomen arătându-i cauza sau formulându-i legea. După d. Paul, a explica este a arăta, nu cauza, ci scopul unui fenomen. Cel puțin acesta este procedeul care trebuie practicat în explicarea fenomenelor biologice și psihologice. „A explica o activitate în ordinea fenomenelor vitale normale și mai ales a celor conștiente înseamnă în ultimă analiză, spune d. sa, să le descoperim finalitatea, adică motivele sau scopul” (p. 8). Cu alte cuvinte, — ca să ne exprimăm în termeni filosofici, — fenomenele de cari e vorba nu numai că comportă o explicare finalistă sau teleologică, — ceea ce s'a mai susținut, — dar aceasta este principala lor explicare, dacă nu și unica, — ceea ce după cunoștința noastră n'a mai susținut nimeni până acum. Discuția în jurul acestei chestiuni s'ar putea lungi mult. Exemplul concret însă al aplicării pe care ideea o capătă în însăși opera autorului are darul de a-i arăta slabele rezultate la cari poate să ajungă, fără a mai fi nevoie de un examen teoretic al ei. Explicat prin finalitatea sa frumosul este ceea ce este pentru a putea produce acel gen particular de plăcere

sumit divertisment estetic. Cu alte cuvinte frumosul este făcut ca să ne placă. Nu cred că este nevoie să stăruim asupra măsurii în care ne lămurește o asemenea explicare finalistă. Insuficiența ei este prea evidentă.

Dar să examinăm mai de aproape rezultatele aplicării teoriei d-lui Paul despre mecanismul logic al explicării, întrucât ele constituiesc însăși substanța operei sale de Estetică. „Cercetările noastre, spune d-sa, ne-au dus la concluzia că finalitatea artei este un anumit divertisment superior pe care ni-l procură exercițiul favorabil și armonios al valorilor de existență adică al naturii noastre fizice, morale și intelectuale prin simpla receptare contemplativă a obiectelor ei”. Ar fi cazul să ne întrebăm poate de ce „finalitatea” și nu scopul, de ce „valori de existență” și nu funcțiuni, de ce „receptare contemplativă” și nu „contemplație, dacă alți esteticieni mai bătrâni nu ne-ar fi obișnuit cu această paradă inutilă de barbarisme. Să trecem dar peste aceste expresii păstrând înțelesul lor. Ceeace constituie așadar izvorul de satisfacție în divertismentul estetic este frumosul. Întrebarea care se ridică acum este: ce e frumosul în sine?

Cu problema aceasta autorul își ia rămas bun pentru totdeauna de la teoria sa asupra explicării, căci în viitor nu explicări ne va da, ci definiții, descrieri și clasificări. Explicarea s'a dat odată pentru totdeauna. De acum înainte rămâne să se culeagă roadele ei. Așadar în problema frumosului nu va mai fi vorba de nicio finalitate în afara aceleia pe care o are frumosul, și cu el arta mai ales, de a produce divertismentul estetic. Cât despre frumos el însuși, o simplă definiție pare autorului suficientă. Frumosul este hipostaza de triumf a valorilor de existență, adică forma superioară a naturii fizice, morale și intelectuale. Ca atare frumosul este posibil nu numai în artă, ci și în natură. Sub aceeași formă a hipostazei de triumf a valorilor de existență sunt posibile trei categorii diferite de frumos: frumosul fizic, frumosul moral și frumosul intelectual.

Prima observație care se impune aici este că expresia valoare de existență nu are același înțeles în explicarea originii divertismentului estetic și în definiția frumosului. În cea dintâi prin valori de existență s'au înțeles funcțiuni psiho-fizice ale noastre; în cea de a doua s'au înțeles fenomene atât din lumea externă cât și din lumea internă. Lipsa aceasta de precizie în termeni, frecventă de altfel în lucrare, tenotă o lipsă de precizie corespunzătoare în ideile autorului, și ar fi trebuit să fie evitată, întrucât, pe lângă că îngreiază înțelegerea expunerii, creiază grave contradicții. Este adevărat că autorul recunoaște atât un frumos în natură cât și un frumos în artă. Înțelesul însă nu numai vag, dar și contradictoriu, al expresiei atât de puțin fericite de valoare de existență, care revine neconștient în lucrare, învâluie expunerea într'o atmosferă cu totul haotică. Și este de remarcă că d. Paul întrebuițează termenul de valoare, deși nu este un partizan al teoriei valorilor, așa cum o susțin cei ce cred în ea. Așa fiind d-sa își creează dificultăți fără să se vadă de ce. Credem că faptul

acesta, (care nu este unic, întrucât d. Paul mai face uz de alți termeni, cum este acela de fenomenologic, ce-l angajează deopotrivă în concepții pe cari nu le admite, dovedește o inexperiență de exprimare altfel vizibilă în lucrarea d-sale în prea multe alte privințe.

Să trecem însă dela forma la fondul ideilor. Observările din nefericire nu lipsesc nici aici. A spune că frumosul este „hipostază de triumf a valorilor de existență”, adică în definitiv că este un aspect reușit al lucrurilor, nu este un neadevăr. Dar este a spune despre frumos atât de puțin, încât echivalează cu nimic. Poate că, — dacă ne este îngăduit să facem o presupunere, — nevoia de a da teoriei sale despre frumos aspectul de noutate și impresia adâncimii l-a împins pe autor să se folosească de termenii atât de vagi și neobișnuiți ca „hipostază” și „valoare de existență”. Oricum, transpusă în limbaj curent, teoria își arată insuficiența din primul moment. Este prea vagă și prea generală.

În jurul teoriei sale asupra frumosului, pentru a-i da amploarea cuvenită, d. Paul reeditează o serie întreagă de expresii, cum sunt: valoare estetică, viață estetică, obiecte estetice, simpatie estetică, asupra înțelesului cărora nu credem că prezintă vreun interes să ne oprim. Adesea autorul recurge la una sau alta din aceste expresii pentru a lămurii problemele în discuție, fără a părea că își dă seama de lipsa de valoare pe care o prezintă în doslegarea unei probleme denumirea unui lucru vechi cu o expresie nouă. Asemenea explicații verbale nu mai au trecere decât în lumea unora dintre filosofi mai întârziți. În știință ele au fost de mult părăsite.

Ar fi însă nedrept dacă am spune că întregul cuprins de idei al lucrării de care ne ocupăm se reduce la atât. Să trecem dar la teoriile propriu zise pe cari le cuprind dincolo de expresiile verbale.

„Hipostază de triumf” a unor „valori de existență” frumosul nu este, după d. Paul, o valoare independentă, cum cred unii esteticieni. Frumosul nu există în valori ele însele, ci în manifestările lor. Și cum nu toate manifestările valorilor de existență sunt triumfătoare, frumosul există nu în formele lor obișnuite, ci în cele mai rare. Raritatea devine astfel, în locul triumfului, criteriul frumosului. N'avem niciun mijloc direct de a constata triumful valorilor. Raritatea aspectului în care ni se prezintă ele uneori este dovada triumfului lor, fiindcă un aspect rar al unui lucru este dovada intervenției unei forțe deosebite. La acest criteriu fundamental al frumosului se adaugă altele secundare. Autorul dă puține exemple destinate să ilustreze afirmațiile sale. Dar iată că aici ne dă unul edificator. La o clădire în roșu nu găsim nimic frumos, — deși (ar fi putut să adauge) aceasta este un spectacol rar. „Numai formele adăose, de lux, inutile, adică zugrăveala și alte podoabe arhitectonice le vom considera ca adevărat frumoase”. Luxul așadar și inutilul sunt alte două criterii suplimentare ale frumosului. La toate acestea d. Paul adaugă „interesantul” ca o ultimă caracteristică a frumosului. Dar, în afara lucrurilor al căror frumos este obiectiv aparținându-le ca un caracter propriu, există, după același autor de care

ne ocupăm, lucruri cari, fără să fie frumoase, au „valoare de divertisment”, și alte cuvinte deșteaptă în noi sentimente estetice. Acestea poartă numele de „obiecte estetice” și constituiesc, în deosebire de frumos ceea ce se cheamă „esteticul”. Frumosul fiind forma triumfătoare a valorilor de existență „estetică” nu este decât hipostaza primară de manifestare a valorilor în chestie.

Credem că înainte de toate aceste considerațiuni asupra frumosului păcătuiesc prin aceea că sunt excesiv de vagi, din care motiv nu aduc în problema frumosului decât lămuriri cu totul insuficiente. Iată de ce ne este foarte greu să ne inchipuim cum se vor decide esteticienii să adopte punctul de vedere al d-lui Paul. O definiție a frumosului ca aceea pe care am văzut-o și o caracterizare a lui în felul arătat lasă problemele Esteticii în același stadiu al deslegării lor în care le-a găsit. Un adevăr însă de importanță oricât de neînsemnată este totuși înfinit mai de preț decât o eroare. Lucrarea d-lui Paul ar fi dar vrednică de toată atențiunea chiar dacă contribuția ei s'ar mărgini la ceea ce am arătat. Cazul nu este însă acesta, întrucât ea cuprinde erori evidente. În primul rând ele sunt din chiar domeniul Esteticii, — ceea ce nu este de mirare obiectul lucrării fiind din acest domeniu. Ea mai cuprinde însă erori din alte domenii, în cari autorul se angajează prin afirmații necontrolate. Să le examinăm pe rând.

Acele din domeniul Esteticii, privesc aproape în întregime considerațiile asupra frumosului din punct de vedere psihologic. Funcțiunile sufletești prin cari se desfășoară viața estetică, spune d. Paul, sunt sensibilitatea fizică, corespunzătoare valorilor fizice ale existenței, sensibilitatea morală corespunzătoare valorilor morale și sensibilitatea intelectuală corespunzătoare valorilor intelectuale. La toate aceste „sensibilități” se mai adaugă o conștiință reflectată prin care ne putem da seama în mod conștient și reflectat, dar și desinteresat și obiectiv, de starea de triumf sau de înfrângere a valorilor de existență. Acestei conștiințe reflectate îi corespunde și o sensibilitate sufletească superioară sau simpatie estetică sau sensibilitate estetică, prin care prețuim și ne bucurăm desinteresat de triumful valorilor de existență. Cum se vede, mecanismul sufletesc al vieții estetice, un adevărat dedal de sensibilități, este îndeajuns de complicat. Și totuși n'am vorbit decât de o cu totul neînsemnată parte a lui. Origina acestui mecanism este în ceea ce autorul numește „cenestezie”. „Sensibilitatea noastră estetică, spune d. Paul, desigur își are originea, după cum se poate ușor deduce, în ceea ce am numit noi mai sus cenestezie. Sensibilitatea estetică nu este decât o formă superioară de manifestare a cenesteziei și nu o facultate cu totul specială”. Iar cenestezia „este starea sufletească în care ne găsim prin dispozițiunile inferioare, (pe) care le crează activitatea practică a naturii noastre psihice”. Dar, fiindcă atât n'ar fi deajuns pentru a înfelege origina acestui complicat eșafotaj de sensibilități cari constituiesc viața estetică, d. Paul adaugă unele lămuriri suplimentare. „Această prețuire desinteresată a valorilor de existență, adică a frumosului, spune d. sa, nu este o atitudine

artificială a sufletului nostru, ci o pornire naturală și înăscută. Prețuim și ne bucurăm de tot ceace exprimă triumful valorilor de existență, fiindcă prin aceste valori triumfă și propria noastră viață. Viața se bucură instinctiv și natural în fața a ceea ce este propria sa condiție de triumf. Această voință a vieții de a triumfa prin energiile și puterile ei creatoare o numim noi instinctul vital. Acesta este instinctul fundamental al vieții. Instinctele de conservare apar numai ca derivatele și instrumentele acestuia. Așadar sentimentul și conștiința estetică au la bază un instinct propriu". Nu trebuie să ne facem iluzia că problema originii și a mecanismului „vieții estetice” se reduce la atât în studiul d-lui Paul. Preocupat să-și precizeze din ce în ce mai mult punctul de vedere, autorul intră într-o serie de amănunte asupra judecății estetice și asupra divertismentului estetic, cari au darul pe deasupra tuturor de a mai fi și contradictorii. Credem totuși că cu oarecare bunăvoință și trecând peste o serie întregă de detalii, dintre cari nu puține ne-ar pune în fața unor flagrante contradicții, se poate conta pe următoarele convingeri ale autorului. Judecata estetică nu trebuie confundată cu divertismentul estetic. Cea dintâi este cauza celui din urmă. Cauza ea însăși este efectul fie a unei judecăți teoretice fie a unui instinct vital, după cum autorul privește chestiunea dintr-o parte sau din alta. Oricum ar fi însă, nu sentimentul este acela care produce judecata estetică, ci judecata estetică este aceea care îl produce. Cu toate acestea d. Paul ne invită foarte stăruitor să credem că sentimentul estetic este sentimentul de prețuire (deși prețuirea este considerată adesea în lucrare ca o funcțiune intelectuală, nu afectivă), la un loc cu un sentiment de iubire. În cele din urmă sentimentul estetic se dovedește a nu mai fi decât un sentiment de iubire. Iubirea ea însăși este un sentiment moral, așa încât la baza vieții estetice stă în definitiv sentimentul moral. Sau, cum se exprimă autorul, viața estetică este funcție a vieții morale.

Credem că ar fi inutil să intrăm mai departe în amănunțele lucrării de care ne ocupăm, întrucât ele nu fac decât să complice lucrurile înloc să le lănuirească, cum ar fi fost de așteptat. Ne putem așadar opri aici, pentru a examina concepția estetică a d-lui Paul în liniile ei cele mai generale. Atât în ceace privește originea cât și în ceace privește mecanismul vieții sufletești din punct de vedere estetic teoria de care e vorba, întâmpină mari dificultăți. Mai întâi ea nici nu constituie o explicare proprie zisă. A spune despre o funcțiune sufletească că este înăscută, că este spontană, că este instinctivă, că se reduce la instinctul corespunzător acelei funcțiuni sau la un alt instinct mai primar, nu este a da o explicare mai mult decât verbală. Iar în al doilea rând această idee complicându-se cu o teorie biologică vitalistă foarte discutabilă mai are și marele neajuns de a se sprijini pe un teren cu totul subred. Cât despre momentele diferite ale vieții estetice, ele nu sunt nicidecum de acord cu rezultatele cercetării psihologice în materie. D. Paul își închipue că este deajuns să afirme despre viața sufletească orice, pentruca lumea să fie gata să adopta părerile. D-șă pare a nu ști că asemenea afirmații

trebuie să aibă o întinsă întemeiere psihologică sau cel puțin să nu fie în dezacord cu rezultatele obținute până în prezent în materie. Dar iată că în lucrarea d-sale nu se constată nici una nici alta. Ideile pe cari le susține privitor la mecanismul sufletesc al vieții estetice nu numai că nu au decât o întemeiere psihologică cu totul redusă, dar sunt uneori în flagrantă contradicție cu rezultatele psihologiei. Ca să nu dăm decât un singur exemplu, ideea că „judecata estetică” ar preceda în viața sufletească sentimentul estetic este mai degrabă în acord cu vechea psihologie intelectualistă decât cu psihologia nouă, care subordonează în multe privințe activitatea intelectuală factorilor emotivi. Altfel d. Paul, care afirmă multe în lucrarea d-sale, are grijă să susțină pe alocurea și teza contrarie aceleia la care ne refeream mai sus, fără să se vadă cum se pot concilia.

Dar alături de asemenea afirmații din domeniul Esteticii spunem că lucrarea d-lui Paul mai cuprinde altele din domenii străine acestei discipline, afirmații al căror adevăr este adesea discutabil. Am arătat că origina vieții estetice este după autorul de care ne ocupăm într-o funcțiune cu caracter biologic care poartă numele de instinct vital. Nemulțumit însă cu atât d-l Paul a trecut mai departe făcând o ipoteză asupra vieții însăși ca funcțiune biologică, — ceea ce într'un studiu de Estetică n'ar fi fost necesar. Și iată ce susține. Instinctul vital nu explică numai bucuria care ne cuprinde în fața triumfului valorilor de existență. Atât ar fi prea puțin pentru o funcțiune cu un rol așa de important. Instinctul vital explică toate celelalte instincte, în deosebi instinctul de conservare. Dar nici atât nu este de ajuns. Instinctul vital explică viața ca însăși. „Geneza și expansiunea (adică, am zice noi, origina și evoluția) vieții pe pământ sunt opera instinctului vital”. Iar în altă parte acelaș instinct vital poartă numele de elan vital. Desigur că nu e pentru prima oară că se susține o asemenea teorie asupra vieții ca și aplicarea ei în domeniul Esteticii. D. Paul o recunoaște și îi recunoaște probabil și neajunsurile, de vreme ce afirmă într'o parte a lucrării că teoria vitalistă pe care o susține în Estetică va căuta să fie ferită „de multele și grelele păcate ale trecutului” (p. 81). Nu vedem totuși cum poate fi înlăturată o asemenea eventualitate, cât timp teoria este fundamental greșită. Explicarea vieții prin forțe ascunse, prin instincte și prin elanuri, nici nu este o explicare propriu zisă. A spune că viața s'a creat pe sine sau că a creat-o un instinct sau un elan este a nu spune nimic. Sărăcia unei asemenea explicări nu poate să scape neobservată. Ea poate lua e drept uneori forme filosofice sau poetice. Dar lipsa ei de valoare științifică este cu totul evidentă.

Mergând mai departe cu presupunerile d. Paul susține că în acelaș instinct vital își are origina și viața morală a oamenilor. Sensibilitatea morală, spune d-sa, este „o eflorescență organică a vieții”, „eflorescență a naturii celei mai intime și fundamentale a vieții”. (p. 248 și 249). Așa fiind — și cu aceasta d. Paul trece la o ipoteză personală asupra factorilor progresului moral — nu inteligența este aceea care a determinat acest progres. Desvoltarea sensibilității morale este indepen-



dentă de dezvoltarea inteligenței. Este negreșit și acesta un punct de vedere, dar mult prea discutabil. Problema originii și evoluției vieții morale este grea și delicată. Într'o lucrare de estetică poate că ar fi trebuit să fie tratată din cu totul alt punct de vedere, iar autorul ar fi trebuit să se informeze mai mult și să reflecteze mai îndelung asupra-i. Atât viața morală influențează viața estetică cât și viața estetică influențează viața morală. Studiul acestei influențe reciproce ar fi fost mai util decât ipoteza asupra originii biologice a sensibilității morale.

Dar sunt și alte domenii în cari autorul Vieții estetice face incursiuni, — este drept cam nefericite. Cu ele merge atât de departe, încât ajunge până în domeniul astronomiei. „Însuși spațiul cel larg până'n adâncimile cerului, spune d-sa, și adâncul lumii, întinderile pământului și corpul său uriaș, puzderia planetelor ce strălucesc în depărtări..." (p. 277). Probabil d. Paul nu știe că strălucirea planetelor este de împrumut și foarte slabă, iar, prin numărul lor extrem de redus, sunt departe de a fi o puzderie. Se cunosc azi în afara celor nouă planete propriu zise circa 1200 de asteroizi de dimensiuni modeste cari se numesc micile planete. În afara acestora nu mai știm nimic de existența altora, iar noile teorii astronomice ne impun să admitem că apariția planetelor înăuntrul sistemelor stelare este un accident extrem de rar. Desigur că prin planete d. Paul a voit să înțeleagă stelele, dar a greșit cuvântul. Cât despre „corpul uriaș al pământului" nu se poate vorbi decât în comparație cu noi. În comparație cu celelalte corpuri cerești și cu dimensiunile de sute de miliarde de ani lumină ale spațiului, aproape că s'ar putea spune, ca să ne facem o idee despre dimensiunile lui, că este mai puțin decât absolut nimic. În altă parte d. Paul vorbește despre „această realitate eternă și infinită care este universul". Atribuind universului asemenea caractere desigur că d-sa nu cunoaște rezultatele științei în această privință. Învățații consideră în prezent universul ca fiind de tip sferic închis. De aceea spațiul este considerat ca finit. În ce privește durata în timp a universului, știința de azi nu o mai consideră nelimitată. Ea prevede moartea universului într'o stare de echilibru termodinamic. Eddington prevede sfârșitul lumii fizice într'o totală transformare a materiei cosmice în radiațiune. Sunt așadar neconforme cu rezultatele actuale ale științei afirmările d-lui Paul din domeniul astronomiei, — afară de cazul când d-sa nu are teorii personale în această privință, presupunere care s'ar putea face și privitor la numărul planetelor din cari se poate să fi descoperit un număr necunoscut încă astronomilor. Dar asemenea supoziții sunt foarte puțin probabile.

Am mai avea de făcut câteva observări cari privesc forma lucrării. Expunerea d-lui Paul este făcută într'un stil care nu este lipsit de calitate, dar nici de defecte. Unul nu dintre cele mai mari defecte ale compoziției d-lui Paul este abundența pleonasmelor și a sinonimelor. Iată câteva: „energiile și puterile", „natura moartă și inertă, anorganică", „în sufletul și spiritul nostru". Neologismele, ca să nu le zicem barbarisme, abundă deasemenea. Iată unele: „obligamente morale", „inten-

ționalitate", „eclatant", „a declanșa la maxim", etc. Abundă deasemenea acordurile greșite și în general erorile de gramatică. Dar mai supărătoare sunt revenirile interminabile la aceleași afirmații și lipsa totală de disciplină în expunere.

Cu aceste neajunsuri de fond și formă lucrarea d-lui Paul pare a fi fost făcută în grabă.

AL. POESCU

EUGENIU SPERANTIA: *Principii fundamentale de filosofie juridică (avec un résumé en français)* Cluj, 1936.

Într-o precedentă recenzie consacrată lucrării D-lui Eugeniu Sperantia, intitulată „Lecțiuni de Enciclopedie juridică. Cu o introducere istorică în filosofia dreptului", menționam, în treacăt, studiul pe care-l vom considera aci, mai pe larg. „Principii fundamentale de filosofie juridică" completează în mod fericit lucrarea amintită, și în deosebi, a doua parte a sa: descrierea istorică este coroborată de o analiză personală și susținută a principalelor probleme de filosofie juridică, în cadrul unei concepțiuni filosofice generale. Un autor mai vechi, E. R. Bierling, în cunoscuta sa lucrare „Juristische Prinzipienlehre" (1894), își propune să cerceteze natura și structura generală a dreptului, geneza și dispariția sa, tulburările și apărarea dreptului cași mănuierea practică și elaborarea sa științifică. Bierling lasă la o parte anumite probleme, care, după părerea sa, ar constitui domeniul propriu al filosofiei dreptului. D-l Eugeniu Sperantia își propune să întreprindă „tocmai studiul problemelor pe care Bierling crede că le poate trece cu vederea" (p. 13). Socoțind „dreptul" ca fiind determinat de trei categorii de condițiuni, autorul consideră fundamentele transcendente ale dreptului alături de condițiunile sale istorice și de „finalitatea dreptului, ca mijloc tehnic de spiritualizare progresivă a omenirii" (p. 15). În prima parte a studiului său, D-l Eugeniu Sperantia se ocupă de imperativele apriorice ale dreptului (pp. 16-30). Spiritul, observă D-l E. Sperantia se concepe pe sine ca: universal, suficient sie-și și supus unei norme generale decretată de el. „Universalitatea spiritului este un postulat inevitabil și indispensabil gândirii noastre. Dacă nu-l admitem, gândirea noastră rătăcește, devine incoherentă". Conceperea oricărei existențe făcându-se în raport cu acest spirit universal, rezultă că spiritul ca existență nu se poate raporta decât la el însuși. Spiritul este dinamic. Funcțiunea sa esențială este „aprecierea" care constă în raportarea conținutului de conștiință la norma adecuată. Spiritul ca unic creator de valori este implicit și unicul creator al normelor de evaluare (§§ I-III). Rațiunea care urmărește constatarea valabilității judecăților, are nevoie, în acest scop, de un criteriu universal valabil. El îi este dat de spirit însuși: rațiunea apare astfel ca „cea mai înaltă funcție (a spiritului) și cea mai caracteristică manifestare a sa" (§ IV). Teoretic, spiritul este ostil oricărei îngrădiri, căci aceasta ar însemna negarea caracterului său universal. În practică însă, odată cu apariția concretului, a individualului, spiritul

suferă înfrângeri în aspirația sa fundamentală. Ceeace constituie o înfrângere a identității real-rațional, deoarece realul „negând norma spiritului neagă spiritul și se afirmă ca distinct față de el” (§§ V-VII), „Oroarea de contradicție” determină necesitatea unei garanții și atunci, spiritul individual postulează existența spiritului obiectiv. Experiența face ca acest spirit să se manifeste în aspirațiuni „multiple și personale” pe care D-I Eugeniu Speranția le denumește „alter”, observând că din cauza exigenței de universalitate, cul conține pe „alter ca pe o exteriorizare a sa”. El atribuie oricărui „alter” aceeași poziție de scop în sine și aceeași cerință de a se supune unei norme universale (§§ VIII-XI). Din această identificare a eului cu „alter” rezultă egalitatea de drepturi (imperativul respectării angajamentelor, unul din comandamentele fundamentale ale dreptului natural, cum observă L. Le Fur), reciprocitatea (cecece e „eu” pentru unul e „alter” pentru celalt) compensația (prejudiciul cauzat de ne-identificarea eului cu alter trebuie reparat). Conștiința individuală conține, se știe, pe lângă datele rațiunii și alte date de ordin afectiv. „Conflictul social” nu este, în fond, observă D-I Eugeniu Speranția decât conflictul interior „dintre tendințele afective și normele raționale”. (Imixtiunea afectivității împiedică spre pildă existența unei restituiri perfecte sau aceea a unei absolute respectări a angajamentelor). Viața socială nu poate realiza, în mod concret, tendința sa de a armoniza spiritul subiectiv cu cel obiectiv decât „orientând viața afectivă în direcții impuse de cea rațională” (§§ XII-XIV). După ce a expus imperativele apriorice ale dreptului, D-I Eugeniu Speranția consacră a doua parte a lucrării sale cercetării imperativelor juridice în contingenta socială (pp. 31-216). Ceeace caracterizează pe om este existența conștiinței. Astfel fiind, relațiunile sociale umane trebuie considerate ca „un total de raporturi între două sau mai multe conștiințe” (cap. I). Contactul social „tipic” consistă în transmisiunea „valorii”, adică a celui „conținut de conștiință care face obiectul unei relative preferințe”. Subiective, valorile „circulă” între conștiințe prin contagiune sau, cum spune G. Tarde, prin imitație. Mărirea cercului de conștiințe între care circulă valorile, intensifică viața socială (cap. II-V). Valorile sunt de două feluri: 1) conceptuale, când sunt determinate de procese psihice superioare și 2) sensoriale, când sunt simple „sinteze mintale de date empirice dobândite”. „Interesul” este ceea ce determină tendința de posesiune a valorilor. În cazul valorilor conceptuale pure, posesiunea nu este decât „prezența în conștiință a conceptului respectiv” în cazul valorilor sensoriale, posesiunea implică „posibilitatea unei acțiuni fizice asupra obiectului”. (Unele valori sensoriale, ca spre pildă cele de utilitate, fiind legate de instinctul conservării și constituind mobilul principal al activității, sunt, în deosebi, obiect al preocupărilor umane). Spre deosebire de valorile conceptuale care sunt de apartenență limitată, valorile sensoriale, implicând posibilitatea unei acțiuni fizice, nu pot aparține simultan unui număr ilimitat de conștiințe. Rivalitatea determinată de obținerea acestor valori, dă naștere la conflicte. Din această cauză posesiunea lor este „extrem de labilă și de nesigură”, iar

precaritatea posesiunii îndepărtează pe om de „siguranța unei liniștite conservării de sine”. În fine, ambele fapte (precaritatea posesiunii și turburarea instinctului de conservare) pun în primejdie viața socială (cap. VI-XV). Importanța relațiilor sociale este evidentă. Imbogățirea cunoștințelor cași organizarea funcțiilor mintale, amândouă condițiuni ale desvoltării vieții spirituale, nu pot fi satisfăcute decât prin „contactul social al cunoștințelor”. Obținerea unui „maximum de socialitate” cere un „maximum de securitate”. Pentru a dobândi această securitate, este necesară existența, în cadrul grupelor sociale, a unor norme de acțiune. „Totalitatea normelor raționale prin care, realizându-se un maximum de stabilitate și siguranță a posesiunii valorilor de apartinență limitată, se garantează un maximum de socialitate posibil, într'un grup social, constituie Dreptul (în sens obiectiv)”. Pe lângă acest drept obiectiv, există și un „drept subiectiv”, care este compus din trei elemente și anume: 1) un interes; 2) o valoare (care constituie obiectul interesului) și 3) o normă (care-l garantează). Dreptul subiectiv, care este „un dat pur intelectual” implică în mod necesar, trei condițiuni „subalterne” care sunt: 1) un subiect de drept (cărui i se garantează și al cui este interesul garantat); 2) un organ care garantează și 3) o lezare (efectivă, probabilă sau posibilă) împotriva căreia intervine garanția (cap. XVI-XXIV). Recunoașterea dreptului subiectiv implică trecerea dela norma generală (dreptul obiectiv) la o normă particulară. Această trecere se face printr'un proces logic (silogistic): norma generală servește drept premisă majoră, iar cazul concret constituie premisa minoră. Constatarea prezenței termenului mediu, în ambele premise, duce la o concluziune valabilă și anume: sentința (în instanțele de fond) sau jurisprudența (în casatie). O condițiune apriorică (structura logică a minții) și una empirică (aplicarea practică) cer un cât mai riguros acord al normelor. Aceasta implică o sistematizare ierarhică în fruntea căreia se găsește „principiul juridic de cea mai largă generalitate” care este „imperativul maximei socialități posibile” (cap. XXV-XXVI). Acest principiu se impune în mod necesar oricărei societăți. Deducțiunile ce se pot face din el, depinzând de un mare număr de condițiuni „variază cu timpul și locul”. Deosebirile dintre sistemele juridice se explică tocmai prin aceea că maximum de socialitate este adaptat la respectivele: condițiuni exterioare, ideologii cași la mentalitatea și viața afectivă a unui anume grup social. Luând drept criteriu ideea de justiție (care este „consecvența logică a unei aplicări concrete față cu normele juridice”) D-l Eugeniu Speranția distinge șapte regime juridice și anume: 1) rațional de absolută justiție (caz ipotetic); 2. rațional de plină justiție relativă (decurge din imperative apriorice și din ideologii curente); 3) rațional relativ injust (inconsecvent față de ideologiile curente, dar consecvent din p. d. v. al imperativelor apriorice); 4) irațional relativ just (desacord în privința imperativelor apriorice); 5) irațional relativ injust (nu respectă decât consecvența față de o ideologie neadmisă de grup); 6) irațional, injust, dar echitabil (nu respectă fundamentele apriorice, nici ideologia grupului, dar se aplică totuși cu rigoare); 7) absolut irațional

și injust (arbitrar în totul). La baza oricărei ordine juridice se găsește „prestațiunea autorității”: Factorul social creator al ordinei juridice, adică puterea legiuitoare, nu-și poate exercita funcțiunea fără să dețină autoritatea. La societățile inferioare grupul este principalul titular al autorității: opinia publică (a grupului) stabilește și decretează valorile, ideologiile, interesele, mijloacele de constrângere. Treptat, grație unor procese de concentrare și de individualizare (care confirmă tendințele de diviziune a muncii și de specializare ale vieții sociale), se trece de la funcțiunea difuză a grupului (care creiază cutuma) la aceea specializată a legislatorului (care este ajutat de oamenii de știință). Garanțiile sociale, observă D-l Eugeniu Sperantia implică existența a două condițiuni indispensabile: 1) recunoașterea principială a adecuării unui interes determinat la o normă admisă; 2) existența unor mijloace concrete pentru a apăra interesul recunoscut. Prima condițiune este îndeplinită de instituțiunea judecătorească, cea de a doua, de organul executiv. Amândouă sunt considerate „autorități”, pentrucă implică „autoritatea” (și au un fond juridic „pentrucă implică justiția”). În ultima analiză, observă D-l E. Sperantia, „fondul autorității cași acel al justiției ține de consecvența logică: o reacțiune a spiritului (care se recunoaște pe sine însuși repercurtat în afară” (cap. XXX—XXXI). Justiția e un „mijloc pentru împlinirea imperativelor spiritului”, iar statul devine „scop în sine” deoarece el „are interesele sale garantabile, poate proceda just și injust”: el este deci subiect de drept (cap. XXXII). Cu toată sfortarea omenească, dreptul universal, etern, absolut, rămâne numai un ideal. Dreptul pozitiv (care este o construcțiune tehnică) constituie prin origina, constituția, destinația, funcționarea și efectele sale „factorul cel mai activ pentru spiritualizarea omenirii”. În acest scop, el utilizează imperativele (principale și secundare), ficțiunile și presumpțiunile (construcțiuni artificiale destinate să umple lacunile pe care logica le găsește în aplicarea normelor raționale la cazurile concrete), în fine, sancțiunile coercitive (invențiuni ale spiritului „selectate” și „acomodate” exigențelor logice și realităților concrete).

Interesantul studiu al D-lui Eugeniu Sperantia ne sugerează câteva observațiuni. Astfel, considerațiunile de filosofie generală ne par prea dezvoltate, cu tot interesul evident ce-l au. Concepțiunea „filosofiei spiritului” s'ar preta la discuțiuni. Deasemeni, aceea a unei morale raționaliste. În altă ordine, prezentarea realităților juridice se face pe alocuri, poate, în chip prea „organizat”. Matematizarea unor realități psihice pare temerară. Așa spre pildă, autorul ne dă (la pag. 58) formulele  $C=l \cdot v$  și  $C=\frac{v}{p}$  în care  $C$ = înversunarea luptei,  $l$ =limitarea apartinenței și  $p$ =multitudinea posesorilor posibili. Unele aserțiuni ar trebui să fie mai precizate. Astfel, interesanta dar discutabila asemănare a „preferinței” din lumea teleologică, morală cu „probabilitatea” din lumea fizică” (pag. 38). În genere, metoda de expunere „more geometrico” implică oarecari rezerve cu privire la adecuarea „construcției” la realități. Ar fi fost poate utilă și considerarea unora din autorii pe care îi cercetează Karl Larenz în „Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart” (în afară de cei citați de autor). În această privință se

poate vedea și un studiu al D-lui O. Ionescu (publicat în „Revista de Drept Public” No. 2-3 din 1936).

În ansamblu, lucrarea D-lui Eugeniu Speranția ridică probleme extrem de interesante pentru filosofia juridică, pe care autorul le expune și le rezolvă în chip personal, dând dovadă de un spirit filosofic și juridic extrem de prețios.

Dr. ALEXANDRU TILLMANN

C. NOICA: *Vieța și Filosofia lui René Descartes* (Ed. Alcaday, „Biblioteca pentru toți” nr. 1495-1497, pp. 197).

Când în Februarie 1929, filosoful Edmund Husserl își deschidea — sub cupola amfiteatrului Descartes al Sorbonei — cele patru conferințe despre *Fenomenologia Transcendentală*, apărute în 1931 în franceză cu titlul „*Méditations Cartésiennes*”, prin cuvintele măgulitoare că fenomenologia transcendentă s'ar putea numi un neo-cartesianism, aduceți un omagiu postum — la distanță de aproape trei secole — autorului *Discursului*, celebrat azi în toată lumea. Iar omagiul consta în recunoașterea „sensului etern” pe care îl închide în sine fapta singulară în istoria filosofiei, pe care Descartes a săvârșit-o prin acea eroică deslegare de orice cunoștință și întoarcere la singura certitudine — ego cogito. Căci, „en premier lieu, — spune Husserl — quiconque veut vraiment devenir philosophe devra „une fois dans sa vie” se replier sur soi-même et, au-dedans de soi, tenter de renverser toutes les sciences admises jusqu'ici et tenter de les reconstruire” (p. 2). Ceeace este, de fapt, întoarcerea vieții și filosofie cartesienă.

Inspirat din această ispititoare perspectivă, d. C. Noica — tânărul de serioasă și laborioasă contribuție pe domeniul filosofiei românești — ne dă, în paginile despre „*Vieța și Filosofia lui Descartes*”, o interpretare interesantă și prețioasă a vieții și gândirii cartesiene. Înțelegând viața și filosofia lui Descartes ca o „experiență de mare singurătate” și căutând să descopere la încheeturile ei pornirea conștiință — voința — din care toate au isvorit, autorul face din viața și filosofia lui Descartes „treptele singurătății sale”. Căci izolat în propria sa familie, din cauza poate a unei firi bolnăvicioase și ursuze, până la vârsta de 8 ani, când este trimis la colegiul de ieziți din orașelul La Fleche, Descartes își isprăvea cei 9 ani de studii, cu o totală nemulțumire despre școală și știința timpului său, îndreptându-se în cei câțiva ani ce urmară studiilor — rămași necunoscuți — spre ceea ce avea să fie singurătatea sa, a cărei „vocație” și-o descopere în 1619. Fie că a mai studiat 2 ani dreptul și medicina la universitatea din Poitiers, fie că alți 2 ani a stat la Paris, ascunzându-se de prieteni și cunoscuți, cert este că anul 1618 îl găsește pe Descartes voluntar în armata principelui Mauriciu de Nasau, în localitatea Breda din Olanda, unde leagă acea mult comentată prietenie cu medicul I. Beeckman; iar anul 1619 — după o călătorie în jurul Europei — îl găsește în Germania, retras în acea necunoscută localitate, unde, la 10 Noemvrie, adică exact un an după ce-l cunoscuse pe Beeckman, are loc

visul acela misterios, care, în orice caz, avea să declanșeze întreg dinamismul inconștientului său, determinându-l, prin semnificațiile pe care i le găsea, să porceadă în căutarea marelui lui singurătății. Iar calea singurătății se arăta acum a fi singura posibilă, în această răsruce de tinerețe, care, în peregrinările ei printre oameni și lucruri, îl învățase — după cum spune el — măcar acest lucru, să se desbere încetul cu încetul de tot soiul de erori ce-i turburau mintea. (32). Că visul acela — magistral fălcuit de însuși Descartes — avea o sarcină mistică, sau era o simplă închegare — care valora cât o revelație — a unei profunde turburări spirituale, nu are nici o însemnătate. Atât explicația mistică, precum și cea științifică, confirmă marea comuniune pe care o avea filosoful cu fondul etern al lucrurilor, cu substanța care viază în adâncul lor. Iar, cine s'a împărtășit din această comuniune, poate fi oricând „ras ales”, vrednic să poarte în el și toate semnele ce vin de sus, și toate sensurile ce năzuiesc de jos. Fost-a oare profet fără aceasta? Iar profeția, în toate înțelesurile, înseamnă o mare comuniune transcendentală, însoțită de o înaltă misiune și de o nobilă înșurare. Și în fond, aceasta era semnificația visului din noaptea de 10 Noemvrie 1619: conștiința unei înalte misiuni și presimțirea unei totale singurătăți, cărora Descartes le dă întreaga sa adeviziune, resimțită în starea de entuziasm ce-l cuprinsese.

Urmă a doua decadă din tinerețea lui, plină de încăstămpări și efervescență spirituală, în care, liniile ursitei sale abia distinse în pragul tinereții, — regulile metodologice și gustul singurătății — se îngroașă pe încetul, și anul 1629 îl găsește — după unele noi peregrinări prin Germania, Italia și Paris — retras definitiv în Olanda. Aci și în preajma acestui an se încheie etapa cea mai însemnată din tinerețea lui Descartes și primul ciclu al gândirii lui, prin tratatul intitulat „Regulae ad Directionem Ingenii”. Acum descopere el cele patru principii ale metodei sale, cu care avea să iasă „din desişul greșelilor celorlalți și din strănscoarea propriilor sale indoeli”; acum descopere spiritul, ca principiu al unității științelor, iar prin aceasta calea desăvârșitei singurătăți ca mijloc de aflare a singurei certitudini — ego sum — și de reconstituire a lucrurilor din afară; acum răsare gândul acelei științe universale „mathesis universalis”, ca o disciplină a spiritului însuși; acum se încheagă propriu zis metoda sa, care în fond era o prefigurare a teoriei cunoașterii ce avea să se pună imediat prin John Locke, pe un plan însă greșit, pentru a-și câștiga autonomia prin Kant și a străluci azi cu Husserl. Cu acestea, orientarea lui Descartes devenea hotărâtoare pentru tot restul vieții sale. Iar sensul etern pe care îl degajază Husserl de aici: „înțoarcerea spiritului către sine” s'a dovedit a fi fecund prin tot ce a urmat.

Pătruns de sentimentul acelei misiuni în urma atâtor cuceriri spirituale, se retrage Descartes în Olanda, pentru un răstimp de alți 20 ani, în slujba unui program pe care aveau să-l servească și vieța și gândirea sa. Căci, dacă noile produse ale gândirii sale dintre 1629—1637 — Dioptrica, Meteorii și Geometria ce însoțesc Discursul asupra Metodei nu erau decât „des essais de cette méthode”, cum însuși Descartes le numește, Meditationes de prima philosophia nu

erau altceva decât fructul metafizic al aceleiași metode, în care se exercitase cât mai mult, în așteptarea maturității, care acum venise. Iar dacă aceasta trebuia să fie încă un pas mai departe în întemeierea fizicei sale, trebuia să fie și cea mai nobilă ilustrare a metodei sale.

Cum însă dintru început metoda sa s'a arătat a fi calea unei mari singurătăți, meditațiile trebuiau să accentueze acest caracter permanent al vieții și gândirii lui Descartes: **tendința către însingurare. Și într'adevăr, prima din cele șase Meditații este „o reluare a vechiului gând de a se desface, odată măcar în viață — semel in vita — de toate părerile greșite pe care le căpătase”.** Aici desvăluie Descartes toată acea măiestrită purgare a spiritului său de orice adaos, până la desvăluirea eului pur, a spiritului ca fundament al oricărei certitudini, a lui Dumnezeu chiar. (Aici, d. Noica are, în patru pagini (153-156), condensată toată emoția și admirația pentru această exemplară singurătate a lui Descartes, cum și tot sensul cărții pe care vrem să-l evidențiam. Căci iată cum exclamă d-sa: „Ca și cum până acum nu s'ar fi însingurat destul, filosoful adaugă o nouă treaptă singurătății sale, ultima ce mai avea de urcat până la singurătatea desăvârșită”, și le enumără: „izolarea de oameni; părăsirea părerilor lor; părăsirea propriilor sale părerii; iar acum părăsirea a tot, îndoiială”. Iar comentariul acestora este deosebit de emoționant.)

Cu celelalte Meditații, Descartes „încearcă să se reîntorcă, spre a găsi tot ceea ce părăsise”, reconstituind din nou lumea, pe temeiul de certitudine a spiritului.

Isvorâtă din nevoia de a găsi temelii sigure alături Metodei cât și Fizicei sale, „Metafizica maturității lui Descartes — spune d. Noica — are meritul de a-l fi dus, mai departe chiar decât metoda sa, în însăși inima singurătății sale. Iar dacă filosofia concepută de el, metodă și metafizică, nu ne mai interesează pentru noi înșine, astăzi, singurătatea lui Descartes, nu poate îneca să ne intereseze, căci este cea de totdeauna a omului în fața problemelor adevărate ce i se pun” (p. 166).

În capitolul ultim — Celelalte opere. Sfârșit de viață — d. Noica arată considerațiunile pentru care Descartes tipări, curând după Meditații, noua sa lucrare „Principia Philosophiae”, ca o completare a filosofiei sale științifice, pentru a trece la ultimile poripeți ale vieții filosofului, la împrejurările în care a scris *Tratatul asupra Pasiunilor*, ca o aplicare la Etică a metodei sale și pentru a încheia cu acel neferosimil sfârșit de viață, pe care l-a avut Descartes la curtea Reginei Cristina a Suediei.

„O experiență de singurătate, cu toate treptele ei pe toate planurile unde poate fi încercată, aceasta pare să fie existența lui Descartes”, adaugă d. Noica (p. 196), pentru a încheia cu fraza: „Filosofia cartesiană, care năzuise la început să desființeze tainele, te învață măcar atât: să înțelegi cum arată ele” (p. 197).

Aceasta este tema cărții: să desvăluie cum arată taina vieții și filosofiei lui Descartes, cum se realizează vocația lui pentru singurătate din împrejurările vieții și condițiile unui spirit dotat cu o mare putere



de speculație și independentă. Ceea ce îi reușește d-lui Noica, printr'o artă de expunere plină de nuanțe, de observații fine, de interpretări subtile. Dar, pe cât de unitară și coerentă se înfățișează viața lui Descartes, pe atât de inconsistent apare sistemul său filosofic, filosofia sa. În afară de implicațiile filosofice pe care le presupun și le postulează diversele poziții spirituale și atitudini morale ale lui Descartes, sistemul său filosofic propriu zis rămâne oarecum în umbră, sau abia schițat. Se pierde — am putea spune — ca pâraiele de munte printre bolovani și stânci, printre variatele aspecte ale unei vieți destul de bogată în experiențe și semnificații. Ne gândim însă la titlul pe care trebuia să-l poarte lucrarea: „Viața și Filosofia lui Descartes, înțelese ca trepte ale singurătății sale”, la care autorul a renunțat din anumite scrupule (Prefața V), dar care singur ar putea da seama de albia către care mână apele cărții. Căci este evident că accentul cade pe funcția de solitudine cu care sunt încărcate și împrejurările vieții și avânturile speculative ale spiritului cartesian. Încât, pentru cine vrea să înțeleagă cum se înfiripă minunea unei vieți din materialul uman precar și inform peste care planează însă o mare vocație, poate învăța din cartea d-lui Noica să și-o descopere pe a sa, dacă are vreuna.

ȘTEFAN CĂRSTOIU

R. DESCARTES: *Meditationes de Prima Philosophia* Trad. de C. Noica (Tip. „Bucovina”, București 1937).

După *Regulae ad Directionem Ingenii*, (1935), d. C. Noica ne dă în tălmăcire românească una dintre cele mai însemnate lucrări ale lui R. Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia*. Este cartea maturității lui Descartes, în care se încheagă pe plan metafizic temciurile — am putea să le numim transcendentele — ale fizicii și metodei sale. Căci, după *Regulae ad directionem ingenii*, prin care Descartes își încheie în 1628—29, peregrinările și incertitudinile unei tinereți dintre cele mai frământate și însetate de adevăr, și după *Discours de la Méthode*, care apare în 1637 însoțit de *Dioptrica*, *Meteorii* și *Geometria*, ca o încheiere definitivă a metodei și a fizicii la care ajunsese, Descartes dă la iveală în 1641 *Meditationes de Prima Philosophia*, ca o dovadă ultimă a marelui revoluții pe care a adus-o în știință și filosofie, prin noua sa metodă. Aplicând riguros regulile metodei sale, adevărită în mare măsură în investigațiile științifice de până aci, Descartes, ajunge, în *Meditații*, să scoată de sub orice conzură și îndoială, în ceea ce privește ascensiunea sa progresivă spre certitudinea desăvârșită, fondul ultim al existenței fizice a lucrurilor și să descopere apartenența lor esențială la o substanță abstractă, de care numai spiritul avea să dea seama. Căci, descoperind, la capătul tuturor îndoielilor, existența indubitabilă a spiritului — a lui ego cogito — și negăsindu-i altă explicație causală decât pe Dumnezeu, Descartes, stabilește astfel cea mai înaltă certitudine atât pentru ordinea fizică a lucrurilor, cât și pentru

ordinea morală a spiritului. Iar întemeierea metafizică a adevărului fizic și moral venea de acolo că, descoperind singura certitudine posibilă în ordinea cunoașterii în acel ego cogito și definiind zvonul ca res cogitans sub garanția directă a lui Dumnezeu, Descartes punea validitatea oricărui adevăr și oricărei cunoașteri fizice și morale, sub autoritatea acelei științe a spiritului, întrevăzută de el, dar nerealizată decât parțial — *mathesis universalis* — care în fond avea să fie o garanție metafizică a oricărei cunoașteri.

Acesta este fondul Meditațiilor lui Descartes.

Este lucrarea cea mai de seamă, am putea spune, încoronarea operei filosofice a spiritului cartesian.

Despre valoarea ei filosofică stau mărturie secolele XVII și XVIII, care s'au dezvoltat sub auspiciile ei și până la un punct secolul XX, care în unele privințe pare a se îndrepta spre spiritul cartesian ca spre o fântână cu ape miraculoase. De n'ar fi să pomenim și aici decât de *Méditations Cartésiennes* ale filosofului Husserl și încă ar fi semnificativ.

Căci, indiferent de valabilitatea adevărilor cuprinse în aceste meditații, „lecția” filosofică a lui Descartes stă în această magistrală întoarcere la ego cogito, pe care orice filosof trebuie s'o facă „semel in vita” cum spune el și dela care de fapt a pornit renașterea filosofiei moderne. „Descartes inaugurează un tip nou de filosofie”, scrie Husserl. Am putea spune mai mult: Descartes inaugurează tipul filosofic caracterizat. În multe feluri și în multe chipuri se face filosofie. Chipul în care a făcut-o Descartes pe a sa este însă cel mai caracteristic. Căci pe lângă spiritul metodic cu care o face și pe lângă impunerea spiritului uman — a lui ego cogito — în centrul atențiunii filosofice, ea singura certitudine în condițiile căruiua numai se poate face filosofie, Descartes, descoperă prin aceasta cea mai autentică vatră filosofică, din care avea să răsară, rând pe rând, probleme de însemnată carieră filosofică precum cea a ideilor innăscute și teoriile inconștientului și discipline filosofice de infinite perspective ca Teoria Cunoașterii și Ontologia Spiritului sau sisteme de gândire ca Idealismul epistemologic, Realismul psihologic și Fenomenologia transcendențială. Dela *ἄνοτι σεαυτὸν* al lui Socrate nu s'au spus cuvinte mai grele de înțelesuri și mai deschițătoare de perspective ca acest „cogito ergo sum” al lui Descartes. E în aceste două momente toată Antropologia și toată Filosofia, iar metodologic „*via veri*”.

Tălmăcirea în românește a acestei opere capitale a lui Descartes este fără îndoială de nelăgăduită însemnatate. Ea se încașătrează în acea muncă laborioasă de bibliotecă de care are absolută nevoie cultura noastră în general, pentru a căpăta respirația largă a marilor culturi și pentru a se integra în ritmul lor universal. Dl. C. Noica, prin traducerile pe care le-a întreprins din opera lui Descartes, face un serviciu neprețuit pentru cultura și filosofia românească; iar prin studiile asupra gândirii cartesiene frământă mintea și spiritualitatea românească cu tezele și ascensiunile unei filosofii, dintre cele mai remarcabile pentru fecundarea

spiritului uman. Contactul cu gândirea directă a lui Descartes poate fi oricând prilej de sănătoasă orientare filosofică și de neprevăzute inspirațiuni sau rectificări. În afară de faptul că Meditațiile lui Descartes, prin poziția filosofică de care se desfășura, exercită aproape un „catharsis” filosofic, iar prin sugestiile și pozițiile spirituale pe care stă, întărește virtualitățile filosofice ale unei culturi, filosofia lui Descartes are încă adâncimi neexplorate și subtilități fecunde.

În ce privește traducerea propriu zisă, găsim că este destul de corectă și justă; ba am putea spune că d. Noica posedă într-un grad destul de ridicat simțul limbii românești pentru a reda cu oarecare virtuozitate sinuozitățile unei fraze latinești sintetice și totuși cu numeroase perioade încărcate de variate sensuri. S'ar putea spune că Descartes, căutând cu luciditate claritatea ideilor și raporturile lor subtile, urmărea cu avaricie toate aliajele unei gândiri rafinate și toate amplitudinile unui spirit dotat cu o mare putere de invenție și analiză, încât fraza era supusă la o sarcină logică din cele mai bogate. Chiar dacă lexic și sintactic traducerea nu întâmpină mari dificultăți, subtilitățile de limbaj și de logică supun limba românească la o adevărată artă de șlefuire. Simți că un complex de sensuri și noțiuni, unitar și perfect în latinește, suferă în echivalentul lui românesc unele goluri și fisuri care obligă la perifraze și ocoluri. Deaceia traducerea d-lui Noica, prin găsirea unor termeni românești adesea destul de preciși și concreți, se achită mulțumitor de această grea sarcină. Cred — subliniind un gând al traducătorului — că o redare liberată de chingile limbii latine, însuflețită însă de o profundă cunoaștere a gândirii cartesiene, ar putea face din meditații o traducere, care ar echivala cu o creație din nou.

Câteva locuri în care traducerea mi se pare puțin nepotrivită, cum și câteva omisiuni din textul latin, pe care nu înțeleg cui se datorcă, nu le mai înșir, ele fiind de mică însemnătate, neschimbând fondul gândirii.

Trebuie să adaog, cu deosebite laude, că publicarea, la sfârșitul Meditațiilor, a unui rezumat al întâmpinărilor și răspunsurilor cu prilejul acestora, este de o neprețuită valoare informativă și de aprofundare.

Mai mult decât meditațiile, ele îndeamnă la serioase meditații și orientări.

ȘTEEAN CÂRSTOIU

LEON BRUNSCHVICG: *Les âges de l'intelligence*. (Paris, Alcan 1937).

Nici o epocă nu-i stăpânită exclusiv de un sistem de gândire; chiar în epocile în care există o filosofie care să domine, ca o catedrală, încă, alături de aceasta, coexistă un număr mai mare sau mai mic de capete filosofice.

Spectacolul unor doctrine opuse ce-și apără dreptul la viață, în acelaș timp, impune în mod firesc întrebarea dacă acești filosofi sunt „veritabili contemporani”, dacă au, cu alte cuvinte, drept egal la actua-



litate. Intrebarea e cu atât mai firească azi, când alături de filosofii construite pe ultimele date ale cercetărilor științifice, intervin în controverseele vremii idei scoase de dreptul din Aristot sau Toma de Aquino.

În această privință lumea spirituală prezintă o remarcabilă deosebire față de cea zoologică: în ultima, dacă se naște un exemplar ce reproduce o formă ancestrală a speței sau anticipă o formă mai înaintată, dispăre ca monstru, pe câtă vreme în lumea spirituală, dacă ideile ce se nasc prea de timpuriu mor, în schimb altele, cari au satisfăcut copilăria umanității ies din anahronism și reintră în viață, cu sgomotoasă grabă a celui ce regretă timpul pierdut.

În „Les âges de l'intelligence” cunoscutul filosof francez Léon Brunschvicg, își pune tocmai problema contimporanității neotomismului, curentul filosofic care caută să reactualizeze gândirea aristotelică, și trasează caracterele mentalității din care a izvorât aristotelismul, în perspectiva evoluției spiritului uman, proprie filosofiei sale.

Întâlnirea dintre Brunschvicg și neotomism era de prevăzut, dacă ținem seama de radicala opoziție dintre doctrinele respective. Într'adevăr, în una din primele sale lucrări, — *La modalité du jugement* — Brunschvicg afirmase că „Realitatea nu-i deloc separată de spirit; ea este angajată în desfășurarea lui. Pe de altă parte, mai afirmase că cunoștința matematică este la baza cunoștinții spiritului după cum e și la baza științelor naturii. Progresul spiritului se traduce prin dezvoltarea matematicii, și progresul amândorora ne apropie din ce în ce mai mult de adevăr. Această teză o dezvoltă în una din cele mai profunde lucrări de analiză, în care spiritul francez excelează, „Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale”. Ori, pentru J. Maritane idealismul este o adevărată „catastrofă istorică” iar idea de progres una din „aceste divinități ideologice, din aceste pseudo-idei mistuitoare a realului, al cărui ansamblu alcătuiește mitologia modernă” (Théonas).

Brunschvicg este admirator al civilizației occidentale, care a atins astăzi un moment de superbă strălucire; cum ar putea admite dar, cu Gilson, dela considerațiile căruii pleacă, să revenim la Toma de Aquino? Dimpotrivă, cum numai „din punctul de vedere al unei cunoștințe superioare, al unui grad mai înalt de adevăr, eroarea se adevărește ca eroare ...și ca un moment necesar în progresul rațiunii umane” suntem în măsură de a distinge etapele parcurse de inteligența umană și a degaja factorii progresului ei. Suntem noi astăzi în același stadiu mintal cu omul din evul mediu? Evident că nu. E de ajuns să comparăm „imago mundi” a evului mediu și a astronomului zilelor noastre. Brunschvicg se ocupă puțin de evul mediu însă; tomismul fiind fundat în întregime pe filosofia lui Aristot, asupra acestuia din urmă poartă o bună parte din studiul de care ne ocupăm.

Cu toate aparențele contrare, metafizica aristotelică e expresia unei mentalități foarte apropiate de mentalitatea prelogică. Ceeace caracterizează într'adevăr inteligența omenească în acest studiu e stăpânirea ei de prețedecata inteligibilului. Pentru un primitiv, spune Brunschvicg, universul e mai inteligibil decât pentru un savant din veacul al XX-lea,

pentru că pe cel dintâiu îi satisface orice. Primitivul nu cunoaște îndoiala nici limitările; „ceea ce surprinde dimpotrivă, în această vârstă a inteligenței umane e că nu se arată niciodată deficientă sau sovăielnică”. El nu poate suporta lipsa de răspuns la problemele ridicate de condițiile vieții lui iar frica a saturat universul cu o cauzalitate extracempirică. Căci primitivul nu-i lipsit de „categoria” cauzalității, numai că, determinismul nu poate subzista sprijinit doar pe lumea percepută — toate explicațiile vin din lumea celulară și atomică, nebănuită încă în vârsta de care vorbim — așa că, după ce a căutat cauzele pe pământ, n'a găsit satisfacția decât prin sborul imaginației și a unui univers situat dincolo de planul orizontal. Cele două planuri se implică însă continuu, încât fac unul singur, comun, de toate zilele.

Această lume transparentă e guvernată de o finalitate care răspunde perfect afinității noastre: cauzalitatea fizică se dublează cu una morală și inferența dela sensibil la transcendent devine regulă.

În locul cauzalității ample a umanității arhaice, umanitatea modernă întrebuințează o cauzalitate cu mult mai restrânsă; misticei inteligibilului îi opune o circumspectă umilință și renunțând la absolut operează cu principii condiționate. Dar când se pot pune începuturile umanității moderne și cine a eliberat-o de reprezentările colective? În antichitatea greacă, școala pitagoreică. Separând propozițiile științifice descoperite de asiatici din sistemele mistice în care erau încrustate, degajând proprietățile interne ale numerelor și făcând din matematică un studiu desinteresat, școala pitagoreică a revoluționat spiritul uman, căci s'a ridicat la o formă superioară de cunoaștere, de valoare universală, fiind bazată pe concepte și rațiune.

Brunschvicg nu face psihologia acestei treceri dela un regim mintal la altul și nici condiționările concrete. El trasează numai configurațiile celor două trepte.

Noua metodă era desigur prea împotriva conștiinței vremii ca să se generalizeze și să dăinuiească. Nici o mirare dar că o parte din pitagorei, recad în mistica inteligibilului, în acusmatism, transformând numerele din instrumente ale rațiunii în obiecte absolute. Acusmaticii însemnează pentru progresul inteligenței, un „retour au primitif”. Numai grupul exotericilor, al matematicienilor, au continuat doctrina pitagoreică. Dar și aceștia, când au ajuns să descopere că între raporturile numerice și mărimile geometrice nu-i corespondență, au fost desorientați de cercetarea propriei lor rațiuni. Ei nu au putut desprinde operațiile rațiunii de reprezentările sensibile și raporturile incommensurabile. Triumful rațiunii, a provocat eșecul ei. Abia Descartes — prin geometria analitică — și Leibniz vor relua și vor transforma cucerirea pitagoreică în câștig real. Căci Aristot, în loc să aleagă matematica își fundează metafizica pe percepție și logica expresiei, creind o filosofie rezemată pe logica formală, la nivelul mintal al unui copil. E metafizica simțului comun.

Doctorii scolastici n'au făcut decât să accepte finalismul ierarhiei formelor aristotelice și deducția ca instrument universal al rațiunii. În pagini de o rară concizie și pătrundere, Brunschvicg arată caracterul

tautologic al deducției apriori și analizează revoluția carteziană.

Luând ca model ierarhia conceptelor, metafizica tomistă a născocit un univers al formelor inteligibile, suprapus datelor sensibile, „universul discursului”. Acestui univers produs de scolastică, — aceea „Triplă fantazie de principii, esențe și categorii”, cum o numește Brunschvicg — îi succede universul rațiunii, construit de Descartes.

Noutatea carteziană și cheia de boltă nu numai a universului său ci și a întregii civilizații moderne, e considerarea exclusivă a mișcării continue și neîntrerupte a gândirii, este modul de a opera numai cu raporturi intelectuale, disociate de orice suport exterior sau reprezentări figurative. Cu Descartes începe o nouă vârstă a umanității, în care inteligența este neîngrădită în dreptul ei la adevăr, adevăr bazat pe un sentiment imediat, pe intuiția clară și distinctă a raportului intelectual”. Poziția obiectului față de inteligență e complet răsturnată. Cu fin subînțeles (raportându-se neîndoios la cunoscuta formulă tomistă: „Objectum formale intellectus est ens, sicut color est objectum formale visus”) Brunschvicg spune: „Cu Descartes, înțelepciunea umană nu mai așteaptă din afară lumina, cum ochiul o face pentru soare. Ea este însăși focarul iluminăției”. Aristotelismul „episod steril al pitagoreismului” se sfârșește și cu el tot ceace era calitativ în natură. Formelor inteligibile, aristotelico-tomiste li se substituie o rețea continuă de relații subînțese lumii sensibile, căci „o cunoaștere a lumii care să satisfacă condițiile inteligenței umane... exclude inteligențele cari lucrează în interiorul lucrurilor”.

Astfel, în sec. al 17-lea, când nu se mai socotește demn de încredere decât rezultatul experienței și coordonarea de raporturi matematice, se consacră vârsta „inteligenței veritabile”.

Cu Kant, rațiunea umană face un salt mai departe.

Idealismul critic, este, după părerea lui Brunschvicg, nu numai doctrina care continuă linia cartezianismului, ci e anticipația chiar a științei de azi. „Principiul permanenței și principiul cauzalității se vor găsi, luate exact sub aspectul pe care analiza Criticii l-a precizat, în cele două legi ale Termodinamicii, legea conservării energiei, legea degradării”.

Cosmometria einsteiniană, după care în măsura spațiului nu se poate face abstracție de materia care îl ocupă, nu confirmă ea conexiunea rațiunii și experienței susținută de Kant dar nedemonstrată de el?

Relativitatea, apoi, spune Brunschvicg, considerând obiectul totdeauna corelat cu subiectul se poate spune că „a făcut să cohoare idealismul din planul filosofiei în planul științei”.

Lupta care se dă astăzi între știință și idealism pe departe și realismul esențelor pe de alta, e efectul unei confuzii. Căci adversarii nu se întâlnesc. Realismul stă pe terenul percepției, e preștiințific, așa cum în afara științei e soarele ochiului nostru, rezultat din condițiile opticii fiziologice. Știința nouă e opusul simțului comun. Prin ea vorbește inteligența vârstei mature, eul spiritual la care s'a ridicat omul lăsând în urmă eul biologic și expresia lui, percepția. Realismul aristotelico-tomist e finalist, universul lor e dominat de fantoma inteligibilului; tomismul nu aparține mentalității occidentale ei e una din înfățișările mentalității pre-

logice. În „Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale” Brunschvicg afirmase: Dacă filosofia însemnează rațiune pură și dacă rațiunea pură este, din punct de vedere occidental, inseparabilă de adevărul științei și de realitatea conștiinței, nu vom aștepta, de sigur, dela scolastica tomistă altceva decât aparență de filosofie și iluzie de rațiune”. În „Les âges de l'intelligence”, reconstituind universul aristotelic și prezintându-l pe cel al științei de azi, Brunschvicg arată conflictul între două curente filosofice actuale, ca un conflict între două vârste ale inteligenței.

Cartea lui Brunschvicg, în afară de faptul că aduce precizări și completări propriiei sale gândiri, e una din cele mai autorizate demascări a unei filosofii care se vrea actuală.

## I. DIDILESCU

PROF. PETRE SERGESCU: *L'évolution des sciences physiques et mathématiques.* (Bibliothèque de Philosophie scientifique, Flammarion).

Activitatea d-lui profesor Petre Sergescu, se desfășoară cu o deosebită intensitate peste hotare, cu rezultate dintre cele mai fericite. Am fi dorit mai mult ca lucrările d-sale să apară în românește întâi, dar înțelegem că specialitatea lor arată, pentru a găsi înțelegerea necesară și publicul lor celilor, trebuie să capete forma într-o limbă occidentală. Autorul frumoasei lucrări „Gândirea Matematică”, apărută mai de mult în românește, a făcut să apară în mai puțin de un an, o serie întreagă de studii, ca „La Vie Contemporaine des Mathématiques” (Revue de l'Université de Bruxelles, Janvier 1937), „Les Mathématiques dans le „Journal des savants” (Archeion, Roma, ed. Leonardo da Vinci 1936), pentru a nu mai vorbi de conferințele și comunicările ținute la Universități și congrese (Sur quelques aspects des Mathématiques contemporaines etc.), studii care au culminat în colaborarea la volumul „L'évolution des sciences physiques et mathématiques”, alături de câțiva gânditori și savanți iluștri, ca G. Bouligand, Ch. Bruinold, A. Grumbach etc. Capitolul scris de d-l prof. Petre Sergescu se numește „Sur les traits caractéristiques des Mathématiques contemporaines en France”. Ca și în celelalte lucrări ale d-sale, d-l prof. Sergescu, deși urmărește linia sinuoasă a evoluției istorice a științelor matematice, nu părăsește însă privilegiata de ansamblu a acestei evoluții, pe care o încadrează precis la locul ei în mijlocul evenimentelor care o determină.

Astfel expunerea d-lui P. Sergescu capătă un caracter viu, nemăruind prezentarea unei serii de fapte moarte și dispartate, ci cecece face viața dinamică a lor, cecece face unitatea lor, dincolo de diversitatea lor aparentă.

Și această afirmație este verificată din plin prin interesantele considerațiuni din „Préliminaires”:

„La Révolution française a eu une influence très forte sur le développement de la science. La science du XVIII<sup>e</sup> siècle était réservée à

une élite assez restreinte; elle avait son siège dans les Académies". „Le changement fondamental de point de vue dû à la Révolution est la démocratisation de la science. C'est ainsi que le centre de la vie scientifique quitte les Académies pour passer dans les grandes écoles". „Si l'aspect général de la science contemporaine a été influencé par la grande Révolution, les détails de la structure de cette science accusent la même influence. En mathématiques, par exemple, le choix des sujets d'études est tourné en grande partie vers le côté pratique".

Analizând metoda aproximațiilor succesive, pe care a precizat-o ilustrul matematician francez E. Picard, d-l P. Sergescu face câteva considerații asupra rolului și sensului teoriilor științifice, deosebit de interesante. „Le rôle de chaque théorie est de représenter de la manière la plus convenable une étape d'approximation dans la connaissance que l'humanité a de l'Univers". Astfel știința, ca urmare a cercetărilor ultime obținute, este redusă la proporții omenești, părăsind visul celor care o fondaseră, de a reprezenta adecvat realitatea. O teorie științifică este un efort omenesc, și ea atare suportă limitările (condițiilor omenești).

Procesul acesta al desfășurării inteligenței în teorii și ipoteze științifice este important, rezultatele mai puțin, fiindcă știm că un reprezentă decît o aproximație. Dar în loc de descurajare, d-l prof. Sergescu găsește entuziasmul de înaltă valoare morală, care să justifice peste toate aceste concluzii „sceptice" cercetările pasionate ale savantului. Respiră din rîndurile d-sale suflul unei mari pasiuni pentru știință, deși, așa cum cere obiectivitatea științei, la o temperatură rece.

„La valeur morale de la science réside justement dans cette recherche ininterrompue, dans cette course au flambeau, dans les successions des théories. Ceci met en lumière la solidarité de toutes les générations de chercheurs de la vérité, le haut enseignement éthique du désintéressement des savants qui savent qu'en travaillant au perfectionnement de leurs théories, ils travaillent à leur destruction". (pag. 95).

D-l prof. P. Sergescu analizează, cu o bogată erudiție, evoluția științelor matematice în Franța, și trăsăturile lor principale în timpul de față, despărțind studiul pe care-l face în capitolele, referitoare la diferitele ramuri ale acestei științe.

Astfel după frumoasele și sugestivele pagini din „Préliminaires", urmează capitolele „Analyse mathématique et théorie des fonctions", „Théorie des nombres et algèbre", „Mécanique et physique mathématique" și „Histoire et philosophie des mathématiques".

Ceeace însă face interesul deosebit al lucrării d-lui prof. Sergescu este faptul că d-sa descoperă un fir conducător în labirintul diferitelor specialități din lăuntrul matematicelor, o filiație esențială între diversele capitole ce studiază, înfățișând o înrudire intimă între teorii separate. În acest sens d-sa spune (pag. 111): „On peut considérer que la physique, mathématique devint une science bien établie au moment de la parution de l'immortelle théorie analytique de la chaleur de Fourier".

Lucrarea d-lui P. Sergescu, de o importanță care își mărește valoarea dacă ținem seamă de cadrul excepțional în care a fost publicată,



este o contribuție originală, care pentru gândirea românească are o semnificație particulară. Noi vedem în cercetările d-lui prof. P. Sergescu o frumoasă și încoronată de succes activitate pe marea linie trasată de P. Duhem.

ANTON DUMITRIU

PHILIPP FRANK: *Le principe de causalité et ses limites*  
(trad. din f. germ. de J. Du Plessis de Grenédan, Flammarion, 1937).

Lucrarea nu urmărește o nouă explicație a principiului causalității, ci expunerea greutăților pe cari le întâmpină fundarea lui, cât și limitele aplicării acestui principiu.

Autorul, care este fizician, crede că este de competența numai a fizicii și a științelor naturii discuția unor probleme ca: timpul, spațiul, cauzalitatea; a le ridica pe un plan mai sus, este a înlătura orice dificultate dar în același timp a face din ele pure tautologii.

„...Nous nous proposons de traiter toutes ces questions, sans avoir recours à cet opium qu'on appelle „philosophie” faisat par là le plus souvent un usage abusif d'un nom venerable”.

Este la Frank tendința vădită în tot cursul lucrării de a face confuzie între filosofie și filosofie scolastică, de a vedea în orice discuție generală un rest al animismului primitiv deasemeni, și aceasta e exclusiv.

Pornind dela faptul că științele coordonează datelor imediate simboluri și le pune în relație pentru a avea astfel un instrument de prevedere a evenimentelor viitoare, Ph. Frank deosebește între acele propozițiuni care sunt în raport imediat cu realitatea empirică și pot fi controlate prin comparația cu aceasta și între acele propozițiuni cari cuprind adevăruri generale, formule ce scapă verificării strict științifice pentru că nu ne informează asupra realității empirice, ci numai asupra modului în care o concepem.

Pierzând contactul cu realitatea, principiile prin generalitatea lor se golesc de sens, devin pure tautologii, iar discuțiile asupra lor sunt subtilități de filosofie scolastică și atât timp cât nu se urmărește raportarea principiului la realitatea observabilă, asemenea discuții trebuie înlăturate din știință.

Ce sens au probleme ca: este totul anterior părților sau părțile sunt anterioare? Știința trebuie să-și delimiteze domeniul dincoace de aceste discuții ce nu pot duce la un progres.

În cap. II autorul dă o privire istorică asupra mișcării anticauzaliste începând dela Laplace.

În fizică însuși principiul causalității a primit lovituri serioase: concepția electromagnetică a universalului, apoi energetismul și teoria cuantelor au înfrânt rând pe rând legea de fer a causalității.

A recurge însă la explicații finaliste, nu înseamnă a rezolva problema, pentru că explicațiile prin finalitate rămân superficiale și nu sunt decât o deghizare a principiului causalității; iar a pune ipoteza unei

luni construite și evoluând după un plan, nu aduce nimic nou atât timp cât nu putem cunoaște științific acest plan.

Dacă s'a păstrat aplicarea principiului finalității în procesele vitale e pentru că se face o deosebire absolută, și nejustificată după Frank între procesele vitale și cele fizico-chimice.

Ph. Frank aduce obiecții probelor prin care vitaliștii, și în special Driesch, fundează autonomia proceselor vitale, dar obiecțiile și contra-probele lui Frank nu ne par de neînălțurat.

Pentru Frank, teza vitalistă, făcând să intervie în experiențele biologice, „entelehia”, acceptă prin aceasta o bază spiritistă pentru explicarea fenomenelor naturale și ia o poziție analoagă vechilor concepții animiste.

Urmărind problema construcției universului după un plan sau ca simplu efect al hazardului, Frank tratează mai pe larg despre hazard. Nu se poate vorbi de un hazard absolut atât timp cât nu cunoaștem toate legile. A spune că un eveniment A este fortuit, înseamnă că acest eveniment nu poate fi elementul unei legi cauzale cunoscute și că deci nu poate fi prevăzut. Dar dacă un caz determinat A nu poate fi prevăzut, în schimb, deindată ce lărgim câmpul experiențelor, și avem de aface cu o serie, putem cunoaște un calcul al probabilităților și prin aceasta putem da o concepție pozitivă a hazardului.

Nu putem însă înlătura posibilitatea unui eveniment numai pentru că probabilitatea lui este foarte mică — nu este admisibil, întrucât nu avem nici un mijloc de a preciza cu desăvârșire această probabilitate.

Frank nu crede justificat tocmai pentru aceasta, să se oprească la concepția unui univers creiat pentru hazard, dar nici la aceea a existenței unui plan.

Pentru el toate explicațiile nu au valoarea aplicării principiului în câmpul legilor particulare, în care îl verificăm și numai unde poate însemna un progres.

Aportul lui Ph. Frank constă în analiza minuțioasă a dificultăților, de care te lovești în fundarea principiului.

A baza principiul cauzalității pe întoarcerea la o stare identică sau a-l baza pe existența legilor, este de fapt același lucru, dacă în primul caz se enunță stări, în cel de al doilea, aceleași stări sunt condensate într'o formulă generală. Și aci intervine observația că legile generale, neavând priză asupra realității observabile, tind să devie tautologie, principiul cauzalității la rândul lui va tinde să devie o pură tautologie. Singurul mod de a da un sens principiului cauzalității, este să introducem în el, elemente de îndeterninare, așa cum se procedează cu toate formulele generale când vrem să le punem în contact cu realitatea.

„Si l'on veut énoncer le principe de causalité sous sa forme la plus générale et ce pendant avec précision, il est très certain qu'on aboutira à une proposition tautologique; mais la même chose est vraie de toutes les lois très générales. C'est pourquoi je crois maintenant qu'on ne doit pas en rester là et qu'on doit, comme je l'ai toujours indiqué, formuler le principe de causalité de façon à y introduire des expressions

p'us ou moins indetermineés comme: simple, facile à exécuter, grandeur d'état, en petit nombre, etc... A cette seule condition on pourra lui faire dire quelque chose au sujet du monde réellement observable".

E clar astfel ca Frank nu se referă la dificultăți de ordin matematic sau experimental, dificultăți pe cari le-ar putea învinge știința de mâine ci la acest caracter al principiului cauzalității, de a-și pierde sensul în raport cu realitatea observabilă, deîndată ce încercăm să facem din el un principiu general. Principiul cauzalității se referă la lumea reală observabilă. Dacă știința s'a isbit de deosebirea între o lume a „aparenții” și o lume „reală”, în fizică distincția nu se referă la o lume a faptelor observabile și una ascunsă îndărătul acesteia. Construcția unei lumi „veritabile” în fizică, „obiective” nu este decât punerea în ordine a datelor noastre experimentale.

Autorul are aci o concepție asemănătoare cu aceea a lui B. Russell sau R. Carnap în „Structura logică a universului”.

Încercările de a determina o lume „reală” în afară de domeniul experienței sunt neștiințifice, dar în domeniul acesta al experienței nu poate fi vorba de o cauzalitate strictă. — însă fără să vorbim în mod general și fără să dăm limitele putem stabili că anumite evenimente vor fi întotdeauna urmate de alte evenimente asemănătoare — și acestea e important.

Importanța practică a coordonării cauzale nu vine așa dar din aceea că putem stabili un principiu general, ci tocmai prin faptul că există legi particulare cunoscute de noi.

„Il est absolument nécessaire de se défaire de l'idée qu'il est possible de parler du principe de causalité comme d'un énoncé portant sur un ensemble de phénomènes naturels. La question de savoir si la nature obéit strictement à la loi causale, et toute autre question du même genre, ne sont pas des questions scientifiques”.

Autorul renunță astfel la generalitatea principiului, pentru a pune problema cu toate dificultățile ei și trebuie să recunoaștem că a pune o problemă, a-i recunoaște limitele și greutățile, înseamnă întotdeauna un progres. Nu putem însă renunța să spunem că atitudinea lui Frank față de filosofie ne pare oarecum excesivă.

Autorul mărturiseste că lucrarea de față e scrisă în vederea unei indulciri a atitudinii excesive pe care o luase în „Kausalgesetz und Erfahrung (1907), cât și în lucrarea următoare „Mechanismus oder Vitalismus?” (1908).

Lucrarea de față este însă numai punerea unei probleme care se cere întregită.

RUXANDRA URECHE .

## NOTE ȘI INFORMAȚII

### CONFERINȚELE SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

Pentru toamna aceasta, Societatea Română de Filosofie a organizat două cicluri de conferințe. Un ciclu va fi închinat lui Descartes și în el vor vorbi:

- Joi 21 Oct. *Const. Noica*: Actualitatea lui Descartes.  
" 28 " *Mircea Florian*: Spirit și materie.  
" 4 Nov. *I. Petrovici*: Ideea de Dumnezeu la Descartes.  
" 11 " *Alice Voinescu*: Indoiala ca metodă.  
" 18 " *Petre Andrei*: Morala și știința socială la Descartes.

Al doilea ciclu se intitulază: *Probleme filosofice actuale* și în el vor vorbi:

- Sâmbătă 23 Oct. *C. Rădulescu-Motru*: Ideea de timp în filosofia actuală.  
" 30 " *Tudor Vianu*: Adâncimea filosofică.  
" 6 Nov. *Mircea Djuvara*: Dialectica experienței.  
" 13 " *Mihail Ralea*: Definiția omului.  
" 20 " *Anton Dumitriu*: Misticism și adevăr.

Conferințele se vor ține, ca de obicei, în Aula Fundației Universitare Carol I și vor începe la ora 6 d. a. precis.

### Sir FREDERICK POLLOCK

A murit în ziua de 18 Ianuarie 1937, în vârstă de 92 ani, sir Frederick Pollock. De o cultură extrem de variată, cunoscător al limbilor: elină latină, sanscrită și persană, a fost profesor de drept la Oxford și, până în 1918, director al revistei *Law Quarterly Review*. Elev al lui Sumner Maine (cărnia i-a fost și editor), sir Pollock a fost adept al școlii de filosofie juridică denumită istorică. A scris „*Oxford Lectures*” (1890), „*Essays in Jurisprudence and Ethics*” (1895). A fost și un spinozist de valoare. Curator al lui „*Societas Spinoziana*”, sir Pollock este în deoște apreciat pentru clasicul său studiu intitulat *Spinoza, his life and Philosophy* (1880) și printre altele, pentru articolul său *Spinoza's political doctrine* apărut în *Chronicon Spinozianum* (1921). Distins de cercurile culturale străine, sir Frederick Pollock a fost consultat de sir John Simon cu ocazia actului de abdicare al lui Eduard VIII.

### ALFRED ADLER

La 28 Mai 1937, s'a stins subit din viață, la Aberdeen în Scoția, în vârstă de 67 ani, psihopatologul și educatorul *Alfred Adler*. Prin moartea sa, știința psihologiei pierde un promotor al unor idei despre o umanitate sănă-

toasă, idei care, într'un timp destul de scurt, uimitor de scurt, au făcut o școală temeinică, e drept, nu atât de „oficială” și șgomotoasă ca altele, — răs-pindită astăzi pretutindeni.

Intemeietor al psihologiei individuale, *Adler*, ca și *Jung*, a fost elev apropiat și colaborator al lui *S. Freud*, de care s'a despărțit însă, construindu-și planuri proprii de reflecțiune psiho-analitică. Deși psihanaliza lui *Freud*, cât și psihologia individuală a lui *Adler*, urmăresc acelaș lucru — studiul individului bolnav de nevroze, — deși atât unul cit și celălalt atribuesc vieții psihice subconștiente un rol covârșitor în structurarea personalității, deși pentru amindoi impresiunile vechi, întâmplările din copilărie în special, contribuiesc la direcționarea comportamentului viitor, — totuși, între maestru și elev s'au precizat, chiar din primele vremuri, deosebiri apreciabile. Pentru *Adler* psihologia individuală este o știință a înțelesului, plecând, în metodele ei, de la totalitatea vieții sufletești, dela o structură unitară și plină de sens (personalitatea), nondivizibilă („in-dividuum”, de unde și termenul de „psihologie in-dividuală”). *Freud*, însă, socotește psihanaliza sa ca o știință naturală, fiind mai mult explicativă, cu metode care tind, numai, către întreg. *Adler*, caută totdeauna să „înțeleagă” pentru ce individul are un anumit comportament, și nu altul. În dorința aceasta de înțelegere și în procesul care trebuie înțeles, nu sexualitatea are un rol covârșitor (pan-sexualismul lui *Freud*), ci toate conduitele individuale sunt explicate prin scopul de viață al individului. Iar nevrozile nu sunt altceva decât stările provocate de conflictele între dorința de promovare a scopului și inferioritățile semnalate în individ, la acestea adăogându-se și piedicile puse de morala colectivității. Conservarea vieții și tendința către comunitate, aceste linii mari de curgere și de afirmare a planului-scop, se traduc în factori cari hotărăsc desvoltarea caracterului și a personalității: inferioritatea organică, situația economică și socială, mediul, sexul. Discuția acestor factori, prezentarea lor într'un cadru de înlănuiri cauzale biologice și explicarea lor pe planuri prin excelență psihice, a format străduința vieții lui *Adler*, „scopul” său de viață. Fiecare factor, explică un anumit comportament individual, iar psihologia individuală se aplică să lumineze individului bolnav, fiecare factor, ca motiv al nevrozelor sale. Nevroze, care stau sub semnul unor influențe paratipice și nicidecum geno-tipice. Și tocmai acest amănunt, despre posibilitatea de nouă structurare a caracterului individual, constituie momentul crucial al unei pedagogii „noi”, al unei științe a educațiunii bazată pe idei adecvate realității.

*Adler* nu s'a relevat numai ca teoretician. Ci el poate fi numărat printre iluștrii novatori în pedagogie (alături de *Kurt Lewin*, *Decroly*, *Piaget*, etc). Psihoterapia infantilă, psihagogia, — se fundamentează pe teoriile lui *Adler*, pe concepția sa despre copil. Cele patru tipuri de copii, prezentate de *Adler*, — copilul „model”, copilul făgarnic, copilul „teribil”, copilul care se refugiază în irealitate, — ajută considerabil educatorului contemporan să-și explice individualitatea și conduitele, uneori destule de ciudate, ale copiilor. *Adler*, crede că este suficient ca educatorul să răspundă la întrebarea pentru ce copilul este „cuminte”, sau „teribil”, sau „absent”, etc.; studiul motivelor care pleacă de la această întrebare fundamentală, cere o explicare totală a adăncurilor vieții sufletești. Nu este suficient, așadar, să constată, pur și simplu, o anomalie la un copil, ci este absolut necesar, pentru sănătatea sufletească a acestuia, să discern motivele conduitei lui. Iar cunoașterea motivelor, este prilej de indicare a unei terapeutice adecvate (în caz de nevroză) și a unor metode educative juste (în caz de „neastimpăr” juvenil). Psihologia individuală are ca punct fundamental, în metodele sale terapeutice, redarea curajului: front către viață, înțelegerea vieții ca un risc, o luptă; viața este o luptă în fața căreia nu te poți refugia înainte de a fi început lupta. Aceia care renunță la luptă sunt lași, ei se refugiază în „irealitate”, sunt „cuminiți” tocmai din teama de a înfrunta viața și pe cei mai mari, sunt „teribili” ca să obțină ceea ce n'au și nu pot avea ș. a. m. d.

Intuiția lui *Alfred Adler*, are prize puternice cu viața adevărată, tumultuoasă, așa cum este ea. Nu este vorba, în teoriile sale și în metodele pe care le precizează, de o viață imaginară, de o viață pe care eu, pedagog, sau psiholog, o construiesc pentru a-mi justifica principiile originare. *Adler* este unul dintre puținii psihologi care a înțeles corect psihologia omenească și unul din rarii gânditori care au armonizat teoria cu practica. Ideile lui, profund umane și prezentate pentru însul chinuit, vin în ajutorul unei colectivități din ce în ce mai turburate de neliniști, de doruri nesatisfăcute, de „scopuri” nesocotite, de nevroze, Reintegrarea acestora în colectivitate și în cadre sociale normale, sănătoase, — iată miezul eforturilor lui *Adler*.

Pentru a făuri o viață sănătoasă acestei colectivități, *Adler* a căutat să facă foarte cunoscute principiile și metodele lui. A ținut un număr foarte mare de conferințe și comunicări și a lăsat o operă masivă, răspândită în scrieri sistematice, dintre care unele sunt traduse aproape în toate limbile:

*Die andere Seite. Eine massenpsychologische Studie über die Schuld des Volkes* (Wien, Leopold Heidrich, 1919). — *Schwererziehbare Kinder* (Dresden, Verlag Am Andern Ufer, 1927). — *Individualpsychologie* (In „Einführung in die neuere Psychologie”; herausgegeben von Emil Saupé, Osterwieck am Harz, A. W. Zickfeldt Verlag, 1927). — *Studie über Minderwertigkeit von Organen* (München, Verlag von J. F. Bergmann, 1927. Prima ediție: 1907). *Die Technik der Individualpsychologie. Erster Teil: Die Kunst, eine Lebens- und Krankengeschichte zu lesen* (München, Verlag von J. F. Bergmann, 1928); *Zweiter Teil: Die Seele des schwererziehbaren Kindes* (München, Verlag von J. F. Bergmann, 1930). — *Ueber des nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie. IV. Auflage.* (München, Verlag von J. F. Bergmann, 1928. Tradusă în limba franceză, de Dr. Rousset, sub titlul: *Le tempérament nerveux. Éléments d'une psychologie individuelle et applications à la psychothérapie.* Paris, Payot, 1926). — *Feelings and Emotions from the Standpoint of Individual Psychology* (In „Feelings and Emotions. The Witenberg Symposium”; edited by Martin L. Reymert Worcester, Massachusetts, Clark University Press, 1928). — *The Case of Miss R. The interpretation of a Life Story.* (Translated by Eleanor and Friedrich Jensen M. D. New York, Greenberg Publ. 1928). *Individualpsychologie in der Schule. Vorlesungen für Aerzte, Psychologen und Lehrer. IV. Auflage* (München, Verlag von J. F. Bergmann, 1930). — *The Education of Children* (Greenberg Publisher, New York, 1930). — *Menschenkenntnis. Verbesserte Auflage* (Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1931). — *Gonscimiento del Hombre.* (Traducido por Humberto Bark, 1931, Espasa-Calfe, S. A. Bilbao-Madrid-Barcelona). — *The Case of Mrs. A.* (1931, London, The C. W. Daniel Company). — *What Life should mean to you* (Little Brown and Co., Boston, 1931). — *Der Sinn des Lebens* (Wien und Leipzig, Verlag Dr. Rolf Passer, 1933).

#### In colaborare:

*Adler, Furtmueller, Wexberg: Heilen und Bilden.* Ein Buch der Erziehungskunst für Aerzte und Pädagogen (Redigiert von Dr. Erwin Wexberg. München, Verlag von J. F. Bergmann, 1928). — *Adler, Krause, Kuenkel u. a.: Handbuch der Individualpsychologie* (2 Bänden. München, Verlag von J. F. Bergmann, 1926). — *Alfred Adler, Leonhard Seif, Otto Kraus: Individuum und Gemeinschaft.* Schriften der Internationalen Gesellschaft für Individualpsychologie. 9 Hefte (1926—1927, München, Verlag von J. F. Bergmann). — *Alfred Adler und Ernst Jahn: Religion und Individualpsychologie.* Eine prinzipielle Auseinandersetzung über Menschenführung (Wien, Passer, 1933).

#### Periodice:

*Beihefte der internationalen Zeitschrift fuer Individualpsychologie* (Wien. Herausgegeben von A. Adler. I. Band: Das Problem der Homosexualität, von A. Adler, 1930).

Inchinat lui *Adler*, sau despre dinsul:

*Manes Sperber: Alfred Adler. Der Mensch und seine Lehre* (München, Verlag von J. F. Bergmann, 1926). — *L. Seif und L. Zilahi: Selbsterziehung des Charakters. Alfred Adler zum 60. Geburtstag* (Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1930). — *Madelaine Ganz: La psychologie d'Alfred Adler et le développement de l'enfant* (Delachaux et Niestlé, Neuchatel et Paris, 1935).

Din toată această operă se poate deduce cu ușurință că psihologia modernă, pedagogia de astăzi, psihoterapia infantilă, — sunt tributare hărniciei acestui neobosit și original psiholog. Ideile lui *Adler* largesc posibilitățile de înțelegere a sufletului uman și a vieții interioare a copilului, atât de complexă și atât de misterioasă pentru mulți părinți și educatori.

Exprimarea regretului pentru dispariția lui *Adler*, nu este o simplă curtoazie.

*Adler*, care la începutul carierei sale a fost simplu medic de ochi, specializându-se apoi în anatomia patologică, s'a născut la 7 Februarie 1870, la Viena. În ultima vreme, funcționa ca profesor la „Columbia University“ New-York, ca docent la Institutul de Pedagogie din Viena și ca profesor la „Long Island Medical College“, New York.

L.-M. NESTOR