

# REVISTA DE FILOSOFIE

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

## CRONICA PEDAGOGICĂ

— IN JURUL REFORMELOR ȘCOLARE —

Noua așezare a Țării, fundamentată de o nouă Constituție, avea, în mod firesc, să-și întregască organizarea printr'o serie de legi importante, menite să înlătore curajos lemnul putred, să premenească aerul îmbâcsit și să reverse pretutindeni lumina echității și a înnoirii.

Ministerul Educației Naționale nu putea, mai ales, să rămâe în afară de această operă de prefacere și improspătare. Mai cu seamă că o veche rutină, apărută cu strășnicie de inerția lucrurilor îndelung statornicite, părea să ignoreze un șir de realități, care nu puteau fi trecute la infinit cu vederea. Câteva decrete-legi, elaborate de actualul Ministru al Educației Naționale, Dl. Armand Călinescu, au venit să aducă o primă înviorare, odată cu adierea unui suflu nou. Au trosnit încheeturile vechiului eșafodagiu al Invățământului nostru, în aplausele bucuroase ale multora și cu supărarea așteptată a altora.

O revistă ca aceasta a noastră, care n'a făcut politică nici pe vremea când în țară se făcea cu febrilitate, își poate prezenta observările ei de princip, fiind chiar datoare să examineze caracterele unor legiuiri, menite să sporească potențialul cultural și sufletesc al nației noastre.

*Doară* au fost până acuma preocupările esențiale ale noului așezământ școlar, așa după cum însuș autorul lor le-a definit: *Îndrumarea tineretului spre cariere practice și întinerirea cadrelor profesionale.*

Cea dintâi idee a fost aplicată pe teren, prin transformarea unui număr de școli secundare *teoretice*, în școli cu caracter *practic*. Măsura a fost bună și probabil că va da oarecare roade, — fără să exagerăm totuș așteptările, întrucât chestiunea îndrumării tineretului și schimbarea direcției de până azi, presupune prefacerea adâncă a unei întregi mentalități, care va continua — câtă vreme există — să împingă spre funcționarism, în ciuda împuținării liceelor *teoretice*. Dacă bunăoară —



în scopul de-a prefăce regimul alimentar al cetățenilor — s'ar transforma o parte din restaurantele existente, în restaurante vegetariene, poate că ar spori cu o cotă mărunță numărul vegetarianilor, fără să putem aștepta de aceea o schimbare profundă în regimul alimentar, întrucât acci care nu vor găsi loc la restaurantele cu mâncări de carne, vor aîla mijlocul să-și facă bucătăria acasă, în loc să se îndrumeze spre regimul vegetarian, în cazul când nu sunt realmente convingși de valoarea lui nutritivă și igienică.

Un curent în favoarea unei direcții și a unei mentalități, presupune trezirea și canalizarea unui entuziasm, deocamdată absent, iar acesta implică o propagandă susținută, mai presus de împuținarea relativă a căilor de acces — în direcție contrară.

Socotim deci, că măsura luată, excelentă ca intenție, are mai de grabă o valoare simbolică.

Să abordăm cealaltă măsură capitală: întinerirea cadrelor profesionale, realizată prin accelerarea pensionării profesorilor vechi.

Până în prezent pensionarea profesorilor era exclusiv legată de plafonul unei vârste: 60 de ani la învățători, 65, la profesorii secundari, 70, la profesorii de universitate. Limita de vârstă era deci variabilă, fiind în corelație cu gradul didactic al profesorului. Și era firesc să fie astfel, întrucât la o etate când poți fi plictisit de lecții elementare la copii, poți păstra întreg entuziasmul — odată cu competența crescută a unei lungi experiențe — pentru lecții savante cu studenții universitari.

Noul decret-lege scoboară în primul loc plafonul pentru fiecare grad didactic: sub 60 de ani la învățători, 60 la profesorii secundari și 65 de ani pentru dascăli de universitate. În ce privește scăderea limitei de vârstă la profesorii de curs primar și secundar, asta a fost un lucru consimțit, ba chiar cerut sub formă de memorii, mai de multă vreme, de însăși asociațiile respective ale acestor două categorii de profesori.

Desigur faptul că profesorii de universitate, n'au cerut ei înșiși deblocarea — cum au făcut-o colegii lor, de pe celelalte două trepte didactice — nu putea fi un obstacol pentru ministrul reformator — mai ales după suspendarea autonomiei universitare — să extindă măsura și la Universitate, aplicând și acolo o reducere proporțională, la plafonul pensionării. Atâta numai că aci devine mult mai controversată valoarea măsurii decretate, fiindcă se poate discuta îndelung dacă pentru un om de știință — cum trebuie să fie universitarul — pentru un om de cercetări care și atinge apogeul mai târziu, pensionarea la 65 de ani e mai logică de cât cea la 70. Desigur s'ar putea răspunde că decretul-lege a creat o excepție: în favoarea membrilor activi ai Academiei Române, prin urmare a dat posibilitatea să rămâe mai departe în învățământ o importantă categorie de profe-

sori, acea la care activitatea științifică pare a fi mai limpede dovedită. Recunoaștem că această exceptare îndreaptă într-o măsură rigorile dispoziției generale. Totuș n'aș putea să scap, examinând chestiunea, de unele reminiscențe, pedante poate, ale profesiei mele de logician și gândindu-mă la capitoul conversiunii judecăților, să amintesc că dacă e adevărat că „toți academicienii sunt oameni de merit” nu urmează și propoziția inversată: că „toți oamenii de merit sunt academicienii”. Firește reforma făcută se poate susține și altfel, invocându-se cu precădere alte considerente, mai exact agitându-se lozincă: loc elementelor tinere, care, șomând, crează o gravă chestiune socială, față de care ce mai înseamnă controversa pensionării la 65 sau la 70 de ani?

De sigur premenirea cadrelor profesionale cu elemente tinere, valoroase și dornice de muncă, e o problemă socială și de înaltă echitate. Când este vorba de învățământul primar și secundar ea comportă din fericire o deslegare rapidă, o rezolvire în masă. Dar acelaș lucru să fie și la Universitate? Mai întâiu se poate vorbi — dat fiind că universitarul trebuie să fie un om de știință — de o pleoră de savanți tineri, care șomează și pentru care trebuiesc eliberate catedre academice, de urgență? Se poate la nevoie admite pentru cineva alternativa: învățător sau muritor de foame, chiar profesor secundar sau muritor de foame —, dar în nici un caz o alternativă: muritor de foame ori profesor universitar.

În sfârșit, pentru a încheia această serie de observări, e bine să amintesc că nu arare ori Universitățile s'au găsit în situația dificilă de-a nu-și putea complecta catedrele vacante, din lipsă de candidați pregătiți. Printre atâtea cazuri pe care le cunosc voi cita unul, recent. În toamna trecută a încetat pe neașteptate din viață, profesorul Oreste Tafrali de la Facultatea de litere din Iași. Eminentul arheolog și bizantinolog a murit în etate de peste 60 de ani —, mai-mai să fie deblocat de noua lege, dacă Domnul nu i-ar fi purtat de grijă. A trecut un an și nu numai că nu a provocat catedra văduvită nici un fel de competițiune, dar nu pare să se fi arătat la orizont până acum un singur candidat cu pregătirea celui dispărut, sau măcar cu una aproximativă...

Să nu uit însă inovația de căpetenie a legii de pensionare a membrilor corpului didactic. Independent de limita de vârstă, *un profesor este pensionat „ex officio”, după 35 de ani de serviciu*. Vechea lege nu prevedea de cât un plafon de vârstă, desinteresându-se de numărul anilor serviți, care la unul puteau fi mai mulți, la altul mai puțini, atârând de viteza sau încetineala cu care cineva își făcuse cariera. Iar dacă se flutura și în trecut principiul a 35 de ani serviți, aceasta ca o normă de pensionare, care rămânea la latitudinea funcționarului și în avantajul lui,

*dacă voia el să uzeze de dânsa, acordându-i-se dreptul de-a se bucura de pensiunea maximă.*

Acum, cei 35 de ani serviți devin o normă de pensionare din oficiu, oricare ar fi ctatea profesorului, și se extinde deopotrivă la toate gradele de învățământ. Prin această dispoziție, întinsă uniform la câte și trele treptele învățământului, devine iluzorie diferența care se mai menține între plafonul de vârstă al învățătorilor, secundarilor și profesorilor universitari.

Oare de ce nu s'a mărginit decretul-lege numai la fixarea plafonului, mai ales că îl scăzuse sensibil, și a mai adăogat și chestia numărului anilor serviți, care amestecă într'o oală, toate gradele didactice și introduce elemente de apreciere fără nici o valoare concludentă?

Să zicem că la școala primară, sau dacă vrei și la liceu, 35 de ani de continuă repetare a aceluiași lecții și-a aceluiași învățături, îl uzează pe profesor și îl scacă de entusiasm. Dar acelaș lucru să fie și la Universitate? Acolo cursurile variaza, cercetările aduc într'una dacă nu schimbări de rezultate, cel puțin alte puncte de vedere și măcar un nou material. Aci nu poate fi vorba de repetire mecanică sau de-o deprimantă monotonie. Dar problema mai are și alte fețe importante. Dacă chiar vârsta de 65 de ani, fixată ca plafon, ar putea fi socotită, la Universitate, ca fiind excesiv de scăzută — mai scăzută de fapt ca la Curtea de Casație — ce să spunem de posibilitatea, ca pe baza celor 35 de ani serviți, universitarul să fie pensionat mai înainte chiar de 60 de ani, așa dar la un moment când un om de știință și de cugetare abia și-a atins apogeul spiritualității? (Autorul acestor rânduri dacă n'ar fi apărut de calitatea sa de membru al Academiei Române, ar fi pus în retragere de la catedră, la vârsta de 59 de ani.)

Ministerul a observat el însuși consecințele stranii ale acestei dispozițiuni și a venit cu o interpretare, dar care nici dânsa nu remediază, ba chiar sporește pe alocuri absurdul și nedreptatea.

Interpretarea a fost următoarea: Nu e vorba de 35 de ani de serviciu în genere, ci de 35 de ani serviți în învățământul Superior, începând cu dobândirea unui grad didactic universitar (conferențiar, agregat sau titular). Cu această măsură însă se nedreptătesc elementele precocce, la care nu întotdeauna declinul începe mai repede ca la ceilalți. Să ne imaginăm următoarea posibilitate. Doi camarazi de 25 de ani, Y și Z, concurează la o catedră universitară, Y este superior lui Z, și îl învinge. El ocupă catedra, în timp ce concurentul său biruit, e nevoit să-și ia alte ocupații —, poate o catedră la liceu. După zece ani, Z, acum mai bine pregătit, prezentându-se la altă catedră universitară, reușește, și este numit. Care va fi situația sa la pensionare, față de camaradul care îl biruise în luptă și

care a intrat dintr'o dată în învățământul superior, cu-atâția ani mai înainte? Iată care este: Y (Invingătorul inițial) va fi pensionat la 60 de ani, iar Z (învingutul) tocmai la 65 ani!...

Oricum am răsuci lucrurile, o singură concluzie se impune: Numărul anilor serviți în Universitate, nu are ce căuta ca normă pentru pensionarea din oficiu.

\*

În ultimul timp necesități sociale variate — alături poate și de unele considerații profesionale — au determinat guvernele, să execute diverse deblocări, coborând succesiv limita de vârstă la ofițeri, la magistrați și la profesori. În toate aceste ocazii, măsura a avut caracter de surpriză —, cu toate că uneori secretul transpirase cu câteva zile mai devreme. Deși sub raportul acesta nu s'a făcut nici o diferență între cele trei categorii de funcționari ai statului, în alte privințe, însă s'a făcut. Cu câtă grijă părintească, cu câtă delicatețe s'a procedat față de ofițerii și magistrații pensionați, mai înainte de epoca la care ei se așteptau în temeiul vechei legi, brusc înlocuită cu o alta! Atât ofițerilor cât și magistraților scoși la pensie, li s'a prelungit salariul întreg, câtăva vreme încă, ori li s'au acordat, la calculul pensiei, câțiva ani în plus, față de acel servițiu efectiv. Nimic din toate acestea profesorilor deblocați, nici măcar aceluia care rămân într'o situație tragică. Căci, din diferite cauze binecuvântate, există profesori care au intrat mai târziu în învățământ, și care, din cauza deblocării, vor eși cu o pensie de mizerie. (Cunosc profesori secundari, care nu au de cât 15 ani de învățământ, și cărora li se vor servi o pensie de circa 3000 lei lunar). Cel puțin acestora — care au fost lipsiți prin deblocare de încă cinci ani de funcțiune, precum și de-o gradație — li s'ar fi putut număra câțiva ani în plus, la calculul pensiei, analog cu ceiace s'a făcut la alte bresle, mai privilegiate. Căci, oricare vor fi fost cauzele pentru care au întârziat a-și face carieră (și nu la toți a fost din vina lor) nu se poate admite ca cineva, care un număr de ani a oficiat pe o catedră a statului, ca profesor titular, să ajungă printr'o schimbare a legii, a întinde mâna la răspântie, poate chiar unuia din foștii săi elevi.

De altfel pare a fi, la noi, un vechiu sistem — agravat din ce în ce mai tare — în a se nesocoti însemnătatea socială a profesorilor și-a li se desprețui aportul lor în mecanismul statului. Ce să mai vorbim de soarta pensionarilor, când nu se ține seamă nici de drepturile celor activi? Nu știu bunăoară dacă mai e vre-un caz, ca acel al Universitarilor din România — salarizați mai prost ca ori unde în Europa — cărora de șase luni nu li se plătește un spor modest la salariu, prevăzut formal

în lege, în locul taxelor școlare, cărora li s'a dat — și foarte bine s'a făcut — o altă destinațiune.

Și totuș, cu toată această pornire curioasă, în viața rodnică a timpului de pace, de câte ori sunt întreceri internaționale, cu caracter spiritual, întreceri în care țările se clasează și își întemeiază respectul reciproc, mi se pare că profesorii sunt acei care ridică greul, care duc steagul țării și câștigă stimă aiurea pentru ea. Am citat în adins laturea aceasta, mai puțin prezentă poate în conștiința publică, fiindcă în cadrul mai larg al rivalității internaționale, figura profesorului — obișnuit lipsită de martialitate și de răsunset șgomotos — poate să apară altfel...

I. PETROVICI

## APRIORISMUL KANTIAN ȘI CONCEPTELE ȘTIINȚIFICE

În 1927 Academia de Științe Morale și Politice din Paris punea la concurs subiectul: În ce măsură tezele esteticei transcendente se găsesc modificate sau infirmate de către știința modernă?

Problema are importanța ei, deoarece filosofia kantiană este înainte de toate o teorie a științei și valabilitatea ei trebuie judecată în acord cu ideile științifice actuale. Pentru prima oară avem în Critica rațiunii pure o doctrină a științii care se situează în acelaș plan cu știința însăși, fără să facă apel la speculația teologică pentru a întemeia adevărul, ca în metafizica lui Descartes sau Leibniz și fără a considera știința ca o simplă aproximație a experienței, cum făceau empiriștii englezi.

Critica rațiunii pure pare a rezista progresului gândirii filosofice și aproape la o sută de ani de la elaborarea ei, după eflorescența romantică și după toate frământările din prima jumătate a secolului XIX, a răsuna din nou chemarea „înapoi la Kant!”.

Față de progresele științii propriu zise, doctrina kantiană e tot atât de invulnerabilă?

Kant se pare că s'a oprit la o concepție determinată a științii, pe care a socotit-o ca definitivă și imuabilă; el nu a fost, în această privință, decît discipolul prea modest al lui Euclid și Newton și s'a mărginit să legifereze în numele lor. Pentru Kant spațiul nu poate fi decît Euclidian, analiza matematică se mărginește la Aritmetică, iar Fizica nu se poate desvolta decît în sensul mecanismului newtonian<sup>1)</sup>.

Revoluțiile științifice care au avut loc în tot cursul secolului XIX, au arătat cît de șubredă e încercarea de-a clădi o teorie a cunoașterii sprijinită pe starea științii la un moment dat.

Azi se poate vorbi de o geometrie non-euclidiană, de o

---

1) Ch. Serrus: *L'Esthétique transcendente et la Science*. Paris 1930. p. 5.

fizică non-newtoniană, de o aritmetică non-pitagoriceană, doctrine care nu sunt opuse celor tradiționale, și care înscamă o extindere a lor<sup>1)</sup>.

Evoluția ulterioară a științei nu a ținut seama de limitele pe care i le fixase filosofia critică și a făcut vizibilă partea caducă a sistemului.

Kant a fost, în ce privește filosofia științei, victima procedurii facile care consta în a se opri la o serie de rezultate ale științei în loc de a privi desfășurarea ei și a căzut în ceia ce numește Brunschvicg „iluzia cunoașterii automate”.

Deși criticismul este o doctrină a spontaneității spiritului nostru, fiindcă, după Kant, conștiința noastră organizează lumea înconjurătoare, această organizare se făcea în tipare imuabile care constituiau structura spiritului nostru și care impuneau o anumită formă experienței sensibile. De aici aspectul static al kantismului, ambiția de a fi fixat o dată pentru totdeauna formule în care trebuie să se toarne experiența.

Nu e mai puțin adevărat că critica afirmă cu tărie importanța intuiției în cunoaștere și sterilitatea deducțiilor pur logice împotriva idealismului raționalist care postula adequarea realității la cunoaștere.

Kant arată că operația cunoașterii implică o colaborare, o întâlnire între materialul cunoașterii și formula spiritului cunoscător.

Dar această integrare a cunoașterii se face, după Kant, în cadrul unor forme necesare.

Luând locul adevărilor eterne ale lui Descartes, superstiția formelor a priori a apăsător greu asupra criticii filosofice a secolului XIX<sup>2)</sup>.

Dar pe lângă aspectul său static există momente, ce e drept, mai răzlețe, în construcția Criticii rațiunii pure, care pot lăsa să se prevadă o accepțiune mai largă a ideii de spontaneitate a spiritului, mai puțin constrâns de superstiția formelor a priori determinate odată pentru totdeauna.

Dacă Estetica transcendențială este o teorie a receptivității posibile, Analitica transcendențială este o teorie a spontaneității intelectuale a spiritului nostru.

Diversul senzibil, cunoscut sub formă fenomenală, grație intuițiilor a priori ale spațiului și timpului, este raționalizat prin prelucrarea categoriilor, care impune fenomenelor o legislație adecuată spiritului nostru.

Această *legislativitate*, care este ideea fecundă a Criticii și grație căreia Kant va evita deopotrivă empirismul lui Hume

1) v. *Gaston Bachelard*: *Le nouvel esprit scientifique*, Paris 1934. p. 7.

2) *L. Brunschvicg*: *Les étapes de la philosophie mathématique*, préf.



și raționalismul pur al lui Leibniz, se manifestă în formele consacrate ale categoriilor, deși în scrierile sale, din 1763 și 1764, Kant denunțase incompatibilitatea logicei tradiționale cu procedeele fecunde ale științii raționale<sup>1)</sup>.

Apropierea între diversitatea senzibilă și unitatea conceptuală o efectuează o funcție intermediară, — imaginația, — care imprimă materialului sensibil posibilitatea unei unificări intelectuale. Intre „sinteza de aprehensiune în intuiție”, care face posibilă fenomenizarea diversului sensibil, și „sinteza de recunoaștere în concept”, unde se manifestă unitatea a percepției transcendente, Kant înserează „sinteza de reproducere în imaginație”. „Sinteza reproductivă a imaginației aparține actelor transcendente ale spiritului și în raport cu aceste acte vom da acestei funcțiuni de sinteză numele de funcțiunea transcendentală a imaginației”<sup>2)</sup>.

Kant recurge la o transpunere: trece imaginația de pe planul psihologiei empirice pe planul logicii transcendente și apoi crează realitatea matematică grație „funcțiunei pure a imaginației creatoare”, care subordonează conceptelor cantității, formele spațiului și timpului.

Imaginația — în accepția de mai sus — întrebuițează scheme pentru a furniza o imagine, unui concept. „Numesc schemă reprezentarea unui procedeu general al imaginației servind să procure unui concept imagina sa”<sup>3)</sup>. Numărul este schema cantității și este în același timp schema-tip, schema unică sub care se operează unitatea a percepțiunii.

Mai mult, pentru Kant, imaginația intervine și în percepție: „nici un psiholog până acum nu și-a dat seama că imaginația este un ingredient necesar al percepției”<sup>4)</sup>.

Schematismul, fiind un proces dinamic, aplicabil realității spațiale, dar în fond independent de spațiu, își găsește expresia cantitativă în număr, a cărui origină empirică e în figurația spațială, dar care în funcțiunea sa transcendentală se produce numai în timp. Numărul e „unitatea sintezei diversului într-o intuiție omogenă, în general”<sup>5)</sup>.

Schema numărului are o situație privilegiată în Analitica transcendentală, de unde primatul pe care îl acordă Kant Aritmeticii, și care va duce mai târziu la aritmetismul filosofiei matematice a neo-criticistului Ch. Renouvier.

Această doctrină a schematismului, procedeu, prin excelență de sinteză a priori, este din cele mai adânci dacă nu din cele

1) *Brunschwig*: Les étapes, p. 256.

2) *Im. Kant*: Critica rațiunii pure, trad. Brăileanu p. 128.

3) *Kant*, op. cit. Schematismul conceptelor pure ale intelectului p. 168.

4) *Kant*, op. cit. p. 428.

5) *Kant*, op. cit. p. 178.

mai caracteristice ale filosofiei criticiste. Facultatea de sinteză se manifestă prin crearea de idei; și, într'un pasagiu mai puțin citat din *Critica rațiunii pure*<sup>1)</sup>, Kant declară că „dacă matematicile dau cel mai strălucit exemplu de modul cum rațiunea pură reușește să se desvolte fără ajutorul experienței, aceasta se datorește faptului că cunoașterea matematică este o cunoaștere rațională prin construire de concepte”.

Alături de rigiditatea de catedrală a criticeii, cu formele ei impuse o dată pentru totdeauna, apare și o posibilitate de creație și de reînnoire.

E oșios lucru a căuta contradicții într'un sistem de gândire, dar rolul pe care îl rezervă imaginației așa numitul schematism kantian se acordă puțin cu ansamblul cadrelor încrămpeșite în care printr'un mecanism complicat dar rigid trebuie să se înscrie întreaga noastră cunoaștere.

Funcțiunea schematizantă reprezintă spontaneitatea și fecunditatea spiritului; o sinteză imaginativă nu e altceva decît o creație. Capitolul din *Critica rațiunii pure*, care tratează despre „Schematismul conceptelor pure ale intelectului”, arată rolul imaginației în crearea conceptelor empirice, științifice, estetice și morale<sup>2)</sup>.

Aceste idei ar fi putut conduce pe Kant spre o concepție care să vadă în legea științifică o tendință vie și continuu adaptabilă. Kant nu a continuat pe acest drum — după cum remarcă și Lachelier<sup>3)</sup>. Căci dacă imaginația are facultatea să creeze scheme generale, unde se oprește această posibilitate? De ce n'am admite că după acelaș procedeu, imaginația ar putea îmbogăți numărul formelor a priori creînd și altele alături de acelea pe care *Critica rațiunii pure* le fixase odată pentru totdeauna?

Așa numitul schematism conține afirmarea facultății de creație și de sinteză a spiritului nostru. Judecata nu este nici o simplă legătură de intuiții după legea habitudinei, — cum credea Hume, — nici o simplă înlănțuire de concepte, cum afirmase Aristotel. Judecata este funcțiunea specifică a spiritului nostru, puterea de sinteză care produce ideile, cu bogata lor diversitate.

Schematismul ne dă spectacolul unei activități spirituale orientate spre înțelegere, și a înțelege înseamnă a determina o intuiție prin un concept. Această întâlnire se face în schemă și aici găsim mecanismul adecuației între idei și lucruri.

Invenția matematică este o invenție de scheme.

Această libertate în construire de concepte, acest câmp

1) Kant, op. cit. cap. *Disciplina rațiunii pure*, p. 564.

2) Serrus, op. cit. 180.

3) Lalande, *Vocabulaire phil.*, p. 118.

de activitate acordat spontaneității spiritului nostru, — în limitele impuse de propria sa structură, — constituie pentru Kant „o artă ascunsă în adâncurile sufletului omenesc și al cărui mecanism (Handgriffe) va fi totdeauna foarte greu să-l smulgem naturei pentru a-l înfățișa ochilor noștri. Tot ce putem spune este că schema conceptelor sensibile este, într'un sens, un monogram al imaginației pure a priori, grație căruia imaginile sunt posibile”<sup>1)</sup>).

Grație spontaneității acordate spiritului și schematismului, criticismul inventează un nou mod de conexiune între deducția rațională și conținutul experienței, adică o nouă teorie a adevărului matematic care evită și primejdia panlogismului leibnizian și incertitudinea empirismului englez.

Conceptul este un produs al spontaneității creatoare a spiritului, și adevărata realitate, chiar în spiritul filosofiei critice, este activitatea spirituală care face să izvorască cunoștința din întâlnirea a ceiace L. Brunschvicg numea formele de interioritate și de exterioritate.

Funcțiunea schematizantă pune în valoare spontaneitatea și fecunditatea spiritului și este poate ideea pe care filosofia contemporană și-a asimilat-o cel mai mult din întreaga Critică a rațiunii pure<sup>2)</sup>).

În filosofia franceză, — și numai de aceasta ne vom ocupa aici, — aspectul static al kantismului a dus la neo-criticismul lui Ch. Renouvier care construiește și el o tablă de categorii, revăzută și adăugată, pe când aspectul dinamic și fecund, derivând din așa numitul schematism kantian, e reprezentat prin gândirea nuanțată și subtilă a științificului H. Poincaré.<sup>3)</sup>

Schematismul Criticii, această facultate de a construi concepte, duce direct la „decretele”, la „convențiunile comode” ale lui Poincaré.

Din moment ce se acordă spiritului facultatea de a crea cadrele cele mai generale, în care urmează să se desfășoare experiența, aceste cadre nu vor trebui să fie oarecum adecvate experienței, care crește continuu în amploare și complexitate și vor putea rămâne pentru totdeauna așa cum le-a gândit știința într'un moment al evoluției sale?

Poincaré afirmase în „*Les Fondements de la Géométrie*”: „Spiritul nostru furnizează cadre naturei. Dar aceste cadre nu sunt ca patul lui Procust în care silim să între natura mutilând-o la nevoie. Noi oferim naturei să aleagă patul care i se potrivește mai bine”<sup>4)</sup>).

1) Kant, op. cit. p. 178.

2) Serrus, op. cit. p. 11.

3) Am dezvoltat această idee într'un studiu: Un idealism critic și pragmatic, filosofia lui H. Poincaré, care va apare în curând.

4) Op., cit. p. 64.

Dacă fraza de mai sus e o infirmare a Criticei rațiunii pure sub aspectul ei static și imuabil, ea e totuși de acord cu sensul adânc și fecund al filosofiei critice.

Poincaré păstrează din kantism ideea fundamentală a spontaneității spiritului nostru în creațiunea formelor cunoașterii, care nu se poate reduce nici la o înlănțuire de concepte nici la o serie de rețete eficace, dar reînnoește criticismul prin aceea că renunță la superstiția formelor a priori, fixate odată pentru totdeauna, — deduse din faza în care se găsea știința în momentul alcătuirii Criticei rațiunii pure, — și admite libertatea creatoare a spiritului în ce privește formele cunoașterii, libertatea mărginită de însăși structura spiritului nostru și de tendința de adequare la experiență.

Evoluția științei nu se poate acomoda cu cadrele fixe și cu conceptele imuabile pe care le impune Critica. De asemeni ar fi nefolositor o readaptare a Esteticii transcendente la starea actuală a științei cum o cerea Natorp.<sup>1)</sup>

Rolul intuiției și al intelectului trebuie înțeles într'un sens mult mai larg și mai creator. Kant, punând intuiția la baza științei, realizează deja un însemnat progres față de ontologismul adevărurilor eterne ale lui Descartes.

Confruntate cu știința de azi, ideile cuprinse în critică pot părea perimate poate în ce privește aspectul lor rigid și scolastic.

Dacă le descoperim sensul adânc, care exprimă doar facultatea spiritului nostru de a-și da singur legile de care are nevoie pentru a organiza cunoașterea, — astfel cum au fost reluate și expuse în doctrina lui H. Poincaré, — ele își păstrează, cu toate progresele științei, întreaga vitalitate.

C. BOTEZ

1) v. Paul Natorp: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910.

## PSIHOLOGIA „URÂT“-ULUI ÎN ARTĂ

Sunt noțiuni, a căror simplă mențiune simultană, trezește o opoziție ireductibilă și profundă. Simțul comun aruncă între ele un abis, pe care analiza psihologică nu reușește să îl suprime.

Asocierea „urât“-ului de funcția selectivă și purificatoare a artei, apare — în primul moment — drept o atitudine temerară și paradoxală.

Totuși atitudinea aceasta de totală exclusivitate ține mai mult de o prejudecată a mentalității comune, decât de o concepție științifică, categorică și obiectivă. Domeniul artei închide în el, adesea, elemente lipsite de caracter estetic, tot atât de natural și necesar după cum exprimă — cu ordine și claritate — elementele pur estetice: „frumos“-ul propriu-zis.

Limita dintre aceste două categorii de factori, cu necontestată rezonanță psihică, este extrem de fragilă și dificilă. Ceiace ne apare — sub aspect teoretic, logic și abstract — contradictoriu, este adesea atât de asemănător și de apropiat în viața sufletească, încât cea mai mică nuanță în plus sau în minus afectează sensibilitatea noastră în mod variat, creiând categorii distincte de fenomene sensoriale și afective.

A afirma deci, cu exclusivitate și suficiență, inexistența „an-esteticului” în artă, înscamnă a reduce opera de artă la o combinare factice de trăsături, sunete sau mișcări, lipsite de orice forță de expresiune și acțiune asupra sufletului omenesc; dar în acelaș timp, simplificarea fortuită a formelor sufletești exprimă o lipsă de cunoaștere a vieții interioare, complexe și diferențiate — și o negare a procesului profund, al cărui ecou îndepărtat este forma artistică.

Este adevărat, că estetica clasică a manifestat o mare aversiune față de imperfecțiunile artistice — sub rezerva totalei relativități a timpului și criteriilor de apreciere.

Arta a fost astfel concepută în genere, în funcție de frumos. Până în secolul al XIX-lea, în afară de acest obiectiv și în de-

plină independență, arta nu a avut decât perioade de nesigurantă și de obscurantism.

O scurtă privire istorică va confirma această aserțiune. Dela început trebuie să afirmăm însă, că pentru a face un loc cât de modest „urât”-ului, arta trebuie concepută ca un proces sufletesc complex, în care să existe o perfectă corespondență și interpenetrațiune între conținutul psihic și forma de manifestare, — iar nu ca o realizare pur formală, exterioară și ideală. Or, nu acesta a fost aspectul sub care a fost privită opera de artă în concepția clasică obișnuită.

Cei mai vechi teoreticieni ai artei au considerat fenomenul artistic ca o realizare a frumosului absolut.

Pentru *Platon*, arta — ca și întreaga existență a lumii sensibile — nu e decât o funcție de imitație a prototipurilor perfecte, imutabile și eterne, care constituie realitatea esențială a „cosmos”-ului. „Frumosul absolut”, etern și desăvârșit, întâlnește în lumea ideilor pure, „adevărul suprem” și „binele ideal” — noțiuni quintesențiale ce se exprimă în Divinitate.

E oare posibil pentru o atare concepție transcendentală și idealistă, imixtiunea „urât”-ului, ca factor component în opera de artă? Concepția platonică, care în fond e un realism quintesențial, ideal, suprimă orice posibilitate de contact între arta bazată pe „frumosul absolut” și funcția psihologică a „urât”-ului.

O atitudine apropiată exprimă ideile aristotelice asupra valorilor de creație spirituală. Deși fără o specială aplicație asupra artei, *Aristotel* afirmă valoarea „imitației”, factor excelent și determinant, în reproducerea realității ultime și a procesului de perfecționare umană.

În sfârșit, odată cu filosofia Renașterii, ce predică reînnoirea la antichitate în mod necondiționat și universal, procesul de imitație a valorilor durabile și eterne a căpătat un impuls nou. Chiar câteva secole mai târziu, *Boileau* afirmă că actul de imitație este „admirabil” și — prin încrederea absolută în creațiile antichității clasice — neglija complect epoca, în care se pregătea eflorescența artei poetice franceze ulterioare, caracterizată prin eforturile predecesorilor lui *Malherbes*.

Estetica kantiană a adus o interpretare, în genere, intelectualistă a „frumos”-ului.

Idealismul kantist s'a afirmat și în domeniul artei cu acelaș rigorism caracteristic teoriei cunoașterii. Este „frumos”-ul un sentiment? După Kant „frumosul” e un fenomen sui-generis, produs al raporturilor dintre funcțiile intelectului și afecte, capabil de a crea un sentiment dezinteresat, armonios și general. Armonia funcțiilor psihice, acesta e scopul frumosului obiectiv. Dar armonia intelectului, cu afectul e, pentru Kant, un proces tot atât de ideal ca și fenomenul cunoașterii propriu-zise.

Arta are deci, o funcție idealistă. Ea urmărește realizarea frumosului generator de plăceri imateriale, iar scopul ei e exprimarea propriului conținut sufleteșc. E așa dar, „o finalitate fără scop”.

Dacă estetica kantiană păstrează un piedestal superior și pur — artei, — concepția marelui pesimist al filosofiei moderne, *A. Schopenhauer*, îi atribuie un rol de cea mai înaltă valoare morală.

Prizonier al unui destin implacabil și al unui instinct orb și apăsător, individul uman nu are — în concepția schopenhaueriană — altă valoare decât desindividualizarea. Mijloacele de distrugere a personalității sunt: ascetismul, sezișarea ideilor platonice și contemplarea operii de artă. Funcția contemplativă și izolatoare a artei apare aci, sub aspectul unei valori supra-sensibile, direct metafizice.

Dar în această cugetare, în care primatul moral are prioritate față de caracterul și de funcția estetică a artei, afirmând încăodată o notă pură, idealistă, în atitudinea spirituală, „urât”-ul este exclus prin anticipație, întrucât analiza psihologică a artei e dominată riguros de necesitățile metafizice.

Prima îndoială în valoarea estetică, absolută, a operii de artă, o strecoară *estetica psihologică și empiristă*. Ca și în restul domeniului vieții sufletești, observația și analiza creiază condiții de variată apreciere și valorificare. Evident, nu tot ce constituie opera de artă, răspunde noțiunii de frumos. Frumosul e produsul calculului și aprecierii mărimilor. Raportul cel mai perfect — „secțiunea de aur” — descoperit de *Zeissing*, trebuie să constituie punctul de plecare al nouilor construcții și valorificărilor artistice.

Empirismul estetic, inductiv și obiectiv, a sgduit profund poziția „frumos”-ului, necontestat și imutabil. Estetica „von unten”, afirmată de *G. Fechner*, urmărea — prin experiență, chestionarii și statistică — fixarea de norme estetice în creația și valorificarea artei. Dar o atare atitudine presupune existența „inestetic”-ului în opera de artă — ceiace în definitiv este și logic și normal, artistul având ca orice ființă umană, deficiențe și deviații în manifestările sale — și intenția de perfecționare a condițiilor realizării estetice. Opera de artă include deci „anestetic”, imperfecțiune, „urât”; altfel, nu ar avea nici o justificare tendința psihologiei artei de a fixa norme și de a afirma raportul dintre diferite valori estetice.

Aceasta e concluzia, ce se degajă din afirmațiile teoreticienilor esteticii empirice.

\*  
\*  
\*

Pentru acel care privește atent modalitățile esteticului în cugetarea franceză contemporană, nota psihologică și integratistă apare din ce în ce mai accentuată.

*Fr. Paulhan* a arătat — asemeni esteticianului german *Konrad Lange* — că arta este produsul unei auto-iluzării<sup>1)</sup>. Frumosul nu este o însușire materială și obiectivă, ci se găsește în conștiința artistului sau a spectatorului. Ceiace interesează — sub criteriul estetic — e atitudinea de apreciere, de valorificare, nu obiectul în sine. De aci, relativismul și subiectivismul judecăților estetice.

Aceiași interpretare psihologistă a noțiunii de „frumos”, o întâlnim la alți gânditori contemporani.

*G. Séailles* afirmă că funcția artei este compensarea, întregirea realității<sup>2)</sup>. „L'art nous donne ce que la réalité nous refuse”.

Ea constituie o armonie superioară, în care întrezărim acordul total al funcțiilor sufletești. Căci, în realitate, arta nu e altceva decât forma cea mai înaltă a instinctului de conservare. Reproduserile individuale, peisagiile, portretistica, etc., corespund tendinței de a ne regăsi și a pulsa forța naturii în mijlocul căreia trăim.

„Frumos”-ul e deci, produsul unui acord, al armoniei funcțiilor vitale. El se manifestă în personalitatea geniului. Dar geniul este viața însăși; o viață intensă, puternică, impresionantă.

A fi frumos înseamnă a avea o viață intensă și a o exprima sub forma superioară, armonică și caracteristică. Dar viața nu este o filtrare, o selecție de forme și atitudini, ci un tot complex, în care binele se întâlnește cu răul, „frumosul” regăsește „urâtul”. A exclude „urâtul” în mod convențional și intenționat, înseamnă a micșora forța vitală de manifestare a geniului și a falsifica expresia artei.

În aceeași ordine de idei se situează filosoful și esteticianul francez, *J.-M. Guyau*.

*Guyau* consideră, deasemeni, frumusețea drept produs al unui acord al funcțiilor psihice, dar și al armoniei și echilibrului funcțiilor biologice. „Frumos”-ul e — în ordine sensorială — precedat de „agreabil”. Experiența sensibilă creiază condițiile de dezvoltare a frumosului. Acel „ecou afectiv”, care e la baza emoției estetice, își are originea în plenitudinea vieții, în satisfacerea funcțiilor organice, în „cenestezie”.

Dar *Guyau* nu uită, că arta presupune o anumită elevație spirituală, o formă superioară — și totuși concretă — a sensibilității. De aceea, o definește el: „expresia cea mai concretă a ideii celei mai înalte”<sup>3)</sup>.

1) *Fr. Paulhan*, *Le mensonge de l'art*. Paris, Alcan, 1925.

2) *G. Séailles*, *Essai sur le génie dans l'art*. F. Alcan, 1923 Paris.

3) *J.-M. Guyau*, *L'art au point de vue sociologique*, Paris. Alcan.



Caracterul comun al ultimelor concepții asupra funcției și a valorii artei, este afirmarea ideii de viață. Artă trebuie să exprime vitalitatea; „frumos”-ul e reprezentarea vieții intense. Sunt deci, nuanțe apropiate ale *vitalismului* estetic.

Dar viața este complexă. Ea nu selectează, decât ararori, binele de rău, „frumosul” de „urât”. Viața e personală. Trebuie să afirmăm, sub formă tipică, accentuată, propria personalitate. Dacă tot ce e viu, e frumos, pentru că exprimă viața, atunci se poate ajunge la concluzia că tipurile excesive, viguroase sau criminale, sunt ele înșile frumoase, pentru că închid o mai mare forță vitală. Aceasta pare absurd. Totuși, mi se pare, că există o modalitate de interpretare a acestei probleme, fără a cădea în exagerare.

Afirmăm frumusețea vieții în formele ei superioare. Conștiința de viață, de „eu”, de forță și acțiune, impresionează mai mult decât elanul instinctiv sau organic. Guyau însuși afirmă că vitalitatea e sursă de frumos, ca „principiu” al vieții. Artă trebuie să se inspire din nenorocire? Firește, ca accident al naturii, dar să evite, în mod natural, „oribilul”.

Adesea, obiectul inspirației artistice e mai curând durerea, tragedia umană în genere: martirajul, crucificarea, torturile din antichitatea creștină, scene din lupte și singulare episoade războinice, — tot ce atinge resorturile emotive ale artistului sau spectatorului ca ființă umană, trezindu-i conștiința durerii universale. Subiectul în sine nu determină valoarea operii. Un mutilat, un muribund, un act de martiraj, care redă figura deformată de groază sau de durere a croului, poate fi — infinit mai mult — obiect de artă, decât un tip de vigoare și vitalitate intensă. „Martirul Sf. Sebastian” — reluat ca inspirație în diferiți secolii, înainte și după Renaștere — „Salomea” aducând pe tîpsie capul Sf. Ioan, micul „Vagabond” al lui *Murillo*, sunt incontestabile opere de artă autentică; dar nu același lucru se poate spune despre toate imensele fresce istorice, ce împodobesc autentice fresce arhitectonice.

Care e deci, factorul care determină valoarea operii de artă? Este forța vitală, expresia vieții integrale? Valoarea artei constă mai curând, cred, în expresia fondului sufletesc, a sentimentelor etern-umane, a durerii sau bucuriei universale, deci a „umanității” în genere. Cum se ajunge la această putere de impresiune a spectatorului? Evident, prin tehnica realizării artistice. Artistul adevărat învinge dificultatea materialului și „oribilul” subiectului conceput, printr-o realizare tehnică superioară.

\* \* \*

O a doua atitudine, care atinge problema „urât”-ului în artă, o constituie concepțiile moraliste.

Nu vom relua vechia problemă a raporturilor dintre artă și morală, azi perimată și sterilă. Dar clasicismul a conservat cu grijă afirmând în nenumărate rânduri, noțiunea „artei morale”.

Plecând dela ideea identității între „bine” și „frumos”, concepția clasică a artei s'a arătat adesea favorabilă tezei moraliste. În virtutea „moralității” în artă, *Oscar Wilde* a scris în *închisoare* „De profundis”, iar tribunalul Senei a interzis publicarea integrală a poeziilor lui *Ch. Baudelaire*.

Este arta, în mod logic și natural, un ecou pasiv al moralei? La această chestiune se poate răspunde în mod variat.

Menționăm în primul rând, o atitudine pur *idealistă*.

*Platon* a situat arta în afară de contingentele umane obișnuite. Artă e asociată de „frumos”-ul în sine, absolut și etern. Ea e deasupra și în afară de moralitatea curentă.

Și totuși, marele gânditor antic a respins în „Republica”, epopeia homerică, găsind-o improprie ca obiect de exemplificare pentru educația cetățenilor. Aventura frumoasei Elena și a nenumăraților prinți danai, neînțelegerile prea umane ale zeilor față de muritorii în luptă, nu sunt — după *Platon* — cu toată superioara înălțare și exprimare a episoadelor epocii, demne de educarea poporului grec.

Aceasta e firește, una din culmile idealismului: forma cea mai intransigentă a idealismului moral. Dar există o alta mai moderată și mai comună.

*L. Tolstoi* a definit arta ca o modalitate, „un vehicul, care face posibilă comunicarea sentimentelor superioare între oameni”<sup>1)</sup>.

Artă nu are de scop deci, realizarea „frumos”-ului ideal, tipic, integral. Ea este un mijloc de interpenetrație spirituală. Pentru *Tolstoi*, *Wagner* sau *Beethoven* nu sunt titani ai artei, dacă muzica lor nu duce la o înobilare a sufletelor, și la accentuarea eternului „omenesc”.

Artă e deci, subordonată moralei. Ea nu e decât un ecou, un reflex determinat de necesitățile atitudinii morale.

E oare aceasta, singura interpretare posibilă a valorii artei, ca funcție general umană? Firește că nu, căci pentru artă orice limitare înseamnă o siluire a mijloacelor de realizare, o abandonare a virtualităților creatoare. Cu sau fără subiect precis, moral, social, etc., opera de artă poate fi mare, impresionantă, nemuritoare, dacă procesul ei de creație îndeplinește condițiile de manifestare artistică. Dar să nu anticipăm.

În aceeași ordine de idei, a priorității morale față de estetic, amintim articolul lui *F. Brunetière*: „L'art et la morale”, în care criticul francez încearcă a subordona total opera de artă — scopului moral. Dar în definitiv, obiectul moral, idealul mo-

1) *L. Tolstoi*, Qu'est-ce-que l'art? Paris, 1905.

ral al unei epoci, nu este tot produsul mentalității umane, supusă eternelor erori și deviații contradictorii? Primatul moral nu s’ar putea impune decât într’o concepție transcendentală și absolută a idealului moral, aprioric și stringent, ca în Kantism.

Totuși, chiar *H. Taine*, gânditor liber, erudit și analist, nu pierde complet din vedere idealul educativ, sub aspect moral, al artei<sup>1)</sup>. În adevăr, criteriul importanței și al acțiunii binefăcătoare („le degré d’importance et de bienfaisance”) nu sunt altceva decât valorificări în afară de modalitățile și judecata estetică propriu-zisă.

Este foarte adevărat că *Taine* nu a conceput o influență directă și imediată, ci mai curând puterea de impresie și penetrațiune în masele publicului contemplativ sau spectator; dar nu e mai puțin adevărat, că un criteriu care înlătură, cel puțin parțial, aprecierea de valoare pe bază pur estetică, viciază în fond orice valorificare efectuată. Și pentru opera de artă, această artificializare a valorilor pregătește deviațiuni mai profunde, care ajung chiar la suprimarea completă a criteriului estetic.

O formă mai originală și mai puțin doctrinară a moralismului, reprezintă teoria *contrastului moral*. Dacă frumosul este identic cu binele, atunci nu e posibil să admitem exprimarea „urât”-ului decât ca formă contradictorie, pentru a face să apară mai clar, binele și frumosul.

Originalul pictor englez *Hogarth* a încercat o acțiune de educare a publicului spectator, prin exemple plastice, caricaturale și desgustătoare. Pornografia a fost ridicată, accidental, la rangul de lecție morală.

Orcât am fi liberi de orice prejudecată, e greu de admis că reprezentarea plastică a viciilor, crimei sau libertinajului excesiv, are o excelentă influență educativă asupra spectatorului. Literatura închide adesea, în paginile ei, asemenea episoade, pentru că reprezentarea mintală a cetitorului e mult mai palidă și mai atenuată decât forma plastică propriu-zisă. În plus, moralitatea unei cărți depinde de atitudinea autorului. Aprobarea sau reprobarea faptelor descrise, atmosfera socială și caracterul psihic al personajilor, constituie un angrenaj întreg, în care opinia cetitorului e obligată a lua poziție, pe baza sugestiei sau a determinării anterioare.

Atitudinea morală poate fi identică cu cea estetică, atunci când respectă aceleași valori spirituale, aceleași opere umane. Și întinzând vâlul de simpatie generală, care duce la înfrățirea tuturor ființelor și la însufletirea cosmică, ea poate deveni — la rândul ei — o parte din armonia universală a artei.

1) *H. Taine*, Philosophie de l’art. Cap. „De l’idéal”...

Vom examina acum raportul dintre noţiunea de formă şi „frumos”.

Nu intră în intenţia noastră, să reînviem vechea discuţie — devenită clasică — între „formă” şi „conţinut”. Dar există o concepţie curentă şi obişnuită, care identifică forma cu frumuseţea. Forma este contur, desemn — în plastică. Este ritm şi melodie — în muzică. Este durată manifestă, concretă, în observaţie şi analiză.

Forma spațializează şi concretizează conţinutul sufletesc. Ea explică şi clarifică atitudinea spirituală. Nu e deci, surprinzător, că ea apare drept element caracteristic al frumuseţii. De aceea, pentru estetica clasică, respectul formei e o condiţie esenţială a artei.

Evident, nu putem lua atitudine faţă de o operă de artă, decât considerând elementele ei constitutive şi concrete. Dar adesea, aceiace reprezintă mai complect valoarea iniţială a operei, e mai puţin forma precisă, pe cât este expresia ce se degajă din raporturile pur formale.

Forma nu este perfecţiunea însăşi, ci mai curând o sinteză de elemente. Desigur, nu toate elementele au caracter estetic. Totalitatea lor însă, în raportul strict determinat în care apar, creiază forma estetică sau numai impresia de agreabil sau simetric.

Un sens mai deosebit, în care forma se identifică cu *structura*, întâlnim în psihologia contemporană.

Psihologia structuralistă — „Gestaltlehre” —, afirmată de *W. Dilthey*, consideră la baza vieţii sufleteşti, o formă unitară: structura.

Această formă pare a fi un tipar general, un caracter comun tuturor actelor psihice ale individului.

În consecinţă, orice manifestare artistică are la bază o structură. Datorită ei, forma artistică se identifică cu „frumosul”. Este uşor de urmărit, valoarea estetică a formei în orice domeniu de manifestare.

Percepţia unei structuri în plastică — ca în pictura *Renaşterii*, unde acelaş tip de madonă, expresie a frumuseţii naturale nealterate, se întâlneşte la Tizzian, El Greco, L. da Vinci sau Raffaello Sanzio — constituie un general caracter al mentalităţii comune acelei epoci, în faţa vieţii.

În muzică, percepem dela început forma, în perfecta înlănţuire a sunetelor dintr-o melodie; o „fuga” de *Bach*, „Simfonia IV” a lui *Beethoven*, exprimă mai mult ca orice altă compoziţie melodică, forma muzicală pură.

Exemple asemănătoare oferă poezia. Sonetul clasic al lui

Ronsard, celebra „Invitație”<sup>1)</sup> a lui *Baudelaire* sau versurile lui *Mallarmé*<sup>2)</sup>, în care poetul afirmă valoarea muzicală a poeziei, — închid în seriile lor sonore tot atâta melodic ca cea mai pură compoziție muzicală.

După „Gestaltlehre”, forma se identifică deci cu structura. Contrarul ei — deformitatea — e lipsa de structură. „Urât”-ul e lipsa formei; cu alți termeni, ceiace nu se cuprinde într-o structură sufletească.

Deși asocierea între formă și structură e generală și inteligibilă, totuși nu întotdeauna forma coincide cu frumusețea. Identitatea acestor două noțiuni trezește anumite riscuri.

În primul rând, forma pură, abstractă și generală, redusă la un schematism logic sau geometric, suprimă frumusețea. Cubismul, geometrismul lipsit de cadrul ambiantei decorative, provoacă o atmosferă de monotonic și răceală.

Stilizarea geometrică face adesea imposibilă înțelegerea sensului în reprezentările grafice primitive. Acelaș lucru se poate afirma, cu egală dreptate, despre „arabescurile” orientale.

Chiar în muzică, lipsa „patos”-ului, a fondului afectiv sau a reprezentărilor picturale — mistice sau reale — creiază o sensibilă dificultate în sezișarea și aprecierea operei de artă. Muzica lui *Hanslick* de ex., simplă înscriere de tonuri, este incomparabil mai puțin gustată decât simfoniile lui *Beethoven*. O „toccata” de *Bach* e mai puțin acceptată și înțeleasă de marele public decât valsurile lui *R. Strauss*, *Lehar* sau *Kalman*.

Nu vrem să spunem prin aceasta, că frumusețea e în directă legătură cu aprecierea masselor auditoare, sau contemplative, dar este evident că formalismul exagerat — privat de elemente concrete capabile a trezi ecoul afectiv — restrânge cercul sensibilității și a valorificării operei de artă.

Forma abstractă și pură este izolatoare. Ea îndepărtează acea simpatie spontană, imediată — și reclamă o analiză minuțioasă, logică, analitică; și adesea, în urma unei înțelegeri, bazată pe înțelegere abstractă și intelectualistă, fondul operei analizate se descompune până la epuizarea complectă.

Urmând pilda predecesorilor săi, *Mallarmé* a accentuat factorul melodic al muzicalității versurilor. „De la musique avant toute chose!” a cerut el creației poetice. Dar intensificarea melodiei sonore în versificație a neglijat sensul, substratul ideal și afectivitatea inspirației. Versul a devenit o muzică, o înscriere

1) *Ch. Baudelaire*, *Les fleurs du mal* :

„Mon enfant, ma soeur  
Songe à la douceur  
D'aller...”

2) *St. Mallarmé*, *Poésies*. „De la musique avant toute chose, etc...”

sonoră, dar — lipsit adesea de ritm și eliberat de orice regulă — el a primit forma palidă, delicată și subiectivă, care l-a îndepărtat de accesul marelui public.

Este de remarcat, că nu numai excesul formal sau unilateralitatea creației, restrânge înțelesul și sfera de apreciere a operei de artă. Orice încercare de eliminare a sensului sau de exagerare a unui singur factor, e de natură a micșora valoarea artei, considerată sub criteriile generale de valorificare.

*Abatele Brémond*, cunoscut prin interpretarea mistică și subiectivă pe care a dat-o poeziei, a afirmat — într'o lucrare remarcabilă dar tezigă — că poezia e datorită unei comuniuni mistice cu Divinitatea, grație căreia poetul redă, în forme și imagini concrete, inspirația interioară,<sup>1)</sup> dispoziția sa creatoare. Inspirația nu apare astfel condiționată de variați factori psihici, ci e determinată de o forță superioară, intangibilă și infinită, care se afirmă în momente de spiritualitate pură, de renunțare completă la lumea realității materiale.

Oreât s'ar încerca însă explicarea poeziei ca produs al atitudinii mistice, în afară de orice condiționare psihică și socială, niciodată nu se va putea clarifica — pe această cale — procesul creației poetice. Este adevărat că inspirația — în faza ei inițială — e dominată de inconștient, dar este greu de admis că acest inconștient e de natură mistică și transcendentă. Pe măsură ce se precizează, factorii psihici se accentuează. Asociațiile accidentale, fondul apercetiv, afectivitatea și factorul ideal se afirmă cu precizie, constituind cadrul determinant în care se desfășoară procesul inspirației artistice.

Interpretarea mistică și religioasă, înlătură astfel explicarea pozitivă și obiectivă a creației poetice, îngustând sensibil câmpul cunoașterii și al înțelegerii.

\* \* \*

În posesia elementelor esențiale ale problemei, examinate până acum, ne întrebăm care e sensul și valoarea conceptului de „urât” în opera de artă.

Fără îndoială, valoarea urâtului nu poate fi decât de natură psihologică.

Am remarcat în treacăt, că sensul cel mai general, accepția cea mai obișnuită pe care o primește „urât”-ul, este pur negativă. „Urât”-ul este deformitatea însăși. Prezența urâtului implică absența formei estetice.

Dar dacă sub acest raport nu există controversă, problema reapare sub altă formă: „Urât”-ul trebuie conceput neapărat ca element de negație în opera de artă? Nu există o funcție *pozitivă* a elementelor an-estetice, capabile să mărească potențialul valorii estetice?

1) *Abbé Brémond. Prière et poésie*, Grasset, Paris, 1932.

„Urât”-ul fizic nu poate fi creator de frumusețe artistică?

O generală constatare în domeniul psihologiei indică scăderea sensibilității în raport invers cu durata excitației. Senzația se tocește, diminuează în intensitate, dacă e lipsită de variație și pauze intermediare. Percepția, asociația, memoria, presupun — la rândul lor — condiții de variabilitate, noutate și interes. Chiar afectele superioare, uneori sentimente complexe și profunde, nu au mai mari dușmani decât monotonia și fixitatea.

Sentimentul valorii estetice nu face excepție. „Frumos”-ul constant obosește, epuizează gama flexiunilor emotivității. De aceea, nu există operă de artă, în care să nu se constate — evident, cu predominarea frumosului — prezența unui număr de elemente an-estetice, pe care arta le revendică și le impune.

*Emil Utitz* exprimă aceeași opinie. Frumusețea nu are variație. Ea este constantă și uniformă. Dar uniformitatea și monotonia duc la distrugerea afectelor și a sensibilității. De aceea, oriunde constatăm forme superioare, vom găsi și elemente contrastante cu frumusețea.

„Urât”-ul e — pentru *Utitz* -- o condiție psihologică a „frumos”-ului. În contrast cu acesta, „urât”-ul apare ca un cadru, ce scoate în evidență excelența formelor și perfecțiunea caracterelor artistice.

Constatarea se poate verifica, dacă extindem sfera de exemplificare. În adevăr, din punct de vedere psihologic, „frumosul natural” nu se identifică cu „frumosul artistic”. Primul este obiectiv și concret, al doilea e subiectiv și presupune un proces de abstracțiune. Ceiace e urât în natură, poate fi subiect de realizare artistică. Adesea, tipuri de mutilați, bolnavi sau nomazi, constituie obiectul artei plastice. Viziunea artistului, tehnica lui, depășește realitatea concretă și alege ce îi apare caracteristic, distinctiv, demn de a figura în artă, indiferent de valoarea artistică inițială. Căci — alături de „frumos”-ul fizic — arta selectează „tipic”-ul și „caracteristic”-ul.

În arta greacă centaurii și faunii — concepție a imaginației aprinse din timpul ceremoniilor bachice — deși fără a reprezenta o generală valoare artistică, — au rămas ca exemple de artă, caracteristică.

Dar în special arta creștină a cultivat „urât”-ul fizic pentru a desvolta frumusețea morală. Reprezentarea tipurilor de asceți, martiriile creștine, crucifixul și patimele lui Christ, sunt nenumărate subiecte pentru a trezi — alături de sentimente de milă, iubire și umanitate — pe acel al sacrificiului moral. În afară de pictură, artă în care Renașterea a excelat, aceste subiecte apar și în literatură și în muzică. Nenumăratele poeme literare, ce zugrăvesc — adesea cu măiestrie — episoadele tragice ale creștinismului primitiv, și tipica compoziție religioasă

a lui Iohan S. Bach: „Matheuspasion”, constituie exemple edificatoare.

Dar chiar portretistica modernă oferă o caracteristică asemănătoare. Portretul cel mai frumos nu e întotdeauna acel ce reprezintă tipul cel mai pur. Frumusețea apare câte odată glacială, fadă și lipsită de viață. Gustul rafinat preferă „tipul” caracteristic, care se distinge de masa exemplarelor comune. Or, această distincție nu o realizează întotdeauna frumusețea.

Frumosul oferă o distincție formală și superficială. Dar exigențele spiritului critic și analist reclamă înfinit mai mult, dela un tip artistic. El voeste o distincție sufletească, o nuanțare sub raportul psihic. De aceea, elementul caracteristic este aci *expresia*, care redă fondul original a cărui exteriorizare nu e posibilă fără accentuarea elementelor simboliste — adevărat limbaj al vieții interioare.

Arta nu poate evita imixtiunea „an-estetic”-ului în creațiile cele mai personale.

*Max Dessoir*<sup>1)</sup> afirmă că opera de artă se caracterizează printr-o complexitate de valori, de natură foarte deosebită. Arta exprimă valori multiple și variate. Ele constituie un tot imposibil de divizat. Simpla separație a elementelor aduce micșorarea valorii estetice.

Există adesea, într'un obiect de artă, o caracteristică etnică, istorică, o valoare religioasă sau morală.

Esteticianul german *Th. Lipps* a arătat că, în anumite ocazii, „urât”-ul este acceptat, pentru că este „purător de istorie”. O frescă istorică ne interesează pentru exactitatea redării, evenimentelor și personagiilor, un portret prin autenticul reprezentării, un omieț sau o figurație religioasă — prin elementele mistice și religioase, cuprinse în ele. Dar toate acestea sunt valori an-estetice.

Este incontestabil, că deasupra acestor valori arta trebuie să exprime un anumit sens caracteristic, o frumusețe proprie, o valoare originală. Fără o formă artistică, degajată și personală, nu putem afirma că suntem în prezența unei opere de artă. Dar nu putem contesta prezența celorlalte valori, care prin ambianță, cadrul sau rezonanța afectivă, sunt un adevărat stimulent al sentimentului estetic.

\* \* \*

În afară de constatarea prezenței elementelor an-estetice în opera de artă, există însă și alte motive care argumentează în favoarea acestei inevitabile imixțiuni.

Adesea inspirația artistului creator nu are un fond precis

1) *Max Dessoir, Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft.*



și conștient. După părerea unui tânăr estetician contemporan<sup>1)</sup>, faza inițială a inspirației este confuză și inconștientă. Cele mai variate elemente, păstrând un necontestat contact cu instinctul și dispozițiile psiho-fiziologice și manifestând o totală libertate de determinare, se afirmă în această primă fază. Artiști excepționali, muziciani și poeți, au lăsat mărturie — în jurnale, confesiuni și corespondență personală — despre sbuciumul fiziologic, prin care se anunță prezența inspirației; Goethe, Grillparzer, Michel-Angelo, Beethoven, sunt tipurile cele mai caracteristice, în acest sens.

E aci, deci, o condiționare psiho-fiziologică.

Pentru alți gânditori și artiști, inspirația artistică este produsul unei intuiții a lumii înconjurătoare. Ca și cunoașterea teoretică, arta trebuie să cuprindă totalitatea vieții. Ea exprimă o cunoaștere integrală, renunțând la schematismul particular, al științei propriu-zise.

Astfel, *H. Bergson* afirmă primatul intuiției, ca funcție de cunoaștere și sezizare a realității. Artă nu poate fi concepută decât ca funcție intuitivă a spiritului. Opera de artă e produsul intuiției creatoare și fecunde.

În același sens, *B. Croce* consideră arta ca o funcție integrală. Pentru el, opera de artă e o „totalitate”, în care se întâlnesc puterile creatoare ale subiectului cu forma concretă a obiectului material.

E cecece constituie o condiționare psihică și intuitivă.

Ambele interpretări însă nu pot exclude prezența „an-estetic”-ului în artă. Căci atât condiționarea psiho-fiziologică cât și acea intuiționistă presupun o activitate complexă și o totală libertate a subiectului creator.

O notă mistică, metafizică și romantică aduce în interpretarea artei, filosoful german *Fr. Schelling*.

Schelling afirmă că viața sufletească este o permanentă luptă între contraste; sfârșitul antagonismului fiind un echilibru și o sinteză neutră a forțelor contrarii.

Amplificând această teorie în domeniul estetic, el afirmă că opera de artă este produsul unei delimitări a infinitului, unei retrogradări a absolutului, care echivalează cu o cădere a factorului suprem în forme definite și concrete.

Colorată de aceeași tinctură metafizică și abstractă, apare interpretarea *universalistă* a artei.

Artă este manifestarea cea mai spontană, liberă și lipsită de stringență, din totalitatea activității umane. Departe de a ridica bariere fictive, ea lasă câmp liber imaginației și fantaziei, pentru a înălța construcții originale.

1) *Liviu Rusu*, *Essai sur la création artistique*. Paris, Alcan, 1935.

Scopul final al artei este universalitatea.

Ca și știința și religia, arta urmărește o adeziune universală la creațiile ei personale.

Arta construște, cu puterile spiritului creator, un univers interior, din care nu pătrund în lumea obișnuită, decât formele concrete și materiale. Inprumutând terminologia lui *Hermann Lotze*, am putea numi acest univers: „microcosm”, în comparație cu „macrocosmul” realității înconjurătoare. Dacă arta e însă un „microcosm”, adică un „univers”, o totalitate de fenomene sufletești, nu putem concepe excluderea unor elemente constitutive, fără riscul diminuării estetice.

Teoriile raționaliste și afectiviste afirmă necesitatea alegerii unor reguli caracteristice. Dar viața e în perpetuă schimbare. Valorile trecutului contrazic adesea perspectivele viitorului. Arta trebuie să aspire la înglobarea tuturor elementelor capabile a mări valoarea estetică. Or, urâtul se găsește în această categorie; prezența „an-esteticului”, accentuează valoarea „frumos”-ului în sine și a realizării artistice în genere.

În sfârșit, vom menționa o ultimă interpretare a valorii „urât”-ului în artă.

Esteticianul francez, *Ch. Lalo*, a arătat că opera de artă nu trebuie considerată ca produsul unei inspirații izolate și efemere, ci dimpotrivă ca rezultat al unui fond sufleteș, complicat și profund.

În orice operă de artă se întrevăd o multiplicitate de tonuri, de elemente ale inspirației și de nuanțe ale stărilor afective. Ceiace dă tonalitatea și caracterul ei, este însă nota predominantă în momentul creației. Dar dacă opera ar fi constituită numai de această tonalitate, ea ar apare sub un aspect de pronunțată sterilitate și monotonic. De accia, efortul fantaziei — adesea inconștientă — este a unei creații complexe și diferentiste.

Asemeni unei simfonii muzicale, în care fiecare instrument aduce aportul său propriu, egal de necesar pentru impresia generală, — creația artistică se adresează spiritului contemplator, printr’o multiplicitate de voci distincte.

A păstra această „*polyphonie*”, a asculta toate vocile artei, în care intră inevitabilele elemente „an-estetice” — lipsite de valoare estetică, dar necesare prin cadrul general ce îl constituie — este o atitudine naturală și generală a spiritului omenesc.

## EVOLUȚIA CONCEPȚIEI DESPRE ASPECTUL MACROSCOPIC AL LUMINII.

*„Le premier précepte était de  
ne recevoir jamais aucune chose  
pour vraie que je ne la connusse  
évidemment être telle”.*

DESCARTES

- I) *Concepțiile speculative.* 1. Problema vederii. 2. Inceputul clasificării raționale a fenomenelor luminoase. 3. Formarea noțiunii de lumină ca agent mijlocitor al vederii.
- II) *Concepțiile mecaniciste.* 1. Problema propagării luminii. Problema culorilor. 2. Teoria ondulatorie a lui Huyghens. 3. Teoria emisiunii a lui Newton. 3. Dezvoltarea teoriei ondulatorii: periodicitatea fenomenelor luminoase. Transversalitatea vibrațiilor luminoase. Problema mediului de propagare.
- III) *Concepția electromagnetică.* 1. Originea electrică a vibrațiilor luminoase. 2. Discuția problemei mediului de propagare. 3. Lărgirea concepției despre lumină prin descoperirea radiațiilor invizibile. Obiectivarea noțiunii de lumină.

Evoluția prin care a trecut concepția noastră despre lumină în decursul timpurilor este unul din documentele cele mai sugestive pentru studiul dezvoltării gândirii omului în contact cu natura. În această ordine de idei, fizica, depășind caracterul de știință specială, poate fi considerată ca una din științele dela baza culturii și civilizației noastre. Într'adevăr, dezvoltarea gândirii umane și explorarea naturii sunt două procese dinamice paralele, cari îmbinându-se, se susțin și se completează reciproc.

Pe de altă parte, un astfel de studiu, implicând în mod necesar un punct de vedere critic, prezintă sub un aspect nou noțiunile legate de fenomenul luminos devenite familiare, cari tocmai din această cauză sunt concepute într'un fel prea rigid. Prezentate sub un aspect inedit aceste noțiuni familiare își recapătă dinamismul din epoca formării lor și permit astfel

înțelegerea mai ușoară a problemelor recente puse de ultimele descoperiri experimentale făcute asupra fenomenelor luminoase. Deasemenea teoriile noi asupra structurii luminii apar, în acest fel, mai puțin străine și se înglobează mai ușor în ansamblul culturii generale din timpurile noastre.

I. *Concepțiile speculative.* — 1. Noțiunea de lumină ca mijlocitor al vederii este rezultatul experiențelor și observațiilor milenare ale oamenilor din epoca civilizațiilor primitive. În documentele cunoscute asupra acestor epoci, întunericul și lumina sunt două noțiuni distincte, cari sunt concepute ca fiind niște materii analoge ceței. Iar vederea era considerată ca un proces ce are loc în mod independent de existența agentului luminos. Nu se făcea nici o legătură între lumina zilei și existența soarelui; fapt ce reese de altfel și din textul vechiului testament.

Cu toate aceste concepții greșite, s'au descoperit, încă dela începutul epocii istorice, pe o cale pur experimentală, diferite instrumente optice. Astfel egiptenii cunoșteau cu câteva mii de ani înaintea erei noastre oglinzile metalice, cari aveau un mare rol în magie, ceea ce ne arată că legile reflexiei luminii erau cunoscute în mod empiric. E plausibil să admitem că se foloseau de anumite bucăți de cristale de cuarț pentru puterea lor măritoare. Operile artiștilor din Babilonia și vechiul Egipt ne arată că ei aveau cunoștințe rudimentare asupra legilor perspectivei.

Cu aceste cunoștințe rudimentare asupra fenomenului luminos nu e de mirare dacă filozofii eleni de pe la 600 a. C., când cultura anticei Helade ajunsese de altfel la un nivel înalt, continuau să considere vederea ca un fenomen subiectiv. Intr'adevăr, speculațiile lor teoretice urmăreau explicarea vederii. În centrul controverselor era chestiunea dacă corpurile sunt vizibile datorită activității ochiului sau în urma unei emisiuni proprii.

Prima alternativă condusese la dezvoltarea teoriei pitagoricene, care considera vederea ca un proces tentacular. Această teorie, susținută cu mici modificări de Platon și Aristotel, n'a putut fi înlăturată în mod definitiv decât târziu de tot (în sec. al 11-lea) de savantul arab Al-Hazen, prin prima examinare mai minuțioasă a organului vederii. A doua alternativă, care a fost dezvoltată mult mai târziu de așa numita școală atomistă, reprezintă prima etapă în procesul lung de fuzionare a fenomenului luminos cu senzația optică a vederii, din care urma să iasă noțiunea de lumină (agent luminos) considerată cauză obiectivă a vederii. Astfel, după concepția lui Democrit, corpurile luminoase emit niște corpuscule mici, cari conțin imaginea lor, și al căror contact cu organele ochiului produce senzația vederii. Această concepție a fost însă combătută de școala peripateticiană și prin autoritatea scolastice ajunge să impună, în tot cursul evul me-

diu, o altă teorie. După Aristotel lumina e concepută ca o *calitate a unui mediu*, numit *pellucid*, a cărui mișcare provocată de corpurile luminoase produce senzația vederii, prin presiunea pe care o exercită asupra ochiului.

În definitiv, putem spune că cele două forme fundamentale ale intuiției umane — *concepția discontinuității* și *concepția continuității* — s'au înfruntat dela început în această problemă, însă îmbogățirea acestor cadre intuitive nu s'a putut face decât foarte sumar din cauza lipsei materialului empiric asupra fenomenului luminos.

2. — Am fi însă superficiali dacă n'am menționa că în acest timp materialul empiric a continuat să fie adunat în mod sporadic, independent de aceste speculații teoretice. Astfel grecii cunoșteau fenomenul lentilei sub două forme primitive. Se știa de ex. că o picătură de apă, pusă pe o gaură mică făcută într'o frunză, are o putere măritoare. Se întrebuințau ca lupe măritoare sticle sferice pline cu apă și bucăți de cristale de cvart. În comedia sa „Norii”, Aristofan face aluzie la proprietatea de a concentra razele solare pe care o au sticlele sferice umplute cu apă. Acest material empiric a dat naștere, în intelectualitatea Heladei antice, la formarea unor noțiuni abstracte cari au permis încercarea unei *clasificări raționale* a fenomenelor luminoase, într'un mod cu totul *independent* de speculațiunile filozofice. Studiul fenomenelor vederii a fost numit de greci *optică*; prima lucrare la care ne putem referi este cea întocmită de Euclid. Această lucrare începe cu mai multe definiții, printre cari cea mai importantă este cea care introduce noțiunea abstractă de *rază vizuală*, în sens geometric. Cu ajutorul acestei noțiuni se demonstrează o serie de teoreme în legătură cu perspectiva obiectelor. Studiul fenomenelor în legătură cu reflexia luminii era numit *Catoptrică*. În cartea cu acest nume, Euclid se ocupă de proprietățile oglinzilor și din text reese că legea reflexiei e presupusă cunoscută, iar asupra refracției luminii nu întâlnim decât niște mențiuni de ordin calitativ. În sfârșit măsurarea unghiurilor cu ajutorul alidadei era expusă în *dioptrică*; singura lucrare de acest gen care ne-a parvenit este cea datorită lui Heron. În general, putem spune că toate lucrările acestea se ocupau cu studiul geometric al razelor luminoase, adică conțineau ceea ce noi numim azi *optică geometrică*. Dar numai în legătură cu fenomenele de reflexie s'a ajuns la enunțarea unei legi cantitative, căreia Heron reușește să-i dea o interpretare geometrică foarte originală. Însă forma riguroasă a legii reflexiei a fost enunțată abia în sec. al 11-lea de arabul Al-Hazen în cartea sa de optică, care cuprinde pe baza acestei legi, un studiu larg al tuturor oglinzilor curbate. Fenomenul refracției a fost studiat sistematic pentru prima oară de astronomul din Alexandria Cl. Ptolemeu (sec. al 2-lea), care a măsurat unghiul de incidență și

cel de refracție în cazul apei, alcătuiind un tablou cu date numerice. Al-Hazen reia aceste cercetări experimentale extinzându-le și la alte medii, și găsește că raportul dintre aceste unghiuri este constant pentru unghiurile mici. Această lege a refracției a jucat mai târziu un rol important servind, după descoperirea lentilelor, la construirea aparatelor optice. De aceea tabelele asupra refracției erau perfecționate mereu de fizicienii evului mediu.

3. — Dacă însă pentru Ptolemeu, și cu atât mai mult pentru Al-Hazen, nu mai există nici o îndoială că procesul vederii necesită existența unei surse luminoase, cunoașterea precisă a acestui proces nu s'a putut câștiga decât mult mai târziu, în epoca renașterii culturii. Pentru a ajunge la această cunoaștere completă a fost nevoie încă de multe descoperiri. Ori, aceste descoperiri nu s'au putut face decât grație înlăturării speculațiilor pure prin extinderea treptată a cercetărilor experimentale metodice, preconizate încă de călugărul Roger Bacon pe la sfârșitul sec. al 13-lea, mentalitate care se cristalizează mai târziu prin scrierile lui Descartes.

Rezultatele obținute de Ptolemeu și Al-Hazen au fost completate de italianul Vitello (1290), care încearcă pentru prima oară să explice curcubeul prin refracția razelor solare prin picăturile de ploaie. Contemporanul său R. Bacon perfecționează teoria oglinzilor sferice găsind aberația de sfericitate; face observația de mare importanță pentru invenția mai târzie a fotografiei, că într'o cameră închisă imaginile obiectelor externe pe perețele care e în fața unei deschideri mici se văd răsturnate. Cu toate acestea prima cameră obscură a fost construită abia în sec. al 16-lea de italianul Porta. Tot Bacon semnalează mărirea imaginilor obținute prin refracție printr'o lentilă. Într'adevăr cam în această epocă apar în mai multe locuri ochelarii, făcuți din lentile convexe, a căror întrebuințare devine o adevărată modă a timpului. Invenția lentilei este de cea mai mare importanță pentru studiul fenomenelor naturii și pentru dezvoltarea culturii umane. Ea este rezultatul unei lungi serii de dibuiri și încercări empirice, data șlefuirii primei lentile de cvart pierzându-se în negura timpurilor istorice. Cu ajutorul lentilelor s'au construit cele mai importante instrumente optice cari într'un timp relativ scurt, prin perfecționarea lor, au dat un avânt neașteptat descoperirilor științifice în epoca renașterii. Primele studii făcute asupra refracției luminii prin sticlă se găsesc în tratatul de optică a lui Maurolycus (1575); astfel se arată deosebirea dintre lentilele convexe și concave, se studiază suprafețele dicaustice în cazul refracției printr'o bulă de sticlă umplută cu apă. Pe la începutul sec. al 17-lea se cer o mulțime de patente în Olanda pentru telescoape și microscopae. Ele au fost întocmite mai mult prin încercări empirice decât

cu ajutorul legii refracției, care era insuficient cunoscută, deoarece legea cantitativă a refracției a fost dedusă abia de Descartes la 1637. Vestea acestor invenții a fost suficientă pentru Galileu și Kepler ca să-și construiască fiecare, în mod independent, luneta sa astronomică. Căutând să-și perfecționeze vizibilitatea lunetei sale, Kepler a fost condus la studiul fenomenelor refracției. Astfel în cartea sa despre dioptrică (1611) el face pentru prima oară teoria lentilelor și a telescopului.

În ambianta intelectuală a acestor descoperiri, Maurolycus și mai ales Kepler ajung să cunoască adevăratul proces al vederii, arătând că ochiul nu e în esență altceva decât o cameră obscură prevăzută cu o lentilă. Prietenul său Scheiner descoperă mușchii cari permit acomodarea ochiului prin acțiunea lor asupra cristalinului. Rămânea să se descopere încă importanța retinei. Putem spune deci că omul a ajuns să-și cunoască organul vederii și mecanismul celui mai important proces de cunoaștere, care este vederea, abia pe la începutul secolului al 17-lea. De atunci noțiunile de lumină și vedere au fuzionat în mod definitiv în intelectul oamenilor, astfel că lumina e concepută ca fiind *cauza obiectivă* a vederii. Mult timp aceasta a fost singurul conținut științific al noțiunii de lumină.

II. *Concepțiile mecaniciste.* — 1. Direcția în care s'a desfășurat evoluția cunoștințelor noastre despre lumină ne explică mentalitatea cu care fizicienii din acele timpuri au abordat studiul fenomenelor luminoase. Pentru ei esențialul era explicarea *propagării* luminii, iar chestiunea producerii fenomenului luminos nici nu se punea măcar ca o problemă de discutat în acele timpuri.

Într'adevăr, în afară de preocupările pentru problema construcției lunetelor astronomice, studiul luminii a căpătat un imbold și prin preocupările artistice ale marilor pictori din epoca renașterii. E de menționat *Leonardo da Vinci* care în tratatul său asupra picturii (1500) dezvoltă pentru prima oară un sistem consecvent al legilor perspectivei, pe baza propagării rectilinii a luminii și abordă problema umbrelor, intensității de iluminare și a culorilor. Reflexiunile sale în legătură cu aceste chestiuni l'au condus să conceapă fenomenele luminoase ca rezultând din propagarea unei acțiuni, contrar mentalității obișnuite care considera lumina ca o acțiune instantanee. Concepția instantaneității luminii era împărtășită încă și de *Kepler* și *Descartes*. Astfel Descartes sub influența cercetărilor epocii, imaginează prima *teorie mecanică* despre lumină, presupunând că fenomenul luminos rezultă din *presiunea* exercitată de sursa luminoasă asupra unui *mediu elastic* ce umple tot spațiul, care se transmite instantaneu.

Dar speculațiile bazate pe analogia dintre fenomenele lu-

minoase și acustice conduce pe *Bacon de Verulam* și mai ales pe *Galileu* să admită propagarea luminii cu o viteză finită. Cercările făcute de Galileu pentru a determina experimental această viteză au rămas zadarnice din cauza mijloacelor primitive de cari dispunea. Ele n'au putut fi confecționate decât abia în secolul al XIX-lea, când în urma dezvoltărilor tehnice, *Fizeau* reușește să realizeze experiența lui Galileu. Cu toate acestea viteza luminii a putut fi determinată pentru întâia oară încă în secolul al XVII-lea, mulțumită puterii de observație a unui tânăr astronom danez *O. Roemer*. Studiind mișcarea sateliților lui Jupiter el ajunge în 1679 la concluzia că variația observată pentru timpul de revoluție al unuia din sateliți nu poate fi datorită decât faptului că lumina se propagă cu o viteză finită. Din diferențele măsurate el deduce printr'un calcul mărimea acestei viteze, care nu diferă mult de rezultatele obținute ulterior pe alte căi mai directe. Această posibilitate de determinare a vitezei luminii a produs o impresie adâncă asupra fizicienilor contemporani.

Jumătatea a doua a sec. XVII-lea se caracterizează printr'o serie de descoperiri experimentale importante în legătură cu fenomenul luminos. Profesorul din Bologna, *Fr. Grimaldi*, descrie în cartea sa (1666) observațiile sale supra umbrei aruncate de o vergea subțire, pe care o găsește mai îngustă decât umbra geometrică calculată și mărginită de bande colorate. El numește această curioasă proprietate de încovoare a razelor luminoase în jurul conturilor ascuțite „*difracția luminii*”. *E. Bartholinus* din Copenhaga semnalează în 1669 curioasă dedublare a razelor luminoase ce trec printr'un spat de islanda, căreia îi spune *dublă refracție*.

Dar problema care preocupa mai ales cercetările din acea epocă era explicarea culorilor formate din raza de lumină albă ce străbate o picătură de apă. Acest fenomen a fost adus în discuție de observațiile empirice ale lui Descartes în legătură cu curcubeul. La fel și colorațiile spectrului prezentate de lumină ce străbate printr'o prismă a excitat de mult curiozitatea cercetătorilor. *M. Marci* din Praga (1668) observă pentru întâia oară că există o relație între unghiul de refracție și colorație. Însă concepe culorile ca lumini de diferite intensități. *Grimaldi* discută această observație arătând că culoarea nu se mai modifică prin alte refracții succesive.

Colorațiile produse de lumină prezentau interes mai ales fiindcă ele tulburau observațiile cu luneta astronomică. Acest interes de ordin practic de a îmbunătăți construcția lentilelor astronomice l'a condus pe *Newton* să se ocupe de aceste fenomene. Din numeroase experiențe făcute cu diferite prisme, el ajunge la concluzia importantă că refracția luminii albe e întotdeauna însoțită de dispersia sa în diferite culori, deci că pu-



tem vorbi de *lumini de diferite culori*. Acest fapt îndreaptă atenția lui Newton asupra *problemei culorilor*. Prin experiențe rămase clasice, el arată că lumina albă este rezultanta compunerii unor lumini colorate absolut independente, și ajunge la concluzia că natura colorării nu este legată de corpuri, ci provine din reflexia inegală a diverselor componente colorate cuprinse în raza de lumină albă incidentă.

Dacă esența problemei a fost întrevăzută de Newton, viziunea culorilor nu reușește să fie explicată decât mult mai târziu în secolul al XIX-lea, mai ales în urma cercetărilor lui *Helmholtz* și a descoperirii făcute de *Dalton*, care dă avânt opticii fiziologice. În acest fel se formează noțiunea de culoare, în sensul ei obiectiv și relativ, ca legată de proprietățile fiziologice ale ochiului, deci de o experiență subiectivă, încetând de a mai fi considerată drept o calitate a obiectelor materiale. Cu toate acestea, mai târziu *Goethe* recade în această confuzie dintre lumina considerată ca agent fizic și lumina considerată ca o senzație fiziologică.

2. *Teoria undulatoare a lui Huyghens*. Aceste descoperiri experimentale au determinat evoluția speculațiilor teoretice asupra naturii luminii. Într'adevăr ele au ajutat la adâncirea analogiei dintre optică și acustică care era în plină dezvoltare în acea epocă. Analogia aceasta a servit materialul intuitiv necesar pentru explicarea fenomenelor de propagare a luminii. Astfel culorile sunt asemănată cu tonurile din acustică. Pe baza acestei analogii *Grimaldi* discută pentru prima oară *periodicitatea* fenomenelor luminoase. Astfel, el concepe lumina ca un fel de fluid care ocazional (mai ales în cazul conturului corpurilor) se propagă sub formă de unde producând fenomenele de difracție. La fel contemporanul lui Newton, englezul *Hooke* (1665) concepe lumina ca o *mișcare vibratorie* extrem de rapidă a unui mediu elastic, analog cu cel admis de Descartes.

Bazat pe această analogie acustică, fizicianul olandez *Chr. Huyghens* reușește să dea pentru prima oară o formă rațională speculațiilor despre lumină, emise de Aristotel și reluate de Descartes și Hooke. Ținând seamă de faptul experimental că lumina trece prin vidul produs artificial și că viteza sa de propagare e finită, el este condus să admită existența unei substanțe numite *eter*, care umple vidurile artificiale precum și spațiul interstelar, ca substrat material al acestei unde. În acest fel el ajunge să dezvolte o teorie proprie asupra propagării luminii, care consideră lumina ca un *proces* al acestui mediu numit eter, în mod analog sunetului. Conform acestei teorii ceea ce se propagă de la sursa luminoasă nu este o materie, ci pur și simplu o acțiune, (energie de mișcare), produsă de starea perturbată a corpului luminos. Esența acestei teorii o constituie principiul clasic binecunoscut care-i poartă numele, con-

formă caruia: fiecare punct al unei unde luminoase se comportă ca un centru de emisiune de noi unde luminoase, numite unde secundare; iar înfășurătoarea acestor unde secundare reprezintă poziția la un moment ulterior al undei considerate. Acest principiu constituie unul din cele mai frumoase exemple pentru ilustrarea puterii de abstracțiune a minții omenestii. Într'adevăr, de la publicarea sa în celebra carte: „*Traité de la Lumière*” (1690), el nu a încetat să-și arate fecunditatea explicând *toate* particularitățile pe care le prezintă propagarea luminii. În cartea sa Huyghens arată că legile reflexiei, refracției și dublei refracții se explică prin simple construcții geometrice a înfășurătoarelor unor suprafețe de unde. Din aceste construcții rezultă și faptul că viteza luminii este mai mică în apă decât în aer, fapt însă care n'a putut fi confirmat în mod experimental decât abia în secolul al XIX-lea, de către *Foucault* și *Fizeau*.

3. *Teoria emisiunii a lui Newton*. Câteva ani după apariția cărții lui Huyghens, Newton elaborează și el o teorie despre lumină. Admițând existența reală a razei luminoase și ținând seamă de faptul că viteza luminii e finită, el pleacă de la vechea concepție a lui Democrit, pe care o dezvoltă în mod coerent într'o *teorie corpusculară* cu ajutorul legilor mecanicii formulate de dânsul. El concepe deci lumina ca o *materie* compusă din diferite corpuscule extrem de mici cari provin din emisiunea corpurilor luminoase și cari se mișcă în linie dreaptă cu o viteză mare din cauza lipsei oricărui obstacol. Pentru a explica diferitele fenomene prezentate de propagarea luminii, el este nevoit să introducă diferite *ipoteze speciale*, nereușind să formuleze un principiu atât de unitar ca și cel enunțat de Huyghens. De aceea teoria emisiunii, departe de a avea unitatea teoriei ondulatorii, se prezintă extrem de complicată. Astfel, pentru a explica reflexia și refracția trebuie să se postuleze că moleculele mediului considerat exercită anumite forțe repulsive sau attractive asupra particulelor luminoase. Din cauza acestei atracțiuni rezultă că corpusculele luminoase au o viteză mai mare într'un mediu mai dens (deci mai mare în apă decât în aer) ceea ce era în contradicție cu teoria ondulatorie.

Prin urmare, pentru explicarea propagării luminii în secolul al XVII-lea, s'au elaborat două teorii opuse. Una, bazată pe concepția continuității, considera lumina ca un proces al unui mediu elastic, iar cealaltă, având ca bază concepția discontinuității, privea lumina ca o formă a materiei. Dacă tehnica experimentală a epocii ar fi permis determinarea directă a vitezei luminii în apă, teoria emisiunii ar fi căzut în disgratie. Cum însă mecanica era la modă, fiind ramura fizicii care era cultivată cu cel mai mare succes în acea epocă, ipoteza corpusculelor luminoase părea foarte seducătoare contemporanilor și teoria emisiunii rămăsese în centrul preocupărilor timp de un secol.

4. *Desvoltarea teoriei ondulatorii.* Această preferință pentru concepția corpusculară a luminii ar putea să pară paradoxală, dacă nu încercăm să analizăm mai deaproape mentalitatea epocii și faptele care o puteau influența.

Intr'adevăr, pe deoparte analogia acustică îndemna fizicienii să considere lumina ca o vibrație rapidă. Newton însuși studiază îndelung colorațiile ce apar pe bășicile de săpun și pe alte straturi foarte subțiri, când sunt în drumul razelor luminoase. Investigațiile sale experimentale îl conduc la concluzia că aceste fenomene pot fi ușor explicate admitând că lumina are proprietăți periodice în spațiu. Cu toate acestea lui Newton teoria ondulatorie i se părea inacceptabilă fiindcă, între altele, nici drumul rectiliniu al razelor luminoase nu putea fi explicat într'un mod precis. Newton vede chiar o contradicție între propagarea rectilinie și ipoteza ondulatorie care presupune că lumina e capabilă să se împrăștie în toate direcțiile. De altfel Huyghens a avut o concepție specială despre undă, care se apropia mai mult de o ficțiune matematică decât de realitatea fizică a experimentatorului. Intr'adevăr, în teoria lui Huyghens lipsește cu desăvârșire ideea de periodicitate a vibrațiilor luminoase, undele lui corespund câte unui impuls unic și n'au nici o relație între ele. Mai mult, unda era concepută ca fiind longitudinală, ca și undele sonore. Când voim să examinăm din punct de vedere critic concepția lui Huyghens despre undă, trebuie să avem în vedere că nu se cunoștea încă principiul compunerii vibrațiilor. Încă la 1737 *Mairan* crede că fiecărui ton trebuie să-i corespundă câte o particulă specială în aer, căci numai atunci se pot propaga toate tonurile deodată.

Procesul de abstractizare al noțiunii de undă a fost în legătură cu o serie de observații făcute asupra fenomenelor acustice în secolul al XVIII-lea. Astfel la 1750 matematicianul *Euler* explică diversitatea culorilor (admitând ipoteza ondulatorie) prin faptul că pot să existe vibrații de diferite durate. Cu toate acestea, fenomenele descoperite de Newton și Grimaldi au rămas inexplicabile prin ipoteza ondulatorie. Abia la sfârșitul secolului se ivește un bun experimentator în persoana medicului *Young*, care reușește să aducă completarea fizică necesară principiului enunțat de Huyghens. *Young* făcuse studii acustice aprofundate și era familiarizat cu periodicitatea undelor sonore. Ocupându-se cu studiul ochiului el ajunge să aprofundeze multipla analogie dintre fenomenele optice și acustice. Observarea fenomenului bățăilor acustice îl duc la cercetarea fenomenelor analoge din optică. În acest fel el ajunge să examineze obiecțiunile făcute de Newton ipotezei ondulatorii, și face constatarea fundamentală că ele se pot înlătura dacă avem în vedere acțiunea reciprocă a undelor luminoase. Marele său merit este enunțarea clară a principiului interferenței (1801): două ondu-



lații cari au direcții foarte puțin diferite, întâlnindu-se într'un punct, produc un efect care este rezultanta compunerii vibrațiilor lor. Conform principiului interferenței două vibrații (unde) cari, provenind din aceeași origine, parcurg drumuri inegale, în punctul lor de întâlnire pot să se compună, sau să se distrugă, după cum au aceeași fază de vibrație sau nu. Cu acest principiu el explică ușor fenomenele de difracție descoperite de Grimaldi, pe cari le studiază cu multă precizie.

Lucrările lui Young ajung la cunoștința tânărului inginer francez *A. Fresnel*, care se dedică, cu mijloacele primitive care-i stăteau la îndemână, la examinarea amănunțită a fenomenelor de difracție a luminii. El reușește să demonstreze, printr'o experiență rămasă clasică, realitatea principiului interferenței. Aplicând sistematic ideile lui Young, Fresnel ajunge să dea prima *formulare matematică principiului lui Huyghens* completat cu principiul interferenței. Trigonometria îi furnizează funcțiuni matematice periodice în mod particular, convenabile pentru a mânui astfel de imagini. Presupune că undele sunt reprezentate prin formule trigonometrice simple. Aceasta îi permite să calculeze frangele de difracție într'o mulțime de cazuri și să explice propagarea rectilinie a luminii prin ipoteza ondulatorie. Ocupându-se de *polarizarea luminii*, proces descoperit de *Malus*, Fresnel și Young ajung la concluzia că acest fenomen nu se poate explica prin ipoteza ondulatorie decât dacă se admite că vibrațiile luminoase sunt *transversale*. Intuiția acestor vibrațiuni își are obârșia în viața de toate zilele: undele observate pe suprafața apei de ex. sunt produse de oscilațiile de sus în jos, adică transversale, ale suprafeței apei. Dar spre deosebire de acest caz, când direcția de vibrație transversală e totdeauna aceeași și putem deci spune că undele sunt polarizate în planul vertical, în cazul undelor luminoase această direcție se poate schimba în continuu. Fresnel concepe deci, grație și lucrărilor lui Fourier, o rază luminoasă naturală (nepolarizată) ca un amestec de vibrații având direcții transversale și perioade diferite.

Prin lucrările sale experimentale și teoretice, Fresnel a ajuns să pună teoria ondulatorie pe baze atât de solide încât fizicianul *Schwerd* în cartea lui (1835) o compară cu teoria atracțiunii universale a lui Newton, ca fiind tot atât de bogată în ce privește prevederile și numărul fenomenelor pe care le explică. Într'adevăr, teoria emisiunii este complet abandonată încă pe la jumătatea secolului trecut. Rezultatul decisiv al experienței lui *Foucault*, care reușește să determine viteza luminii în apă (1853) gășind-o conform prevederilor teoriei ondulatorii, nu mai uimește pe nimeni. Intre timp perfecționarea neîncetată a mijloacelor experimentale a condus la descoperirea de noi fapte experimentale cari au confirmat mereu ipoteza ondulatorie, dar

în acelaș timp au introdus în speculațiile teoretice o nouă chestiune, și anume: *influența mediului material asupra propagării luminii*. Astfel sunt lucrările lui Biot, Brewster și alții cari pun baza unei noi științe: *optica cristalină și moleculară*.

Înainte însă de a ne ocupa de desvoltarea acestei noi probleme, să ne mai oprim puțin asupra *problemei propagării luminii*. Principiul lui Huyghens sub formularea lui Fresnel rezolvă această problemă, reunind varietatea fenomenelor pe care le prezintă lumina în propagare într'un sistem rațional. Prin aceasta putem zice că știința opticii intră în faza maturității. Formalismul matematic pe care se bazează explicarea fenomenelor propagării luminii, după o serie de perfecțiuni a fost pus sub o formă riguroasă de fizicianul german Kirchhoff (1883). Însă prin rezolvirea problemei propagării, acest proces de maturizare a introdus în centrul preocupărilor *chestiunea naturii luminii* sub forma *problemei mediului* transmițător al vibrațiilor luminoase. Ea domină în tot secolul al XIX-lea, și conduce la o lărgire considerabilă a concepției despre lumină. Într'adevăr, concepția undei luminoase implică ipoteza unui mediu care să mijlocească propagarea ei. Acest mediu era conceput de Huyghens ca o substanță ipotetică care trebuie să umple tot universul. În concepția mecanicistă a secolului, problema esențială era găsirea forței care permite menținerea vibrațiilor eterice. Or aceste speculații, izvorâte din nevoia de a îngheba un model mecanic, pe măsură ce progresau cunoștințele empirice asupra luminii, au complicat din ce în ce mai mult concepția despre eter. Isvorât din analogia luminii cu sunetul, eterului i s'au atribuit la început o elasticitate și o densitate asemănătoare corpurilor gazoase. Când însă Fresnel ajunsese la concluzia că undele luminoase trebuie să fie considerate transversale, deoarece conform legilor elasticității numai corpurile solide pot întreține astfel de vibrații, eterul a trebuit să fie conceput ca o substanță cu o densitate mare, deci solidă. Această ipoteză, în contradicere cu toate faptele experimentale, n'a putut fi înlăturată cu toate speculațiile ingenioase ale lui Lord Kelvin, unul din cei mai străluciți reprezentanți ai fizicii din secolul al XIX-lea. Combinând eterul gelatinos cu un eter analog spumei de săpun, a ajuns la o complicație insuportabilă a problemei mediului. Eșirea din acest împas s'a făcut dela sine sub impulsul progresului făcut într'o altă ramură a fizicii secolului al XIX-lea, anume în legătură cu studiul fenomenelor electrice și magnetice. Numeroase descoperiri experimentale au condus la construirea unei vaste sinteze teoretice care a înglobat optica, electricitatea și magnetismul într'un singur sistem. În acest fel s'a ajuns la o nouă concepție a mediului, mult mai potrivită faptelor experimentale.

### III. Concepția electromagnetice. Studiul electricității a luat

avânt mai ales în urma cercetărilor experimentale ale celui mai mare experimentator al secolului al XIX-lea, englezul *Faraday*. Germenul acestui progres se găsește în intuiția empirică a câmpului electric și a liniilor de forțe, cari au condus la extinderea concepției despre electricitate. Anume, *Faraday* a ajuns la concluzia că energia electrică nu poate fi localizată exclusiv pe conductorii metalici unde se află distribuite sarcinile electrice, deoarece experiențele arată că influența acțiunii electrice a sarcinilor se întinde asupra spațiului întreg din jurul conductorului. Combătând deci ipoteza acțiunii instantanee a forțelor electrice și magnetice, el insistă asupra rolului important pe care-l joacă în aceste acțiuni mediul înconjurător. Conform vederilor lui *Faraday*, prezența sarcinilor electrice produce o modificare de natură quasi-elastică a mediului înconjurător, care se poate reprezenta în mod intuitiv prin diagrama liniilor de forță. Această stare modificată a mediului, numită *câmp electric*, considerat ca purtătorul energiei sistemului de sarcini, joacă un rol fundamental în speculațiile lui *Faraday*, deoarece caracterizează starea forței electrice dintre sarcinile prezente. Ajutat de această concepție, *Faraday* reușește în 1845 să arate în mod experimental că o rază de lumină care străbate câmpul de forță al unui electro-magnet suferă o *torsiune* a vibrațiilor sale. Prin aceasta s'a pus pentru prima oră în evidență un fapt empiric nou de o importanță capitală: legătura nebănuită dintre fenomenele luminoase și cele electrice.

Aceste intuiții empirice ale câmpului electric sau magnetic și a liniilor de forță au frapat inteligența tânărului său compatriot *J. C. Maxwell*, care reușește să le dea o formulare matematică riguroasă. Ajunge astfel la construirea unei vaste sinteze teoretice, analoge celei newtoniene din domeniul fenomenelor gravitaționale, care s'a dovedit capabilă să cuprindă toate fenomenele electrice cunoscute. La baza acestei sinteze *Maxwell* pune noțiunile fundamentale de câmp electric și câmp magnetic, definite sub formă matematică prin sistemul de ecuații diferențiale, care îi poartă și numele. Importanța capitală a teoriei electromagnetice a lui *Maxwell* rezidă însă în influența hotărâtoare pe care a exercitat-o asupra speculațiilor teoretice în legătură cu natura luminii, prezentând problema sub un aspect inedit. Astfel, *Maxwell* face observația genială că teoria sa, sau mai precis sistemul său de ecuații, conține implicit posibilitatea de a considera lumina ca o perturbație electromagnetice. Prin formularea acestei consecințe teoretice putem zice că el înglobează toată optica în cadrul larg al fenomenelor electromagnetice, reunind două domenii cari înainte păreau să fie absolut distincte.

Pentru a înțelege cele ce vor urma, trebuie să ne oprim asupra acestui moment important din istoria evoluției concepției

despre lumină. Ea nu este opera hazardului, precum nu e nici o simplă consecință dedusă printr'o pură logică matematică, ci dimpotrivă, totul părea pregătit, numai premisele trebuiau să fie aranjate într'un sistem logic pentru a ajunge la această sinteză grandioasă. Astfel în prealabil Henry și W. Thomson ajung la concluzia că descărcarea unui acumulator este un fenomen oscilator și se poate compara cu vibrația unui resort elastic. Ideea originală a lui Maxwell a fost de a considera polarizarea electrică a unui mediu, sub influența unei sarcini prezente electrice, ca un fenomen de deplasare analoagă deplasării elastice pe care o suferă un corp solid elastic supus unei forțe externe. De aci rezultă imediat că atunci când intensitatea electrică variază periodic, adevărat atunci când se produc oscilații electrice, ca și în cazul descărcării unui condensator, trebuie ca și deplasarea electrică a mediului înconjurător să sufere o schimbare analoagă. Putem deci vorbi de propagarea din aproape în aproape a unei perturbații electrice. În acest fel Maxwell ajunsese, bazat pe analogia cu vibrațiile acustice, să conceapă existența unui proces ondulatoriu cu ocazia unei descărcări electrice. Bazat pe legile electrodinamice și a inducției electrice, Maxwell arată că orice perturbație electrică este intim asociată de o perturbație magnetică simultană, deci procesul ondulatoriu imaginat trebuie să cuprindă o undă electrică asociată cu unda magnetică corespunzătoare, sau mai pe scurt, unde electro-magnetice. Prin calcule, plecând de la ecuațiile sale, Maxwell găsește că viteza acestor unde electromagnetice, în vid, este egală cu un număr care reprezintă chiar raportul dintre unitatea de măsură a sarcinii electrice în sistemul electromagnetic față de unitatea ei de măsură în sistemul electrostatic. Valoarea acestui raport se cunoștea în urma determinărilor experimentale făcute de Weber (1856), care a găsit o valoare foarte apropiată de numărul care reprezintă viteza luminii în vid; toate măsurările făcute ulterior au confirmat această egalitate. Această coincidență l-a condus pe Maxwell, sub influența experiențelor optice a lui Faraday, la concluzia că undele luminoase sunt tot de natură *electromagnetică*, căci de aci rezultă că elasticitatea mediului prin care se transmite (eterul) trebuia să fie aceeași în ambele cazuri. Aceasta este baza *teoriei electromagnetice a luminii*, pe care a elaborat-o Maxwell în celebrul său tratat („*Treatise on Electricity and Magnetism*”) publicat în 1873.

Pentru a putea prinde sensul evoluției problemei ce ne preocupă, trebuie să fim în clar cu ceia ce se înțelege în teoria lui Maxwell prin undă electromagnetică. După cum am spus, ea este produsă de perturbația oscilatoare a intensității câmpului electric și a câmpului magnetic corespunzător, care trece treptat de la un punct al mediului considerat la cel vecin, după cum undele sonore sunt datorite vibrației aerului care se trans-

mite dela o pătură la cealaltă învecinată. În fiecare punct al unei unde electromagnetice acționează deci forțe electrice și magnetice de intensitate alternativ variabilă a căror direcție se schimbă neîncetat, acțiunea lor exercitându-se însă constant într'un plan transversal direcției de propagare. Prin urmare o undă electromagnetică reprezintă un *transport de energie*. O sferă electrizată, de dimensiuni suficient de mici (corespunzătoare cantității de energie, care e mică, transportată de undă), atinsă de o astfel de undă trebuie să capete o mișcare vibratorie foarte rapidă (corespunzătoare frecvenței mari cu care se face oscilația forțelor electrice și magnetice din undă). Particulele vizibile sunt însă prea mari ca să poată manifesta astfel de fenomene; dar, conform concepției noastre moderne, electronii din metale (de ex. antena unui radio) pot fi puși în vibrație de undele radiofonice și în acest fel se produce un curent alternativ în aparatul de recepție care este de aceeași perioadă ca și unda recepționată (câteva milioane de alternanțe pe secundă!). Cu cât e mai scurtă lungimea de undă cu atât vibrațiile forței electrice și magnetice din undă sunt mai rapide și deci cu atât mai greu vor putea fi puse în evidență (aceste vibrații) prin astfel de mijloace electrice. Se înțelege deci ușor de ce natura electromagnetice a undelor luminoase (la cari avem mai multe sute de bilioane de vibrații pe secundă) a fost cunoscută cu atâta greutate și abia în timpurile mai recente.

După această paranteză să revenim la ordinea istorică a expunerii pentru ca să examinăm ce repercusiuni a avut teoria electromagnetice a lui Maxwell asupra studiului fenomenelor luminoase. Deducțiile teoretice ale lui Maxwell au căpătat o confirmare strălucită prin descoperirea experimentală a undelor electromagnetice de către fizicianul german *R. Hertz* (1887). Printr'o serie de experiențe extrem de migăloase, Hertz demonstrează existența acestor unde prevăzute de Maxwell și arată asemănarea lor cu undele luminoase, repetând cu aceste unde experimentele clasice de reflexie, de refracție, interferență și polarizare. În acest fel ipoteza fundamentală a teoriei electromagnetice a luminii a fost confirmată în mod definitiv. Influența ei asupra concepției despre lumină n'a întârziat să-și dea roadele, marcând începutul unei perioade extrem de bogate în cercetări critice și experimentale.

2. — Prin descoperirea naturii electromagnetice a undelor luminoase, *problema mediului*, ajunsă la impas din cauza concepției mecaniciste, este reluată sub un aspect cu totul nou. Pentru orice fizician a devenit lucru evident că vibrațiile luminoase sunt întreținute de forțe electromagnetice și nu de forțe de natură elastică. Această renunțare la explicarea mecanicistă s'a făcut însă treptat, căci încă mulți din fizicienii acestei epoci simțeau nevoia de a căuta un suport material câmpului electro-



magnetic. Astfel Lord Kelvin s'a străduit toată viața să obțină o reprezentare mecanică a fenomenelor electromagnetice cu ajutorul tensiunilor și a deformării eterului; cum însă aceste reprezentări n'au reușit niciodată să fie complet satisfăcătoare, au căzut în discreditul fizicienilor. Eterul a ajuns atunci să fie considerat ca un „mediu ipotetic de referință”, față de care se definea, în fiecare punct, cu ajutorul câmpului electromagnetic, proprietățile spațiului vid. Teoria electromagnetică a luminii capătă un aspect abstract, fiind legată de concepția câmpului de forțe electromagnetice. Însă nici această soluție n'a putut să fie decât provizorie, căci aprofundarea altor chestiuni a arătat că și sub această formă concepția eterului e încă destul de dificilă. Astfel, eterul presupus ca mediu de referință a condus la cercetarea raportului ce poate exista între acest mediu și corpurile materiale; în special această ipoteză implica posibilitatea determinării mișcării absolute a corpurilor. Mișcarea corpurilor trebuind să aibă o influență asupra eterului, să producă un fel de „vânt eteric”, urma că fenomenele luminoase trebuiau să fie influențate prin mișcarea observatorului față de eter. Deci fizicienii au fost conduși să caute, prin procedee optice, influența pe care o poate avea mișcarea pământului asupra propagării luminii. Teoria prevedea un efect proporțional cu patratul raportului dintre viteza pământului și viteza luminii în vid, deci un efect extrem de slab. Însă progresul ncîncetat al tehnicii experimentale a făcut posibilă realizarea unor experiențe de interferență, care să permită măsurarea unor cantități așa de mici ca și acele prevăzute de teorie. Cu toate acestea, toate experiențele făcute, între cari cele mai celebre sunt experiențele lui Michelson (1881), au dat un rezultat negativ. Eterul se încăpățîna să rămână insensibil cu toată preciziunea extraordinară a măsurărilor încercate. Acest rezultat negativ a dus la falimentul definitiv al oricărei încercări de a materializa eterul (așa numita „catastrofă a eterului”).

Problema mediului a condus la o constatare neașteptată: singurul suport al undelor luminoase este câmpul electromagnetic. Or, proprietățile unui astfel de câmp diferă mult de proprietățile pe care le atribuim, în general, unei substanțe. Anume, orice substanță are o stare definită de mișcare din punct de vedere mecanic, adică avem întotdeauna posibilitatea să constatăm dacă e în repaos sau în mișcare față de un alt corp ales ca reper, și e impenetrabilă. Or, după cum am văzut, nu s'a putut pune în evidență prin nici o experiență un efect al mișcării pământului față de eter, „vântul eteric” deci nu există, și în general cercetările experimentale au arătat că nu se poate pune în evidență în mod experimental nici o stare absolută de repaos în natură, deci nu putem vorbi de o mișcare determinată în cazul câmpului electromagnetic. Pe de altă parte, experiența

ne arată că două câmpuri electrice sunt *superposabile* printr'o perfectă continuitate, adică ele se pătrund dând un câmp rezultat. Prin urmare suntem conduși să admitem că „mediul” nostru are niște proprietăți caracteristice cari nu se pot atribui unui mediu material. Această concluzie l-a condus pe Einstein (1905) să *propună excluderea definitivă a chestiunii eterului* din speculațiile fizice. Problema mediului n'are nici un sens, iar la întrebare: ce vibrează în unda luminoasă, se răspunde după cum am văzut, că unda luminoasă este un *transport de energie* care produce în partea atinsă dintr'o substanță un *câmp alternativ de forțe electromagnetice*.

Agentul luminos se caracterizează deci în mod indiscutabil printr'o *propagare ondulatorie*, dar acest caracter ondulator nu implică de loc prezența unui mediu special care să servească de suport pentru transmiterea sa. Din acest punct de vedere constatăm că teoria electromagnetică a luminii a avut o influență negativă, critică, deoarece a condus la concluzia că *explicarea mecanicistă a fenomenelor luminoase e falimentară nu numai sub formă corpusculară dar și sub formă ondulatorie*. Fizicienii s'au ales cu o *concepție abstractă* despre lumină a cărei sens n'a putut fi lămurit decât după câștigarea unor cunoștințe noi, prin coordonarea unei serii de rezultate experimentale, opera fizicienilor din secolul nostru, care a condus la reintroducerea în speculațiile teoretice, sub o formă cu totul nouă, a aspectului corpuscular asupra luminii.

3. — Teoria electromagnetică a condus la lărgirea concepției despre lumină. Acest proces începe, după cum am văzut, prin discuția și rezolvarea *problemei culorilor* de către Newton. Fenomenul culorii e datorit existenței diferitelor perioade de vibrații luminoase; ele se eșalonează între 400 și 800 bilioane de vibrații pe secundă, ceiace corespunde la lungimi de undă cuprinse între 4—8 zecimi de miimi de milimetru sau microni (ceiace însemnează că e de 40 respectiv 60 de ori mai mică decât grosimea unei foițe de aluminiu în care se împachetează țigăretele). Desvoltarea se continuă grație unei serii de descoperiri cari încep tot cam în aceeași epocă, când Young reușește să măsoare pentru prima dată lungimile de undă ale diferitelor raze colorate. Anume pe la 1800 se fac două descoperiri importante: una datorită astronomului Herschel, care observă că *efectul caloric* al razelor solare nu se mărginește la aspectul lor propriu zis (cel vizibil) ci se manifestă și dincolo de roșu unde aceste raze prezintă chiar un maximum de intensitate. El explică acest fenomen ca fiind datorit existenței unor raze noi numite *raze infra-roșii*. Cealaltă se datorește fizicianului Ritter, care observă că *efectul chimic* pe care-l exercită mai ales razele violete asupra anumitor substanțe (anumite săruri de argint) devine mai intens dincolo de marginea violetă a spectrului. El atri-

bue acest fenomen existenței unui fel nou de raze numite raze ultra-violete.

Studiul amănunțit al acestor raze, a căror existență a fost dovedită, n'a fost posibil decât prin inventarea unor mijloace empirice noi și în urma perfecționării tehnicii experimentale. Astfel este spetroscopul cu prismă și cu rețea optică (care este o bucată de sticlă crestată cu linii paralele ale căror desene ajunge până la 1000 pe milimetru!); termometrul electric care indică cu precizie variații de temperatură de ordinul unei milionimi de grad; și în fine placa fotografică (inventată de Niépce și Daguerre) (1838). Cu aceste instrumente s'au putut studia proprietățile acestor raze a căror existență a rămas mult timp nevăzută, prin faptul că nu impresionează retina ochiului nostru. Studiul lor experimental a arătat că *au o natură identică cu cea a razelor luminoase*, prezentând aceleași proprietăți caracteristice de interferență, difracție... etc., diferind numai prin lungimea lor de undă, adevă prin perioada vibrațiilor. Lungimea de undă a razelor infraroșii se eșalonează între o zecime de milimetru până la opt zecimi de microni, iar cele ultra-violete în intervalul cuprins între patru zecimi de microni și câteva sutimi de microni.

Toate aceste raze vizibile și invizibile sunt deci de natură comună, fiind datorite vibrațiilor electromagnetice, conform teoriei lui Maxwell, din cauza aceasta li s'a dat numele generic de radiații. Când Hertz descopere undele electromagnetice de lungime de undă de câțiva centimetri, arătând că și acestea au proprietăți similare undelor luminoase, pentru fizicienii secolului trecut a devenit evident că *domeniul radiațiilor este extrem de vast și razele luminoase propriu zise (cele vizibile) nu formează decât o singură octavă*. Acest domeniu vast a fost explorat prin munca migăloasă a sute de fizicieni aproape complet în ultimii cincizeci de ani, astfel că putem zice că azi cunoaștem fără nici o lacună toate radiațiile ale căror lungime de undă se eșalonează de la cincizeci de kilometri la o zecime de miliard de milimetru! Astfel dincolo de radiațiile infraroșii avem domeniul vast al *undelor herziene*, radiații cari se manifestă mai ales prin proprietățile lor electrice. Grație progresului tehnicii moderne ele ne sunt azi bine cunoscute sub forma de unde radiofonice și unde ultracurte, (întrebuințate în terapia medicală și în televiziune). Domeniul radiațiilor dincolo de razele ultraviolete a fost deschis cercetării prin descoperirea senzațională a razelor x de către fizicianul Roentgen (1895) și a razelor gamma emise de corpurile radioactive descoperite de soții Curie (1898). Aceste radiații sunt caracterizate prin acțiunea lor chimică (impresionează plăcile fotografice) și prin marea lor putere de pătrundere prin materie, care crește cu cât lungimea lor de undă este mai mică. Proprietățile ondulatorii, analoage razelor luminoase, au fost puse în evidență cu greu abia în secolul nostru.

când după idea genială dată de fizicianul von Laue, s'au utilizat rețelele naturale pe cari le formează moleculele și atomii în cristale.

Este în afară de orice îndoială azi că pentru toate aceste radiații teoria ondulatorie, stabilită pentru razele luminoase, este valabilă fără nici o modificare. Proprietățile diferite pe cari ele le manifestă sunt datorite diferenței de lungimi de undă, ceea ce ne arată că *ele sunt de aceeași natură fizică*, conform prevederilor teoriei electromagnetice.

Prin descoperirea și clasificarea acestor diverse radiații, concepția veche despre lumină a fost **deci** considerabil *lărgită*, raportul dintre lungimile de undă extreme crescând dela 6 la cifra astronomică de o jumătate de milion de miliarde, dela singura octavă a spectrului vizibil la vre-o 50 de octave de raze de aceeași natură. Acest fapt ne ajută să facem deosebirea între noțiunea subiectivă de *sensație luminoasă*, care este exclusiv în funcție de organul nostru vizual\*) și noțiunea obiectivă de lumină propriu zisă, concepută ca un *agent fizic*, care nu se limitează de loc la domeniul vizibil al spectrului și se poate pune în evidență prin felurite aparate, detectoare speciale pentru fiecare domeniu spectral considerat.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Prin urmare grație metodei științifice de cercetare, bazată pe clasificarea rațională și pe experimentarea sistematică, concepția despre lumină a suferit o evoluție treptată devenind din ce în ce mai largă și mai abstractă. Un rezultat al acestei evoluții este obiectivizarea noțiunii de lumină, începută prin precizarea distincției dintre senzația fiziologică de lumină și cauza fizică a vederii, care culminează în definirea agentului fizic într'un fel independent de orice senzație.

Termenii acestui progres sunt marcați de diferitele probleme pe cari și le-au pus cercetătorii diferitelor epoci. Astfel avem: problema vederii, a propagării luminii, a culorilor, a mediului de propagare. Rezolvirea fiecărui din aceste probleme a condus la constatarea unei contradicții care conținea germenul unei sinteze viitoare. Astfel problema vederii a condus la con-

\*) E interesant de cercetat cauza biologică a acestei acomodări speciale a reținei ochiului la acest domeniu special din spectru. Ea corespunde *acomodării optime* la condițiile de viață de pe pământ, deoarece sursa cea mai importantă pentru viața noastră este soarele, or dintre radiațiile pe cari ni-le trimite cele mai intense sunt cele galbene din domeniul vizibil al spectrului, pe când cele infra-roșii și ultra-violete sunt mult absorbite de atmosferă, iar celelalte nici nu parvin până la suprafața terestră. Acestea din urmă (raze hertiene și raze x) au trebuit să fie produse artificial în laborator pentru a fi studiate. În comparație cu ochiul placa fotografică este sensibilă la 32 de octave din cele 50.

statarea contrastului dintre noțiunea subiectivă, de origine biologică, a luminii și senzația luminoasă, care s'a rezolvat prin obiectivizarea noțiunii de lumină, baza concepțiilor mecaniciste despre fenomenele luminoase. Deasemenea problema propagării a condus la elaborarea celor două concepții opuse despre natura luminii, și anume: concepția corpusculară a teoriei lui Newton și concepția ondulatorie a teoriei lui Huyghens, care prin rezolvirea problemei culorilor a servit ca bază la dezvoltarea sintezei admirabile reprezentată prin concepția electromagnetică a luminii. Însfârșit problema mediului care mijlocește propagarea a condus la elaborarea noțiunii abstracte de undă electromagnetică. Ca antinomie ea a fost degajată numai prin cercetarea aspectului microscopic al fenomenelor luminoase, care a condus la concepția abstractă de corpuscul luminos.

În realitate, am putea spune că a existat întotdeauna o singură problemă: *acea a naturii luminii*. Însă, tocmai din acest punct de vedere putem să ne dăm seamă de superioritatea cercetării științifice moderne asupra speculațiilor filozofilor anticei Hellade, căci numai prin observații dirijate de experiențe metodice s'a putut introduce diversitate în problemă și numai clasificarea rațională a condus la probleme speciale prin a căror rezolvire s'a putut ajunge la lărgirea noțiunii despre lumină și la complexitatea concepției moderne. În acest fel, înconjurând problema naturii luminii, fizicienii mulțumită diversității mijloacelor experimentale, pe cari și le-au făurit și pe cari și le perfecționează mereu, descoperă mereu fapte noi. Or, aceste descoperiri ne apropie mereu de rezolvirea acestei probleme fundamentale prin faptul că grație lor ajungem să ne perfecționăm neîncetat viziunea pe care o avem despre lumină, stabilind mereu relații noi între faptele cunoscute.<sup>1)</sup>

VALER NOVAC

---

1) În numărul viitor vom publica un alt studiu al d-lui V. Novac, intitulat: *Aspectul microscopic*.

## LUPTA CONTRA ILUMINISMULUI: J. J. ROUSSEAU

În împletirea de idei a secolului XVIII, înțelesul gândirii lui *Rousseau* se lămurește limpede dela început. Privit ca precursor al unei noi viziuni poetice, situat astfel la începutul romantismului, aceeași deschidere de perspective o înseamnă și gândirea lui filosofică; este în ea o luminare de drumuri și astfel o largire de înțelegere care-l deosebește dela început de contemporani. — Poet și gânditor, această îmbinare de atitudini își găsește lămurirea în faptul de viață și în necesitatea pe care a însemnat-o fiecare din scrierile lui; spirit chinuit și purtat între contradicțiile pasiunii, va pune în fiecare rând, nu gratuitatea gândirii „filosofilor”, contemporanii săi, dar din substanța vieții lui chinuite va încerca să ridice imaginea luminoasă a omului desăvârșit realizând ființa morală ce i-a fost dată. — Renașterea spiritului religios prin *Rousseau* — manifestând astfel un ecou limpede al protestantismului căruia îi aparținea — se va arăta ca o nostalgie a credinței și o nevoie a prezenței divine, pe cari nu le întâlnim în gândirea împăcată și entuziastă a timpului. Din împletirea de atitudini pe care a însemnat-o la început protestantismul, se desprinde acum, pe primul plan, drumul deschis spre cuprinderea de sens religios a existenței.

Vieța lui *Rousseau* (1712—1778) se desfășoară sub semnul aceleiași căutări neîncetate pe care o înscamnă scrisul lui. A copilărit fără mamă și fără prietenia camarazilor de joc. A cunoscut în acești ani lecturile numeroase făcute alături de tatăl său, în serile lungi cari uneori atingeau zorii zilei, iar mai târziu, a avut bunătața pastorului Lambercier, care a putut să-i aducă imaginea împăcării sufletești pe care el însuși o va căuta apoi neîncetat. A părăsit ușor Geneva, de care nu-l lega dragostea nimănui, și adolescent, a dus o viață lipsită de îndrumare, lăsat în voia sufletului lui pasionat și neliniștit. Protecția d-nei de Warens și șederea la Charmettes i-au fost câtva timp un popas; cum scrie el însuși, acesta a fost timpul celei mai desăvârșite împăcări; sunt anii în care, după rătăcirii și încercări

de diverse meserii — căci fusese lacheu, apoi preceptor la Lyon și altele — încearcă o viață de studiu și de constituire a unei linii a gândului. Își reia totuși drumul și, în 1741, sosește la Paris, având, cum el însuși scrie, cincisprezece ludovici, comedia *Narcisse*, și un sistem nou de notație muzicală. Aci, deși intrat dela început în mediul scriitorilor vremii, viața lui se va desfășura totuși în aceeași direcție a căutării pasionate și a rătăcirii. Protecția d-nei d'Épinay, șederea la Montmorency la ducele de Luxembourg, fuga din Franța în urma publicării *Contractului social* și a lui *Emile* (1762), șederea în insula Saint-Pierre și apoi plecarea în Anglia — ca oaspete al lui Hume (1766) —, în sfârșit revenirea la Paris și viața tristă de boală și singurătate alături de Thérèse, până ce moare în casa unui ultim protector, la Ermenouville, — sunt tot atâtea etape ale unei existențe de neliniștită și neîmpăcată căutare a unei căi de salvare. Este o viață care apare frântă și lipsită de linia limpede a unei existențe armonice alcătuite; este o biată și neliniștită alergare, din care s'a desprins însă, închegarea unei opere în care apare voința acelei unități de atitudine și acelei împăcări pe care el însuși nu a putut-o realiza.

Venit la Paris în 1741 și introdus în cercul „filosofilor” în grupul lui Diderot, Fontenelle și Voltaire, o prietenie adevărată îl va lega de primul dintre aceștia; poate fi vorba, astfel, la început de o pătrundere de spirit enciclopedist, în sensul unei entuziaste admirații pentru îndrăsneala de gândire a grupului prieten. Intrat în istoria gândirii franceze prin *Discursul asupra științelor și artelor* (1750), atitudinea lui a putut să apară la început fără însemnătate, ca un punct de vedere ce eventual putea fi integrat iluminismului, întrucât ar indica o vedere de aspră critică asupra societății contemporane. Totuși scrisoarea către Malesherbes arată (12 Ianuarie 1762) că aflarea temei propuse de Academia din Dijon a însemnat pentru Rousseau desvăluirea direcției esențiale în care i se va desfășura gândirea. Negarea valorii culturii este astfel primul pas spre construirea unei înțelegeri cuprinzătoare care va depăși iluminismul. Separarea limpede de grupul „filosofilor” va coincide cu revenirea lui la protestantism, faptul care nu a făcut decât să grăbească și să precizeze direcția spre care i se îndrepta gândirea. În acest sens, ceea ce a fost de totdeauna religiozitate adâncă în spiritul lui Rousseau, acum, în acest contact reluat cu lumea pastorilor, cari îi sunt părinți sufletești, se accentuează și determină data esențială în jurul căreia își va constitui înțelegerea. Faptul perspectivei religioase va fi calea afirmării esenței bune a ordinii acestei lumi și de aci, arătarea josniciei actuale a spiritului corupt de cultură — care a fost tema operelor lui prime — va necesita logic acele scrieri cari aduc viziunea celeilalte realități, posibile în regăsirea esen-

ței bune, pentru că originare, a omului; desăvârșirea morală apare în perspectiva viitorului, ca nădejde a refacerii omului natural; credința în armonia și desăvârșirea omului ca ființă spirituală, astfel credința în necesara realizare deplină a misiunii lui — întrucât a fost creat pentru aceasta —, alcătuiesc punctele de plecare ale operii lui pozitive, constituite din această perspectivă care deschidea din nou calea pătrunderii existenței de un înțeles divin.

Esența gândirii rousseau-iste — întrucât ea este spiritualism și finalism —, apare în paginile *Profesiunii de credință a vicarului savoiard*; Rousseau însuși, în *Réveries d'un promeneur solitaire*, revenind asupra trecutului și indicând efortul sufletească pe care l-a constituit fiecare gând, a cărui integrare armonioasă întregului a căutat-o neîncetat, spune că rezultatul acestor „recherches les plus ardentes et les plus sincères qui jamais peut-être aient été faites par aucun mortel”, se găsește însemnat în paginile *Profesiunii*. Afirmându-și de la început și în repetate rânduri disprețul pentru speculația filosofică pură, negând valoarea de adevăr a gândirii contemporane, în primul rând, paginile *Profesiunii* vor apărea ca rodul unei experiențe sufletești adâncite în căutarea unei căi de înțelegere. „Eu nu sunt un mare filosof, spune Vicarul, și mă preocup prea puțin de aceasta; dar am uneori bun simț și iubesc întotdeauna adevărul”. Este astfel, dincolo de argumentarea filosofică și de încrederea în puterea rațiunii, cultul nou al sentimentului, a ceea ce Rousseau numește „ceea ce gândesc în simplitatea inimii mele”. Paginile *Profesiunii* apar astfel, nu ca o expunere sistematică, exterior sistematică, ci ca o desfășurare de trepte ale unei experiențe spirituale.

Metoda astfel definită nu înseamnă numai depășirea rațiunii ca mijloc de cunoaștere, dar și depășirea speculației gratuite; expresia „le jargon de la métaphysique” înseamnă această depășire; și lăsând la o parte problemele pe cari nu le poate integra firesc întregului gândirii sale, Rousseau va spune că nu-l preocupă acele chestiuni cari nu duc la „nimic util pentru practică”. *Profesiunea* înseamnă astfel, nu voință de pură cunoaștere, dar voință de salvare prin cunoaștere; noțiunea de „practică” are aici înțelesul utilului spiritual sau al soluției salvatoare a spiritului.

În planul acestei atingeri a adevărului primul punct este afirmarea dualității eului și a lumii exterioare. Odată pusă această dualitate, Rousseau se oprește asupra obiectului senzațiilor și arătând puterea spiritului uman de a stabili raporturi între aceste obiecte, deduce că eul posedă o forță activă; dezvoltarea care urmează este astfel o critică a sensualismului și o afirmare a spiritualismului: „apercevoir c'est sentir; compa-



rer c'est juger; juger et sentir ne sont pas la même chose"; pasiv în primirea senzațiilor, omul este activ în interpretarea și coordonarea lor.

Adevărul este însă în lucruri, nu în spiritul meu; așadar calea atingerii adevărului nu poate fi rațiunea — întrucât ea însăși îmi spune că nu în ea este adevărul — ci trebuie, rămâne să fie sentimentul: „Je sais seulement que la vérité est dans les choses et non pas dans mon esprit qui les juge, et que moins je mets du mien dans les jugements que j'en porte, plus je suis sûr d'approcher de la vérité: ainsi ma règle de me livrer au sentiment plus qu'à la raison est confirmée par la raison même”.

Acestei analize a eului, îi urmează analiza materiei. Prezența mișcării în materie înseamnă prezența unei mișcări ce-i este comunicată din afară. Afirmând deci pasivitatea materiei și constatând totodată mișcarea regulată, uniformă și supusă unor legi constante, a universului, Rousseau ajunge la necesitatea afirmării unei cauze exterioare lui: „Le monde n'est donc pas un grand animal qui se meuve de lui-même; il y a donc de ses mouvements quelque cause étrangère à lui”; astfel ajunge la concluzia unei voințe ce există ca o cauză primă. Întâiul punct dobândit așa dar este un act de credință: „Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature”. Rousseau însuși numește acest punct „un article de foi”. Și putem aminti aci o pagină a lui Newton care rezuma înțelesul tuturor legilor universului ca tot atâtea semne ale unei inteligențe supreme; aceeaș perspectivă se deschide și aci, și considerarea ordinii universului este tot astfel un pas spre credință.

Pe această cale se definește teismul lui Rousseau. Mișcarea materiei însemna acțiunea unei cauze exterioare. Ordinea legilor acestei mișcări înseamnă însă acțiunea unei inteligențe superioare — și acesta este „al doilea articol de credință”. — Acțiunea manifestată ca inteligență în această desfășurare a mișcării materiei înseamnă existența unei ființe, „d'un être actif et pensant”, prezentă în tot universul. Însemnăm aci rândurile lui Rousseau care exprimă nuanța panteistă pe care gândirea lui o ia adeseori, în imaginea poetică pe care o îmbracă; această ființă este, spune el, „nu numai în cerurile cari se rotesc, în astrul care ne luminează; nu numai în mine însumi, dar în oaia care paște, în pasărea care zboară, în piatra care cade, în frunza pe care o duce vântul”.<sup>1)</sup>

Ca și pentru deism, afirmarea unei inteligențe divine înseamnă constatarea finalității faptelor acestei lumi. „Unitatea de intenție care se manifestă în raporturile tuturor părților acestui mare tot” dovedește necesar prezența unei inteligențe

1) Emile ou de l'éducation, Paris, Flammarion, v. II, p. 21.

ordonatoare; este și acesta un fapt de credință: „Je crois donc que le monde est gouverné par une volonté puissante et sage; je le vois, ou plutôt je le sens, et cela m'importe à savoir”. Încă odată, superioritatea argumentului de ordin sentimental și interesul singur al problemei practice — nevoia credinței — implinesc caracterul nou al acestei gândiri; este o renunțare la speculație întrucât aceasta i se arată de prisos necesității de viață spirituală care i-a dictat paginile *Profesiunii*; gândirea înțelege că o profesiune de credință, sau o desfășurare de trepte ale unei experiențe sufletești, nu se oprește asupra acelor probleme „cari pot neliniști amorul meu propriu dar cari nu sunt utile conduitei mele și sunt superioare rațiunii”.

Desvoltarea următoare definește pe Dumnezeu, această „ființă activă prin ea însăși, această ființă..., oricare ar fi, care mișcă universul și ordonă totul”; afirmând totuși necunoașterea Ființei însăși: este reală cunoașterea lui Dumnezeu în toate manifestările lui, dar El însuși nu poate fi cuprins de înțelegerea omului: „pătruns de insuficiența mea, nu voi raționa niciodată asupra naturii lui Dumnezeu”. Mai mult, încercările de definire deplină a naturii lui îi apar ca un act de orgoliu; căci arătarea naturii Lui ca spirit, după cum spirit este și ființa sufletului meu, este un neiertat salt de apropiere. Rousseau atinge totodată cheștiunea creației, prin care încearcă deasemenea o înțelegere a naturii divine; Dumnezeu îi apare ca anterior tuturor lucrurilor și putând să existe dincolo de existența lor<sup>1)</sup>. Este vorba astfel de o lume creată în timp, nu existând din eternitate, ceea ce definește teismul lui Rousseau; ceea ce apare astfel ca viziune panteistă trebuie înțeles în primul rând ca expresie poetică, întrucât, din treptele de gândire ce au dus la afirmarea existenței lui Dumnezeu, acesta apare ca exterior și superior creației, calea cunoașterii Lui fiind însă acest Univers ca semn al unei ordine esențiale.

Dar, în ultim punct, după aceste îndreptări de gând care au însemnat punți aruncate spre atingerea Lui, revine la afirmația primă, spunând că toate aceste încercări de definire nu realizează înțelegerea de fapt. Efortul cunoașterii se istovește astfel în adorație: „moins je la conçois (esența Lui infinită), plus je l'adore”; în acest elan reapărând spiritul de adâncă și autentică religiozitate a gânditorului.

Este acesta primul moment în alcătuirea gândirii lui Rousseau. Căci, odată lămurită existența lui Dumnezeu, privirea se întoarce asupra omului; și aci, dincolo de umilința ce termina ultimele pagini amintite, apare afirmarea, de spirit iluminist, a demnității omului: „content de la place où Dieu m'a mis, je ne vois rien, après lui, de meilleur que mon espèce”; și înțe-

1) Op. cit. p. 37.

legerea acestei „demnități” care mi-a fost dăruită este pasul spre iubirea Creatorului. Sentimentul religios se naște astfel ca act de recunoștință pentru ființa care a risipit asupra mea toată bogăția putinței de desăvârșire; el se naște așadar din ceea ce Rousseau numește „l'amour de soi”, ca o iubire firească pentru Cel care m'a destinat binelui.

Astfel contradicțiile ființei omenești apar ca un aspect de suprafață, ceea ce constituie realitatea cea mai adevărată a sufletului este principiul binelui și efortul depășirii acestei existențe: „Quelque chose en toi cherche à briser les liens qui le compriment: l'espace n'est pas ta mesure, l'univers entier n'est pas assez grand pour toi, tes sentiments, tes désirs, ton inquiétude, ton orgueil même, ont un autre principe que ce corps étroit dans lequel tu te sens enchaîné”.<sup>1)</sup>

De aci, mai departe, apare afirmarea libertății voinței: întrucât principiul unei acțiuni nu poate fi decât în voința unei ființe libere, omul este liber și, mai mult, libertatea aceasta este semnul unei substanțe imateriale; ceea ce formează al treilea articol de credință.

Libertatea înseamnă posibilitatea binelui și a răului; și în desvoltarea acestui punct, apare din nou ceva din tensiunea spiritului rousseau-ist, care înseamnă, dealungul *Profesiunii de credință*, un neîncetat efort de depășire. — Posibilitatea egală a binelui și a răului înseamnă prilejul neîncetat al unei victorii spirituale; efortul realizării binelui este puntea spre înfrângerea celeilalte libertăți, care i se înfățișează cu aceeași voință de înfăptuire. Dacă omul ar cunoaște numai libertatea binelui, că unic drum al acțiunilor sale, „ar fi fericit, este adevărat, scrie Rousseau, dar i-ar lipsi fericirii lui treapta cea mai sublimă, gloria virtuții”<sup>2)</sup>. — Este în această afirmație un suflu de eroism și o voință de „a trăi primejdios”, care determină încă odată credința în esența spirituală a omului și astfel în reșita lui.

Existența sufletului deosebit de materie înseamnă, prin însăși imaterialitatea lui, nemurirea; în plus, argumentul dreptății și bunătății pe care o înseamnă armonia universului necesită afirmarea nemuririi ca lume a răsplății vieții pământești. Astfel, și acest adevăr îi apare ca o evidență interioară, ca un sentiment pe care i-l impune „noțiunea de bunătate” ce este de nedespărțit de esența divină.

Aci, în acest punct, preocuparea etică rămâne pe primul plan; căci căutarea adevărilor esențiale a fost până acum calea atingerii cunoașterii celei mai adevărate conduite care trebuie să mă călăuzească. În adâncul meu sufletesc găsesc

1) Op. cit. p. 29.

2) Op. cit. p. 48.

principiul esențial al conduitei mele; aci mă simt în armonie cu esența universului; bunătatea și frumusețea de alcătuire pe cari el mi le desvăluie, le regăsesc în acest principiu interior care este conștiința, „glasul sufletului”; și cercetarea celui mai adânc fond sufleteș descoperă ceea ce Rousseau numește frumos „entuziasmul virtuții”; siguranța victoriei în efortul alegerii binelui, pe care-l înseamnă libertatea egală a celor două principii contradictorii, se luminează astfel acum prin găsirea acestei aderări esențiale la bine, ce este conștiința; „principiu înăscut de dreptate și virtute”. Astfel gândirea lui Rousseau se întâlnește în acest punct cu esența gândirii engleze: afirmarea principiului înăscut al conștiinței, la Butler, ca și eianul etic analizat de Shaftesbury, înseamnă acelaș optimism născut din considerarea unei umanități ce descoperă, în atitudinile ei esențiale, entuziasmul virtuții. În susținerea acestei idei, rândurile lui Rousseau reiau critica empirismului lui Locke ca și critica scepticismului etic; sunt rândurile celebre: „O Montaigne! toi qui te piques de franchise et de vérité...” cari înscamnă poziția de gândire cu totul alta și tensiunea spiritului rousseau-ist față de senina atitudine a celuiilalt. Căci încă odată, și în această definire a esenței bune a omului, apare deasemenea prioritatea sentimentului; nu ne este înăscută cunoașterea binelui pe care numai rațiunea ne-o poate da; dar iubirea lui, și aceasta înseamnă conștiința, puntea ce apropie pe om de Dumnezeu; iar știința acestei forțe divine în noi înseamnă simțirea noastră ca perfect integrați într'un sistem a cărui ordine este desăvârșită: „car quelle félicité plus douce que de se sentir ordonné dans un système où tout est bien?”.

Desfășurarea mai departe a gândirii lui Rousseau este foarte apropiată de deismul englez. Apare negată valoarea religiei pozitive, a cultului și a dogmei; credința lui se afirmă ca luminată numai prin înțelegere: „Dumnezeul pe care-l ador nu este nicidecum un Dumnezeu al întunericului”.<sup>1)</sup> Este refuzul de a primi dogma și cultul întrucât ele ar însemna pătrunderea iraționalului în acel sistem de armonioasă și limpede înțelegere pe care o schița religia naturală; cultul iluminist al rațiunii apare astfel deplin și într'o măsură nouă, întrucât unele pagini precedente ne-au făcut să bănuim un alt spirit, o cale deschisă spre primirea esenței religiosului. În acelaș sens este respingerea revelației ca respingere a misterului în numele rațiunii; și apare aci aproape un alt Rousseau: dialogul între „inspirat” și „raisonneur” indică aceste limite ale spiritului lui. Limite cari sunt ale spiritului iluminist; cuvintele pe cari acesta din urmă le spune, ca replică „inspiratului” ce susținea revela-

1) Op. cit. p. 59.

ția, exprimă clar această poziție:” supra-natural! Ce însemnează această vorbă? Nu o înțeleg”.

Intregul *Profesiunii* se definește totuși, nu atât prin aceste afirmații — cari sunt ale spiritului contemporan și ale voinței ei de claritate — cât prin aceste ultime pagini în cari întâlnim cuvintele revelatoare ale înțelesului celui mai adânc al sufletului plin de îndoială și efort de mântuire: „Mon fils, — spune aci Vicarul — tenez votre âme en état de désirer toujours qu'il y ait un Dieu, et vous n'en douterez jamais”; pentru ca într'o notă să întâlnim o observație care se depărtează net de spiritul iluminist, completând linia nouă pe care am putut-o accentua în esența acestei gândiri: împotriva scepticismului, Rousseau face elogiul fanatismului însuși, căci, deși sângeros și crud, este totuși „o pasiune mare și puternică ce înalță pe om”.<sup>1)</sup> Impotriva acestei „liniști a morții” pe care o înseamnă indiferența filosofică, aceste rânduri indică o pasiune pură a credinței autentice; și sub numele acestei „indiferențe filosofice” pe care o condamnă se cuprinde desigur nu ateismul singur, dar și ultimul deism francez, ultimă derivație a celui englez; împotriva spiritului lui de toleranță, deci împotriva chiar a principiilor lui — cari necesitau această toleranță —, Rousseau se ridică pentru apărarea credinței, oricare ar fi ea. — Spiritul iluminist a fost învins, și astfel rămâne pe primul plan această esență nouă a unei atitudini pe care o putem înțelege în linia spiritului pascalian, ca o aceeași anxietate sufletească și voință de credință.

O pagină din *Rousseau juge de Jean-Jacques* ne poate arăta unitatea acestei gândiri și poate lămuri astfel punctele aparent neașteptate cari apar ca întemeiere a *Contractului social* ca și a lui *Emil*. Sunt acestea rândurile cari închid esența cea mai adevărată a gândirii lui în limpezirea ultimă pe care i-a putut-o da lămurirea treptată a ideilor: „Suivant de mon mieux le fil de ses méditations, j'y vis partout le développement de son grand principe, que la nature a fait l'homme heureux et bon, mais que la société le déprave et le rend misérable.... Mais la nature humaine ne rétrograde pas et jamais on ne remonte pas vers les temps d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné; c'est encore un des principes sur lesquels il a le plus insisté. Ainsi son objet ne pouvait être de ramener les peuples nombreux ni les grands États à leur première simplicité, mais seulement d'arrêter, s'il était possible, le progrès de ceux dont la petitesse et la situation les ont préservés d'une marche aussi rapide vers la perfection de la société et vers la détérioration de l'espèce. Ces distinctions méritaient d'être faites et ne

1) Op. cit. p. 79, nota.

L'ont point été...; et l'on s'est obstiné à voir un promoteur de bouleversements et de troubles dans l'homme du monde qui porte un plus vrai respect aux lois et aux constitutions nationales, qui a le plus d'aversion pour les révolutions..."<sup>1)</sup>).

Rândurile lămuresc astfel linia unitară a acestei gândiri și o desvăluie în acea bogăție de înțeles care o desparte de spiritul contimporan prin întemeierea nouă pe care o dă optimismului și prin adâncirea astfel a semnificației spiritului omenesc. Scrisoarea lui Voltaire, răspunzând primirii *Discursului asupra originii inegalității*, cuprindea o ironică facilă care însemna neînțelegere, poate nu voită, față de poziția cu totul nouă a lui Rousseau: înțelegerea adevărată a ceea ce înscamnă natura necesită scrierea lui *Emile* ca și a *Contractului social*, căci ambele înseamnă o cale indicată pentru realizarea naturii esențial bune, pe care dezvoltarea de până acuma a culturii și a societății au corupt-o, pe care însă un efort o poate reface spre îndeplinirea adevăratei ei esențe.

Ideile pedagogice ale lui Rousseau se integrează astfel necesar acestui moment al gândirii lui. Planul educativ expus în *Emile* înseamnă calea refacerii în fiecare din noi a omului natural, în sensul realizării acelei desăvârșiri ce este esența ființei noastre. Întregul acestui roman pedagogic schițează liniile cari vor permite dezvoltarea armonică a întregii personalități și cari vor respecta totodată treptele de evoluție pe care ea se desfășoară. Atenția deosebită dată educației fizice înseamnă un prim pas pe calea acestei recăștigări a perfecțiunii originare; caracterul negativ al primei educații morale înseamnă încrederea în esența bună a ființei; educația intelectuală mărginită la libera dezvoltare a inteligenței și curiozității naturale a copilului însemnează respectarea individualității, încrederea în necesitatea singură a nevoilor ei de cunoaștere, după cum limitarea lecturilor în primii ani — după ce însăși citirea a fost învățată târziu, deabia la vârsta de doisprezece ani — înseamnă prezervarea spiritului de influența culturii care i-ar falsifica sau înnăbuși bunătatea originară. Pedagogia contimporană a adoptat principiile lui Rousseau întrucât acestea indicau respectul individualității copilului și dădeau educației înțelesul unei depline puneri în valoare a acestei individualități. Entuziasmul pe care aceste principii l-au produs însă în Germania, foarte curând după data enunțării lor, înseamnă mai mult decât atât: nu era vorba numai de o adoptare parțială a câtorva idei pedagogice, dar de entuziasmul pe care-l putea provoca perspectiva redobândirii, pe calea educației, a aceluia suflet împăcat și bun pe care secolul XVIII îl socotea al omului natural. *Emile* trebuia

1) Rousseau juge de Jean-Jacques, Dialogues, in Oeuvres complètes, tome sixième, Paris, Hachette, 1857, troisième dialogue, p. 291.

să însemne acest ideal al împăcării în societatea desăvârșit constituită a *Contractului social*, să fie astfel cetățeanul desăvârșit integrat grupului pentru că lipsit de morbul îndoielii și armonic desvoltat în toată ființa lui. Dincolo de propria lui vieată frântă și plină de nesiguranță, ca și dincolo de actuala societate desăgregată, se schița, ca o viziune a viitorului, figura omului desăvârșit pentru că realizând deplin esența ființei lui.

*Contractul* este la rândul lui schițarea societății desăvârșite în această desăvârșită realizare a naturii omenești, pe care ea o va permite; chiar primele rânduri precizează acest înțeles de analiză a construcției ideale a unei comunități viitoare: „Je veux chercher si dans l'ordre civil, il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être.” Premisa esențială este astfel bunătatea omului, așa dar putința lui de realizare a idealului social; iar punct de plecare este afirmația libertății esențiale a omului, care totuși „este pretutindeni în lanțuri”. Astfel punctul prim amintește *Discursul asupra originii inegalității*, în care vieata socială îi apărea ca un joc al intereselor și rivalităților, creatoare astfel a unei triste evoluții a omului spre corupția morală pe care i-o arăta epoca sa; dar, dacă acesta era punctul ce constituia, în acei ani, atitudinea de violență negație a lui Rousseau, dacă ea însemna esențial neprimire a faptului culturii contemporane, nu însemna negarea socialului decât atât întrucât acesta era greșită realizare a umanului. Acum, înțelegerea adâncită a naturii prin pătrunderea ei de sens divin deschide drumul adevăratei vederi a socialului, așa încât *Contractul* apare ca una dintre cărțile cele mai actuale în sensul definirii valorii etice a societății.

Societatea însemnând renunțare la libertatea deplină pe care o constituie starea naturală, faptul existenței ei trebuie să se întemeieze pe o convenție. Motivarea acestei convenții prin arătarea formării Statului ca autoritate liber voită de indivizi devine astfel punctul central al operei lui Rousseau.

Pactul social — constituirea unui grup ca popor — se impune atunci când indivizii izolați nu mai pot rezista forțelor naturii; Rousseau reia astfel afirmația din *Discursul asupra inegalității*, adăogând însă definiția esenței socialului: pactul crează o realitate nouă, poporul, în locul indivizilor ce alcătuiau numai „o agregatie”; pactul crează astfel un corp moral și colectiv.

Renunțarea la libertatea naturală, „l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté”; renunțarea astfel la voința particulară și integrarea în voința generală, liberează pe om de orice „dependență personală”, îi dă așa dar adevărata libertate care este ascultarea de legea pe

care singur și-o prescrie. Definierea socialului este într'adevăr astfel: „Această trecere dela starea de natură la starea civilă produce în om o schimbare foarte însemnată, substituind, în conduita sa, dreptatea instinctului și dând acțiunilor sale moralitatea care le lipsea înainte”.<sup>1)</sup> În altă parte definește socialul tot atât de limpede: „Acela care îndrăznește să întreprindă instituirea unui popor, trebuie să se simtă în stare să schimbe, ca să zicem așa, natura omului, să transforme pe fiecare individ, care prin el însuși este un tot desăvârșit și singur, într'o parte a unui tot mai mare, dela care acest individ să-și primească, într'o măsură, vieța și ființa; să modifice alcătuirea omului pentru a o întări; să substituie o existență parțială și morală existenței fizice și independente pe care am primit-o toți dela natură”<sup>2)</sup>; și tot astfel va arăta că decăderea unui stat coincide cu relaxarea „nodului social” și întărirea astfel a intereselor individuale.

În acelaș sens găsim în *Lettres sur la vertu et le bonheur* arătarea originii sociale a funcției logice și etice însăși: „Mais un avantage infiniment supérieur à tous les biens physiques, et que nous tenons incontestablement de l'harmonie du genre humain, c'est celui de parvenir, par la communication des idées et le progrès de la raison, jusqu'aux idées intellectuelles; d'acquérir les notions sublimes de l'ordre, de la sagesse et de la bonté morales; de nous élever, par la grandeur de l'âme, au-dessus des faiblesses de la nature et d'égaliser, à certains égards, par l'art du raisonnement, les célestes intelligences; enfin de pouvoir, à force de combattre et de vaincre nos passions, dominer l'homme et imiter la divinité même”. Rândurile, scrise într'o operă care nu mai era de construcție a societății, înseamnă astfel linia care leagă întreaga atitudine de gândire a lui Rousseau, în punctele ei aparent contradictorii: puțința atingerii divinului înseamnă realizarea necesară a sensului deplin al existenței umane, a naturii noastre care dovedește o semnificație și o finalitate divină; funcția logică și înălțarea etică — văzute ca operă a socialului — îmbogățesc înțelesul și valoarea societății, așa încât *Contractul* apare ca una dintre cele mai frumoase cărți asupra naturii „asociațiunilor” sociale. Definierea suveranului, arătarea naturii legilor — operă a voinței generale — ca și arătarea egalității ce derivă necesar din această alienare completă a fiecăruia tuturor, sunt astfel puncte cari derivă necesar din afirmarea mai sus indicată a esenței socialului.

Dar această ducere până la sfârșit a premiselor gândirii lui a însemnat constituirea *Contractului* ca un adevărat breviar al socialului, ceea ce crează o contradicție — aparentă — față

1) *Du contrat social*, Paris, Flammarion, p. 21.

2) *Op. cit.* p. 43.



de gândirea rousseau-istă cel mai obicinuît cunoscută. Integrarea în Stat și alienarea voinței și bunurilor individuale lui, neagă aparent libertatea, pe care totuși Rousseau o socotea ca dată fundamentală a personalității omenești; și un punct din construcția de gândire a *Contractului* descoperă mai accentuat acest aspect nou — și aparent neașteptat — al sistemului rousseau-ist. Este vorba de problema religiei în Stat.

Socotind religia ca însăși baza Statului, recunoscându-i astfel ca esență putința deplinei integrări a individului, grupului, Rousseau este împotriva creștinismului evanghelic însuși, și argumentul său este arătarea tocmai a esenței acestei doctrine: creștinismul desleagă pe individ de grup, de viața lui de progres, care nu-i poate fi prilej de bucurie întrucât rostul existenței lui este în lumea cealaltă; mai mult, spiritul creștin este închinat supunerii și o republică creștină nu-i apare posibilă. Astfel, completând definiția Statului ca existență superioară individului, și care prin aceasta cere deplina lui dăruire comunității, Rousseau observă că, dacă suveranul nu are nici un drept asupra opiniilor supușilor, întrucât acestea nu ar atinge interesul grupului, este însă necesară impunerea de către suveran a acelei religii care să însemne iubirea Statului și a supunerii ca deplină și liberă integrare voinței lui: „... il importe bien à l'Etat que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs”. În acest fel, libertatea de gândire apare restrânsă între marginile întregului de viață pe care grupul îl impune individului, și Rousseau poate vorbi de credință ca „une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles”, acestea însemnând tocmai căile de întărire „ale sentimentelor de sociabilitate”. Acest punct, care accentuiază atât de mult realitatea superioară a socialului, întărește încă odată definițiile date în paginile precedente.

Astfel, ceeace în *Projesiunea* Vicarului era credința ca fapt de experiență adâncă și personală, apare aci ca fapt dogmatizat și impus. Totuși, numai aparent el va fi astfel; căci pentru individul deplin integrat voinței generale nu poate exista o religie care să-l depărteze de acest social; religia lui va fi cea naturală și civilă, și se va despărți de creștinism întrucât va însemna în primul rând apartinerea individului la grup. Pentru realizarea pactului social și îndeplinirea destinului pe care omul îl poartă în sine, ca ființă esențial bună, adoptarea unei religii de grup este calea salvatoare și complectarea spiritului social. Faptul de experiență personală, pe care religia îl poate însemna pentru cel de azi, care singur răzbate, dincolo de credința cristalizată în adevărul ei viu, nu se va mai putea repeta pentru individul integrat voinței sociale: acesta va cunoaște adevărul limpede și împăcat pe care-l posedă, și nu va închipui acel adevăr pe care, într-o societate coruptă, singur ar fi trebuit să

și-l dobândească. Aceasta este imaginea ultimă pe care ne-o sugerează gândirea lui Rousseau; integrarea perfectă în grupul social nu va mai însemna o constrângere, iar supunerea față de legi va avea semnificația unui act de libertate.

Educația individului ca și *Contractul social* sunt astfel puncte pentru constituirea lumii viitoare. Credința în posibilitatea acestui Stat desăvârșit înseamnă desigur credința în finalitatea cea mai adâncă a universului, în liniile căruia este înscrisă realizarea acestui Stat, întrucât este înscrisă natura esențial bună a omului; iar aceasta nu se poate desfășura decât în această viață de adevărată libertate socială.

Se încheie astfel, în această înțelegere a *Contractului*, semnificația de optimism a gândirii lui Rousseau; căci viziunea Statului care să permită deplina libertate, în același timp cu afirmarea esenței personalității omenești, înseamnă credință în destinul omului, Rousseau apare în linia iluminismului; dar optimismul lui înseamnă o înțelegere a misiunii omului pe plan înalt etic și religios, astfel o pătrundere de spiritualism pe care nu o întâlnim în atitudinea enciclopediștilor.

Ceeace lămurește separarea lui de spiritul contemporan este, cum am însemnat de la început, faptul de viață care stă la baza acestei gândiri, care apare astfel, mai mult decât o atitudine speculativă, ca o căutare a drumului de realizare deplină a propriei ființe. Acest fapt esențial îl spun spre pildă rândurile din scrisoarea către Malesherbes (12 Ian. 1762): „Si je n'avais écrit que pour écrire, je suis convaincu que l'on ne m'aurait jamais lu”; după cum câteva rânduri din *Fième Lettre sur la vertu et le bonheur*, cari înseamnă înțelegerea sensului divin al lumii, arată încheierea acestei gândiri în care un fapt de proprie viață sufletească atinge valoarea unui punct de plecare pentru o cuprindere a înțelesului existenței: „N'avez-vous jamais senti, scie aci Rousseau, cette secrète inquiétude qui nous tourmente à la vue de notre misère, et qui s'indigne de notre faiblesse comme d'un outrage fait aux facultés qui nous élèvent? N'avez-vous jamais éprouvé ces transports involontaires qui saisissent quelquefois une âme sensible à la contemplation du bien moral et de l'ordre intellectuel des choses?” Sunt rânduri pe cari ne-a plăcut să le cităm pentru a putea sublinia ceea ce lega și totodată separa pe Rousseau de contemporani. Avea, ca și ei, entuziasmul faptei omenești și ca și ei credința în bunătatea cea mai adâncă a acestei lumi; dar acest entuziasm era pătruns de înțelegerea naturii umane ca semn al divinului, și astfel iubirea omului este iubirea lui Dumnezeu; același entuziasm, dar în perspectiva unei spiritualități care deschide calea înțelesului religios al existenței.

Înțelegerea lui Rousseau s'a mărginit adesea la acea parte a operei lui care însemna critică a societății și negare a

culturii. Ceeace ar fi trebuit să fie totuși dela început înțelegerea adevărată a ideii centrale care străbate această gândire, cece numai a și putut de fapt să pătrundă bogat și adânc în gândirea și poezia germană contemporană — întrucât romantica și atitudinea lui Kant înseamnă pătrunderi de spirit rousseau-ist — este cuprinderea întregului acestei vederi care se înalță peste marginile omenescului actual dat, până la posibilitățile lui de desăvârșită realizare ca natură divină ce este. Peste liniile mici între cari se închisese deismul și peste materialismul gândirii contemporane, *Profesiunea* însemna un act de credință în spirit, iar *Contractul* proiecta imaginea unei lumi viitoare, de desăvârșită integrare și împăcare, pe care totuși nu suntem siguri că sufletul iubitor de îndoială al lui Rousseau ar fi iubit-o; lumea *Contractului social* realizează deplin fericirea individului întrucât îl liberează de anxietate, căci îl supune unei voințe superioare care urmărește binele supra-individual; îl liberează astfel de îndoială și de nefericire, întrucât îl împacă cu societatea și îi indică foarte clar drumul realizării potențelor divine pe cari natura lui le posedă; dar, poate că în voința lui de fericire și de împăcare, Rousseau a construit viziunea unei lumi desăvârșite pe care el însuși, veșnicul neîmpăcat și căutător al îndoielii, nu ar fi putut-o iubi; mai mult decât *Contractul social*, paginile cari cuprind esența cea mai vie, pentru că cuprind efortul de lămurire al gândului lui, sunt paginile *Profesiunii de credință*.

N. FAÇON

---

## RECENZII

IOAN GH. SAVIN: Ființa și origina religiei. partea I-a, 280 p. în 8°, București, 1937.

Teoriile și soluțiile încercate la aceste două probleme dificile, dar de o importanță covârșitoare, au fost multe și variate. Complet cronate sau numai aproape de adevăr, ele au, totuși, meritul de a infățișa problemele în cât mai multe din multiplele și complexe lor aspecte. Când aceste teorii nu vin cu un aport pozitiv, au măcar meritul de a sili pe cercetători să se explice mai precis și mai limpede.

Dar pentru a feri mintea cititorilor de eroare și unilateralitate, este de mare folos ca ei să aibe la îndemână o călăuză competentă, care să prezinte în ansamblu și critic toate aceste încercări de deslegare a problemelor.

În literatura noastră românească, se simte mult lipsa unui astfel de îndreptar, care să prezerve spiritele insetate după noutate de aderența pripită și necontrolată la cele mai fanteziste și mai bizare teorii, care, sub aparență științifică și cu prestigiul filosofiei, captează atâtea minți neocoapte sau numai neinformate pe deplin. În această privință, teoriile mai aproape de adevăr sunt tocmai acelea care exercită o influență mai dăunătoare. Ele seduc prin partea de adevăr pe care o conțin și care ascunde erorile, care pot fi foarte grave.

Această operă de îndrumător nimănui nu este mai indicat s'o facă ca un profesor de apologetică.

Primul care a realizat aceasta într'un mod magistral este P. S. Irineu-Mihălcescu, profesor la Fac. de Teologie din București și vicar al Patriarhiei române. Încă din 1925, P. S. Sa a făcut să apară o parte din cursul său, cu titlul: Ființa și origina religiei. E greu să întâlnești o gândire atât de adâncă, infățișată, totuși, într'o limpezime atât de cristalină ca în lucrarea P. S. Sale. P. S. Sa a trasat liniile mari ale problemei ființei și origini religiei, fixând definitiv punctele esențiale de discuție și conducând mintea cititorului cu măiestria-i cunoscută prin labirintul atâtor teorii și fapte pe calea celor mai juste soluțiuni.

D. Ioan Gh. Savin, titularul catedrei de apologetică dela Fac. de teologie din Chișinău, elev al P. S. Irineu, reia aceleași probleme. Folosind lucrarea fostului său profesor, căruia, dealtfel, i-o și dedică, călăuzit

în liniile esențiale de maestrul său, I. Savin duce cercetările mai departe, stărue asupra datelor sociologice și etnografice, pentru a sprijini cât mai feminic lezele gândirii ortodoxe și adaugă capitole noi privind teoriile recente apărute între timp.

Acest studiu este numai partea I-a a volumului V-lea din vastul curs de apologetică, întreprins de I. Savin. Primul volum, cuprinzând partea introductivă, a și apărut, volumul II, tratând problema existenței lui Dumnezeu, e sub tipar, iar volumul III privitor la existența sufletului și IV tratând despre existența și persoana Mântuitorului sunt în lucru. Iată, deci, o vastă și însemnată operă pe cale de înfăptuire, care va îmbogăți literatura noastră teologică și filosofică.

Fiind tipărit încă de acum 6 ani sub formă de fascicule, pentru uzul studenților, acest studiu — după cum însuși autorul spune — va trebui să fie pus la curent cu ultimele lucrări și teorii între care, ne vom îngădui să amintim numai cu titlul de exemplu, *Magie et Religion* a lui Raoul Allier și teoria lui Henri Bergson asupra originii și ființei religiei din cunoscuta sa lucrare, apărută în 1932, *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, și care fatal n'au putut fi avute în vedere. Dealtfel, autorul însuși promite, că în cadrul întregului curs, acest volum va fi completat și scos într-o nouă ediție.

O lucrare ca aceasta, neputând fi rezumată în cadrul unei recenzii, ne vom mărgini să relevăm numai punctele care constituie contribuția nouă a autorului.

După ce cu o logică perfectă autorul determină sfera și conținutul religiei, înfățișează principalele teorii asupra ființei religiei: intelectualiste, voluntariste și sentimentaliste, găsindu-le unilaterale și exagerate, dar știind să tragă din fiecare partea de adevăr, pe care o cuprinde.

Capitolul IV tratează despre apriorismul religiei, apriorismul logic și apriorismul psihologic, capitol nou, aproape netratat în teologia noastră, cum observă însuși autorul, cu drept cuvânt.

Teza lui Rudolf Otto din lucrarea sa *Das Heilige*, care a făcut atâta valvă, este aici prezentată în toată amploarea ei și apreciată la justa ei valoare. Cu ajutorul lui W. Schmidt, autorul critică exagerările lui Otto de a reduce religia aproape numai la elementul rațional, de a exclude ideea de cauzalitate din raportul stării de creatură față de creator, de a face să predomine elementul repulsiv față de cel atractiv din ființa religiei și, în sfârșit, de a fi încă prins în firele evoluționiste. Recunoaște, însă că „toate teoriile, evoluționiste, care vor să construească religia ca un fenomen social, logic sau psihologic, ulterior apărut în omenire eșuează în fața categoriilor logice și psihologice ale religiei” (p. 61—62).

În critica animismului, e de remarcă, deasemeni, un aport nou. Combătând presupusul ateism al popoarelor primitive, se ocupă pe larg de teoria lui Lucien Lévy-Bruhl, asupra mentalității primitive și-i arată exagerările pe bază de fapte. Capitolul privitor la totemism se îmbogățește cu teoria lui Durkheim și mai ales a lui Sigmund Freud, care este una din cele mai la modă. Ceea ce constituie meritul autorului aici este critica pătrunzătoare și justă pe care o face atât erorilor sociologice, cât și

bizarei teorii tolemisto-sexualiste a lui Freud. Etnologul W. Schmidt, pe bază de fapte, autoriză pe autor să afirme că totemismul nu-i cca mai veche formă religioasă și n'a existat niciodată singur. Promiscuitatea și canibalismul primitiv, presupuse de Freud, sunt de domeniul legendei nefondate. Totemismul are caracter social-profan, caracterul religios fiind adăugat.

Critica, pe care o face tabuismului este remarcabilă prin adâncimea și ascuțimea ei. Un loc foarte întins îl ocupă capitolul asupra magiei, întrucât este în legătură imediată cu folklorul românesc, din care autorul dă multe exemple. Este studiul cel mai complet și mai competent, care s'a scris în românește asupra magiei. Determinând elementele definitorii ale magiei, care sunt cele două legi ale procedeeleor magice, legea similitudinii și a contiguității, respectiv magia imitativă și magia simpatică, d. Savin arată pe cale logică și sprijinit pe fapte imposibilitatea de a concepe religia ca provenind din eșecurile magiei, cum pretind unii, și conchide că magia n'a putut naște nici precede religia. Magia nu-i nici o evoluare a religiei, ci o degradare a ei. Deosebirile esențiale dintre magie și religie (a nu aminti decât elementul constrângere a divinității, care definește magia, dar care e obligator absent din religie) dovedesc suficient că, între ele, nu poate fi vorba de un raport de filiație, ci de radicală deosebire.

Fetișismul nu este nici el religia primitivă și universală, întrucât n'a existat niciodată singur, ci alături de religie. El nu e decât un compromis între religie și magie.

Într'un ultim capitol, autorul spulberă și vechile ipoteze, după care frica și interesele de stat ar fi născut religia. Este o mare deosebire între teama sacră și cea profană. Religiiile primitive, erau allfatheriste, adică socoteau pe Dumnezeu ca tată, nu ca un tiran. Interesele de stat puteau fi servite de o religie deja existentă, dar nu puteau inventa ele religia.

Această parte de critică negativă, care este în același timp plină de indicații pentru adevărata soluție pozitivă, pregătește calea pentru partea constructivă, adică adevărata teorie asupra ființei și origini religiei, pe care autorul o promite pentru partea II-a a lucrării.

Numai aceste câteva capitole amintite și încă sunt suficiente pentru a arăta importanța și seriozitatea cărții. Dar, din orice parte ar fi privită, această lucrare se impune admirației noastre. O minte ascuțită de filosof dublat de teolog despică problemele în articulațiile lor esențiale, le înfățișează limpede pe toate fețele cu recunoscutul său verb articulat, le supune unui riguros examen critic, din care nu lipsește nici documentarea științifică, care abundă ca în cartea unui adevărat savant, nici spiritul critic al filosofului, precum nici grija deosebită a teologului, care, înțelegând perfect poziția sa, știe s'o și justifice în fața oricăror exigente științifice și filosofice. Bibliografia, bine aleasă, îl ajută numai să se informeze, nerobindu-i de loc spiritul. Unitatea organică a întregii lucrări este garantată de același spirit care stăpânește ca de pe o culme toate pozițiile, după ce a cunoscut în detaliu până și ungherele cele mai tainice din cuprinsul câmpului său de cercetare.

Aceste calități fac din lucrarea d-lui Profesor Savin o operă de real folos pentru oricine se interesează de probleme de filosofie și teologie adâncă. Este o carte care constituie o hrană substanțială pentru omul de cultură, prin felul cum e prezentată, o adevărată desfășurare intelectuală, iar pentru creștinism o apologie neîntrecută.

CONST. C. PAVEL

LUCIEN LEVY-BRUHL: *L'Expérience mystique et les Symboles chez les Primitifs.* (Paris, Librairie Félix Alcan, 1938, pp. 314).

Noua lucrare a lui Lévy-Bruhl continuă seria studiilor asupra mentalității primitive. Deosebirea ce ar exista între psihologia popoarelor înapoiate și aceea a popoarelor înaintate în civilizație, este susținută, și în ceea ce autorul numește „experiența mistică și simbolurile la primitivi”. Caracterul „prelogic” și „mistic” al mentalității primitive este nota diferențială, care ne face să înțelegem anumite particularități în modul de gândire și simțire a acestor popoare.

În prima parte a studiului de față, Lévy-Bruhl se ocupă cu experiența mistică a primitivilor. O asemenea experiență este „în același timp revelație și un complex psihic, unde elementele afective ocupă un loc preponderant” (p. 10 și p. 87). Căci experiența la primitivi este mai mult „afectivă” decât „cognitivă”.

Acest caracter se explică prin faptul că, în mentalitatea primitivă, alături de natura cât și supra-natura, deși calitativ deosebite, sunt cuprinse într-o „realitate unică”. Și cu toate că primitivul nu confundă una cu cealaltă, totuși el o vede amestecate și a le lua drept o singură experiență, nefiind preocupat de a discerne unde se termină o realitate și unde începe alta.

Astfel realitatea primitivului e dublă: una sensibilă, cuprinzând lucrurile pe cari le vede și le atinge, alta invisibilă, plină de ființe, a căror influență i se revelează la tot pasul. Această realitate îl preocupă mai mult, fiindcă puterile nevăzute cari o alcătuiesc, intervin în viața lui și-l fac să se simtă fericit sau nenorocit. Cu toate acestea, cele două realități nu rămân separate în mintea lui, cum am văzut, ci apar veșnic amestecate într-o „experiență unică și globală, unde intră în același timp experiența pozitivă sau ordinară (realitate sensibilă, natura) și experiența mistică (puteri invisibile, supra-natura)”. Singura deosebire este că această din urmă le este dată ca „un sentiment direct, o certitudine iresistibilă a prezenței și a acțiunii ființelor pe cari nu le percep ca pe acelea ale lumii sensibile” (p. 169; Cf. p. 45 și p. 94).

Din punctul de vedere al acestor caracterizări, Lévy-Bruhl interpretează diferite fenomene din viața primitivilor. Semnificația mistică a jocurilor de noroc, pentru cari primitivul arată o predilecție deosebită, ilustrează în mod pregnant „experiența mistică”. Neprevăzutul, visurile și visiunile, prezența morților în diferite forme, sunt expresiunea aceleiași experiențe.

Partea doua a studiului tratează despre simbolurile la primitivi. Autorul, bazat pe rezultatele cercetărilor anterioare, privește asemenea fenomene tot ca decurgând din caracterul dublu al mentalității primitive. Așa numita „lege a participării” ne dă cheia pentru înțelegerea rolului, pe care-l joacă simbolurile la primitivi. Când o „participare” nu mai e trăită, fără însă a înceta de a fi simțită, ea devine „reprezentată” sau „obiectivată”. Atunci „unul din termenii dualității primitive tinde să devină simbolul celuilalt” (p. 173).

În alte cuvinte, pe când omul civilizat vede în simbol un raport între lucru și imagine reprezentată despre el, primitivul simte o participare. „Nu e un act al spiritului care a dat naștere simbolului în vederea unei funcțiuni de reprezentare, pe care va trebui să-o îndeplinească. Simbolul primitivilor implică numai că o participare a fost simțită între el și ceea ce el reprezintă” (p. 175 și p. 225). Căci mentalitatea primitivă, orientată mistic și ignorantă de mecanismul legilor naturii, descoperă asemenea participări pretutindeni.

Materia și forma simbolurilor variază după mediul geografic, clima, credințele și înstituițiile fiecărui trib. Dar procesul mental implicat în simbolismul primolivilor rămâne același (p. 211). Așa, magia agrară, deși universală, se deosebesc în această privință de la o regiune la alta prin obiectele care servesc de simboluri.

Același mecanism mental se întâlnește și în ceea ce Lévy-Bruhl numește „prefigurarea simbolică”. Se știe că la primitivi, o acțiune simbolică servește un scop practic, trebuind să ajute ca un eveniment să se producă în realitate. Diferitele mijloace de care se folosesc vrăcii sau așa numiții „oameni de medicină”, sunt destinate a scoate, prin simulare, răul sau cauza care întreține boala. „A prefigura” înseamnă pentru primitiv a realiza dinainte ceea ce simbolul reprezintă. La el cuvântul „a reprezenta” nu e luat în înțeles metaforic, ci într-un înțeles literal (p. 261 și p. 270). Căci, toate simulările simbolice au la bază credința că ele corespund realității.

Studiul lui Lévy-Bruhl se distinge prin aceeași bogăție de fapte și prin aceeași expanere clară, care au caracterizat operele sale anterioare despre psihologia primitivilor. Punctul de vedere afirmat încă din 1910 în scrierea sa *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures* a rămas neschimbat, în ciuda criticelor aduse de partizanii teoriei identității între civilizații și primitivi. O asemenea perseverare se explică în bună parte prin faptul că autorul e un psiholog și etnolog de cabinet. Dacă ar fi discins în mijlocul primitivilor și iar fi observat de aproape, el și-ar fi modificat părerile, după cum au făcut alții. În acest caz teoria sa despre mentalitatea primitivă ar fi suferit cel puțin unele amendări în sensul că, între modul de gândire al oamenilor înapoiți și acela al oamenilor înaintați în civilizație, deosebirile sunt mai mult graduale



decât esențiale. Deosebirile apar mai accentuate numai față de mentalitatea „strict științifică”, dar și aici stărue, cum s'a constatat de atâtea ori, unele supraviețuiri mistice și prelogice. Căci majoritatea oamenilor aparținând unui stadiu dezvoltat de civilizație gândește și se comportă încă după criterii afective.

NICOLAE PETRESCU

HENRI GOUHIER: *Essais sur Descartes*, (Coll. „Essais d'art et de philosophie”) J. Vrin, Paris, 1937.

D-l Henri Gouhier, actualmente profesor la Universitatea din Lille, este un bun cunoscător al lui Descartes și al urmașilor săi. Încă din 1924, d-sa a tipărit o valoroasă lucrare asupra filosofului francez, lucrare încoronată de Academia Franceză cu un premiu și intitulată „La pensée religieuse de Descartes” (Vrin, Paris). În ca d-l Gouhier aduce interesante contribuțiuni menite să completeze pe acelea ale lui L. Blanchet și ale d-lor E. Gilson, A. Koyré ș. a. D-l Gouhier a continuat publicând patru lucrări asupra unui mare cartesian: Malebranche (cărui i se sărbătorește anul acesta tricentenarul nașterii) și anume: „La vocation de Malebranche” (Paris, J. Vrin 1926), „La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse” (Vrin, Paris, 1926), „Malebranche. Meditations chrétiennes” avec introduction et notes par Henri Gouhier (Montaigne, Paris, 1928), „Malebranche, textes et commentaires” (J. Gabalda, Paris, 1929). În fine, d-l Gouhier mai este autorul a două lucrări asupra lui Auguste Comte și anume: „La vie d'Auguste Comte” (Nouv. Rev. Franc., Gallimard Paris, 1931) și „La jeunesse d'Auguste et la formation du positivisme” (două vol. editate respectiv în 1933 și 1936 de J. Vrin, Paris). În plus, d-sa a dat la iveală în 1928 un opuscul intitulat „Notre ami Maurice Barrès” (Montaigne, Paris) și în 1930 un „Manual de pedagogie” publicat în colaborare cu d-l René Hubert (Delalain, Paris).

„Essais sur Descartes” este o reunire de studii referitoare la câteva probleme ce se desprind, printre altele multe, din considerarea vieții și operei filosofului francez.

Prima problemă pe care caută s'o rezolve d-l Gouhier, este: Cum a devenit Descartes cartesian (p. 11—54). Un prim element în rezolvirea acestei probleme este falimentul unei culturi (pag. 14—22). Examinând cele trei elemente ale învățământului și anume: profesorii, elevul și materia de învățământ, d-l Gouhier observă că Descartes avea toată stima pentru profesorii săi și pentru metoda lor de învățământ (cf. *Discours Pr.* partie și scris. din 12 Sept. 1638. A. T. t. II, pag. 377 sq.); el era excepțional de bun ca elev și apreciat ca atare (cf. scrisorile din 9 Febr. 1645. A. T. t. V. p. 156; *ibid.* pag. 160—161 etc.), Materia de învățământ însă era departe de a fi placul filosofului nostru. Enumerând cele trei grupuri de științe, și anume: cel consacrat erudiției (limbile vechi: greaca și latina, istoria și „fabulele”), grupul ce cuprinde

elocința, poezia și teologia, și în fine, cel al disciplinelor ce alcătuiesc filosofia (logica, fizica, metafizica și morala), și-i aplică principiile (medicina și jurisprudența), d-l Gouhier observă că „fiecare grup ilustrează prin lipsă utilitatea, universalitatea, certitudinea, una din cele trei condițiuni cari, după Descartes, definesc cultura”. (pag. 20). Dar, pe lângă eșecul umanităților, Descartes îl constată și pe acela al eului în sensul lui Montaigne (a se vedea în această privință o lucrare recent apărută a d-lui Fortunat Strowski: „Montaigne”, Nouv. Rev. Crit. Paris, 1938). Preocuparea sa „de a învăța să distingă ceea ce a adevărat de ceea ce este fals”, „de a păși în viață cu siguranță”, îl fac să depășească cultul eului: Descartes caută în marea carte a lumii ceea ce nu a găsit în acelea ale bibliotecilor” (pag. 31).

Un al doilea element în rezolvirea problemei în chestiune este Iarnecul matematicilor (pag. 22—35). Se cunoaște pasagiul din prima parte a Discursului în care Descartes arată de ce-i plăceau matematicile. Analizându-l, d-l Gouhier crede a găsi drept cauze a preferinței lui Descartes următoarele: impresia de bucurie provocată de strigența logică a matematicilor, contrastul dintre certitudinea matematicilor și caracterul mediocru al aplicațiilor lor; contrastul dintre fecunditatea rațională a unei științe „care nu-l învață nimic asupra esențialului și sărăcia speculativă a scrierilor care vorbesc de viață” (pag. 27). Atât de mare a fost influența matematicilor asupra filosofului francez încât se poate spune că: „Descartes s'a născut odată cu plăcerea pe care o avea în clasă în legătură cu matematicile și cartesianismul nu fu mai târziu decât această plăcere devenită viața spiritului său” (pag. 30). Din cultul matematicilor, Descartes reține mai ales ideea de siguranță (care revine de trei ori în prima parte a Discursului) și din siguranța astfel cum o concepe Descartes, d-l Gouhier face să derive importanta idee a sfărâmării „cadrelor școlare care separă viața intelectuală de viața afectivă” (pag. 34).

Aceasta nu face însă din cartesianism ceea ce d-l Julien Benda numește o „filosofie patetică” și d-l Jacques Maritain o „filosofie dramatică”. În adevăr, „Puterile sentimentului nu instaurează nici o suveranitate deasupra sau chiar alături de rațiune: dar disciplinându-le, rațiunea le captează în profitul ei” (Pag. 31).

Omul contra copilăriei (pag. 35—42) intitulează d-l Gouhier al treilea element ce contribuie la rezolvirea problemei noastre: După ce a studiat în „Cartea lumii”, Descartes se îndreaptă spre sine spre a se studia; în legătură cu aceasta Descartes observă că perfecția nu aparține de cât întreprinderilor în care există o concepție unitară. Făcând această constatare, „Descartes a descoperit atât calea adevăratei științe, cât și materia acestei adevărate științe” (pag. 40). Și anume: trebuie să ne îndreptăm după principiul unității care este rațiunea, și această rațiune nu ne vorbește de noi, ci de Adevăr. Astfel, adevărul și unitatea apar ca fiind strâns legate. „De unde rezultă că adevărata știință este una, în contra distincției scolastice... că această știință nu poate fi decât opera unui singur om... că... eu voi fi acela” (pag. 41).

Dela „ambitia de necrezut” la „știința admirabilă”

(pag. 42—54) este ultimul element care ne explică „cartesianismul” lui Descartes după d-l Gouhier. Fragmente din: *Olimpica*, în care Descartes relatează cunoscutul său vis în trei etape, coroborate cu altele din *Cogitationes privatae* și *Jurnalul lui Beeckman* ne arată pe Descartes în fața vocației sale: „Reflexiunea, ca și spiritul Adevărului, justifică îndrăzneala inteligenței pe care au redus-o matematicile și care cer o știință după imaginea lor” (pag. 54).

A doua problemă pe care o cercetează d-l Gouhier, este aceea a confidențelor Discursului asupra metodei (pag. 55-105).

Descartes apare, în primul rând, ca un om mulțumit (pag. 55—65). „La începutul gândirii lui Descartes este plăcerea unui licean care descoperă matematicile și manifestă un gest destinat a deveni o vocație. În vârful filosofiei cartesiene domnește o înțelepciune care umple pe oameni de cunoștințe utile vieții și mai ales revelează sufletului secretul bucuriei pure. Între amândouă, reușite repetate și o satisfacție reînnoită neîncetat, fac să se treacă dela gândirea rătăcitoare, la gândirea sistematică, dela filosofia ca atitudine personală, la filosofia ca disciplină universală. De aceste reușite, Descartes fu mirat cel dintâiu, deaceia el nu înceta de a fi mulțumit” (pag. 56). În Discurs ca și în Corespondență el ni se revelează ca atare (a se vedea de exemplu scris. către păr. Mersenne din 13 nov. 1629 A. T. t. I. p. 70; din 15 Apr. 1630 *ibid*, pag. 137-138, etc.), Mulțumirea lui Descartes este legată de succesul întreprinderii sale (ca la un om de afaceri): ceva mai mult, este o condiție a succesului: există la Descartes o superstiție a mulțumirii, cum observă păr. Laberthonnière (asupra celor trei volume ale sale de studii cartesiene apărute la Vrin, Paris, în 1935-1938 vom reveni). D-l Gouhier observă că întreprinderile ce interesează mai ales pe Descartes sunt cele ale spiritului: „Descartes este mulțumit pentru că a reușit, dar pentru el a reuși înseamnă a dobândi o certitudine. Dacă există în vârful filosofiei sale cunoștințe utile vieții, aceasta pentru că ele aplică cunoștințe sigure” (pag. 61).

Certitudinea produsă de adevăr constituie, după Descartes, „cea mai pură mulțumire pe care o poate resimți un om” (pag. 63; cf. scris. către Elis. din 6 Sept. 1645 A. T. t. IV, pag. 304—306).

Metoda (pag. 66—77), apare la Descartes legată de metafizică, astfel cum a arătat-o și O. Hamelin în „Le système de Descartes” (Alcan, Paris, p. 64). „Metoda conduce la știință, dar știința verifică metoda”, observă d-l Gouhier (pag. 69) care adaugă: „Dacă metoda este anterioară sau posterioară științei, este o chestiune importantă pentru profesorul de filosofie care este obligat să găsească un început: nu este o problemă cartesiană. Descartes nu vrea să audă vorbindu-se de o știință fără metodă, chiar dacă îi pot fi imputate câteva rezultate bune... Cât despre o metodă fără știință, aceasta e un lucru la care nu s'a gândit niciodată...” (pag. 70). Metoda apare la Descartes sub o primă formă în 1619, este pusă la punct apoi în 1628 (*Regulae*) și în 1637 (*Discours*). În fiecare din aceste momente: „Metoda cartesiană este o reflexiune asupra rațiunii bine conduse; rațiunea este bine condusă grație metodei” (pag. 76).

Datoria de a serie (pag. 77—89) pe care o accentuiază Dis-

cursul nu este, după d-l Gouhier, o simplă figură de stil. Este adevărat că Descartes a avut totdeauna poftă să scrie, cum o dovedesc scrierile sale din tinerețe. Aceste scrieri nu erau însă destinate decât prietenilor. Sub îndemnul acestora, — spune el — s'a decis să scrie pentru ei mulți. Că Descartes s'a decis să scrie bogodăgănd (en bougonnant), cum afirmă d-l Gouhier (pag. 87), e un adevăr; că scrisul era oarecum o corvoadă pentru el, pare deasemeni adevărat; că Descartes a scris numai ca să satisfacă pe alții (ori cari ar fi ei) pare însă neprobabil; mult mai plausibil e că a scris din necesitatea naturală de a scrie, spre a se lămuri pe sine și a lămuri pe alții în privința gândirii sale, astfel cum voia el să o prezinte, (în acest sens se poate vorbi de o obligație de a scri, cum face d-l Gouhier la pag. 94 sq.).

Filosoful fără mască (pag. 90—105) îl numește d-l Gouhier pe Descartes în opoziție cu alți interpreți ai săi (ca, spre pildă, d-l Maxime Leroy care a consacrat o lucrare în două vol. intitulată: „Descartes, le philosophe au masque”, Rieder, Paris, 1929). D-sa îl consideră pe Descartes ca un novator decis să-și apercă punctul de vedere și să-l împărtășească tuturor celor capabili de a-l înțelege și a-i aprecia valoarea.

A treia problemă examinată de d-l Gouhier, și anume întinerariul ontologic al lui Descartes (pag. 107—141) i-a fost sugerată de considerarea lucrării pâr. Fr. Olgiati, intitulată „Cartesio”, din editura Vita e Pensiero, Milano, 1934 (lucrare completată de „Filosofia di Descartes”, a aceluiaș, apărută în aceeaș editură, în acelaș oraș, în 1937, și pe care d-l Gouhier nu o citează, fiind apărută cam în acelaș timp cu lucrarea sa). Se știe că pâr. Olgiati consideră cartesianismul drept un fenomenism rațional: Lumea lui Descartes ar fi aceea a fenomenelor, astfel cum se prezintă în simțurilor, și rațiunei. Socotind această interpretare drept corespunzătoare unei direcții fundamentale a filosofiei lui Descartes, d-l Gouhier ne spune că: „Ea definește cartesianismul eficace, cartesianismul care desprins de Descartes, a exercitat o acțiune decisivă asupra gândirii moderne” (pag. 109).

Itinerariul cartesian (pag. 109—117) reprezintă concepția filosofului francez că fiind „în mod esențial, istoria exemplară a unei inteligențe” (pag. 114). Ceea ce urmărește ca este, în primul rând, realul (cf. scris. lui Descartes către Clerselier din 23 Aprilie 1649 A. T. t. V, pag. 356): „Înainte de a formula ceea ce este adevărat, percepem această ca aceea ce este” (pag. 115-116). În această interpretare, după d-l Gouhier, „metoda lui Descartes este mai puțin o logică decât o pedagogie a spiritului: îndoiala, mai puțin un exercițiu decât o ucenicie; metafizica mai puțin o dialectică, decât o întâlnire cu sine și cu Dumnezeu. Pentru a deveni ca și un „stăpân și posesor al naturii”, pentru a deveni stăpân pe sine, adică „generos”, pentru a intenția alevărata fizică, ca și adevărata morală, o reformă interioară este necesară, mișcare continuă de conversiune care îndreptată inteligența spre inteligibil. Il ne s'agit pas d'avoir raison, spune d-l Gouhier, mais d'être raison” (pag. 117).

„Eul” din Cogito (pag. 117-127) poate fi considerat ca un intermediar într-o operațiune destinată a ajunge la existența gândirii sau c:

un subiect epistemologic sau ca unul psihologic. Această din urmă accepțiune pusă în evidență de Maine de Biran, este adoptată de d-l Gouhier, după cum spune d-*sa*, „într'un sens mai biranian decât o credea el” (pag. 124). „Intuiția genială a lui Descartes este de a fi înțeles că punctul de plecare al filosofiei trebuia să fie un fapt, și că un fapt adevărat implică un raport care leagă imediat un obiect de un subiect, care cuprinde deci prezența unui eu” (id.). Cât privește eroarea lui Descartes ca constă în „a fi introdus eul într'o constatare care trebuia să se distrugă ca fapt din moment ce ducea la „sunt o ființă care gândește” (id.). Această ultimă propoziție implică intervenția unui eu ontologic „pe care nici o experiență psihologică nu ar putea-o justifica” (id.). În adevăr, „Sau este eul din „eu gândesc” și n'are decât o existență psihologică, sau este eul din „eu sunt”, dar nu mai este eul de care e vorba în „eu gândesc” (pag. 121). În realitate, observă d-l Gouhier, „în victoria lui „eu sunt” uit lupta și într'un minut de liniștire radioasă mă cunosc ca existând; iată de ce, de altfel, sunt liber tocmai în care nu mai am nici o putere de a modifica afirmația mea. Lumina cartesiană produce un efort analog izbiri bergsoniene: cedez evidenței (cără a suferi presiunea unei rațiuni imperative” (pag. 126). Evidența trebuie însă meritală; reflexiunea este deci efort; „dacă nu, toată lumea ar fi imediat cartesiană, ceea ce Descartes n'a sperat niciodată; (id.). Demonstrația cartesiană a existenței lui Dumnezeu presupune în Cogito condus de un subiect ontologic.

Istoria ontologică a „eului” (pag. 127—141) urmărește să ne arate că „demonstrația propriu zisă nu este decât o scurtă confruntare. În momentul în care îndoiala este luminată din interiorul ființei, mă îndoesc, deci exist devine în mod natural: mă îndoesc, deci Dumnezeu este”. (pag. 137). Cum se vede, interpretarea d-lui Gouhier întâlnește pe aceea a d-lor E. Gilson și L. Brunschvicg. „Eu sunt gândind ideia lui Dumnezeu. Este o totalitate concretă și ca atare, înțelegează argumentul (ontologic)... Fotuși, o altă demonstrație poartă acest nume...” (pag. 135). Să vedem care este locul ei în gândirea cartesiană. După d-l Gouhier proba zisă ontologică se află „la confluența a două mișcări deopotrivă de cartesiene” (pag. 139) și anume, de o parte o demonstrație esențialmente geometrică, de alta o demonstrație după coeficientul de existență propriu fiecărei idei... „Trecerea dela existența necesară în ideia de Dumnezeu, la existența lui Dumnezeu, are o ținută matematică pe care nu o poate avea o istorie ontologică a eului care gândește” (id.). De fapt, „sunt două căi deopotrivă de cartesiene, care duc una la Dumnezeuul de suverană perfecție, cealaltă la Dumnezeuul existând în chip necesar, (și) care se întâlnesc într'un Dumnezeu care este cauza sui”. (pag. 140).

A patra problemă, considerată de d-l Henri Gouhier, este aceea privitoare la Geniul răutăcios și Dumnezeul cel bun (pag. 143-196). Apariția Geniului răutăcios (pag. 143—154) se produce în Prima Meditație. Iată cum o prezintă d-l Gouhier: „Risc să mă înșel dacă presupun că Dumnezeu mă înșală și îndoiala mea va fi înșelnică. Trebuie deci, ca voința mea să se elibereze în mod brutal și să decreteze în chip

arbitrar, lumea pe dos. Geniul cel răutăcios este personificarea acestei voințe și este el însuși o voință a cărei atotputernicie nu este complicată cu nici o altă perfecțiune". (pag. 151). Care este rolul său? Mai întâiu, de a fi asociat la critica realității; apoi, de a generaliza îndoiala, ce se referă la ceea ce este probabil și la ceea ce este adevărat: Geniul răutăcios asigură îndoelii universalitatea sa metodică" (pag. 153).

Dispariția Geniului răutăcios (pag. 154—162) se produce în cea de a Treia Meditație, după ce A doua Meditație l-a privat de atotputernicia sa. „Eul” care există și care gândește, înfrânge Geniul răutăcios; or, cum acesta a fost imaginat ca atotputernic, el pierde rațiunea de a fi imaginat, încetând de a mai fi atotputernic. Esența sa era redusă la exercițiul plinelor puteri în înșelăciune: Ea nu mai este nimic, dacă această unică atribuțiune este contestată. Cogito nu privează Geniul răutăcios de o realitate care nu i-a fost niciodată atribuită. Este, pur și simplu, normal ca un artificiu metodologic să dispară în momentul în care spiritul nu mai are nevoie de el" (pag. 156—157).

Ipoteza Dumnezeuului înșelător și artificiuul Geniului răutăcios (pag. 162—175) constituie după d-l Henri Gouhier, „două gânduri complementare, dar distincte" (pag. 162). „Primul naște dintr'un scrupul al inteligenței; este de natură metafizică și dispare când metafizica demonstrează falsitatea sa. Cel de al doilea este un procedeu metodologic, opera voinței aplicate la invențiunea unei experiențe; elc dispar când experiența încetează". (pag. 162—163). Această distincție extrem de interesantă aduce o notă nouă față de concepțiile oarecum clasice în materie: O. Hamelin în „Le système de Descartes" (Alcan, Paris 1911, pag. 117—119 și 143—144), reunind ipoteza Dumnezeuului înșelător și artificiuul Geniului răutăcios, ne prezintă un „Mare înșelător” căruia d-l Gouhier îi reproșează depărtarea de textul cartesian; d-l E. Gilson în „Commentariul Discursului" (Vrin Paris 1930, pag. 326 și 360—361) ca și în ale sale „Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien" (Vrin, Paris, 1930, pag. 236—239), prezintă de asemenea o concepție unitară care, spre deosebire de Hamelin, se realizează în detrimentul Geniului răutăcios, ceea ce, după d-l Gouhier „este mai puțin grav" (pag. 173): „un episod în îndoiala metodică este scos afară, dar eliminarea nu compromite sensul scenelor precedente și nici mai ales, acela al momentului decisiv în care Dumnezeuul înșelător dă scepticismului dimensiunea sa metafizică cea mai maro" (id.).

Scepticism și pesimism (pag. 176—196) sunt direcțiile către cari ne duce mai întâi concepția cartesiană. „Când Descartes consideră ipoteza unui Dumnezeu înșelător, el nu are dreptul să presupună mobilele posibile ale acestei înșelăciuni, căci ipoteza exprimă tocmai ignoranța mobilelor divine. Totuși, de îndată ce se liberează de ipoteză, și regăsește, grație unui mit, dreptul de a presupune, el el evocă un creator „având plăcere" de a ne înșela, el îl numește un „șiret", un „răutăcios": Disperarea metodică este justificată printr'un imoralism transcendent. De aceea scepticismul nu este integral decât în sânul pesimismului". (pag. 194). Cum scapă Descartes de acest lucru se știe: În fața lui „Gândesc, deci exist"

scepticismul este oprit și pesimismul integral pe care îl personifică geniul răutăcios, suferă un prim eșec care sfarmă mitul. Când văd că Dumnezeu există, pesimismului radical îi face loc o afirmație radicală: nu Dumnezeu nu mă înșală, ci Dumnezeu nu poate să mă înșele, pentru că Dumnezeu nu poate voi să mă înșele. Astfel „doar cunoașterea voinței divine trebuie să reinvie optimismul pe care o ignoranță metodică a acestei atotputernice libertăți îl omorase” (pag. 191).

Itinerariul moral al lui Descartes (pag. 197—239) este a cincea problemă pe care o cercetează d-l Gouhier.

Intuiția primă a lui Descartes (pag. 199—210) este foarte simplă și anume: calitatea acțiunii nefiind indiferentă calității ideii este de dorit ca adevărurile aproximative cu care se mulțumesc de obicei oamenii să fie înlocuite cu adevăruri pure și simple. Această intuiție simplă presupune o filosofie concepută ca o cultură, adică în stare „să substituie adevărurile aparentelor de adevăr în conduita oamenilor; aceștia sunt oameni în prezența rațiunii; și adevărul astfel cum îl revelează matematicile este hrana naturală a acestei rațiuni (pag. 203—204).

Înțelepciune și morală (pag. 210—215) sunt distincte la Descartes. Prima este oarecum coextensivă filosofiei (cf. Regulae I, A. T. t. X, pag. 360), fără a fi identică cu ea: „Înțelepciunea face ca filosofia să fie autentică îndreptând-o spre om. Filosofia asigură perfecția înțelepciunii, întemeind-o pe adevăr” (pag. 214; cf. Principes, A. T. t. IX). Cea de a doua este o parte a înțelepciunii și anume o știință practică ca medicina și mecanica (Principes Préf. A. T. t. IX, pag. 14).

Mulțumirea sufletului (pag. 215—223) este, după d-l Gouhier, esențială filosofiei lui Descartes. D-sa arată că mulțumirea este subordonată judecății, ceea ce conduce la doctrina libertății: Indreptată în chip natural spre bine, voința de desfășoară în deplină libertate când aderă la un adevărat bun, cum e cazul cu adevărul. „Astfel mulțumirea certitudinii este o satisfacție de om liber” (pag. 219). Deoarece binele apare prin intermediul judecății în adevăr, rezultă că nu există „o deosebire radicală între faptul de a gândi bine și acela de a trăi bine” (id.); virtutea apare în această concepție ca „un fel de promisiune făcută intelectului și ca un angajament luat în fața vieții (pag. 221). În fine, voința considerată ca o posibilitate de unire cu binele devine iubire pur intelectuală (spre deosebire de aceea produsă de spiritele animale).

Morala ca înțelepciune (pag. 223—239) are drept scop obținerea binelui suveran (a cărui folosință crează beatitudinea): Dumnezeu devine acest bine suveran dacă potrivit virtuții îl întâlnesc și mă unesc cu el prin iubire. Suveranul bine însă propriu zis, este virtutea care mă îndeamnă să cunosc ceva ce e mai adevărat și deci mai bun.

A șasea problemă propusă rezolvirii este filosofia omului concret (pag. 231—281) care se manifestă în două rânduri cel puțin: când Descartes își propune să cerceteze aplicațiunile practice ale filosofiei sale; când pleacă în căutarea acestei filosofii.

Morala ca tehnică (pag. 234—240) are drept obiect ființa compusă din suflet și corp (omul); ca scop: „binele sufletului printr-o

economie rațională a relațiilor ce-l unește corpul. Ea adaptează acestui scop principiile care asigură buna funcționare a mașinei animale" (pag. 239; cum se vede, ea este oarecum complimentară cu medicina).

Morala provizorie (pag. 240—252) „este dominată de ideia unei acțiuni care nu poate fi lămurită de evidență și care totuși, nu poate fi lăsală în voia fanteziei mele" (pag. 240). După d-l Gouhier, această morală nu este o articulație esențială a sistemului cartesian: ea și îndoiala, ea este exterioară filosofiei. Noi, cum am arătat cu altă ocazie, ne raliem păreri opuse expusă de d-l Pierre Mesnard în „Essais sur la morale de Descartes" (Boivin, Paris, 1936, pag. 46 sq.). De aceea, nu putem accepta părerea după care între cele două morale „este toată distanța ce separă adevărul de verisimil" (pag. 250).

Atitudinea politică a lui Descartes (pag. 253—266) ni-l revelează ca fiind ostil schimbărilor politico-sociale (conform scris. Chanut din 21 Februarie 1648 A. T. t. V, pag. 131; scris. către Elisabeta din vara anului 1648, id. pag. 198 și din Oct. 1648, id., pag. 132; scris. către Chanut din 26 Febr. 1649 id. pag. 293, etc.).

Gândirea politică a lui Descartes (pag. 266—281) este aceea a unui legalist: Descartes își dă seama, observă d-l Gouhier, că deosebirea dintre ordinea rațională (a unui suflet pur, atemporal) și cea istorică (a omului concret), de aceea consideră revoluția făcută în numele rațiunii ca „iratională, destinată eșecului și periculoasă" (pag. 271). Descartes este și un legitimist: Principelui îi aparține guvernarea, dar această guvernare să fie legitimă. El vorbește de „Principele cel bun" și de mijloacele sale „juste" (a se vedea, în privința raportului dintre Descartes și Machiavelli, lucrarea citată a d-lui Mesnard, pag. 190 sq.). În fine, e interesant de notat că filosoful nu intervine în domeniul politicului în chip direct, ci indirect, și anume contribuind la ameliorarea condițiunii umane (Principes, Préf. A. T. t. IX, pag. 3).

În Apendice, d-l Gouhier, cercetează câteva Chestiuni discutate (pag. 283—286). Astfel, caracterul istoric al Discursului este considerat mai ales ca o problemă de „verificare". Ea este rezolvită în sens favorabil lui Descartes.

Visul lui Descartes (pag. 286—289) este interpretat ca un reflex al zilei precedente în care „entuziasmul naște și din muncă și din speranțele permise" (pag. 289).

Pelerinajul dela Lorette (pag. 290—293) este considerat ca neexistent.

În privința lui Larvatus prodeo (292—294) d-l Gouhier adoptă punctul de vedere al lui Gaston Milhaud (op. cit. pag. 19) coroborat cu acela al d-lui Brunschvicg (art. din R. M. M. din Iulie 1927: Mét. et Mathém. chez Descartes") și anume acela care ține seama de situația lui Descartes în momentul în care scrie.

În fine, d-l Gouhier mai ne dă prețioase indicații asupra diverselor forme de îndoială metodică (pag. 294—296), astfel cum rezultă din Discurs, Meditații, Principii și din Căutarea adevărului.

Dacă ne plasăm dintr'un punct de vedere oarecum exterior, lucrărilor



d-lui Gouhier, regretăm că d-sa nu a utilizat spiritul său pătrunzător și competența sa în problemele cartesiene, spre a ne lămurii mai pe larg asupra altor numeroase aspecte din gândirea lui Descartes cum sunt cele care privesc problema cosmologică și știința cartesiană (în diversele ci ramuri).

Dacă adoptăm un punct de vedere interior lucrării distinsului profesor dela Lille, ne permitem să considerăm afirmația potrivit căreia: „Fără Dioptică, Meteori și Geometrie, Discursul, nu ar fi de cât un „boniment”; fără Discurs, Esseu-urile nu ar fi decât trei reușite ascunzând principiul unei reușite universale” (pag. 71) ca fiind discutabilă; să ne exprimăm unele indoeli asupra felului cum autorul explică anumite probleme ca, spre pildă, datorita de a scrii a lui Descartes (pag. 77 sq; v. supra); să regretăm unele jocuri de cuvinte ca următoarele: „Dumnezeu nu mă înșală când sunt sigur că nu mă înșel; eu nu sunt sigur că nu mă înșel, pentru că Dumnezeu nu mă înșală; sunt sigur că nu mă înșel pentru că sunt sigur; dar trebue acum să adaog: când sunt sigur că nu mă înșel sunt deasemeni sigur că Dumnezeu nu mă înșală” (pag. 179).

Recunoaștem însă valoarea incontestabilă a unor analize ducând la formule ca acestea: „Considerate după ideia de substanță ea metafizica lui Descartes, poate inclina către ceea ce numim fenomenism. Considerate după gândirea lui Cogito, ca poate inclina spre ceea ce numim idealism. Considerată ca un întinerariu al celui, ea este o explicare ontologică (pag. 140) și felicităm pe autorul lor care și-a realizat cu prisosință scopul propus și anume: „A considera inteligența ca o viață și a urmări această viață în creațiile sau transpuerile sale” (pag. 6) total fiind considerat, cu modestie, ca o „invitație la o nouă lectură a lui Descartes.” (i.d.).

Dr. ALEXANDRU TILLMANN

PAUL ORTEGAT, S. J.: Philosophie de la Religion. (L'Édition Universelle, Bruxelles; Desclée de Brouwer, Paris, 1938).

Scrierea de față e o prolegomenă la o filosofie a religiei. De aici vom întâlni în ea mai mult delimitarea și netezirea terenului, decât filosofia propriu zisă a religiei.

Autorul dintru început își precizează atitudinea realistă, înțelegând a nu sacrifica nici unul din termenii diferitelor antinomii, cum ar fi a dinamismului cu a staticismului, a acțiunii cu a gândirii și, consecvent, a imanenței cu a transcendenței; ci a le integra în sinteza împăcuitoare a ființei.

Tot printre problemele preliminare întâlnim distincția dintre o filosofie a religiei și teologia creștină. O primă teză este aceea care le identifică, absorbind teologia în filosofia religiei, teză întâlnită la Hegel.

În schimb unii au absorbit filosofia în credință, un mare număr de teologi protestanți. Filosofii sec. XVIII le-au opus, făcând din ele lucruri antagoniste. Romanticii le-au juxtapus, fără a le concilia. Soluția

catolică, în fine, refuză a le identifica și a le izola totodată. Să se observe atitudinea larg cuprinzătoare, realistă, linie pe care se mișcă autorul. Pentru catolic studiul lucrărilor divine cuprinde trei științe distincte atât prin metoda lor, cât și prin obiectul lor formal: filosofia, teologia și apologetica.

Filosofia fixează condițiile uniunii naturale ale omului cu Dumnezeu. Teologia are de obiect uniunea omului cu Dumnezeu prin Isus, iar apologetica aruncă o punte între acestea două din urmă.

Cade astfel în lotul filosofiei religiei sarcina de a determina legile necesare și conținutul intrinsec al fenomenului religios, fenomen pe care, pentru început, îl socotește în ceace are el mai nedeterminat, mai formal și mai universal, rămânând ca pe măsura cercetărilor, cari vor să fie critice, acesta să se contureze tot mai mult.

Toate acestea conclud la problema metodei, constituind prima parte a lucrării, în celelalte două discutându-se necesitatea fenomenului religios și geneza destinului religios.

O chestiune primordială, și care va direcționa întreaga disciplină în chestiune, e dacă ajunge ori nu analiza empirică a fenomenului religios, știut fiind că inducția are tendința de a se identifica din ce în ce mai mult cu metoda însăși, peste tot. Dacă analiza empirică ajunge, studiul religiei se va rezolva în istorie și psihologie, în caz contrar, va cădea în sarcina metafizicii.

Dat fiind cadrul acestor însemnări, redăm numai rezultatul final la care ajunge autorul.

Se știe că metoda e intim legată de natura fenomenului respectiv, și a face procesul unuia o a-l implica și pe celalalt. Este religia un fapt și atât, adevărat se rezolvă ea exclusiv în istorie? Aceasta ar reveni la a reduce religia la formele ei exterioare, ca rit, obiceiuri, etc., lucru care, trebuie să recunoaștem, e o mutilare gravă a religiei, echivalând cu extirparea ei însăși. Căci, la ce n'am spune-o, o religie e ca atare, ori care ar fi formele ei de manifestare, în măsura în care ea depășește limitele naturalului, adevărat ale istoriei. Religia chiar empiric luată, trebuie privită în semnificația ei, și aci faptele n'ajung.

En fapt prin natura lui e neutral, el nearătându-ne decât ceace este, nu și ceace trebuie să fie. Faptul, luat istoric, adevărat ea fenomen, e imposibil să devină generator de norme, ori norma e un element fundamental, în religie.

Cu astea s'a precizat și metoda ce o va utiliza filosofia religiei, caracterul normei fiind, prin definiție, acel trebuie, deci ceva necesar, metoda adoptată va fi acea transcendentă.

Dacă, deci, studiul fenomenologic, în sens istoric nu husserlian, al religiei nu poate fi acceptat, trebuie el în schimb respins? Nu, și aci intervine acea atitudine împăciuitoare, de care am vorbit. Căci să nu se uite, după autor, fenomenul nu există în afară de noumen și invers. Știința n'are ca obiect sensibilul pur ci sensibilul obiectival de rațiune, după cum filosofia n'are ca obiect inteligibilul abstract ci inteligibilitatea unui dat.

Se vede astfel că religia nu se rezolvă în istorie, sau numai în

istorie, incluzând într-însa elemente transistorice și deci transnaturale, elemente de ordin absolut. Fenomenul religios e astfel unul necesar nu contingent, fapt ce își propune autorul să demonstreze în partea doua. Modul cum este conceput acest lucru, este încercarea de a demonstra că același sens al absolutului e iminent vieții umane, în sensul că nici gândirea, nici acțiunea — atributele persoanei — nu se pot dispensa de absolut, până nici în cele mai negative atitudini, cum ar fi agnosticismul în ordinea cunoașterii sau pesimismul în ordinea activității.

Autorul, după o analiză critică a agnosticismului, conchide că inteligența are o relațiune necesară cu un absolut inteligibil. Relația cu absolutul e necesară, căci, oricare ar fi obiectul gândirii, modalitatea sa este absolută. Absolutul e cunoscut într-un mod inadecvat dar obiectiv. Analiza judecării arată referința oricărei afirmații la un absolut. Cerce e afirmat, întrucât e afirmat, e afirmat absolut. Negațiunea nu mai puțin ca afirmațiunea dovedește caracterul absolut al cunoștinței, căci, nu mai puțin ca aceasta, ea exclude contradictoria sa. Fără certitudine de altfel, imposibil de a exprima o îndoială.

Voința nu mai puțin implică prezența iminentă a absolutului. Fiecare are posibilitatea să-și fixeze idealul său, util sau desinteresat, să aibă grija predominantă a temporarului sau a eternității. Toate acestea nu împiedecă ca deindată ce se află o acțiune conștientă, obiectul voit, întrucât e voit, să fie voit fără condițiune. Absolutul e modalitatea necesară a voinții, forma necesară a dinamismului uman. A nu voi deloc, e a nu voi nimic, până nici non-ființa visată de pesimist. Pesimistul deci, vrea și el ceva și încă în mod absolut. Absolutul stă în chiar constituția voinții.

Punctul final al gândirii, punct care o direcționează, e adevărul absolut, iar al voinții, binele absolut, cari se întretăie în Persoana Supremă, fiind Binele și Adevărul Absolut.

Rămâne în cele din urmă de văzut temeiurile metafizice, prin care trebuie înțeles dinamismul și știința iminentă a ființei.

Privită sub aspectul gândirii, metafizica, concepută dual, gândire și voință, se va lavi de kantism. Se știe cum după Kant, judecata n'are nicio priză asupra realității metafizice. Autorul, ajutat de Husserl, adaugă că orice judecată este în limita afirmației sale absolut necesară. Ea este întotdeauna o poziție absolută, transcendând subiectivul și obiectivul; ea este o sinteză absolută în funcțiune de o unitate imediată și necondiționată. Rezultă că orice judecată afirmă cea ce e în sine, concluzie la care Kant nu putea ajunge, principiul afirmării, ființa, nefiind luată decât pe plan fenomenal.

A judeca e întotdeauna a face sinteza subiectului și a predicatului în existență. De aci orice judecată se face prin referire la existență. Kant însă n'a depășit domeniul logic și a dedus gândirea în termeni formali și statici. Ar fi trebuit să observe că elementul existențial, care e prezent la orice judecată, denotă o referință, nu la un element formal, ci la o normă vitală absolută. O afirmare e întotdeauna o apreciere în funcțiune de o valoare necondiționată. Iată-l pe autor depășind pe Kant, ajungând la persoană, subiectul gândirii și al voinții.

Panlogismul hegelian nu-i mai puțin crușat nici el, și asta pentru că a redus existența la gândire, a cărei corolar este. Dar, corolarul logicului nu poate deveni decât tot logic. În universul logic totul se petrece cu stringență, dispărând și dualismul acțiunii și al gândirii, fapt care exclude o dramă ontologică, drama păcatului, căderea din creștinism și, consecvent, mântuirea, antipozii dar și temelia creștinismului. Drama ontologică, căderea și mântuirea au o realitate ontologică în creștinism, implică o transcendență, pe care panlogismul nu o cunoaște.

Kantismul și hegelianismul, din punctul de vedere al autorului, au un punct comun în sensul că ambii dislocă gândirea de voință, în timp ce gândirea e în relație cu acțiunea. Căci să nu se uite, pentru ca un lucru sau absolutul să existe, n'ajunge ca ei să aibă o esență sau ca ei să fie relații de gândire; trebuie ca ei să fie concreți, dotați cu acțiune proprie și inițiativă spontană. Absolutul e bunătate nu mai puțin ca adevăr. Raționalismul idealist, care dă o înfățate absolută gândirii, devine unilateral, culminând într'un determinism rigid. Determinism care exclude orice libertate de alegere, apropiindu-se de un alt determinism, cel mecanicist. Raționalismul identifică realul cu raționalul, voința cu inteligența. Pentru raționalist ființa e gândirea, de unde un determinism universal; pentru dinamist ființa e tendința spontană, de unde universală contingență. Două antiteze deopotrivă de eronate. O libertate de negândit e contradictorie, o gândire fără activitate nu există. Un sentiment nu ar putea avea valoare fără o orientare intrinsecă adevărului sau fără inteligență; pe de altă parte, inteligența n'ar putea cunoaște absolutul fără o orientare intrinsecă binelui absolut sau fără voință. Inteligența și voința sunt solidare în mod intrinsec; izolate una de alta, ele încetează de a li facultăți ale absolutului; coordonate una cu alta, ele fac pe om capabil de Dumnezeu.

Voința și inteligența nu se opun între ele ca două ființe, ci ca două moduri de acțiune ale persoanei. Realismul comprehensiv al autorului înțelege să facă sinteza între voluntarism și intelectualism, prin primatul ontologicului.

După aceste considerații avem anticipate concluziile ce le va trage autorul din scrutarea concepțiilor filosofice cari au ipostaziat de data aceasta voința.

Cel care a detașat voința de orice normă a fost Nietzsche. Autorul justifică filosofia acestuia prin ambianța timpului său. Personalul în sistemele de filosofie religioasă dinaintea lui era absorbit în impersonal. Existența și actele personalului erau epifenomene ale unei lumi necesare (hegelianismul mai ales). De aci reacția lui. Cât privește atitudinea lui față de creștinism, se explică la fel. El a cunoscut creștinismul nu în autenticitatea lui, ci pe acela al timpului său, un creștinism acomodat teoriilor romantice, critice, idealiste sau socialiste. Că toate acestea nu-și îndreptătesc libertinismul preconizat de Nietzsche, e firesc. Întâi de toate, voința pură e un mit la fel de iluzoriu ca și acel al gândirii pure. Libertatea exclude constrângerea voinței de o lege care să-i fie străină, dar deloc emanciparea voinței de propria ei lege. Actul liber nu-i posibil decât printr'o orientare necesară binelui sau actului pur.

Pe urmă, eroismul lui iarăși nu poate fi acceptat. Eroismul constă

în a nu te opri la limitele eului. Dar pentru aceasta trebuie să cunoști nu în Dumnezeu necesar, ci unul al dragostei înainte de toate. Ceace lui Nietzsche i-a lipsit, autorul conchizând, pe drept cuvânt, că dacă el ar fi cunoscut astfel creștinismul, sub aspectul dragostei, ar fi fost singura religie în stare de a-l seduce.

Pragmatismul la fel ancorează în efemer, în relativism, de aci metafizica pluralistă ce-l caracterizează. Particularul e perfect autonom, un microcosm în macrocosm. E filosofia specifică mentalității noastre de azi. Lucrurile n'au nicio conexiune internă, de aci înlocuirea lui deci cu și, ele neputându-se decât aduna.

Numai că două obiecte nu diferă de cât cu condiția de a se asemăna; căci dacă ele ar fi în întregime neasemănătoare, nu s'ar putea compara nici constata neasemănarea lor. Inșă această asemănare și desasemănare a ființelor concrete nimeni nu a derivat-o niciodată din timp, nici spațiu, nici mișcarea pură, remarcă autorul; coordonate în care se rezolvă metafizica pluralistă. Principiul unității sau al multiplicității ființelor e astfel, în ultima analiză, de ordin calitativ și deci transcendent. Existența individuală nu poate fi concepută ca posibilă, nici voită ca reală, fără un ferment de universalitate. A o obiectiva, e a o pune în conexiune cu cosmosul; a o voi, e a o face să participe la tot ceace există. Absolutul, sub forma binelui absolut, se impune ca o normă necesară. Metafizica pluralistă nu poate fi acceptată.

Teza kantiană asupra voinții, deși nu duce la conțință cum e cazul concepției lui Nietzsche sau James, nu poate fi primită nici ea. S'a văzut solidaritatea între inteligență și voință, între ceace e și ceace trebuie să fie. Ori Kant sapă o prăpastie de neînving între Sein și Sollen, fapt ce duce la o etică strict formalistă.

Și apoi, din punct de vedere creștin, nu poate fi primită teza kantiană pe motiv că ea este net antropocentrică. În mecanismul filosofiei practice a lui Kant omul deține o poziție centrală, Dumnezeu nefiind decât o simplă piesă cu totul periferică. E acel cunoscut autonomism. Inșă lătoră reală a omului nu este de a fi absolut, fapt imposibil, ci de a se uni cu absolutul. Iar primei chestiuni i se poate obiecta că voința nu-i reală decât dacă ea are un obiect și un subiect concret. Kant declară că nu trebuie să vrei decât legea; ori a nu voi decât legea, e a nu voi nimic de tot, este a fi virtuos de intenție fără a fi virtuos de fapt. Norma unei acțiuni nu poate fi o identitate formală; orice acțiune e particulară. A voi efectiv, e a voi un lucru pare-are. O lege abstractă în morală trebuie să se încarneze concret; voința ca și gândirea trebuie să fie întrinsec coordonată cu sensibilitatea. Absolutul și relativul sunt solide.

O ultimă privire se aruncă asupra intuiționismului, sub diferitele-i forme, pentru a se conchide că nici sentimentul n'ajunge pentru fenomenul religios. Orice sentiment e un germen de cunoștință. De aci intuiționismul ontologic îmbrățișat de autor, după care orice ființă reală trebuie să comunice simultan la o esență și la o existență. De o parte, e imposibil de a o gândi fără un act care o actualizează; de alta, ea nu poate fi activă fără determinare, care o specifică. A fi și a trebui nu se pot concepe

decât unite în persoană. Este teza realismului personalist la care ajunge autorul.

Toate tezele de până aci au avut o concepție unilaterală asupra problemei. Ori eul nu-i nici spirit pur, nici materie pură; nici gândire pură, nici voință pură. Eul e gândirea și acțiunea, corpul și sufletul întrucât sunt un tot, întrucât ele țâșnesc dintr'o ființă în sine.

La fel și cu Divinitatea. Eu sunt Gândire, aceasta e definiția intelectualistă a Divinității; Eu sunt Voință, aceasta e tema voluntaristă. Eu sunt Ființa care dăinuiește, aceasta e axioma realistă. Pentru realist ființa materială însăși există în sine, iar religia e personalistă în sensul că ea unește persoana umană cu Dumnezeu, Ființă personală.

Pe scurt: a înțelege e a absorbi, a anexa, a cuceri; a acționa e a eși din sine, a se deschide, a se comunica. Activitățile speculative și practice se opun ca închisul la deschis; ele se condiționează ca niște date complementare. Orice acțiune e subordonată unei gândiri asimilatoare; orice afirmație e mobilizată și realizată printr'o forță de expansiune, voință.

Religia e în acest fel uniunea socială, vitală și speculativă a persoanei cu Dumnezeu, Ființă personală și creatoare.

Incercarea autorului de a ajunge la unitatea persoanei e nu numai laudabilă, fapt care duce la o luare de atitudine față de toate curentele existente; dar o mai face să se prezinte cu un interes deosebit, dat fiind atitudinea larg înțelegătoare, realistă.

## I. BOTAȘ

C. BOUGLÉ: *Les Maîtres de la Philosophie Universitaire en France*, (Maloine, Paris, 1938).

Școala Normală Superioară este una din cele mai importante instituții ale culturii franceze. Prin această școală, au trecut în ultimele decade, o bună parte din personalitățile eminente ale culturii și vieții publice franceze (sub acest aspect, Școala a fost atacată, de altfel în chip injust, de dl Hubert Burgin, în lucrarea sa: *De Jaurès à Léon Blum L'Ecole Normale et la Politique*, Paris, A. Fayard, 1938). Rolul ei esențial este însă pregătirea celor ce vor fi profesori.

Pentru a înțelege rostul lucrării ce o examinăm, trebuie să ținem seama de faptul că autorul ei, dl Bouglé, profesor la Sorbona, este Directorul acestei Școli. Se înțelege cât de însemnat este locul ce-l ocupă d-sa. Adăugăm de altfel, că, este o exactă adeseare între locul oficial și excelența sa personalitate.

Dl Bouglé observă că învățământul filosofic în Franța se bucură azi de o libertate destul de mare. Ceeace nu poate fi condamnat din moment ce scopul său: prepararea elevului de a gândi prin sine, este atins. Această libertate nu este anarhică: gândirile cât de originale se încadrează tradiției mediului în care se dezvoltă. Filosofii pe care-i cercetează

d-l Bouglé sunt printre aceia cari au dat gândirii profesorilor de azi punctele de sprijin cele mai accesibile (Intr., pag. IX). Pe de altă parte, studiile consacrate acestor filosofi urmăresc să ne prezinte „o imagine destul de completă a problemelor care s'au impus filosofiei universitare din ultimii 40 de ani și a soluțiilor ce au prevalat” (id).

Să vedem care sunt filosofii în chestiune și concepțiile lor.

După d-nii D. Parodi (La philosophie contemporaine en France), E. Brehier (Histoire de la Philosophie), L. Benrubi (Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France), L. Brunschvicg (Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale), G. Seailles (La philosophie de Jules Lachelier), D-l C. Bouglé cercetează spiritualismul și kantismul în Franța, astfel cum e reprezentat de Jules Lachelier (pag. 1—19). Profesor la Școala Normală Superioară și apoi inspector de Academie, J. Lachelier, spre deosebire de un Saisset sau un Caro (care profesau unul la Școala Normală Superioară, celălalt la Sorbona) nu acceptă doctrina „maestrului”, care era pe atunci Victor Cousin. Ne-conformist cași Taine (care se îndreaptă spre sensualism și empirism), J. Lachelier se adresează filosofiei kantiene (diferind astfel de condiscipolul său). Inspirată de Kant, doctrina autorului Fundamentului inducțiunii și a Psihologiei și Metafizicii este totuși originală. Sub o primă formă, ea reprezintă un idealism (orice realitate stă în gândire), obiectiv (există un adevăr care suzează subiectul de obiect); sub o formă înaintată ea va deveni un realism spiritualist: va presupune pretutindeni în natură, spiritualitatea și finalitate. Reproducând un fragment dintr-o discuțiune care a avut loc la Societatea Franceză de Filosofie între E. Durkheim și Jules Lachelier, d-l Bouglé ne face să vedem punctul de vedere al filosofului nostru în problemele practice: Durkheim accentuează caracterul social al religiunii, Lachelier, dimpotrivă, pe cel individual: „religiunea ignoră și contrazice grupul: ea este un efort interior și ca atare singuratec” (p. 14). Concepția lui Lachelier a întâlnit mulți adversari. Gândirea franceză actuală a luat în bună parte direcțiuni ce se depărtează de ea. Totuși un H. Bergson nu-i precupește elogiile (pag. 18), iar un O. Hamelin poate fi considerat ca un adevărat continuator al său pe terenul „dialecticii productive” (p. 17).

Filosoful experienței morale, Frédéric Rauh (pag. 21-36), fost conferențiar la Școala Normală Superioară, e unul din cei mai interesați gânditori ai Franței de dinainte de război. După teza sa intitulată în spirit kantian Incercare asupra fundamentelor metafizice ale moralei, a publicat Metoda în psihologia sentimentelor și apoi Experiența morală, lucrare ce l-a consacrat ca un moralist de seamă.

D-l Robert Junod în studiul său intitulat Frédéric Rauh, incercare de biografie intelectuală, interpretând gândirea filosofului o socotește ca fiind un „nou empirism” și anume „un empirism reînnoit de grija acțiunii și în deosebi de aceea a acțiunii morale” (p. 22). D-l Benrubi în Izvoarele și curentele filosofiei contemporane în Franța îl socotește pe Rauh drept un „reprezentant al curentului

pozitivist de origine comtaliană". D-l Bouglé observă că „Ultimele manifestări ale gândirii lui Rauh par a întemeia această interpretare” (p. 23). Concepția metafizică a lui Rauh se inspiră din aceea a lui Kant dar „în măsura în care Kant se apropie el însuși de Rousseau, lăudând virtutea ca știința sublimă a sufletelor simple și amintindu-le raisonneurilor că omul datorici, „chiar ignorant, este deasupra tuturor” (p. 25). Concepția lui Rauh se apropie și de aceea a lui Pascal prin „preferința acordată celor care iubesc asupra celor care știu sau cred că știu” (p. 26). În știință, Rauh este partizanul experienței imediate. În psihologie, reflexiile sale asupra necesității experiențelor particulare pentru a cuprinde realul, fac din Rauh un precursor al fenomenologilor contemporani.

D-rul Wallon dela Sorbona îl prezintă ca un precursor al psihotehnicienilor. Cursurile sale asupra Patriei și asupra Justiției în care Rauh ia atitudine față de problemele momentului istoric în care se află, îi duc la următoarea concluzie: „Astfel conștiința noastră, pentru a afirma credința sa, se va inspira din realitate și din experiență: ele îi vor furniza principiile de acțiune nu absolute ca acelea ale metafizicei, ci vii și concrete, și care, după postulatul moral pe care l-am admis, se vor orienta totdeauna de preferință către viața care începe” (Rauh; cf. Bouglé, p. 33).

Un filosof al Asimilațiunii este d-l André Lalande (p. 37—50), profesor la Sorbona și distins membru al Academiei de Științe Morale și Politice. D-sa a reluat în Iluziile evoluționiste teza publicată în 1899 sub titlul de Ideea conducătoare a disoluției, opusă aceleia a evoluției în metoda științelor fizice și morale. Metoda și Evoluția, care trebuia să fie titlul inițial al lucrării, ne arată pe d-l Lalande legat de preocupările de îndreptare morală a Franței din timpul acela (mai târziu d-sa va da un Précis raisonné de morale pratique).

D-l Lalande combate ideile evoluționiste sub forma lor spenceriană. După d-sa, în ordinea naturii anorganice, nu Spencer are dreptate, ci Carnot, care a formulat principiul degradării energiei: formele ființei nu se diferențiază totdeauna progresiv, în schimb energia se degradează mereu. Nu omogenul, cum zice Spencer, ar fi instabil, ci eterogenul. În lumea fizică nu ar fi vorba de o lege universală a evoluției (dacă evoluția implică diferențiere), ci mai curând de o involuție (ceea ce e atestat de principiul entropiei din termodinamica lui Clausius). Se pare că aici tendințele de asimilare le domină pe acelea le diferențiere.

În lumea organică, contrariul pare adevărat: ceea ce domină aici e diferențierea. Ființa vie apare deci ca fiind „contrariată”, fiindcă pare să se opună legii care domină lumea anorganică (pag. 42). Rațiunea umană nu este obligată de a se supune legilor naturii vii; ea „tinde să asimileze lucrurile între ele pentru a putea asimila spiritele între ele” (p. 43).

Dacă considerăm spre pildă evoluția societăților, observăm că rațiunea stăpânind natura, face să domine inovația: oamenii se unesc pentru că se aseamănă unul cu altul. D-l Lalande va prefera individualității, socotită ca o „forță de impenetrabilitate și de cuceriri” (p.



45), personalitatea care dezvoltă facultățile ce-i fac pe oameni să se apropie unul de altul. Alături de solidaritatea observată de Durkheim și întemeiată pe diferențierea funcțiilor, dl Lalande distinge o solidaritate întemeiată pe o uniune a celor ce se aseamănă între ei. Prima este vitală, cealaltă spirituală: aceasta din urmă este preferată de d-sa celeilalte. Și „Vocabularul tehnic și critic al filosofiei” nu este decât o aplicare a acestei idei. Critici interesante au fost adresate concepției d-lui Lalande de profesorul Arnold Raymond Jela Lausanne, pe care dl Bouglé le menționează cu claritatea-i obișnuită.

D-l Bouglé salută apariția ultimei lucrări a lui Bergson *La Pensée et le mouvant*, care reunește o serie de articole și conferințe precedându-le de două eseuri: unul asupra creșterii adevărului; celălalt asupra punerii problemei. Iată câteva din ideile pe care dl Bouglé le semnalează la Bergson (p. 51-63): Bergson observă că și filosofia are scribii și larisii săi; el se plânge de neînțelegerea nativă a umora din criticii săi. Plin de respect pentru *homo faber* și *homo sapiens*, Bergson ironizează pe *homo loquax*, „a cărei gândire, când gândește, nu este decât o reflexiune asupra vorbei sale” (p. 52). Considerând acuzarea potrivit căreia concepția sa ar fi favorabilă diverselor misticisme contemporane (de la sindicalismul revoluționar până la catolicismul tradițional), Bergson caută să precizeze adevărata sa poziție. Dotat pentru matematici încă pe când era elev la Școala Normală Superioară, Bergson este atras la început de filosofia științifică. El nu are altă ambiție decât să perfecționeze ideile lui Spencer. Dar o surpriză îl așteaptă: nici o concepție filosofică nu a respectat natura originală a timpului, care a fost conceput după tipul spațiului. Pentru a cuprinde timpul, care este eternă schimbare, doar spiritul este indicat, el care este creațiune, libertate. Dar elanul creator își manifestă efectele nu numai în domeniul ființelor, ci și în acel al lucrurilor, și cum putem simpatiza cu elanul creator pretutindeni unde își manifestă efectele, rezultă că intuiția ne va permite să eșim din noi; pe filosofia spiritului se va putea greța o filosofie a naturii. „Dar, cum observă dl Bouglé, punctul de plecare ca și cel de sosire este tot conștiința: geometrul devenit filosof, înțelege să reînuiască concepția noastră despre lume și despre viață, să ne usureze de false probleme, să ne deschidă perspective neașteptate, printr-o reformă a psihologiei” (p. 54).

Potrivit acestei concepțiuni, științei pozitive îi este rezervat domeniul materiei în care rolul inteligenței este esențial; filosofiei îi este rezervat domeniul spiritului, în care inteligența, prizonieră a abstracțiilor produse chiar de ea, nu are ce căuta... aici intervine intuiția. Amândouă facultățile se ajută reciproc și aceasta e posibil știind că intuiția bergsoniană, departe de a fi un fel de instinct divin, presupune o concentrare a întregii ființe, îndreptate spre lumea externă. Bergson este mândru că multe „paradoxe bergsoniene” au devenit banalități științifice: tensiunea psihologică atențiunea la viață în psihologie, continuitatea melodică a unei bucăți de fier în fizica unui Whithead. În fine, concepția bergsoniană este confirmată de arte și în deosebi de muzică „Atât de mult și atât

de bine, încât ne întrebăm dacă cea mai bună introducere în filosofia bergsoniană nu ar fi oromanță fără cuvinte sau spre pildă un preludiu de Debussy". (p. 57).

O poziție cu totul diferită de aceea a lui Bergson o întâlnim la d-l Maurice Blondel (p. 58—63). Geneza gândirii și stălpul ascensiunii sale spontane este lucrarea sa fundamentală. „Aci, mai puțină poezie, dar mai multă elocință”, observă d-l Bouglé (p. 58).

D-l Blondel se întemeiază pe Sf. Thoma și Sf. Augustin pentru a respinge atât pozitivismul scientist cât și raționalismul laic. El reproșează lui Descartes strabismul gândirii sale (dela preferința inițială, pe care Descartes o avea pentru o față strabică): el ne scoate din îndoielă prin Cogito, dar nu reușește decât cu greutate să ne scoată din Cogito. Gândirea cartesiană a acumulat echivocuri care deschid căi nefaste: a ajutat dezvoltarea fizicii și a matematicii în dauna vieții sufletești; pe de altă parte direcția idealistă a cartesianismului duce la egocentrism. „În orice caz, această doctrină face ca gândirea, de îndată ce e izolată, să fie incapabilă de a întâlni realitatea, chiar în opera științei, incapabilă mai ales de a explica de ce, chiar înaintea actului de cunoaștere, natura se arată împregnată de gândire” (p. 60). Intrucât respinge dualismul clasic și apropie gândirea de realitate, d-l Blondel se apropie de Bergson. Spre deosebire însă de aceasta „d-sa neagă și datele imediate ale conștiinței și elanul vital. Orice dat presupune o elaborare, pe de altă parte orice dat are o destinație a cărei reprezentare e necesară spre a-l cunoaște. „Nu este nimic mai puțin imediat decât ființa uativă care suntem și ființa finală către care aspirăm”. (pag. 60). De unde rezultă că în loc de elan vital, va trebui să spunem elan spiritual; că puterea rațiunilor seminale din concepția Sf. Augustin și a Sf. Thoma nu trebuie neglijată. După d-l Blondel, bergsonismul rămâne în fond un psihologism. Ceeace caută d-sa, este o ontologie. Universul este unic (Spinoza), dar este și divers (Leibniz). Această coexistență a unului și a multiplului nu este o dovadă că materia se depășește când se afirmă? Căci unul și multiplul nu pot exista decât în gândire” (pag. 61). Gândirea își revelează prezența, mai discret în lumea anorganică, mai sensibil în lumea ființelor vii, în fine și mai accentuat în lumea ființelor umane, când reflectând asupra sa, produce „mutațiuni novatoare” (Blondel; cf. Bouglé, id.). Când gândirea ia conștiință de sine la om, este totdeauna amestecată cu dorința și amândouă ne revelează la om o sete de infinit. „În acest sens orice gândire speră în Dumnezeu, explică pe Dumnezeu și dacă-l înțelegem bine (pe Dumnezeu) nu există ateu” (cf. Blondel, Bouglé, p. 62). Dumnezeu d-lui Blondel se amestecă cu ființele și lucrurile, fără a pierde din divinitatea sa distantă. „Și filosofia lui Blondel ne va face să întâlnim atributele Dumnezeului creștin” (p. 62).

Un autentic reprezentant al filosofiei științifice este d-l Léon Brunschvicg (p. 63—69). Etapele filosofiei matematice, Experiența umană și cauzalitatea fizică, Progresul conștiinței în filosofia occidentală, pentru a nu cita decât trei din lucrările sale (a se vedea în privința celorlalte lucrări, o precedentă recenzie din această

revistă) „il arală capabil nu numai, de a reconstitui sistemele filosofilor, ci de a interpreta descoperirile științifice” (p. 63). D-sa consideră știința ca presupunând nu un subiect pasiv, ci o activitate constructivă a spiritului, cum se observă mai ales la matematicieni, la care se raportează d-l Brunschvicg de preferință. În Vârstele inteligenței, rezumat al unui curs ținut la Sorbona, d-l Brunschvicg arată că trebuie înlăturată o sumă de feluri de a gândi pe care știința le-a arătat de mult ca fiind perimate. D-l Brunschvicg afirmă că pentru a clasifica cum trebuie pe filosofi, trebuie să-i întrebăm ce vârstă au. „Și d-sa stabilește în chip mabilios că cutare soluțiune prezentată ca un răspuns indispensabil la cererile spiritului, reese dintr'o mentalitate de primitiv sau dintr'o mentalitate de copil” (p. 64). Spiritul uman s'a emancipat greu și istoria gândirii occidentale ne revelează, după d-l Brunschvicg, opoziția pe care gândirea orientală o stabilea între acusmatici la care domină credința, entuziasmul, imaginația și matematicienii puri la care domină rațiunea. „După triumful matematicii, revanșele acusmaticii, care furnizează reîntoarcerile la modurile de gândire primitivă” (p. 65). De aceste reîntoarceri este în deosebi vinovat Aristot. „Antipatia pe care d-l Blondel pare să o simtă pentru Descartes, o simte d-l Brunschvicg pentru Aristot” (p. 66). Vina sa este de a fi elaborat o metodă logică și un sistem metafizic, întemeiat pe percepție și limbaj: el „clasează ca logician în loc de a conchide ca matematician” (id.). Prin el sunt introduse în filosofia occidentală numeroase noțiuni de origină orientală pe care creștinismul le aduce cu el: influența lui Aristot se combină cu aceea a patristicii și ambele sunt considerate de d-l Brunschvicg drept contrare rațiunii științifice. D-l Brunschvicg salută apariția lui Descartes ca o rațiune împotriva acestei mentalități: „Dепarte de a-l acuza de strabism [ca d-l Blondel], el laudă vederea sa dublă”. (id.). Descartes a arătat sterilitatea silogismului; a aplicat în chip fecund algebra în geometric, analiza în fizică, a preconizat o matematică universală. Din nefericire, în metafizică Descartes păstrează elemente scolastice. De unde necesitatea de a se face apel la Kant, la care d-l Brunschvicg găsește o anticipare filosofică a științei (principiul permanenței și acel al cauzalității se regăsesc în cele două legi ale termodinamicii: conservarea și degradarea energiei). Dar Kant exaltă în dauna științei: „căderi perfecte ale filosofilor: ei nu pot să se împiedice de a reveni la moduri de gândire pe care știința le-a arătat ca fiind de altă vârstă” (pag. 67). Trebuie să ne întemeiem pe progresul științei pentru a emancipa cu totul filosofia. Și d-l Brunschvicg face elogiul concepției lui Einstein, care „în acelaș timp în care dilată spațiul, liberează spiritul” (id.).

Metafizică și Morală, intitulează d-l Bouglé necrologul consacrat lui Xavier Léon, întemeietorul revistei cu acelaș nume, animator al Societății franceze de filosofie, organizator al Congreselor internaționale de filosofie și autor al unei importante lucrări asupra Filosofiei lui Fichte. (p. 71—86). D-l Bouglé arată cum Revista de Metafizică și de Morală s'a constituit ca o reacțiune împotriva pozitivismului, care se oprește la fapte și a misticis-

mului, care conduce la superstiții. Ea a voit să constituie un raționalism prudent și activ: o teorie a cunoștinței, o teorie a existenței, o teorie a acțiunii capabile de a ne face să regăsim spiritul în știință ca și în artă, în viață ca și în gândire.

O interesantă scrisoare adresată de X. Léon lui Fr. Rauh și citată în întregime de dl Bouglé (p. 78—80) ne arată momentul istoric în care s'a constituit revista și spiritul în care a fost ea întemeiată. Diverse amănunte permit dl-ului Bouglé să reconstituie spiritul epocii în care „maestrul” era F. Ravaisson, filosofii care se ridică: Noël, Dunan, Bergson, iar tinerii: Brunschvicg, Couturat, Halévy, Winter (acesta din urmă a fost ani de zile redactorul dărilor de seamă unanim apreciate din suplimentul Revistei). Necesitatea unei antologii sistematice, setea de mistică, nostalgia concretului, atâtea direcții de azi sunt departe de raționalismul idealist al fondatorilor Revistei cum constată cu oarecare nostalgie dl Bouglé.

O încercare de filosofie primă este aceea făcută de dl Dominique Parodi (p. 87—99), care a publicat recent *În căutarea unei filosofii după ce publicase înainte două lucrări importante intitulate: Filosofia contemporană în Franța, încercare de clasificare a doctrinelor și De la pozitivism la idealism, studii critice asupra filosofilor*. Concepția dl-ului Dominique Parodi este influențată de atitudinea idealistă a tatălui său Alexandre Parodi și de aceea a maestrului său Jules Lachelier. Dl D. Parodi reacționează totuși față de „certitudinile morale” ale lui Ollé-Laprune (prelezesoul lui Bergson la Școala Normală Superioară), ca și față de discipolii anti-intelectualistului Rousseau. D-sa nu acceptă pragmatismul care înlocuiește noțiunea de adevăr cu aceea de valoare. Cât despre positivism, îl socotește cantonat în observarea faptelor și ostil oricărei construcții intelectuale; ca atare aprobă observațiile pe care le face Emile Meyerson în *Identitate și Realitate* ca și în *Explicarea în Științe*, potrivit cărora „știința nu trebuie să se mulțumească de a descrie faptele pe din afară; trebuie să încercăm a le explica, reducând diversul la identic” (p. 93). De asemeni, pe acelea ale fizicianului Bouasse, după care raționamentul deductiv are o importanță incontestabilă în metoda fizicii. Dl Parodi susține că știința ar fi imposibilă fără principiile stabilite de rațiune. Cerece explică atitudinea sa față de grupul „Anului sociologic”, al cărui colaborator a fost la început: d-sa se arată ostil „sociologismului” empirist (în ciuda lui Durkheim, care în a doua ediție a *Regulelor metodei sociologice* definește concepția sa ca un raționalism).

Concepția dl-ului Parodi, după care „ameza percepției, aceea chiar a științei pozitivistice, nu există decât pentru o gândire” (pag. 94), este inspirată astfel cum arată dl Bouglé de Descartes și mai ales de Kant. Universul mecanicului riguros nu există decât pentru gândirea savanului ce-l conține. D-sa acceptă determinismul care ne permite să coordonăm aparențele: „el este condiția de inteligibilitate a universului” (p. 95). Diferind de Emile Boutroux, care insistă asupra imprevizibilității, a elementului nou, concepția dl-ului Parodi diferă și de aceea a dl-ului Léon Brunsch-

vieg, după care anumite „șocuri imprevizibile” ar pune probleme noi rațiunii, probleme pe care știința are să le rezolve.

În definitiv, concepția d-lui D. Parodi apare ca un idealism: „Spiritul refuzăză oarecum în afară de el obiectul pe care vrea să-l cunoască și care devine materia lui. Dar în fond el nu va înțelege decât dacă obiectul îi este asimilabil; adică dacă există în dat ceva care se aseamănă spiritului” (p. 97). Idealismul d-lui Parodi nu este de tip criticist (Kant), sau idealist (Hegel), ci spiritualist: „nu poate fi concepută nici o existență fără să-i fie acordată o gândire interioară” (p. 98). Astfel, adaugă d-l Bouglé citând pe d-l Parodi, „Idealismul apare completându-se și desfășurându-se în chip natural spre un spiritualism universal” (id.).

Psihologie și Filosofie este intitulat ultimul studiu consacrat de d-l Bouglé lui Henri Delacroix (p. 101—112), fostul decan al Facultății de Litere din Paris (de al cărui deces d-l Bouglé nu a avut cunoștință la apariția lucrării sale). Henri Delacroix a debutat publicând două lucrări asupra misticismului și anume: *Încercare asupra misticismului în Germania și Marii mistici creștini*. Trei lucrări ale sale prezintă o importanță deosebită. Ele au drept titlu: *Religia și Credința*, *Limbajul și Gândirea*, *Psihologia artei*. O importanță lucrare de sinteză este aceea intitulată *Marile forme ale vieții mintale*. În fine, Delacroix a mai colaborat la *Tratatul de Psihologie* ce apare sub direcția D-rului Georges Dumas, în secțiunea ce se referă la operațiunile intelectuale. Erudit, amator de artă (în deosebi de muzică și de pictură), Delacroix a fost și metafizician. Acest din urmă aspect caută să-l scoată în relief d-l Bouglé în lucrările psihologice ale lui Delacroix. Luând atitudine împotriva epifenomenismului empirist, el respinge „orice efort de explicare a exteriorului prin interior, a superiorului prin inferior, a individualului prin social, căutând cel puțin să ne convingă că explicările de acest tip nu sunt singurele care trebuie considerate (p. 102).

În *Psihologia artei* ne arată arta ca fiind în chip esențial construcțiune, fapt ce presupune „acțiunea organizatoare a unei gândiri” (p. 103). Artistul selecționează sentimentele și imaginile ce vrea să le exprime, ceea ce îi va permite o evocare. Arta, după Delacroix, nu este o imitare a lucrurilor; ea este o „actualizare a spiritului” (Delacroix; cf. Bouglé, p. 104). Arta, deși se grețează pe joc diferă, de el: „Formele superioare ale vieții mentale se adaugă și se substituie formelor inferioare depășindu-le și nu se poate spune că ele ies din acestea printr'o evoluție istorică, nici că porced din ele printr'o necesitate logică” (pag. 103). Când privește elementul social, Delacroix recunoaște că societatea sugerează anumite subiecte, „dar a sugera subiectul nu însemnează a comanda teme, nici mai ales a dicta stilul... Există o viață proprie a artei independentă de viața colectivă” (p. 104). În ceea ce privește raportul dintre Limbaj și Gândire, Delacroix admite că limbajul este o expresie a voinței colective. Aici psihologul intervine pentru a evidenția „nu numai condițiunile organice, ci și cele intelectuale, care fac posibilă instituția acestei tehnici speciale care este limbajul” (pag. 105).

Reflexiunile lui Delacroix asupra Religiei și a Credinței ni-l arată de asemeni ca ostil tuturor formelor de empirism evoluționist (fie chiar aceea a sociologismului). Religia este după el un produs al societății, dar într-un anume sens: „Nu societatea reală este aceea care în inima fiecărui om lucrează la formarea religiilor, ci ideea de societate, societatea ideală în care credem” (Delacroix, cf. Bouglé, p. 106). Consecvent cu atitudinea sa anti-empiristă, în lucrările sale de sinteză, Delacroix este și un anti-pragmatist (este vorba de pragmatismul înțeles sub forma celui expus de Espinas în Originile Tehnologiei, ca și de acela din zilele noastre datorat, după d-l Bouglé, influenței bergsonismului și a marxismului). „Impotriva tuturor acestor tendințe — pragmatismul ca și sociologismul — Delacroix simte nevoia de a apăra independența, autonanția, autoritatea inteligenței” (p. 111).

Toți filosofii considerați de d-l Bouglé sunt cercetați cu multă înțelegere. Dacă constatăm oarecari disproporții, spre pildă în faptul că lui X. Léon îi consacră 15 pagini (p. 71—86) și d-lor Bergson, Blondel și Brunschvicg, așii filosofiei franceze contemporane, împreună numai 19 pagini (p. 51—69), aceasta se explică cred prin aceea că cei trei filosofi sunt cunoscuți pentru unii, pe când activitatea lui X. Léon e departe de a fi unanim cunoscută: e un fel de datoric de conștiință de a insista asupra sa; pe de altă parte, capitolul consacrat lui X. Léon îi permite d-lui Bouglé să reconstitue atmosfera filosofică din momentul creării Revistei de Metafizică și de Morală.

Ne-ar fi plăcut ca d-l Bouglé să fi comentat unele lucrări mai recente ale unor filosofi, ca spre pildă Cele două izvoare ale moralei și ale religiei a lui Bergson, Gândirea (vol. II), Ființa și ființele și Acțiunea ale d-lui Blondel (pe care d-sa le citează doar în notă la pag. 59).

Semnălăm unele mici scăpări de vedere: unele titluri sunt citate incomplet. Astfel, lucrarea d-lui Brunschvicg: *L'expérience humaine et la causalité physique* devine „*La Causalité physique*” (p. 63); pe de altă parte, în capitolul consacrat lui X. Léon, d-l Bouglé termină urând ca „între mâinile lui Elie Halévy și a amicilor săi, opera de care numele lui Xavier Léon rămâne legat, să continue a da roade”, iar întreaga lucrare este dedicată memoriei lui Elie Halévy: acesta își are desigur o explicație, dar coordonarea dedicației cu studiul în chestiune ar fi fost de dorit.

Unele comparații între filosofi ni se par fericite: așa comparația dintre d-nii Lalande, Brunschvicg, Bergson, Blondel, între ei; interesantă oarecum ni se pare apropierea d-lui Brunschvicg de d-l Georges de la Fouchardière. Ce diferență mare totuși între amândoi! Dar apropierea lui Debussy de Bergson și a lui Blondel de Bossuet (p. 64) o cred hazardată.

În fine, marea dificultate a lucrării d-lui Bouglé este de a fi voit să reunească într-o lucrare de proporții reduse atâția filosofi. În aceasta

constă însă și meritul ei: lucrarea d-lui Bouglé abundă în sugestii prețioase, în formule fericite și constituie un îndreptar admirabil pentru cei ce vor să cunoască pe maeștrii filosofiei universitare din Franța.

Dr. ALEXANDRU TILLMANN

C. SANDULESCU-GODENI: *Das Verhältnis von Rationalität und Irrationalität in der Philosophie Platons* (Junker-Dünnhaupt, Berlin, 1938).

Recunoscând contradicțiile interioare ale filosofiei platonice, d. Săndulescu-Godeni a preferat totuși o cercetare sistematică, iar nu evolutivă, a corelațiilor ce pot fi stabilite între rațional și irațional, atât în obiect cât și în subiect; schema generală a lucrării păstrează această bifurcare. În prima parte a lucrării („Obiectul”) este analizat raționalul ontologic, care nu-i decât structura rațională a obiectului. Binele, cauză rațională a lumii, dă existența și esența ideilor (lumea numenală); dar și lumea fenomenală fiind o creație bună, perfectă și unică, include în ea un aspect rațional. Substanța metafizică își reliefează unicitatea în fața diversității; ideile nu sunt izolate între ele, ci prezintă o împletire, o comunitate, o participare, un acord. Pentru Platon, relațiile între idei nu relevă nici izolate, nici unificare excesivă: raționalitatea formală ontologică este garantată numai printr-o „unitate în deosebire”, și o „deosebire în unitate”. Între cele cinci idei fundamentale (ou, stasis, tauton, eteron, kitésis), Platon stabilește relațiile de participare și reciprocitate, fără să favorizeze ascendența vreunuia. (N. Hartmann, în scrierea „Platos Logik des Seins”, dăruise un rol central lui eteron). Un alt aspect al raționalității formale îl constituie numărul, raportul și armonia.

Însă, accentuează autorul, „conținutul și forma raționalului ontologic alcătuiesc o totalitate ce nu trebuie despicată”. (p. 42). Căci lipsii de atribute, conținutul ontologic este „inexistentă”, iar atributele nefundate pe un substrat n'au niciun sens. Binele este un dublu izvor rațional: atât pe plan formal, cât și pe plan „substanțial”. Binele unește esența și existența în orice idee, păstrează relațiile între substanțe și creiază, simultan, armonia sferelor. Este însă binele immanent naturii, acționează deci nemijlocit, sau își păstrează caracterul transcendent? La această întrebare, autorul răspunde prin sublinierea rolului pe care îl au cele două „trepte mijlocii”: sufletul și rațiunea cosmică. „Prin acestea tind ideile spre sensibil (particular), și sensibilul spre idei” (p. 55). Iar numărul, care la Platon are o funcție ontologică, creiază nu numai forma în devenire, ci chiar un conținut al raționalului ontologic.

Iraționalul ontologic cuprinde elementele inferioare, antiraționale și nefinaliste. Iraționalul nu trebuie redus la „antilogic”, căci există factori cari stau, față de rațiunea cosmică, într'un raport de diferențiere, deosebire, iar nu într'un raport de contradicție acută.

Impotriva lui Fouillée, autorul susține independența materiei, care

nu poate fi dedusă din lumea ideilor; conceptele „materie-haos” și „spatiu”, din „Timaios”, reliefează indubitabil independența materiei. Materia nu este nici substanță, nici „inexistență” absolută, și este strâns legată de problema răului. Conținutul iraționalității ontologice este „das Schlecht-Nichtseiende”, opus conținutului raționalității ontologice („das Gut-Seiende”).

În ceea ce privește forma iraționalității ontologice, ea constă în desacord, inform, iregularitate.

Existența și inexistența sunt doi termeni în perpetuă corelație, impletire și străbateră reciprocă. Raportul acesta între existență și inexistență îl aflăm însă și în materie și în devenire, fiind fondat pe principii deosebite (eteron, apearon, melaxy).

În partea doua a lucrării, problema este tratată din punctul de vedere epistemologic, relația între rațional și irațional fiind cercetată în subiect însuși.

Gândirea discursivă (dianoia), care procedează printr-o succesiune de ipoteze, are drept obiect numerele matematice; ea nu duce direct la principiul absolut. Gândirea intuitivă (noisis) îngăluie o contemplare directă a ideilor, pe care mai întâi le utilizează ca simple ipoteze, pentru a urca până la ultimul principiu, care este necondiționat.

Raționalismul platonice este, prin teoria ideilor, un raționalism transcendent, depășind astfel raționalismul immanent socratic. Apriorismul este presomatie și strâns legat de transcendența binelui suprem; el limitează funcția cunoașterii logice absolute. „Rațiunea platonice este limitată” (p. 100); ea se supune principiilor generale și necesare. Prin aceasta apriorismul platonice se diferențiază net de apriorismul kantian.

D. Săndulescu-Godeni trece în revistă variatele interpretări ale raționalismului platonice (școala dela Marburg cu precursorii Tennemann și Lotze, direcția panlogică și cea logic-metodologică), pentru a încheia printr-o critică susținută a acestor interpretări din punctul de vedere ontologic: teoria ideilor exprimă un pluralism metafizic realist (p. 131) planul metafizic al ideii nu este sub, ci supraordonat conceptului (p. 136); însuși Platon a luptat împotriva logismului ca interpretare a teoriei ideilor (p. 140). Elementul sintetic al judecării pe care l-a avansat școala din Marburg este o modernizare nejustificată. Nu spontaneitate creatoare, ci contemplare pasivă a esențelor relevă adevărata concepție platonice. Logicul nu epuizează ontologicul, cum credea Natorp; gândirea și existența nu se acoperă. Dimpotrivă: din toate textele citate de P. Natorp, Cohen și N. Hartmann (în perioada marburgheză) se desprinde deosebita marcată între gândire și existență; între ele aflăm un raport de corelație, iar nu de identitate. „Gândirea depinde de existență, nu aceasta de gândire” (p. 156). Însuși H. Cohen acceptase o altă esențialitate a ideii platonice, pentru ea mai târziu să o anuleze printr-o kantianizare forțată. N. Hartmann a pornit dimpotrivă, dela interpretarea logică („Platos Logik des Seins, 1907) pentru a sfârși în zilele noastre, printr-o restabilire decisivă a ontologicului.

Iraționalitatea epistemologică (alogicul) cuprinde mai mult decât anti-



logicul; alături de opoziția ireductibilă a antilogicului, alogicul cuprinde hipologicul, paralogicul și hiperlogicul.

Între antilogic și logic aflăm o permanentă corelație, care reliefează însăși funcționarea gândirii; dacă n'ar fi prezent antilogicul (sau eroarea), actul gândirii ar fi greu definibil. Gândirea ar căpăta un caracter static, pasiv și invariabil.

Autorul subliniază caracterul ontologic al contradicției în filosofia platonice: rațiunea află legile contradicției nu în sine însăși, ci într-o realitate transcendentă. În ceea ce privește hipologicul, el se referă la manifestările vieții afective și ale cunoașterii inferioare. Nu prezintă o iraționalitate absolută, căci hipologicul poate fi, parțial, prins în forme logice.

Procesele inferioare ale vieții sufletești poartă o întipărire irațională numai atât cât rămân în afara legilor logice ale gândirii. Percepția prezintă și ea un caracter relativ irațional. Raționalizarea limitată a percepției prin procesele abstracte ale gândirii îngăduie o corelație între logic și hipologic.

În general, iraționalitatea afectivă este un hipologic neutral, pe care activitatea gândirii îl poate transforma în antilogic sau într-un hipologic parțial raționalizat.

Rezultatele contradictorii ale gândirii discursive cer o întregire prin factori iraționali; hiperlogicul împlinește lacuna, prin mit și eros. Este o depășire mistică; dar misticismul platonice rămâne rațional prin mijlocirea intuiției (noisis). Logicul și hiperlogicul se împletesc astfel într-o corelație strânsă și rodnică.

În ultima parte a lucrării, autorul analizează dialectica platonice. Metoda dialectică descrie un drum dela sensibil (dela contradicțiile atlate în el, pentru a atinge logicul (dialectica progresivă); dialectica regresivă (dela general la particular) este simultan un drum hiperlogic spre hipologic, prin logic.

În aspectul lor total cele două direcții dialectice împlinesc din nou raportul între raționalitatea și iraționalitatea epistemologică. Dialectica progresivă are însă un caracter irațional și nesigur, până la atingerea necondiționatului; dialectica regresivă inaugurează metoda cu adevărat rațională.

Scopul pe care și l-a propus dl. Sandulescu-Godeni: „dobândirea unor noi puncte de orientare în problemele gândirii platonice”, credem că a fost deplin atins. Este de remarcat poziția fermă ontologică în care se situează autorul, punct de vedere ce se relevă cu deosebire sugestiv în prima parte a lucrării. În literatura filosofică românească, cartea d-lui Godeni se înscrie cu cinste atât prin temeinicia și conștiințozitatea științifică, cât și pentru spiritul de claritate și mândrare care o străbate.

C. I. GULIAN

CARTESIO, nel terzo centenario del „Discorso del metodo”; Milano, „Vita e pensiero”, 1937, pp. XII+807.

Volumul publicat de Universitatea catolică din Milano cu prilejul tricentenarului cartezian prezintă laolaltă studiile cercetătorilor problemelor

filosofice ai mai multor țări. Cerând colaborarea lor, rectorul Agostino Gemelli a împlinit, cum scrie în prefață, o unitate de atitudine ce este expresia filosofiei creștine, ale cărei teze se desprind limpede din confruntarea repetată cu gândirea aceleia care se situează la începutul unui nou orizont filosofic; astfel, ea și volumul închinat lui Spinoza, dar în deosebi asemenea volumului închinat lui Hegel, de aceeași grupare a Universității catolice, volumul pe care-l însemnăm azi aduce linia unei gândiri pe care trebuie să o admirăm cel puțin în voința ei de înțelegere a drumului descoperit de ceilalți.

Dintre studiile care privesc semnificația esențială a cartezianismului, în unitatea lui, este cel al lui Maurice Blondel, *La clef de voûte du système cartésien* încercând o așezare în centrul perspectivelor acestei gândiri, centru care este, spune Blondel, proba ontologică a existenței lui Dumnezeu. Relevând deosebirea acestei argumentări față de aceea a Sf. Anselm, Blondel arată că, deducție matematică, de valoarea sintezei a priori, ea singură a permis atingerea noțiunii acestei existențe ca o concluzie de ordin ontologic; ea devine însă marea certitudine, cheia de boltă a sistemului. -- Același înțeles îl are studiul lui Jacques Chevalier, *Sur quelques points de la philosophie de Descartes qu'on peut estimer acquis*, care, centrând gândirea lui Descartes în jurul lui „sum, Deus est”, precizează că cunoașterea lui Dumnezeu este pentru el principalul dar și termenul întregii cunoașteri; apare astfel negată propoziția lui Pascal, care afirmă că ideea de Dumnezeu este pusă numai la începutul gândirii lui Descartes; și J. Chevalier concludă că ținta meditației cartesiene nu a putut fi cea modernă, de cucerire a lumii, ci cucerirea liniștii proprii ce naște din cunoașterea lui Dumnezeu.

Ambale studii indicau vederea unui Descartes esențial creștin, aplicat în primul rând asupra lumii lui interioare care vrea certitudinea; dar atingerea acesteia își are începutul în îndoială. Amintind cuvântul lui Hegel care-l numea nu erou și pe acela al lui Réguy care îl vedea sub chipul aceluși „chevalier français qui partit d'un si bon pas”, studiul lui Jean Lacroix (Dijon), *La signification du doute cartésien*, înțelege acest început ca voința unei distanțe între obiect și subiect, și astfel drept prima cale de descoperire a spiritului; este momentul în care gânditorul recunoaște libertatea și deci supremația lui ca subiect. Dar, înțeleasă astfel, ea o eroică voință de a seceza și „spiritualizare a spiritului” (p. 552; cfr., pentru aceeași „asecă”, și studiul lui Jeanne Mercier, *Expérience humaine et philosophie cartésienne*, p. 585), ca o eroică desprindere de lumea simțurilor. Îndoiala este calea atingerii acelor valori metafizice care duc, pe drumul aceleiași spiritualizări treptate, spre cunoașterea lui Dumnezeu. — Notăm, în jurul acestuia, celelalte studii asupra îndoielii carteziene: al lui Carlo Boyer (Roma) asupra Cogito-ului la Sf. Augustin, arătând că în timp ce la Descartes el înscamnă căutarea unui adevăr prim, la gânditorul creștin el exprimă certitudinea cunoașterii adevărului; al lui Garrigou-Jagrange (Roma). *La critique thomiste du cogito cartésien* amintind critica esențială a propoziției carteziene: punctul de plecare al cunoașterii nu

poate fi decât existența, și, dacă Descartes pleacă dela singura certitudine a lui cogito, concluzia lui ar putea fi cel mult: ergo sum cogitans; studiul lui Antonio Lanterna (Florența) despre Legitimitatea indoelii ca poziție gnoscologică inițială arătând — după ce precizează că propoziția carteziană se leagă de o indoială anterioară așa încât succesivitatea momentelor este: mă îndoiesc, așadar gândesc. așadar exist (p. 558) — că această poziție inițială este contrară celei mai spontane porniri a atitudinii umane; în sfârșit studiul Sofiei Vanni-Rovighi despre Cogito-ul cartezian și cel al lui Husserl observând că ambii gânditori încearcă să fundeze filosofia ca știință riguroasă și apropiind reducțiunea fenomenologică de indoiala metodică, întrucât ambele sunt o părăsire a atitudinii celei mai spontane a spiritului tocmai pentru atingerea filosofiei ca știință; autoarea precizează însă deosebirea celor două poziții, întrucât cea carteziană duce la afirmarea unui eu empiric, cea husserliană la a unui eu transcendent; și amintește cuvintele lui Husserl care spunea că Descartes, deși a făcut, prin afirmarea lui „cogito”, descoperirea cea mai mare, nu a atins totuși prin el înțelesul subiectivității transcendente.

Dar, dintre cele mai prețioase sunt studiile care încearcă exact situarea lui Descartes în istoria filosofiei din punctul de vedere al realismului său. Regis Jolivet (Lyon) în *Les conflits du cartésianisme* arată că, fundată fiind existența independentă a lumii pe veracitatea divină, acelas argument ar trebui să excludă firesc această existență, deoarece înțelepciunea divină se definește ca atare pentru că nu crează nimic inutil; așadar firesc nu ar fi trebuit să creze, și deci nu poate garanta existența unui univers deosebit de gândire și care dublează inutil universul imanent gândirii, pe care singur îl prindem (pp. 524-525). Studiul lui Vinc. M. Kuiper (Roma), *Le réalisme de Descartes* adâncește poziția gânditorului francez și arată că idealismul cartezian nu s'a născut dintr'o orientare a filosofului spre această soluție, ci a fost numai rodul unei insuficiente întemeieri a realismului său. Punctul de plecare al indoelii carteziene este un a-realism, produs, nu al unei esențiale orientări, dar al unei deformări profesionale, căci Descartes ajunge la filosofie în urma unor preocupări de matematici grație cărora spiritul său se oprea atent asupra singurului aspect formal al gândirii. A-realismul inițial însă este numai o etapă, căci efortul lui Descartes este de a se asigura că gândirea aparține unei realități ce există independent de ea; drumul acestei certitudini merge dela idea la obiect, dela gândire la existență, și pare astfel apropiat de drumul idealismului, de care totuși se deosebește întrucât este numai consecința unei indoeli care se vrea rezolvată în realism. Această cucerire a realității urmează etapele cunoscute cari ajung până la argumentul vericității divine, și astfel pentru Descartes ideea este o similitudină, precum este și pentru tomism, dar cum nu este niciodată pentru idealism; căci, pe când pentru tomism ea este astfel întrucât este firesc că lucrurile determină conținutul ideilor, pentru Descartes această similitudină nu se poate întemeia decât pe garanția divină. Această necesitate de a demonstra că ideea este o similitudină, problemă care pentru tomism nu se pune nici decum, ca pentru Descartes, la începutul gândirii filosofice, înseamnă tocmai slaba

intemeiere a realismului cartezian. Kuiper îl numește realism teologic (p. 543), ne filosofic, al unui mare savant care a fost în multe puncte „un petit philosophe”, și care astfel a lăsat drumul deschis idealismului. Dar aceeași poziție a lui Descartes apare lămurită în studiul lui Francesco Olgiati (Milano), Fenomenismul lui Descartes, care, lămurind gândirea complexă a filosofului francez, vede noutatea ei înu într'un motiv de ordin gnoseologic și metafizic, aplicând studiului cartezianismului punctul de vedere pe care îl socotește singur esențial pentru situarea oricărei gândiri. Ideea clară și distinctă, spune Olgiati, are la Descartes o caloare ontologică, întrucât ceea ce apare clar și distinct, gândirea, este o realitate (p. 616); astfel înțelegem poziția cartezianismului ca un fenomenism raționalist: conceptul realului ca fenomen inteligibil, ca ceea ce apare gândirii, este noutatea tezei carteziene față de cea tomistă. Concluzia lui Olgiati și Kuiper se apropie astfel prin vlenica înțelegere a lui Descartes, a căru gândire trebuia să ducă la idealism; realismul cartezian îi apare lui Olgiati de asemenea ca singur științific, reîntemeiat însă filosofic, deși el este orientarea esențială a gândirii filosofului francez.

O serie numeroasă de alte studii privește chestiuni mărginite și prețioase pentru istoria cartezianismului. Notăm dintre ele paginile lui U. Padovani (Milano), despre Descartes și Machiavelli folosite fiind aprecierile asuara istoricului italian din scrisorile filosofului adresate principei palatine: studiul lui Ant. dal Sasso (Vicenza) despre Influența lui Descartes în formarea Iluminismului francez; al lui Alberto Grammatico (Roma): Un cenaculo cartesian la Padova la finele sec. XVIII; al lui Miguel Flori despre Descartes și Balmes, filosoful spaniol restaurator al tomismului în prima jumătate a sec. XIX; apoi, interesând de aproape originile neo-tomismului italian, studiul lui Fernando Palmes despre doctrinele carteziene expuse într'un manuscris anonim din Piacenza, la finele sec. XVIII, studiu care precizează cercetările anterioare ale lui Amato Masnova care a analizat rolul profesorilor spanioli iezuiți, expulzați la 1767, în determinarea unor preocupări tomiste în cercurile italiene cu cari au venit în contact; interesant de menționat este și studiul lui Paolo Rossi (Pavia) despre mecanicismul cartezian față de fizica modernă, în-deosebi față de principiul de indeterminație al lui Heisenberg; și, înslărișit, pentru problema adesea discutată a influenței carteziene în literatură, articolul lui Giancarlo Vigorelli plin de interesante sugestii și folosind o bogată literatură a chestiunii.

Analiza unui volum de colaborări străne în jurul gândirii aceluiaș filosof nu permite întotdeauna o deliniere a unui punct de vedere unitar; această operație de sinteză este însă îngăduită în cazul de față, volumul fiind anunțat, dela început, cum am văzut, ca expresie a filosofiei creștine. Cercetarea documentată și voința de înțelegere înseamnă, în toate aceste studii, respectul omului de știință față de orice gândire străină; dar tot atât de limpede se desprinde din studiile reprezentative ale volumului refuzul primirii acestei gândiri care, privită din perspectiva acelei „philosophia perennis”, pentru care cei ce au scris aceste pagini militază, înseamnă un alt orizont metafizic. Iată deci volumul alcătuit de neotomiștii

europeni este o bucurie a minții — în putința de obiectivitate pe care o vedem posibilă — și totodată o înțelegere a marginilor acestei obiectivități peste care nu poate trece, din aceeași exigență a adevărului, spiritul crescut în perspectiva altui orizont de gândire.

N. FAÇON

### ULTIMELE SCRIERI ALE LUI CROCE

Câteva volume, ultim apărute, sunt un prilej de conturare a gândirii lui Croce într-o măsură mai mare decât până acum. Cel mai bogat și mai omogen în cuprinsul său este, între acestea, *La poesia* (Bari, Laterza, 1936) în care, precizând dela început neta separare între poezie și literatură, Croce se așează în linia unei vechi tradiții a criticii italiene; într-adevăr, socotind Franța ca țară a literaturii, amintește poziția acelor critici ai secolelor XVII și XVIII cari, răspunzând unor comentarii franceze, arătau, la fel, esența pur poetică a creației italiene, față de natura simplu literară a scrisorului francez. Definind diferitele forme ale expresiei literare, Croce delimitază limpede faptul poeziei în realitatea ei purificată de orice finalitate individuală și însemnând, în aceeași universalitate o „întregă și neîdivizată umanitate” (p. 10). Este literatură opera de efuziune a sentimentului, jurnalul intim ca și confesiunea și, într-o măsură, poezia religioasă; în acest sens, aproape toată opera marilor lirici, a lui Byron, Lamartine și Musset, aparține acestei categorii literare. Dar tot aici se așează literatura de motiv oratoric, poezia națională, romanul tezis, comedia de caracter; indicându-le, Croce precizează că această netă discernare este necesară pentru definirea operelor, cari, în acest sens pot fi frumoase, adevărat literare, nu însă poetice.

Dacă, mai departe, întâlnim redate afirmatii mai vechi cu privire la istoria poeziei, posibilă numai prin monografiile cari singure pot prinde opera studiată în realitatea ei individuală, ceea ce apare mai prețios de semnalat în acest volum este critica formulei artă pentru artă ca și a conceptului de poezie pură, critică ce se alătură acelei definiții a poeziei, indicate mai sus, în care universalitatea creației poetice înseamnă bogata ei umanitate. Acest înțeles al expresiei poetice apare luat în articolul *Aesthetica in nuce*, din *Ultimi saggi* (Bari, Laterza, 1935) care definește clar punctele esențiale ale crocianismului.

Articolul, întemeindu-se pe poziția esențială a filosofiei spiritului, privind așadar arta ca o categorie a spiritului ce presupune celelalte categorii și este presupusă de ele, definind astfel sentimentul din care naște poezia ca spirit întreg, ca acțiune și gând, poate preciza că fundamentul poeziei este personalitatea umană; și aceasta desăvârșindu-se în moralitate, fundamentul poeziei este însăși această Jeplină conștiință morală (p. 10); pe care, mai departe, Croce o definește ca participare la lumea de gândire și de acțiune, ca trăire, directă sau prin transpunere simpatetică

în trăirea altuia, a dramei umane. În linia aceleiași înțelegeri, acelaș articol, vorbind de istoria artei, ocagă valoarea metodei unic istorice, dar și a celei estetice pure, arătând greșala judecării poeziei în afara timpului și afirmând că o creație poetică, cuprinde sau înseamnă toate celelalte creații ale unui moment istoric dat (p. 29). Această înțelegere bogată a poeziei desvăluie totodată semnificația ei etică; într'un articol al aceleiași volum, *Difesa della poesia*, reluând critica poeziei pure, Croce arată că singură poezia, în care trece, ca materie, tot ce înseamnă gând, voință și sentiment uman, poate realiza o regenerare a spiritualității omenirii; se conturează astfel înțelesul cel mai adevărat al poziției crociene care opunându-se unui simplu estetism arată, în marginile unei poezii limpezele de tot ce este numai literatură, valoarea de universalitate sau de bogată umanitate a artei.

Este interesant, în acelaș sens, articolul *Punti di orientamento della filosofia moderna*, din acelaș volum, care, identificând filosofia cu istoria, definind filosofia ca o cunoaștere a faptelor multiple și individuale în cari trăim, o vede în perpetuă constituire, niciodată definitiv încheiată ca sistem. Dar în acest fel, filosofia este profund religioasă, uman religioasă, căci privește realitatea ca un neîncetat efort, o urmărire continuă a binelui și adevărului. Figura filosofului va fi așadar alta decât în trecut. Întrucât filosofia nu poate fi decât a experienței istorice, filosoful va trebui să participe la efortul moral și politic al vremii lui; nu va fi un „filosof pur” (p. 221), ci-și va exercita misiunea de om; astfel, ca și poezia, filosofia, trebuie să fie adânc umană prin această pătrundere de tot omenescul epocii. Tema apare reluată în ultimul articol al volumului, *Il filosofo*, în care recapitulând sensul gândirii lui, Croce arată că sootește, drept rezultat cel mai general al vieții lui de cercetător, faptul că a desfăcut problemele insolubile și capitale ale vechii filosofii în probleme parțiale și astfel rezolvabile, aducând, prin aceasta, filosofia în contact cu viața și știința, integrând misiunea ei vieții. Sunt acestea puncte cari amintesc un alt articol crocian, *Filosofia come vita morale e vita morale come filosofia* (în *Tre saggi filosofici*, Palermo, libr. Ciuni, 1932), în care deasemenia se observă că „filosofia este cu atât mai profund filosofie și cu atât mai bogată în adevăr, cu cât este mai profund moral spiritul care o gândește” (pp. 53-54); se definește astfel rostul căutării filosofice ca întemeiată pe autenticitatea etică a celui ce se închină căutării adevărului.

În sfârșit, spre împlinirea acestei conturări a poziției crociene ultime, întâlnim în volumul *Orientamenti* (Milano, Gilardi e Nota, 1935), articolul *Apoliticismo*, care observă că acest concept este în contradicție cu noțiunea de artist, întrucât ar însemna că se exclude din cuprinsul interesului ei o formă de viață, politică (p. 77), și se amulează astfel legătura necesară ce există între cele patru momente ale spiritului; este și aceasta o definire a ceea ce Croce numea, cum am arătat, deplina umanitate a artei.

Nu putem vedea în aceste ultime aspecte ale crocianismului decât numai precizări ale unor puncte ce apar dela început în această gândire, dar cari au fost reafirmate și limpezele față de unele doctrine estetice cari

s'ar fi putut în mod fals reclama de aci. Critica formulei artei pentru artă și a poeziei pure, ca și arătarea umanității adevăratei poezii, înseamnă o înălțare a categoriei poetului la treapta de moment atot-cuprinzător al spiritului. Depășind atitudinea unei critice literare prea mult înregimentate în linia unui sistem politic, critică ce a învinuit estetica crociană de necorespondență față de formulă literaturii timpului, Croce ajunge la această înțelegere în care arta, înălțându-se deasupra faptului de simplă literatură — în care implantarea în viață, în actul și în omneșcut individual există deplină — atinge universalitatea care este cea mai adâncă umanitate.

În sfârșit, cartea cea mai recentă a lui Croce, *La storia come pensiero e come azione* (Bari, Laterza, 1938) împlinește aceste precizări ale gândirii lui.

Croce definește raportul între istoriografie și acțiune practică. Atitudinea istorică este un act de înțelegere a cărei trecere mai departe, în acțiune, nu este posibilă decât dacă mai întâi s'a produs și s'a împlinit acest moment teoretic al actului de gândire (p. 4). Temelia atitudinii istorice este așa dar un fapt de viață practică, este necesitatea unei înțelegeri care singură permite trecerea la acțiune: „Istoria, scrie Croce, este act de conștiință care naște dintr'o necesitate morală, și pregătește și cere acțiunea” (p. 113); înțelegerea istoriei nu ne este posibilă decât în măsura în care în noi este vie aceeași necesitate care a născut atitudinea istoriografului respectiv; și de aci decurge caracterul de istorie contemporană al oricărei judecăți istorice: căci oricât aceasta s'ar referi la evenimente trecute, existența ei ca atare răspunde unei necesități de înțelegere prezente căreia faptele trecutului îi trimit tensiunea lor. Croce poate spune așa dar, definind mai mult această contemporaneitate a oricărei judecăți istorice, că omul este un microcosm întrucât în el retrăiește istoria universală.

Dar cunoașterea istorică este identificată cu cunoașterea în sine: orice judecată este judecată istorică. Subiectul judecății este întotdeauna un fapt în devenire — deoarece fapte încheiate nu există —; iar cunoașterea istorică este toată cunoașterea, deoarece aceasta există numai în legătura ei strânsă cu viața, fiind un moment de oprire anterior acțiunii și îndreptat unic spre depășirea lui însuși — spre anularea obstacolului pe care îl înseamnă problema ce-l constituie — pentru realizarea acțiunii. Cunoașterea nu este act gratuit; acțiunea îi este stimulent și scop. Cunoașterea istorică este așa dar cunoașterea însăși întrucât în ea apar limpede cele două momente cari o determină.

În lumina acestei înțelegeri, istoria nu poate fi asimilată cu anecdota, deoarece acesteia îi lipsesc elementele cari constituie atitudinea istorică: necesitatea unei înțelegeri — ca punct de plecare — și necesitatea acțiunii, ca scop. Dar în același sens istoriografia nu poate fi lipsită de filosofie, întrucât aceasta nu se justifică altfel decât ca metodă pentru singura cunoaștere care are valoare, cunoașterea utilă; filosofia este așa dar metodologic a gândirii istorice (p. 135) și acest înțeles al ei

exclde orice idee a unei „filosofii a istoriei” sau a unei filosofii deasupra sau în afara istoriografiei.

Atitudinea istorică ne liberează de trecut întrucât îl convertește în obiect de cunoaștere și face din el premisa acțiunii noastre actuale. În noi trăiește tot trecutul; prin istoriografie ne eliberăm de istoric sau de trecutul ca trecut; și acest rol catartic pe care istoriografia îl împlinește o apropie de contemplația estetică.

Dar aceeași definiție a atitudinii istorice exclude ideea unei aprobări sau condamnări, de către ea, a faptelor trecutului: istoriografia este judecată prin excelență, întrucât este pătrunlere și înțelegere a faptelor, dar nu este atitudine practică față de ele sau apreciere și desapreciere empirică a lor.

Istoriografia este înțelegere a trecutului și premisă a acțiunii; dela ea se trece într'adevăr la istoria vie sau la istoria nouă în care „categoriile cari formau judecățile nu mai lucrează ca predicate ale subiecților ci ca puteri de acțiune”. (p. 137). Această acțiune sau istoric vie este neîncetat progres sau înaintare perpetuă care nu duce spre niciun punct ultim. În creația continuă pe care ea o înseamnă, moralitatea nu este o categorie suprapusă acțiunii, adică realizărilor frumoase, adevărate sau utile, dar este însăși această realizare a lor. Moralitatea înfăptuită sau practică este însăși existența acestor diferite categorii de opere: căci moralitatea înseamnă luptă contra răului sau contra ceea ce vrea să rupă unitatea vieții și astfel libertatea spirituală; așa dar ea trebuie să pătrundă toate formele activității spiritului.

Definind mai deaproape rolul istoriografiei — printr'o nouă apropiere a ei de contemplația estetică — Croce precizează că ea nu determină acțiunea, ci numai o pregătește; aceasta e puritatea ei, după cum este pură contemplația estetică în care de asemenea sufletul se limpezește fără a găsi însă orientarea determinată care ar fi produsul unei nerealizări a treptei esteticii. Educația istorică este așa dar la rândul ei dezvoltare a capacității de înțelegere a prezentului; nu este îndemn la acțiune ci numai mijloc de orientare pentru găsirea și precizarea propriei acțiuni de împlinit în lume; și în acest sens educația istorică este o adevărată pregătire de luptă: „vigilia l'armi”, cum o numește Croce (p. 183).

Și revenind asupra distincției aristotelice între poezie și istoriografie, Croce arată că se impune o nouă înțelegere a raportului lor: poezia înseamnă o primă liberare de pasiune; dar pentru atingerea acțiunii ea este insuficientă și totodată necesară treptei următoare care este cunoașterea sau judecata istorică. Dincolo de poezie apare așa dar, ca superioară atitudine a spiritului, istoriografia, necesară pregătirii acțiunii. Poezia și istoriografia sunt astfel „cele două momente legate între ele de spiritul care cunoaște” (p. 287).

Istoricismul este așa dar acea atitudine a spiritului care este esențial pătrunsă de conștiința prezentă a trecutului. Il găsim realizat în mod prețios în umanismul Renașterii care a fost tocmai constantă referire la trecut pentru găsirea îndrumării actuale; și dacă totuși umanismul nu a realizat deplin istoricismul, faptul se explică prin aceea că a ales un singur



moment al trecutului și pe acesta l-a înălțat la treapta de model, neînțelegând că întreaga istorie a omenirii este premisa necesară acțiunii noastre, că ea renaște întreagă în noi. Indiferența pe care umanismul a arătat-o însă științelor naturii este la rândul ei explicabilă: el a înțeles că realitatea este istorie și numai istoric poate fi cunoscută.

Iată de ce, arătând în concluzie situația actuală a istoriografiei, Croce revine precizând acest ultim punct: s'a înțeles astăzi, odată cu studiile fundamentale ale lui Windelband, că metoda istorică este alta decât metoda științelor naturii; dar nu s'a dus mai departe această înțelegere și nu s'a văzut că metoda cunoașterii adevărate nu poate să fie decât una singură, și aceasta este cea istorică. Metoda științelor naturii are numai rolul unei schematizări sau clasificări a realului, dar nu este metodă de cunoaștere.

În acest caz însă nu este necesară — cum se spune în unele teorii ale istoriografiei — o logică nouă: există o singură logică, deoarece una singură este calca atingerii adevărului. Bergson a văzut insuficiența metodei științelor naturii, dar l-a opus intuiția. Croce îi opune cunoașterea istorică sau rațională. Și, adâncind această ultimă poziție, gânditorul italian afirmă că adevărul istoriografiei se întemeiază, nu pe criteriul probabilului sau al mărturiilor demne de crezare, dar pe faptul adânc al nașterii atitudinii istorice din însăși existența omului ca atare; omul este formațiune istorică (p. 302), este el însuși istoria care devine, în atitudinea de înțelegere a celui ce o privește, istoriografie.

Un suflu de credință străbate paginile cărții. Îl găsim în deosebi în conștiința înaintării neîntrerupte pe care o înseamnă viața, în înțelegerea libertății ca singur principiu al acestei înaintări care este activitate a spiritului, în identificarea liberalismului cu însuși idealul moral și în convingerea permanenței acestuia în lume. Sunt punctele cari dau o frumusețe deosebită acestui volum care este, mai mult decât altele, o profesiune de credință a gânditorului.

N. FAÇON

---

## NOTE ȘI INFORMAȚII

Conferințele „Societății Române de Filosofie” care, de ani de zile, se țineau în lunile Octombrie și Noembrie, nu se vor mai ține în anul acesta. E probabil ca ele să înceapă în Ianuarie 1939.

\* \* \*

Comunicarea pe care d. prof. I. Petrovici a făcut-o în ședința de la 10 Iunie a. c. a Academiei Române, „La un secol și jumătate de la nașterea lui Schopenhauer”, a fost cerută de Schopenhauer-Gesellschaft pentru a o publica în Schopenhauer-Jahrbuch.

Comunicarea, tradusă în limba germană, va apare în numărul viitor al acestui periodic, unde apar regulat cercetări originale asupra marelui filosof pesimist.

\* \* \*

D-ra N. Façon, lectoră de limba română la Universitatea din Padova, invitată de secția venețiană a Societății Italiene de Filosofie și de Seminarul de Filosofie din Padova, a ținut la 5 Mai a. c. o conferință la Universitatea din Padova, intitulată: *Filosofia românească*, în care a prezentat figurile mai de seamă ale gândirii românești. Conferința a fost urmărită cu multă atenție. Au trezit interes în deosebi concepțiile d-lor prof. Motru, Petrovici și Blaga.

Conferința a fost cerută pentru a fi publicată în limba italiană, în una din revistele Societății Italiene de Filosofie.

\* \* \*

S'a întemeiat la Bruxelles, o „Revistă internațională de Filosofie”, a cărei direcțiune o asumă d-l Jean Lameere. Primul număr al acestei publicațiuni, care va apare în luna Octombrie, va conține câteva studii asupra lui Malebranche cu ocazia împlinirii a trei sute de ani dela nașterea sa. Celelalte numere, dacă programul va fi respectat, vor fi consacrate diverselor curente reprezentative ale gândirii filosofice contemporane și anume: fenomenologiei, realismului anglo-saxon, filosofiei valorilor și noii filosofii a spiritului din Franța.

\* \* \*

În ziua de 25 Iunie crt. a fost comemorat de către Societatea Franceză de Filosofie, tricentenarul nașterii lui Malebranche.

În cursul ședinței ce a avut loc la Sorbona au fost pronunțate multe alocuțiuni de domnii: André Chaumeix dela Academia Franceză,

Emile Picard, secretarul perpetuu al Academiei de Științe, Edouard Le Roy dela Academia de Științe Morale și Politice, Desiré Roustan, inspector general al Educației Naționale (și editor al operei lui Malebranche), Henri Gouhier, profesor la Universitatea din Lille și Paul Schrecker, colaborator al publicațiunei „Revue de Philosophie”.

La „Școala liberă de Științe Politice” din Paris, întemeiată de Boutmy, școală ce se bucură de un renume general, a fost chemat de curând ca profesor în locul lui Elie Halévy, recent decedatul conducător a „Revistei de Metafizică și de Morală”, d-l Maxime Leroy.

Această chemare vine să încoroneze o fecundă și variată activitate de o viață întreagă săvârșită în cea mai deplină modestie.

Lucrările d-lui Maxime Leroy privesc: dreptul și jurisprudența, sociologia sindicalistă, sociologia păcii, filosofia păcii, filosofia politică, filosofia propriu zisă. Menționăm din lucrările d-lui Leroy ca prezentând un interes mai viu pentru noi: „La vie véritable du comte de Saint-Simon”, Grasset Paris, 1925, „Fenelon”, Alcan, Paris 1928, „Descartes. Le Discours de la Méthode”. Notes de P. Rives. Introduction par M. Leroy, Le Centaure, Paris 1928; „Descartes. Le Philosophe au masque”. Rieder, Paris 1929, 2 vol.; „Descartes” social”, Vrin, Paris 1931.

#### BCU Cluj / Central University Library Cluj

În ziua de 31 Iulie crt., a fost inaugurat la Brède monumentul lui Charles de Secondat baron de la Brède et de Montesquieu, Monumentul este datorit sculptorului Rispal și-l reprezintă pe ilustrul filosof francez cu silueta-i sveltă între câteva basoreliefuli compuse cu mult gust.

La inaugurare au participat diverse personalități printre care și d-l Léon Berard de la Academia Franceză. D-sa a pronunțat un discurs din care redăm următorul pasagiu:

„Gloria lui Montesquieu nu a murit, ea a rămas vie. Nu există nici odată vre-o înfrângere ireparabilă pentru un spirit de rangul și de talia sa. Influența sa asupra inteligențelor nu va lua sfârșit, în adevăr, decât odată cu viața și renumele limbei pe care el a ilustrat-o.

„Recunoaștem, de altfel, după mai multe semne că între posteritatea sa spirituală și aceea a lui Rousseau multe certuri s'au liniștit. Fără nici o îndoială că pentru a se ajunge la aceasta a trebuit să intervină „natura lucrurilor”. Francezii, din ce în ce mai numeroși, au fost îndemnați să reflecteze asupra caracterelor profunde și condițiilor de durată a acestei civilizațiuni occidentale a cărei istorie se confundă atât de des cu cea a țării lor. Ei au scos din aceasta un sentiment mai just, mai profund, a ceace trebuiau să vrea, sub pedeapsa de a nu-și realiza destinul lor. Valoare și demnitate a sufletului omenesc, justiție exactă în raporturile indivizilor și ale popoarelor, unde ar putea fi găsite ca fiind realizate în chip mai perfect decât în opera lui Montesquieu, principiile pe care el le invocă cu o ardoare reinnoită? Acela care a reunit numele satului său de imortalitatea propriului său nume, a primit azi din partea compatrioților săi omagiul cel mai legitim și cel mai just. Mulți se asociază la el. Mulți se asociază dintre

aceia care iubesc virtuțile și gloria țării bordeleze, pământ al *Esseurilor* și al *Spiritului Legilor*.

„Dar un cult adus unui astfel de scriitor nu are limite geografice. El reunește îndepărtați și invizibili credincioși din toate părțile. Montesquieu rămâne un îndreptar pentru acei cari nu vor dispera niciodată de a face să prevaleze în conduita afacerilor omenești primatul experienței și la rațiunii”.

---

## ERATĂ

În numărul trecut al revistei noastre, la studiul d-lui D. Drăghicescu s'au strecurat câteva erori de sens, pe cari cititorii sunt rugați să le îndrepte precum urmează:

A la page: 124, second alinéa 3<sup>e</sup> ligne au lieu de *ne peut pas y avoir de*, lire: *doit y avoir* ;

p 134 5<sup>e</sup> alinéa 5<sup>e</sup> ligne, au lieu de *modèle*, lire *modèle* ;

„ 6<sup>e</sup> ligne au lieu de *si elle*, lire *elle* ;

p 140 3<sup>e</sup> alinéa au lieu de *inévolution*, lire *involution* ;

p 141 2<sup>e</sup> alinéa, au lieu de *Si les*, lire *Les*.