

# REVISTA DE FILOSOFIE

DIRECTOR:

**C. RĂDULESCU-MOTRU**

PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

**STUDII**

Intelligence et intuition . . . . .	<i>Léon Brunschvicg</i>
Morala Nirvanei . . . . .	<i>I. Petrovici</i>
Incercări asupra nemuririi sufletului . . . . .	<i>Mihail Manoilescu</i>
Poezie și profeție . . . . .	<i>Edgar Papu</i>
Configurația numerelor prime și consecințele ei filosofice . . . . .	<i>G. Zapan</i>
Cronica pedagogică (II) . . . . .	<i>I. Petrovici</i>

**RECENZII**

*Eugenia Sperantia*: Introducere în Sociologie I. Istoria concepțiilor sociologice (G. Vlădescu-Răcoasa). — *Ioan Gh. Savin*: Creștinism și Comunism (Șerban Ionescu). — *Pr. Valeriu Iordăchescu*: Comunism și Creștinism (Șerban Ionescu). — *Pierre Mesnard*: L'essor de la philosophie politique au XVI-e siècle (Dr. Alexandru Tillmann). — *Jacques Chevalier*: La vie morale et l'au delà (I. Feier). — *Pitirim A. Sorokin*: Les théories sociologiques contemporaines (G. Vlădescu-Răcoasa). — *W. Schmidt*: Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie (D. C. Amzăr). — *Werner Sombart*: Weltanschauung, Wissenschaft und Wirtschaft (D. C. Amzăr). — *Adriano Tilgher*: Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra (N. Façon).

**NOTE ȘI INFORMAȚII**

Comemorarea lui Schopenhauer. — Expoziția Malebranche. — Paul Fauconnet. — Karl Kautsky.

SOCIETATEA ROMANA DE FILOSOFIE  
BUCUREȘTI

Prețul 60 Lei

---

# REVISTA DE FILOSOFIE

---

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

---

## INTELLIGENCE ET INTUITION

*Intelligence et Intuition.* Le thème est banal: pour les multiples décisions que réclame de nous la vie quotidienne, à plus forte raison dans les problèmes délicats et complexes que pose une recherche un peu spécialisée, nous pouvons certes compter sur un fond commun d'expérience et de préceptes; mais, à un moment donné de notre examen, les résultats acquis, les procédés d'analyse bien définis, nous abandonnent, comme les chemins muletiers se perdent au pied des pics et des glaciers. Il faut avancer à nos risques et périls, nous fiant à ce *je ne sais quoi* qui sera le flair du clinicien, l'habileté du chirurgien, le tact du diplomate, le don de sympathie du directeur de conscience ou du conducteur de peuples, le goût du critique, le génie de l'artiste inspiré ou du grand inventeur.

La-dessus le philosophe intervient avec sa manie de l'absolu, et transforme une observation de psychologie en système de métaphysique. Il y a, dira-t-on, deux familles d'esprits: *intellectuels* et *intuitifs*; derrière, deux conceptions du monde et de la vie, conception *classique* et conception *romantique*, qui ne s'opposent pas seulement à travers l'histoire de la littérature et de l'art, qui sont destinées à s'affronter dans les réunions où les chefs de gouvernements ont à résoudre les difficultés de la politique internationale, comme dans les congrès privés où l'on soumet à l'analyse les principes de la science, de la morale, de la religion.

Si je viens d'invoquer un tel portrait du philosophe, c'est, vous vous en doutez, pour avoir l'occasion de faire toutes réserves sur son exactitude. On n'oublie pas une conversation avec Madame de Noailles, ou plutôt, de Madame de Noailles. Un jour, elle a bien voulu m'expliquer, très charitablement et très chaleureusement, ce qu'était, ou ce que devrait être, un philosophe. J'avais tout le temps de préparer ma défense; et, dès qu'il m'a été possible, j'ai glissé le mot qui devait nous mettre d'accord: „Vous savez, Madame, à quoi on reconnaît un philosophe: c'est qu'il ne répond jamais à son signalement”. En



effet, depuis l'époque où Molière introduisait dans son *Mariage Forcé* les caricatures, transparentes pour ses auditeurs, d'un Panrace, dogmatique à toute épreuve, et d'un Marphurius, sceptique impenitent, il n'est pas interdit de supposer que les philosophes, et même les professeurs de philosophie, ont, eux aussi, évolué, et qu'il ne serait plus très équitable de les juger sur le souvenir des jours dialectiques qui étaient de mode autrefois.

Et pourtant, s'il y a un sujet qui doive y prêter, c'est bien celui que nous abordons. Seulement nous connaissons trop quelle est la condition ordinaire de semblables rencontres, je dirais presque, la règle du jeu. On s'y préoccupe avant tout d'échanger des coups dans la nuit ; grâce à quoi on sera libre de proclamer qu'on a touché l'adversaire, alors qu'on s'est arrangé pour frapper à côté, ce qui est le meilleur moyen de ne se heurter à aucune résistance.

Nous sommes donc prévenus. Pour définir l'intuition, nous nous garderons de nous adresser à des intellectualistes de stricte observance, à des hommes de lettres égarés dans des polémiques qui les dépassent. D'autre part, il n'est guère à contester que le point faible, ou tout au moins délicat, de l'école anti-intellectualiste qui se réclame de l'intuition, soit dans la façon qu'elle imagine habile, et qui n'est que naïve, dont elle choisit les doctrines destinées à représenter pour elle l'intelligence. Après tout, l'intelligence est une chose morte, qui se laissera baptiser en silence par ses ennemis comme par ses partisans. Nous ne verrons clair dans les significations contradictoires auxquelles se prêtent, l'une vis-à-vis de l'autre, et chacune pour elle-même, intelligence et intuition, qu'à la condition de ne pas chercher à simplifier : le remède serait pire que le mal.

\* \* \*

Commençons donc par remonter jusqu'aux origines de notre langage philosophique, ne serait-ce que pour éviter les pièges qu'il nous tend. C'est en Grèce que la pensée occidentale a pris conscience de soi, en forgeant son instrument d'expression et de communication. Considérée en général, la pensée est la fonction du νοῦς, la νόσις. Mais Platon insiste sur un aspect particulier de la pensée, pour laquelle il propose le terme de *διάνοια*. La *διάνοια* nous livre son secret dès que nous faisons attention à la manière dont le mot est formé. *Διάνοια désigne la pensée qui passe à travers*, en tant qu'elle a besoin d'une succession de pas et de démarches pour faire son chemin — autrement dit, la pensée discursive, clairement dégagée dans sa nature spécifique par les prédécesseurs de Platon qui ont élaboré la méthodologie de l'arithmétique et de la géométrie. Traversant une suite de propositions, et grâce à leur enchaîne-

ment rationnel, l'humanité entre en possession d'une vérité qui s'impose par l'unanimité du consentement intime devant la force convaincante de la démonstration. C'est là un grand événement de l'histoire, sur lequel je vous demanderai de vous arrêter pour préciser comment, à partir de cette fonction nettement définie de la  $\delta\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ , vont se différencier les problèmes de l'intuition.

Observons, en premier lieu, qu'un raisonnement, si bien conduit qu'il soit, ne se suffit pas à lui-même ; il requiert des principes dont la valeur décidera de sa portée. Et ces principes eux-mêmes ne peuvent faire l'objet d'une démonstration qui réclamerait à son tour d'autres principes ; ce qui condamnerait l'espérance de justification à s'évanouir dans une régression à l'infini. Ainsi le mouvement de l'esprit devra s'arrêter quelque part, selon le mot fameux d'Aristote, dans une appréhension directe qui est symétrique de ce que paraît être notre perception des choses. Par métaphore, le terme d'intuition passera de l'ordre sensible à l'ordre intellectuel, servant à souligner le caractère radicalement immédiat d'une connaissance.

Voici maintenant une seconde remarque. Moyennant cette prise de possession privilégiée, le raisonnement formel sera consacré comme démonstration accomplie. Or, il est manifeste que, pas plus que le solfège n'a précédé la musique, pas davantage cette démonstration ne s'est engendrée d'elle-même ; nous ne cherchons que ce que nous espérons trouver. Et dans cette espérance il y a déjà l'idée générale et confuse du résultat qu'il s'agit d'atteindre. Sans cela, notre travail, incertain à la fois de son but et des ses moyens, ne saurait s'engager dans une direction déterminée. C'est le propre du génie que cette capacité de se transporter ainsi en avant de lui, dans un pressentiment si intime du succès qu'il semble qu'il le touche déjà du doigt ; ce qui rend naturel, sinon tout à fait légitime, l'usage du mot d'intuition dans cette acception nouvelle, qui est d'ailleurs la plus généralement usitée.

Enfin, nous avons à relever un troisième sens, apparenté aux deux premiers, et qui porte, non plus sur la phase initiale, mais sur la phase terminale, du raisonnement. L'intuition anticipatrice a tenu ses promesses. Grâce au progrès d'intelligence qu'elle a déclenché, le point de départ et le point d'arrivée sont reliés sans fissure et sans lacune, de telle sorte que, pour la réflexion se tournant vers les anneaux de la chaîne afin d'en vérifier la connexion, ils se rejoignent et se soudent en un système que l'esprit saisit dans un regard unique qui exalte à son plus haut degré la certitude joyeuse de comprendre, non seulement chez celui qui a su achever le grand oeuvre, mais chez ceux qui s'appliquent au même effort de raison et s'associent au même triomphe. Notre aspiration commune est entièrement sa-

tisfaite ; et c'est pourquoi encore ici nous parlons naturellement d'intuition.

Ainsi, au terme de cette analyse préliminaire, nous atteignons un résultat important. L'appel à l'intuition surgit de l'intelligence, plutôt qu'il ne se dresserait contre elle. Loin de rompre l'harmonie d'une activité qui se déploie dans le temps, il découle de ses conditions de développement. L'intuition *précède, accompagne, suit*, prenant ainsi, selon les moments, les trois aspects qu'il convient de discerner : *anticipation de la victoire future, représentation d'un objet immédiatement donné, réflexion sur le progrès accompli*.

Maintenons devant notre esprit cette distinction élémentaire ; il nous apparaîtra moins malaisé d'interpréter les glissements et les confusions dont l'histoire de l'intuitionisme a trop souvent donné le spectacle, de saisir le fil conducteur que le progrès des sciences exactes nous offre pour débrouiller l'enchevêtrement des sens et des idées. L'idée que je voudrais essayer de développer, c'est que, même dans ce domaine du savoir, le progrès ne se réduit pas à une simple accumulation de découvertes obtenues suivant une méthode uniforme et immuable. Il consiste en un raffinement des méthodes elles-mêmes, qui transforme notre conception de la raison dans son rapport avec la vérité, qui amène par suite un renversement dans la perspective des échanges, tels qu'ils s'établissent entre l'intelligence et l'intuition.

\* \* \*

La première base de référence est naturellement dans la logique qui a cru trouver sa forme parfaite avec Aristote. Pendant des siècles le syllogisme a passé pour l'instrument universel de la pensée. Or, la précision même qu'Aristote a su apporter dans le maniement du mécanisme intellectuel, et qui est le signe du courage et de la loyauté dans la vie de l'esprit, a eu cette conséquence de mettre en relief l'embarras de la déduction pure en face de l'idéal de démonstration rigoureuse qu'elle avait elle-même proclamé. Pour que la pétition des principes auxquels le raisonnement se suspend, cesse de se tourner en sophisme avéré, il faut qu'il y ait évidence ; et il est impossible d'étendre l'horizon de l'évidence au delà de la formule purement stérile de la non-contradiction. L'application du syllogisme à la réalité, le passage du logique au métaphysique, postulera donc qu'on imagine une faculté capable de saisir l'être à travers la double abstraction que le langage soutient : *être de la substance* qui se cache sous les qualités sensibles, *être de l'essence* par quoi l'apparition de ces qualités s'expliquerait indépendamment de tout phénomène antécédent. A qui n'accepterait pas de tels postulats, l'Ecole ne peut répondre

qu'en lui fermant la bouche ; on ne discute pas avec ceux qui mettent les principes en question. En d'autres termes, comme l'écrivait Emile Boutroux, „le syllogisme a pour condition des principes pris pour accordés. Mais d'où peuvent venir ces principes, au regard d'un homme qui ne connaît d'autre méthode que la syllogistique, sinon d'une autorité qui s'impose arbitrairement? Le syllogisme est ainsi la forme de la méthode d'autorité”.

Déjà pourtant dans l'antiquité une discipline s'est constituée où le recours à l'intuition, plus désespéré au fond que menaçant, perd son caractère tout abstrait et tout métaphysique, la géométrie euclidienne. C'est là qu'aboutissent les efforts poursuivis depuis les Pythagoriciens en vue de donner une méthode assurée aux mathématiques, efforts qui ont préparé la logique d'Aristote avant de la prendre pour modèle. En effet, la géométrie euclidienne offre, d'une part, un type quasi-parfait de déduction rigoureuse, et d'autre part, elle se maintient en connexion constante avec le réel : le raisonnement ne cesse de s'y appuyer sur une intuition d'origine concrète, devenue néanmoins transparente à l'intelligence puisque les définitions initiales ne se séparent pas des combinaisons de lignes et des constructions de figures qu'elles prescrivent et qu'elles expriment.

Cependant, en dépit du prestige dont la géométrie euclidienne a joui auprès des savants et des philosophes, nous ne pouvons parler que d'une quasi-perfection. Entre ce que la géométrie aurait voulu être et ce qu'elle est en réalité, il subsiste un écart dont il est remarquable que l'homme ait dû attendre le début du XIX<sup>ème</sup> siècle pour pénétrer le secret. La géométrie euclidienne a été incapable en fait (et, prise à part de l'ensemble des systèmes de métrique spatiale, elle doit demeurer incapable) d'intégrer ses axiomes propres, auxquels elle avait espéré vainement conférer la dignité d'une valeur nécessaire, exclusive de toute autre détermination. L'évidence n'avait pas été atteinte ; elle ne pouvait pas l'être. Autrement dit, l'intuition de l'espace pur se refuse au géomètre, comme d'ailleurs au physicien qui l'avait pour ainsi dire solidifiée en posant la réalité de l'éther en tant que fondement d'une représentation rationnelle du monde.

Si les sciences exactes apparaissent sous forme déductive, c'est à la condition qu'elles se résignent à considérer leurs déductions comme suspendues en quelque sorte dans le vide, conventionnelles, ou tout au moins hypothétiques. Chaque fois que l'esprit humain a été tenté de dogmatiser dans l'abstrait, une critique décisive affleure qui souligne le caractère puéril et verbal d'un réalisme *a priori*. Après Aristote, les Stoïciens ; après Saint Thomas, Occam ; et de nos jours, après Bertrand

Russell première manière, Wittgenstein et l'école de Vienne, plus nominalistes qu'on n'a jamais été.

Le spectacle de l'histoire, suivi jusqu'à la phase actuelle du progrès scientifique, nous montre que, si nous allons à la recherche de l'intuition en partant de la logique aristotélicienne et de la géométrie d'Euclide, nous sommes dans une impasse. Et le seul moyen de nous en dégager, c'est de remettre en question les postulats sur lesquels l'esprit humain avait cru s'appuyer, et qui avaient entraîné son échec final, bref d'opérer sur le terrain profane le passage de l'Ancien au Nouveau Testament.

\* \* \*

Il suffit de rappeler le doute méthodique de Descartes pour nous convaincre que le XVII<sup>ème</sup> siècle a pris pleine conscience de sa rupture avec la vision antique et médiévale de l'univers. Ici encore, c'est par ses bases spéculatives qu'il conviendra d'aborder le problème si l'on veut le traiter de sang-froid. La portée de la révolution cartésienne apparaît tout à fait claire quand on l'envisage du point de vue proprement mathématique. La géométrie de Descartes, pour la forme comme pour le fond, par les procédés techniques qu'elle met en oeuvre comme par la conception de la vérité qu'elle implique, ne s'oppose pas moins à la géométrie euclidienne qu'à la logique scolastique. „La science moderne (écrit M. Bergson) est fille des mathématiques; elle est née le jour où l'algèbre eut acquis assez de force et de souplesse pour enlacer la réalité et la prendre dans le filet de ses calculs”.

J'insisterai sur ce point essentiel de la doctrine, et qui en explique la fécondité dans l'avenir, que l'algèbre commande la géométrie. Descartes proclame l'autonomie de l'algèbre en montrant qu'elle consiste dans un réseau d'équations qui se composent d'elles-mêmes par un mouvement continu de la pensée s'affranchissant des images pour s'attacher aux rapports en tant que rapports, c'est-à-dire aux proportions et aux progressions. „Ayant pris garde (dit Descartes) que, pour les connaître, j'aurais quelquefois besoin de les considérer chacune en particulier, et quelquefois seulement de les retenir ou de les comprendre plusieurs ensemble, je pensais que, pour les considérer mieux en particulier, je les devais supposer en des lignes, à cause que je ne trouvais rien de plus simple ni que je pusse plus distinctement représenter à mon imagination et à mes sens; mais, que pour les retenir ou les comprendre plusieurs ensemble, il fallait que je les expliquasse par quelques chiffres, les plus courts qu'il serait possible”.

La phrase est longue, parce qu'elle est pleine de sens. Pratiquement l'analyse algébrique par l'équation et l'illustration

tion géométrique par la courbe se porteront mutuellement secours ; mais, théoriquement, l'analyse intellectuelle, où la pensée est elle-même objet d'intuition, est indépendante de la représentation spatiale, c'est-à-dire de l'intuition imaginative.

Nous voici sur la ligne de partage des valeurs ; les rapports de l'intelligence et de l'intuition se renversent parce que la lumière est transportée en quelque sorte de l'extérieur des choses à l'intérieur de l'esprit. De quoi se tire une conséquence immédiate, en ce qui concerne la conception de nous-mêmes. Nous ne devons plus chercher à nous voir comme on se verrait du dehors, à matérialiser l'âme pour en faire une substance perpétuellement identique à soi. Ce que la réflexion nous fait connaître de nous, c'est un flux de continu de pensée, ou, pour parler avec Descartes lui-même, „ces longues chaînes de raisons”, ce tissu serré de relations analytiques grâce auxquelles nous parvenons à la vérité de l'univers.

Alors il devient manifeste que la conscience ne s'arrête pas à ce qu'il y a d'individuel en moi, et qui est enfermée dans l'enceinte définie de l'organisme. Je ne peux commencer à réfléchir, à comprendre, à inventer, sans éprouver ce sentiment immédiat et irrésistible que j'ai, selon le mot de Malebranche, „du mouvement pour aller plus loin”, sans posséder par conséquent, dans sa plénitude et dans son intimité, l'intuition de cet infini qui est inhérent au dynamisme de l'intelligence. L'intuition intellectuelle surgit d'elle-même au sommet du rationalisme classique ; et il n'y a, pour en appuyer l'objectivité, qu'à reprendre la parole de Descartes, dans la troisième de ses *Méditations métaphysiques*. „J'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même”.

Parole qu'il précise lui-même dans le passage de sa correspondance, particulièrement précieux à recueillir, où il sollicite du lecteur qu'il s'arrête assez longuement sur la méditation de sa métaphysique. Par là, en effet, „on acquiert peu à peu, une connaissance très claire, et si j'ose ainsi parler intuitive, de la nature intellectuelle en général, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine”.

Si donc, nous sommes attentifs et dociles à l'enseignement conjugué de l'histoire et de la science, si nous évitons les confusions également nuisibles entre l'intelligence logique qui prétend déduire et l'intelligence mathématique qui se borne à coordonner, entre l'intuition représentative qui requiert une réalité au dehors et l'intuition réflexive qui se suffit à elle-même dans la possession que l'esprit prend de soi, nous serons en droit de conclure que le problème est résolu dès l'avènement de la civilisation moderne, et par cet avènement ; ce qui ne saurait



cependant signifier que le dernier mot, même sur cette question, ait été dit par Descartes. Bien plutôt conviendrait-il de nous demander dans quelle mesure Descartes, le premier, a été victime de cette „prévention” et de cette „précipitation” contre lesquelles sa méthode avait pour but de nous mettre en garde. A cet égard, le spectacle de la physique contemporaine est particulièrement instructif, parce qu’il nous montre comment la conjonction de l’analyse mathématique et de la technique expérimentale nous a permis d’explorer l’immensité inouïe et la complexité vertigineuse de ce qu’on appelait autrefois l’infiniment grand et l’infiniment petit, et, en même temps, comment elle nous contraint d’abandonner toute l’imagerie à laquelle la tradition du mécanisme, inaugurée par Descartes, s’accrochait pour soutenir le parti pris du réalisme métaphysique. Dans la mécanique nouvelle, il est devenu aussi impossible de poser l’absolu de l’atome qu’il est impossible, depuis les théories de la relativité, de conférer à l’espace géométrique le minimum de consistance que réclamait pour lui l’hypothèse de l’éther.

Or, ce double progrès qui a renouvelé nos idées fondamentales sur la structure de l’univers physique et sur la structure de l’esprit humain, nous ne l’aurions pas atteint si l’intelligence s’était condamnée à demeurer enfermée dans les cadres que des succès tels que la théorie pythagoricienne des nombres entiers et la théorie cartésienne des équations algébriques amenaient à considérer comme immuables et infranchissables. Les résistances séculaires auxquelles se sont heurtées, de la part des mathématiciens eux-mêmes, des doctrines aussi fécondes que l’analyse infinitésimale et que le calcul des probabilités, sont suffisamment éloquents à cet égard. Pour parler avec Pascal, qui a contribué si puissamment au premier essor de l’une et de l’autre discipline, il a fallu que l’esprit de finesse allât à la rencontre de l’esprit géométrique, c’est-à-dire que, même dans un domaine où l’exigence de rigueur et de clarté paraît le plus aisée à satisfaire, l’intuition a dû secouer, et a semblé dépasser, l’intelligence avant de se rendre perméable à l’analyse et de se résoudre finalement en intelligence.

\* \* \*

Maintenant, et en supposant acquise la démonstration que je viens de résumer, il y aurait à tenter une contre-épreuve. Il s’agirait de faire voir comment les valeurs d’intelligence et d’intuition, qui se discernent et se coordonnent d’elles-mêmes lorsqu’on suit le fil conducteur du développement scientifique, ont pu s’embrouiller avec le romantisme de la seconde moitié du XVIII<sup>ème</sup> siècle.

Du point de vue philosophique, et par une curieuse aventure, le coupable est Kant, qui est assurément le moins romanti-

que des hommes. Précisément parce qu'avec le scrupule qui est le ressort même de la critique, il ramène l'intuition à son sens originel d'intuition sensible, et qu'il regarde tout autre mode d'intuition comme imaginaire, il a été amené à rechercher ce qu'aurait dû être la faculté que notre présomption nous attribue et qu'en réalité nous ne possédons pas. Ainsi, quand nous projetons la nature vivante dans un système de finalité, nous constituons un tableau hiérarchique de genres et d'espèces qui attesterait un dessein d'harmonie préétablie, c'est-à-dire que nous avons vis-à-vis de l'univers le sentiment de transparence et de plénitude que l'artiste éprouve, et fait éprouver, dans la contemplation de son propre chef-d'oeuvre. Tout se passe donc comme si nous participions à la vue d'ensemble qui a originellement présidé à la création du monde: impression tout esthétique, qui demeurera inoffensive, bienfaisante même, mais dans la mesure où nous serons assez sages pour y voir un simple effet de perspective humaine, où nous nous interdirons de la transposer dans l'absolu et de nous figurer que nous sommes en état de dicter à Dieu le plan qu'il aurait effectivement suivi.

Seulement pour le romantisme la tentation était trop forte, considérant le monde comme une oeuvre d'art, d'attribuer à l'artiste, créateur de beauté, le privilège d'être aussi créateur de vérité. Il n'évitera pas le piège de l'orgueil. Son génie lui sera un garant de la valeur de ses divinations, leurs brusques qui n'ont pas à rendre raison d'elles-mêmes, puisqu'elles sont, par définition et par essence, transcendantes à toute tentative de vérification méthodique. L'intuition anticipatrice, intuition initiale, sautant par dessus les exigences et les normes du discours, se fait fort de rejoindre l'intuition réflexive, intuition terminale. Elle se déclare intuition de l'absolu, ne doutant pas de sa capacité à édifier *a priori* des philosophies de la nature et de l'histoire qui ne reculeront pas devant l'audace d'imposer leurs lois à la nature et à l'histoire.

Il est superflu d'insister sur l'intérêt passionnant de l'expérience qui s'est ainsi instituée. L'intuition romantique a certes fait ses preuves positives dans le domaine de l'art, témoins Rousseau, Goethe, Byron et, chez nous, Chateaubriand ou Lamartine. Mais en sera-t-il de même lorsqu'il s'agira de franchir la distance de l'homme de lettres à l'homme, de l'impression poétique à la réflexion philosophique? Déjà Leibniz se méfiait de l'appel à l'évidence qui lui paraissait fait pour „couvrir toutes sortes de visions et de préjugés”. Dans le complexe d'enthousiasme qui a suscité les diverses métaphysiques de la première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, quelle part l'analyse psychologique fera-t-elle au mirage de l'imagination, à l'inconscience de la mémoire, à la violence du sentiment?

En fait, pour n'évoquer que les plus grands, Hegel a

beau jeu à railler son maître Schelling, et la nuit de l'identité où tous les chats sont gris. Il tombe à son tour sous la critique de Schopenhauer qui lui emprunte le processus de la contradiction, mais pour en dénoncer l'absurdité fondamentale, et en mettre à nu les racines biologiques.

Dans une page de son opuscule sur la *Sujétion des femmes*, John Stuart Mill définit exactement l'oeuvre des philosophes romantiques: „Ils ont remplacé l'apothéose de la raison par l'apothéose de l'instinct, en appelant instinct tout ce que chacun trouve en soi, et à quoi il ne peut apporter aucune légitimation rationnelle. Ainsi les éléments irrationnels de la nature humaine ont été revêtus de la même infailibilité que le XVIIIème siècle avait accordée aux éléments rationnels”.

Seulement, nous nous en apercevons déjà par le nom de John Stuart Mill et par l'allusion au XVIIIème siècle, le rationalisme qui est ici opposé au romantisme est très loin du rationalisme classique auquel la mathématique et la physique avaient dû leur libre essor dans le domaine de l'infini. C'est un positivisme étriqué qui, sous prétexte de tout ramener à l'expérience immédiate, ne veut rien connaître que des données élémentaires, dépourvues de toute connexion intrinsèque: nombre entier en mathématique, atome en physique, choc nerveux en physiologie, sensation pure en psychologie, etc.. C'est de là qu'il prétendra, par un procédé mécanique et superficiel de juxtaposition, dériver tous les processus de la nature et de la société, quelque complexe que soit l'aspect sous lequel ils se présentent.

L'humanité ivre du romantisme avait penché à droite. On s'est empressé pour la remettre d'aplomb, et on n'a pu empêcher qu'avec John Stuart Mill, avec Renouvier, avec Taine, elle retombât à gauche. De nouveau la chute paraît inévitable, à moins qu'un nouvel effort se produise, et c'est ce qui est arrivé en effet par l'avènement du bergsonisme.

Pour montrer comment l'intuition bergsonienne se situe dans la durée de l'histoire, inséparable du moment qu'elle y occupe, je n'aurai qu'à citer une page de la célèbre communication du congrès de Bologne, consacrée au problème que nous étudions. „Vous vous rappelez comment procédait le démon de Socrate: il arrêta la volonté du philosophe à un moment donné, et l'empêchait d'agir plutôt qu'il ne prescrivait ce qu'il y avait à faire. Il me semble que l'intuition se comporte souvent en matière spéculative comme le démon de Socrate dans la vie pratique: c'est du moins sous cette forme qu'elle débute, sous cette forme aussi qu'elle continue à donner ses manifestations les plus nettes: elle défend. Devant des idées couramment acceptées, des thèses qui paraissaient évidentes, des affirmations qui avaient passé jusque là pour scientifiques, elle souffle à

l'oreille du philosophe le mot: *Impossible!* Impossible, quand bien même les faits et les raisons sembleraient l'inviter à croire que cela est possible et réel et certain. Impossible parce qu'une certaine expérience, confuse peut-être mais décisive, te parle par ma voix, qu'elle est incompatible avec les faits qu'on allègue et les raisons qu'on donne, et que dès lors ces faits sont mal observés, ces raisonnements faux".

L'intuition procède donc par négation, et la négation ne se produit pas dans le vide et dans l'abstrait. Relisons ensemble *l'Evolution Créatrice*: „La négation n'est pas le fait d'un pur esprit, je veux dire d'un esprit détaché de tout mobile, placé en face des objets et ne voulant avoir affaire qu'à eux. Dès qu'on nie, on fait la leçon aux autres ou on se la fait à soi-même.. La négation vise quelqu'un, et non pas seulement, comme la pure opération intellectuelle, quelque chose..”

Ces deux passages suffisent, je crois; ils éclairent merveilleusement le service éminent dont un rationalisme authentique est redevable à la théorie bergsonienne de l'intuition. Ce qu'elle a nié en effet, c'est le fantôme d'intelligence bornée et mesquine, qu'avaient créé l'empirisme malheureux et systématique, l'empirisme *a priori*, d'un Mill ou d'un Taine, l'arithmétisme à la fois craintif et hargneux de Renouvier; de telle sorte que sa négation, négation au fond d'une négation, s'achève dans une affirmation qui apporte au rationalisme du type cartésien, rationalisme de l'infini et du continu, la plus solide et la plus précieuse des confirmations. A nouveau, après M. Bergson et grâce à lui, on a le droit de se dire intellectualiste sans pour cela renoncer à paraître intelligent. D'autre part, à la raison ayant enfin pris conscience de toute son amplitude et de toute sa fécondité, l'instinct ne s'opposerait que si on le maintenait sur le plan de l'animalité, ce que ne fait assurément pas M. Bergson, mais ce que ne faisait pas non plus Descartes, dont je vous demande la permission de produire un dernier texte, qui montrera une fois de plus qu'il ne s'agit pas d'arguments ajustés après coup aux circonstances de la cause: „Pour moi, je distingue deux sortes d'instincts: l'un est en nous en tant qu'hommes et est purement intellectuel: c'est la lumière naturelle ou *intuitus mentis*, auquel seul je tiens qu'on se doit fier; l'autre est en nous en tant qu'animaux, et c'est une certaine impulsion de la nature à la conservation de notre corps, à la jouissance des voluptés corporelles, lequel ne doit pas toujours être suivi”.

Nous pouvons donc conclure. Quoi qu'il puisse en coûter aux amateurs de controverses métaphysiques et stériles, nous n'avons pas, avec l'intelligence et avec l'intuition, affaire à deux facultés séparées ou ennemies, mais bien plutôt à deux aspects d'une même fonction qu'il faut avant tout maintenir en état

de vigilance permanente, de mobilité et de disponibilité perpétuelles. L'intuition empêchera l'intelligence de céder à une satisfaction qui briserait l'élan de son progrès, de cristalliser les résultats de ses découvertes en des formules de sommeil qui laisseraient échapper les nouveaux problèmes issus des solutions acquises, et réclament des procédés inédits de résolution. Mais l'intelligence, de son côté, dénoncera le refus d'analyse et de contrôle que l'intuition revendiquerait comme son privilège et qui dissimulerait, sous un masque d'arrogance et de défi, un aveu d'inquiétude et de timidité. Autrement dit, intelligence et intuition collaborent pour que la vie de l'esprit soit préservée des deux péchés qui lui seraient également mortels : *paresse* et *orgueil*. „Quand il s'agit d'un mariage qui se traite, d'une guerre qu'on doit entreprendre, d'une bataille qui se doit donner, (remarquait Leibniz) plusieurs seront portés à éviter la peine de la discussion et à s'abandonner au sort, ou au penchant, comme si la raison ne devait être employée que dans les cas faciles”.

Or, ce dont l'humanité s'est convaincue depuis le temps de Leibniz, c'est qu'il n'y a guère de cas faciles, même à la base des sciences exactes qui fournissent naturellement son axe de référence à la réflexion des philosophes. Auguste Comte traitait la mathématique et la physique d'études inférieures à cause de la simplicité qu'il leur attribuait, par contraste avec la complexité des études supérieures, biologie et sociologie. Celles-ci n'ont certes rien perdu de cette complexité ; mais, depuis un siècle, celles-là les ont bien rattrapées. Le spectacle est imprévu, paradoxal, d'autant plus utile à méditer, étant fait pour accroître notre confiance dans l'unité du savoir humain. C'est le même effort de désintéressement spéculatif, c'est le même scrupule dans l'application pratique, qui président au déploiement de notre science et de notre réflexion.

LÉON BRUNSCHVICG

---

## MORALA NIRVANEI<sup>1)</sup>

Am obligațiunea, puțin cam ciudată, de a continua un șir de conferințe, la care n'am asistat, fiindcă pot să vă asigur că cea dintâi conferință pe care am, — nu zic nici plăcerea, nici onoarea — s'o ascult, dar pe care sunt nevoit s'o ascult, este conferința mea proprie.

Și atunci, găsindu-mă în situațiunea aceasta incomodă, mi-am pus întrebarea: ce am oare de făcut? O soluțiune ar fi fost să consider conferința mea, ca și cum ar fi de sine stătătoare, s'o desfac din șirul de conferințe din care face parte și să preced tratarea subiectului meu cu o expunere rezumativă a întregii filosofii a lui Schopenhauer. Library Cluj

Soluțiunea aceasta însă are două inconveniente:

1. mă desolidarizează de toții colegii conferențieri care m'au precedat, dar cu care trebuie să rămân în legătură, cel puțin din punct de vedere teoretic și protocolar

2. aş complica prea mult conferința de astăzi, lungind-o din cale afară și silindu-vă să auziți lucruri pe cari ați avut ocaziunea să le mai auziți de curând.

Și atunci, m'am oprit la o altă soluțiune și anume: să continui conferințele dinaintea mea și, pentru că nu le-am ascultat, să-mi închipui singur cam ce vor fi spus conferențierii, iar aceasta o pot face gândindu-vă la ce aş fi spus eu însumi la acele capitole, dacă Universitatea Liberă m'ar fi însărcinat eventual, prin ipoteză, să fac eu întregul ciclu de conferințe; mai cu seamă că, față de acelaș subiect și fiind toți vorbitorii oameni de competență în materie, probabil că ceea ce s'a expus de alții și ceea ce mi închipui că aş fi spus eu însumi, nu ar diferi într'un mod fundamental.

Am ales deci această soluțiune: să consider conferința mea ca fiind o continuare, bine înțeles păstrând pe dea întregul dreptul de a reaminti din când în când, după necesități, și de alte fațete ale filosofiei lui Schopenhauer, decât aceea a

---

1) Conferință ținută, la 5 Decembrie 1938, în ciclul *Schopenhauer*, organizat de Universitatea Liberă, pentru comemorarea a 150 de ani, de la nașterea filosofului.

subiectului meu. Cu atât mai mult cu cât, oricare ar fi contradicțiile, foarte numeroase, din cuprinsul acestei doctrine, luată însă în mare, aspectele acestei filosofii și articulațiunile ei principale, se leagă strâns una de alta și se presupun reciproc.

Toată lumea știe, chiar și accia cari, ca și mine, nu au urmărit acuma ciclul întreg de conferințe, că Schopenhauer a fost un filosof pesimist, un filosof care a zugrăvit viața în culorile cele mai întunecate și care a osândit-o absolut fără nici o reticență.

Tocmai aceasta constituie originalitatea principală a lui Schopenhauer, tocmai pentru aceasta el ocupă în galeria marilor filosofi un loc pe care nu i-l dispută nimeni, și tocmai pentru aceasta s'a declarat împotriva lui din când în când o aversiune și o opoziție hotărâtă, mai ales din partea acelor temperamente optimiste, care sunt încântate de splendorile victiiei și care au socotit filosofia lui Schopenhauer ca o adevărată otrăvă.

Acesta s'a petrecut și în țara noastră acum câteva decenii, când oameni, dealtminteri remarcabili și de o mare importanță în viața noastră publică, ca: Bogdan Petriceicu Hajdeu sau Dimitrie Sturdza, aveau un fel de oroare pentru filosofia lui Schopenhauer și își închipuiau că înfierează și țin-tuesc la stâlpul infamiei societatea literară a „Junimii” și pe șeful ei, Titu Maiorescu, spunând, din când în când, acestuia: „D-ta nu ai dreptul să vorbești, ești adeptul școlii lui Schopenhauer!”

Evident că de la această epocă, filosoficește patriarhală, a lui Hajdeu și a lui D. Sturdza, mentalitatea s'a schimbat, și astăzi Schopenhauer este apreciat cu mult mai multă seninătate, cu mai mult calm și, îmi permit să adaog, cu mai mare competență. Și dovadă că lumea privește altfel importanța filosofiei lui Schopenhauer este faptul că aniversarea nașterii lui a fost luată în considerare și sărbătorită în toată lumea civilizată. Chiar și în țara noastră mai multe instituțiuni culturale s'au grăbit a sărbători această dată, și în special Universitatea Liberă, care i-a închinat un întreg ciclu de conferințe.

Am spus că Schopenhauer este un filosof pesimist; aș putea să adaog, mai mult de cât atâta, că Schopenhauer a fost evanghelistul pesimismului filosofic. Oarecari imnuri răzlețe, oarecari psalmi izolați, închinați pesimismului, întâlnim și la alte personalități din aceeași epocă: Lord Byron, Leopardi, Alfred de Vigny și, ceva mai târziu, poetul parnasion Lecote de Lisle, — însă nimeni n'a oferit o doctrină integrală a pesimismului, bogat documentată și artistic exprimată, ca Schopenhauer.

Schopenhauer, după cum știți, n'a fost numai un cugetător

profund, ci și un mare vrăjitor stilistic, un mare artist al formei, dovedind totodată că poate să existe o formă frumoasă împreună cu un fond adânc, în ciuda mediocrităților, care au inventat teoria, bună pentru conservarea lor individuală, că cine are formă frumoasă nu are fond și cine este prea clar nu are prea multă adâncime, o condiție a profunzimei fiind obscuritatea. Ei bine, Schopenhauer spulberă această iluzie, oferindu-ne un exemplu minunat de formă scânteetoare și de fond adânc.

Schopenhauer își întemeiază concluziile lui pesimiste, plecând din două puncte deosebite și înaintând cu argumentări convergente, așa fel ca ele să se întâlnească la aceeași concluziune comună, — întocmai ca un inginer, care începe săparea unui tunel din două puncte opuse, iar cele două galerii s'ar întâlni la mijloc.

Pe de o parte, Schopenhauer aduce în favoarea concluziunilor pesimiste o masă considerabilă de exemple luate din toate domeniile vieții, exemple cari tind să dovedească locul covârșitor pe care-l ocupă durerea față de clipele disparente, care ar reprezenta, oarecum, bucuria. Pe de altă parte, Schopenhauer își întemeiază pesimismul pornind de pe un plan mai fundamental: anume el își propune să arate că durerea este indisolubil legată de natura realității, de esența ultimă a ființării.

După Schopenhauer, această ultimă esență a existenței, acest factor fundamental, nu e de natură rațională, ci este irațional; un factor orb, o impulsivitate demonică, un dinamism fără sens, un zbcium fără scop.

El denumește acest factor primar, acest principiu de bază, cu numele de „voință”. Este vorba însă de o voință oarbă, de-o impulsivitate deslănțuită, care se zbate în deșert și se agită fără țel. Ar fi ceva asemănător cu spectacolul pe care îl avem la țarmul mării când valurile se asvârl neobosite ca să izbească țarmul și după aceea se retrag, pentru a începe din nou aceeași operațiune dublă, năpustire și retragere, absolut fără nici o țintă, fără nici o finalitate realizatoare.

În filosofia lui Schopenhauer, rațiunea arc un rol secundar, un rol accesoriu. Ea este un instrument parazitar al voinței și radical aservită ei; rațiunea împrăștie lumina, arată căile acțiunii, dar alegerea drumului nu o face dânsa, ci voința însăși. Într'un cuvânt rațiunea este un factor fără putere, fără influență determinantă, se mulțumește să proiecteze lumina, dar rămâne mai mult un spectator al acțiunilor și frământărilor vieții, care sunt determinate de dinamismul aceluia factor fundamental și demonic care este voința.

Această teorie a lui Schopenhauer, atrage ca o concluziune: *pesimismul*. Mai întâi, în filosofia acestui cugetător lumea nu are nici un scop. În al doilea rând, nu există progres. Cu tot zbciumul acestei voinți, prefacerile care se produc la su-



prafața Cosmosului sunt schimbări aparente: alte decoruri, alte costume, dar în fond aceeași realitate, aceeași voință oarbă, care nepotolit se frământă, dar care stă pe loc.

În sfârșit, Schopenhauer este de părere că această încordare continuă a voinții atrage în mod inevitabil *durerea*. Orice încordare, oricare năzuință este indisolubil legată de suferință. Bucuriile ce sunt? Ele reprezintă pur și simplu clipa efemeră în care s'a terminat cu încordarea. Bucuria este un fel de intermezzo între două încordări, -- pentru că îndată ce s'a terminat cu una, începe fără zăbavă altă încordare, -- un intermezzo luminos, dar cantitativ disparent față de masa covârșitoare a suferinței. Ar fi ca și punctele de lumină ale licuriciilor într-o noapte întunecată de vară, cari, oricât ar fi de lucitoare, nu pot să sfarme vraja întunericului dominant.

Trebue să adăog că această comparațiune nu este a lui Schopenhauer, ci a mea, fiindcă n'aș vrea să se atribuie acestui minunat stilist care ne-a lăsat un tezaur de comparațiuni splendide, o potriveală cu mult inferioară față cu acelea pe care a a fost în stare să le facă el. Cred că este o datorie elementară ca, mai ales atunci când comemorăm pe Schopenhauer, să facem o distincțiune precisă între ceea ce ne-a lăsat el și ceea ce adăogăm noi, ca comentatori.

Această filosofie iraționalistă, care susține că la temelia existenței stau forțele oarbe, demonice, bestiale, în timp ce lumina rațiunii ar fi un fel de spectator neputincios, care nu are o acțiune determinantă în dinamismul vieții, nu este ceva izolat la Schopenhauer. Au fost și alți filosofi care au susținut aceeași teorie, că baza, subsolul adânc al vieții, sunt instinctele oarbe și fatale, mult mai puternice decât rațiunea, care este contemplativă și nu poate avea nici o înrâurire hotărâtoare.

Astfel, chiar în epoca lui Schopenhauer, avem pe filosoful german Feuerbach, ceva mai târziu pe Nietzsche și, în sfârșit, pentru epoca noastră, deși cu unele atenuări importante, avem pe filosoful francez Bergson. Însă și Feuerbach și Nietzsche, recunoscând că fundamentul existenței, esența realității este impulsivitatea oarbă, animalică, întocmai ca Schopenhauer, totuși ei nu descalifică viața în urma acestor constatări ci zic pur și simplu: să acceptăm lucrurile așa cum sunt, să dăm dreptul acestor instincte fatale să se dezvolte în libertate și, dimpotrivă, să atragem atenția rațiunii, care nu are nici o putere, și este secundară, să nu se mai amestece, să nu mai facă opoziție instinctelor fatale, pentru că ele sunt substratul adânc al realității. Prin urmare, o morală fatalistă, o morală impulsivă, o morală agresivă, așa cum se prezintă mai ales în filosofia lui Nietzsche.

La Schopenhauer lucrurile se prezintă altfel. El, după ce constată acest fundament al realității, îl descalifică și îl osân-

dește. Schopenhauer conchide că viața este o absurditate, că nu merită să fie trăită și că este de o mie de ori preferabilă neființa.

Precum se vede, calificarea etică este cu totul alta la Schopenhauer de cum era la Feuerbach și Nietzsche. Câteși trei, din punct de vedere teoretic, interpretează lumea cam la fel, însă din punctul de vedere al calificării, situațiunea se schimbă: în timp ce unii din ei exaltă viața, Schopenhauer o osândește, condamnând radical existența, al cărei principiu ultim este demonic, orb și absurd.

Schopenhauer nu se mărginește însă să prezinte teoria lui filosofică ca un joc constructiv al fantezicii, sau ca o simplă oglindă a adevărului metafizic; el crede că această concepție implică și anumite atitudini din partea omului, în viața practică. Întocmai ca și marii creatori de religii, cari n'au ambiționat să fie numai interpreți ai existenței, ci în acelaș timp au năzuit să fie și îndrumători ai conduitei omenești, care trebuie orientată pe temeiul concepțiunilor teoretice, Schopenhauer, în marele lui sistem de filosofie, propune și leacuri mântuitoare față de această realitate înspăimântătoare, față de această prăpastie groaznică, pe care conștiința filosofică o găsește, examinând natura și fundamentul realității.

Cari sunt remediile pe care le propune Schopenhauer pentru a ne degaja din această vâltoare demonică, din această vale a plângerii, din acest dinamism dezlănțuit, care ne aduce numai zădărnicie și suferință?

Schopenhauer în filosofia lui ne propune o serie de leacuri, care trebuie, oarecum, luate treptat.

Un leac mai domol, mai blând, cu scopul de a ne degaja din această frământare absurdă și dureroasă, ar fi să cultivăm acele momente și acele împrejurări, în cari omul se poate oarecum detașa — deși efemer firește — din această vâltoare și să trăiască clipe de viață dezinteresată, contemplativă, să se ridice deasupra valului turbure al existenței și să privească cu indiferență, de sus, ca spectator, nu ca actor.

Cari ar fi aceste conjuncturi? Sunt unele mai aristocratice pe care nu le poate folosi oricine. Una din ele ar fi îndeletnicirea științifică. Omul de știință, pasionat de meditațiunile și de cercetările lui, se degajează efectiv din valul acesta turbure, din îmbrâncirea aceasta a impulsiiunii demonice și, în momentul în care cercetează și în care se îndeletnicește ca savant, se uită complect pe sine, își uită de interesele și deșertăciunile sale personale și devine spirit pur contemplativ.

Dar mai eficace decât acest mijloc și poate mai larg utilizabil, — în deosebire de celălalt care constituie un apanagiu foarte restrâns — ar fi contemplațiunea estetică.

După Schopenhauer, contemplațiunea frumosului reprezintă

tocmai un moment din acelea în care omul se deslipește de tot ce este interes egoist și utilitar, se înalță, își uită complect de sine și trăește clipe de seninătate dezinteresată. Intr'un cuvânt s'a descleștat din ghiara dinamismului voluntar.

Această teorie a lui Schopenhauer, cu caracterul nobil pe care îl atribute misiunii estetice, a fost adoptată de societatea Junimea, faimoasa societate literară de pe vremuri, care concepea și dânsa arta ca dezinteresare, ca o îndeletnicire în care se produce uitarea de sine, desfacerea din ghiarele voinții carbe și a impulsurilor demonice sau utilitariste.

Dar aceste momente de detașare, de contemplațiune pură, senină și dezinteresată, sunt sporadice și trecătoare; ele reușesc oarecum să îmblânzească dinamismul bestial al voinței, dar în mod cu totul vremelnice. Ce epocă, spre pildă, a fost mai favorabilă contemplațiunii estetice, ce epocă s'a ocupat mai pasionat cu operele de artă, ca aceea a Renașterii? În vremea Renașterii toți marii condotieri, toate marile personalități, un Caesar Borgia, un Malatesta și atâția alții, erau oameni pasionați de opere de artă și de viața artistică; dar, îndată ce trecea momentul în care se ocupau cu opera de artă, toți acești condotieri deveneau niște brute, niște bestii feroce și sanguinare.

Nu există epocă mai caracteristică în care să întâlnim, la acciași oameni, această alternanță ciudată între prăpăstii demonice și înălțări dumnezeiești, cum este epoca Renașterii. Toate aceste clipe de contemplațiune dezinteresată dispăreau fără urmă, puterea lor de-a îmblânzi bestialitatea animalică era cu totul neînsemnată.

Chiar dacă ne raportăm la altă epocă, la antichitatea greco-romană — bineînțeles va fi vorba mai mult de elitele greco-romane — vedem că și acolo se acorda un rol precumpănitor vieții estetice și puterilor artei. Luați orice manifestare din viața societății greco-romane și veți constata imediat predominarea estetică. Să luăm, spre pildă, viața religioasă. În panteonul zeilor din antichitatea greco-romană se satisfăceau în primul loc unele necesități de ordin estetic: zeii erau frumoși, aveau linii elegante, răspundeau exigențelor artei. De sigur concepțiunea artistică (zeul frumos și elegant) nu s'a întins deocamdată și asupra sufletului acestor zei. Cu toate calitățile exterioare de ordin estetic, divinitățile din panteonul greco-roman păstrau în sufletul lor mai toate defectele, mai toate micimile omenești.

Au căutat totuși Grecii, stăpâniți de același imperativ estetic, să mai atenueze unele păcate ale zeilor, să-și mai purifice panteonul. Se constată cum, în decursul timpului, mitologia greacă s'a mai purificat, căpătând înfățișări mai nobile și mai ideale. Este interesant, de pildă, să vedem cum a sporit cota fecioarelor în panteonul zeilor greci. Astfel, Palas-Athena și Artemis, la

Început erau femeii, însă cu timpul, tocmai din preocuparea superioară de purificare, au fost preschimbate în fecioare. Bineînțeles această operațiune nu a putut să fie împinsă din cale afară de departe. Junona, ca soție a lui Jupiter, a trebuit să rămână femeie, cu toate băile ei miraculoase care îi redau vremelnic fecioria; cu atât mai mult Venera, fiind nefiresc la urma urmei ca zeița amorului să rămână tot timpul fecioară!

De asemeni, dacă trecem la viața morală a societății greco-romane, vedem că ea era stăpânită tot de preocupări estetice.

Care era virtutea cea mai prețuită de mentalitatea acestor popoare? Era stăpânirea de sine, care corespundea tocmai unui ideal estetic, căci armonia sufletească nu se poate menține decât tocmai prin stăpânirea de sine. Marii filosofi ai antichității, cum a fost Socrate, au fost de aproape preocupați să mențină intactă această stăpânire și-și verificau puterea lor de autodominare în cele mai neprielnice împrejurări. Astfel, Socrate, tocmai ca să-și dovedească lui însuși cât este de stăpân pe sine, se așeza în condițiuni extrem de ingrate, ca să vadă: poate să se înfrâne și până unde?

Cum bine se cunoaște, soția lui Socrate nu prea se bucura de multă stăpânire; faimoasa Xantipa era hărtăgoasă și-i făcea scandal din nimic. Ei bine, Socrate, când vroia să constate dacă se poate realmente stăpâni, o chema pe Xantipa și o provoca să-l ocărăască. Ba câteodată i se părea că și această încercare nu era de ajuns și atunci, eșea afară, în zăpadă, cu picioarele goale, aducând-o și pe Xantipa să-l insulte. Acum dovada era mai deplină: la picioare degera, Xantipa îl opărea cu ocările, iar Socrate rezista!

Dar, cu toată această predominare a factorului estetic în viața greco-romană, nu se poate zice că oamenii aceștia au fost fericiți, că au izbutit să înlăture din viață suferința. Încât se explică foarte lesne cum aceste popoare subțiri și superioare au îmbrățișat cu sete noua solie, care le venea din Răsărit sub forma *credinții creștine*. Toată această concepțiune estetică nu izbutise să îmblânzească demonul și să facă pe oameni fericiți.

Schopenhauer își dă și dânsul bine socoteală că momentele acestea de contemplațiune estetică, de seninătate, în care omul se ridică deasupra valului dinamic al intereselor, reprezintă o clipă de reculegere, o clipă trecătoare de mântuire sufletească, pentru ca pe urmă lucrurile să fie repuse în vechea lor situațiune. Și pentru aceasta, filosoful german se gândește la un alt leac, unul cu mult mai eroic decât acesta, pentru a termina odată pentru totdeauna cu acest izvor de suferință, fără posibilitate de a fi stăvilit.

În drumul către acest leac eroic, Schopenhauer se oprește

mai întâi cam pe la mijloc, examinând o formă sufletească de tranziție și dânsa de natură morală, o formă care manifestă aceeași înfrângere a egoismului și totodată mai este în așa fel așezată, încât poate să ne procure un material și mai bogat, pentruca omul, odată mai mult, să se hotărască a se ridica la leacul eroic și definitiv.

Această poziție, oarecum intermediară, această treaptă morală pregătitoare, este așa numitul „sentiment de milă”. După Schopenhauer „mila” reprezintă deasemenea o clipă de detașare în care omul își uită de interesele sale egoiste, de utilitarismul său personal, devenind dezinteresat și înstrăinat de sine.

După Schopenhauer, mila se produce atunci când avem intuițiunea identității între noi și semenii noștri. Printr'un fel de transpunere directă, ne dăm seama că noi și semenii noștri suntem unul și același lucru, una și aceeași realitate. E o inspirație budhistă, esențială în doctrina de care Schopenhauer a fost foarte mult înrâurit. Budhismul susține că nu există propagandă morală mai proprie decât să duci în fața unui om, pe altul din semenii lui și să-i spui: acesta ești tu! Nu sunteți două persoane, ca realitate fundamentală, sunteți una singură.

Schopenhauer tocmai reproșează Creștinismului că nu a știut să pătrundă până la fundamentul adânc al sentimentului de milă. Și Creștinismul a recomandat mila de aproape, însă pe o altă bază, pe una mai fragilă, afirmă Schopenhauer. Creștinismul spune: toți suntem fiii lui Dumnezeu, avem același părinte; între noi suntem frați și, în calitate de frați, să avem milă unul de altul. Fundament superficial, zice Schopenhauer, pentru că, dacă este vorba să simți milă de aproapele tău, urcându-te până la izvorul comun, care este Dumnezeu, asta înseamnă un ocol, și în timpul acesta se pierde toată spontaneitatea și toată frescheța sufletului.

La Schopenhauer însă, sentimentul milei are ca fundament intuiția directă că toți indivizii, aparent separați unii de alții, sub învelișuri materiale deosebite, în fond sunt o singură realitate.

Evident, în clipa când se produce această emoție sinceră și spontană, mila de suferințele aproapelui tău, omul împins de vibrație altruistă se uită pe sine, sare în ajutorul aproapelui, nu-l preocupă decât suferința altuia, încetând să mai aibe în suflet orice drojdie de egocentrism.

Din acest punct de vedere, mila reprezintă o eliberare din ghiara dinamismului egoist.

Însă mila mai are și altă valoare practică, spune Schopenhauer: îmbrățișând suferințele altora, îți dai seama că quantumul durerilor este și mai mare decât acela pe care l-ai socotit, atunci când te ocupai exclusiv de suferințele tale. Vei multiplica la nesfârșit quantumul durerii, iar clipele de bucurie vor rămâne și mai disparente, și mai puține.

Iată pentru ce emoția milei este o școală admirabilă, grație căreia noi ne convingem odată pentru totdeauna, că lotul suferinței este covârșitor și că nu există alt mijloc decât să ne hotărîm pentru leacul eroic, care reprezintă morala supremă a filosofiei lui Schopenhauer.

Care este acest leac eroic? Incredințați că viața este absurdă, că nu are sens, că viața a fost un fel de „eroare metafizică”, că ar fi fost mult mai cuminte să nu existe decât să fie, ne hotărîm a înăbuși voința de a trăi, de a ne afirma și de a ne perpetua. Să comprimăm viața, să nimicim voința și să împiedicăm perpetuarea suferinții, lăsând să se creeze mai departe generații nesfârșite de nenorociți.

Care este deci idealul etic al lui Schopenhauer, ajuns pe această culme a speculațiunilor sale? Este *negarea voinței de a trăi și de a ne perpetua*. Ar fi înăbușirea instinctelor vitale, ascetismul. Viața de ascet este viața de contemplațiune pură, în care omul, lecut și purificat, pe de o parte, de durere, pe de altă parte, de convingerea absurdității acestei vieți, se hotărăște s'o înăbușe, să isprăvească cu dânsa. Prin urmare, aspirațiunea către neființă, către neant, către Nirvana, acesta ar fi idealul suprem al filosofiei lui Schopenhauer.

Fără îndoială că această filosofie, la prima impresiune pare stranie, neumană. Cu toate acestea, fără să fiu cătuși de puțin adeptul lui Schopenhauer, cred că este bine să examinăm lucrurile cu oarecare obiectivitate filosofică.

Orice s'ar zice, în lumea aceasta care se desfășoară în timp și în spațiu, există aspecte de măreție capabile să smulgă admirațiunea noastră legitimă. Totuși, în aceeași lume, trebuie să recunoaștem tot așa de cinstit, că există și aspecte mai urâte, aspecte bestiale, tragice, absurde, care te fac să zici că, parcă ar fi fost mai bine să nu existe lumea decât să existe. Este un fapt că priveliștea lumii din timp și din spațiu, ne oferă această alternativă: pe de o parte motive de admirațiune, dar pe de altă parte și motive de repulsiune, de dispreț, raportate la intrupările ei oarbe, demonice și crude.

Vasăzică, Schopenhauer a plecat de la o justă observațiune a lucrurilor. Că a exagerat, că a trecut cu vederea anumite aspecte, — cum au făcut în felul lor mai toți filosofii — aceasta se poate, dar punctul lui de plecare nu este un sentiment patologic, morbid, ci o constatare efectivă, a unui aspect fundamental al realității.

De asemenea nu trebuie să uităm că idealul etic al lui Schopenhauer, asceza, înăbușirea instinctelor de viață, ca să ne ridicăm la situațiunea acelor oameni, cari nu mai participă la frământările vieții, ci le privesc de sus, ca spectatori, acest fel de a înțelege viața, pe care-l preconizează Schopenhauer l-au mai preconizat și alții, ba încă l-au pus și în practică.

Au existat în decursul istoriei o serie de sfinți, un șir de anahoreți, o serie de mari înțelepți, cari, purificați prin suferință și convingși de zădărnicia năzuințelor vieții, au renunțat la cle, le-au înfrânt, le-au stăvilit și au continuat să trăiască o viață contemplativă, care zămbește la toată această agitație sterilă.

Prin urmare faptul a existat. Dar, mai mult decât atât, n'au fost numai oameni răzleți, cari au îmbrățișat această concepție și au profesat această atitudine, ci a existat o întreagă epocă importantă din istoria omenirii, în care aceasta a fost concepția dominantă: este epoca Creștinismului inițial, prin urmare câteva secole din Evul Mediu.

Creștinismul a venit, ca un corectiv pentru suferințele societății greco-romane, tocmai cu această concepție, cu care a răsturnat întreg esafodajul lumii antice, ce se întemeia pe alte principii. Creștinismul a venit cu dispreț pentru acest factor demonic, care există în noi, în genere pentru corp, și a precizat o spiritualitate pură, o detașare cât mai complectă de toate trebuințele egoiste și corporale. Aceasta a fost solia Creștinismului, care, în sila lui pentru realitatea fizică, pentru substanța materială, a ajuns la foarte mari exagerări.

Creștinismul nu vedea cu ochi buni nici măcar faptul ca cineva să admire un spectacol, un peisagiu, un tablou al naturii fizice. Marele filosof creștin, Augustin, în Confesiunile lui atrage mereu atențiunea ca să sfârșească odată lumca de a mai admira munții, văile, torenții și să se ocupe mai bine de mântuirea sufletului. Dispreț pentru tot ce este realitate fizică, drum de ispită diavolească! Sau, după cum observă marele istoric al Renașterii, Burckhardt, — făcând o observațiune foarte fină și justă —: trubadurii din Evul Mediu, care cântau în odele lor, suave castelane, niciodată nu aveau un vers despre peisajul în care se încadra această castelană, despre stânca pe care se cățara castelul, despre vegetația înconjurătoare, ci cântau numai pe castelană, izolată de toată ambianța aceasta a tabloului naturii.

De atunci lucrurile s'au schimbat. Poeții mai noi, când proslăvesc castelane, pomenesc împreună cu ele și de cadrul în care acele ființe apăreau în pervazul ferestrei. În „Scrisoarea a patra” a lui Eminescu, înainte de a apărea castelana și a se coborî în barcă cu trubadurul ei, poetul face o minunată descriere a ambiantei feerice:

„Stă castelul singuratic oglindindu-se în lacuri  
 „Iar în fundul apei clare doarme umbra lui de veacuri  
 „Se înalță în tăcere dintre rariștea de brazi  
 „Dând atâta întunerec rotitorului talaz...

Ei bine, trubadurii din Evul Mediu, de teamă poate să nu se

ofenseze autoritatea creștină, făceau abstracțiuni de luxurianța cadrului naturii.

Va să zică, mentalitatea aceasta de înfrânare, de deviație a voinței, de la formele expansiunii ei obicinuite și a dinamismului curent, o găsim în concepția Creștinismului din primele timpuri. De sigur, Creștinismul a trebuit să facă ulterior concesioni, fiindcă reprezentanții Bisericii creștine, mai cu seamă ai aceleia din Apus, au fost foarte buni psihologi și și-au dat seamă că, dacă vor exagera prea mult cu această exigență de înfrânare a trupului, își vor pierde clientela și popularitatea.

Și atunci, către sfârșitul Evului Mediu, reprezentanții Bisericii catolice au început să ia o atitudine mult mai binevoitoare și să spună: la urma urmelor corpul a fost și el făcut tot de Dumnezeu ca și spiritul. Desigur, corpul a greșit când a căutat să câștige supremația asupra spiritului, devenind astfel un fel de vehicul al tendințelor demonice... Și, din concesione în concesione s'a ajuns, în epoca Renașterii, la acea izbucnire aproape frenetică, entuziastă în ce privește natura fizică și instinctele vitale ale omului.

Prin urmare, ceea ce face Schopenhauer este să reia o temă, care s'a mai frământat în istoria omenirii: nevoia de a nega, de a înfrânge aceste porniri, cari nu aduc decât suferință și de a face din om o ființă contemplativă, care privește nepăsător, de sus, valul turbure al existenței.

Desigur, Schopenhauer merge și mai departe. El chiar învinuiește, în opera lui, Creștinismul că nu a fost destul de consecvent și că a făcut prea multe concesii. Așa, spre pildă, Creștinismul admite că lumea aceasta și existența terestră este păcătoasă, dar din ce cauză? Din cauza păcatului originar. Cine sunt de vină? Primii oameni, care au greșit și păcatul lor se transmite, prin moștenire, până la generațiile de astăzi.

Schopenhauer dimpotrivă spune: greșala existenței nu stă în păcatul originar, în faptul că primii oameni s'au lăsat ispitiți de un șarpe ce se încolăcea pe un copac, ci în faptul însuși al existenței, din clipa în care voința a eșit din liniștea ei suverană, metafizică, și s'a pornit să creeze lumea în timp și spațiu, începând să se agite și să se deslănțue sub forma acestor impulsuni oarbe, nepotolite și fără sens. De atunci există greșala, de la început.

Prin urmare, trebuie stârpit răul din rădăcină. Prin noi, oamenii luminați, cari ajungem la această convingere, voința însăși, realitatea de bază, își dă seama în conștiința noastră, de greșeala pe care a făcut-o că a eșit din liniștea anterioară creațiunii, hotărându-se să zămislească existența. Și atunci, ea însăși se convinge că trebuie să-și înfrâneze aberația, să-și distrugă această impulsune de viață și să reintre în neant.

O deosebire care ar mai rămânea între Creștinism și



doctrina lui Schopenhauer ar fi următoarea: Creștinismul preconiza înfrânarea vieții terestre în schimbul unei vieți viitoare, a unei vieți de desfătări necurmăte și neîntrerupte, pe care o va trăi sufletul deslipit de trup. Dar mai ales sufletul care a învățat din timpul existenței terestre să înfrângă corpul și să se detașeze de el, va fi destinat deliciilor paradisiace.

Așa dar, în timp ce Creștinismul făgăduiește o viață viitoare, Schopenhauer zice: prin negarea voinței, se desființează existența și intrăm în neființă. Idealul este neființa, neantul.

Ei bine, această deosebire, care există între filosofia lui Schopenhauer și doctrina creștină, după părerea mea și, desigur, după părerea altora care au studiat pe Schopenhauer, nu este esențială și iată de ce. Pe ultima pagină a operei lui Schopenhauer, „Lumea ca voință și reprezentare”, autorul căutând să lămurească ce este neființa Nirvanei, spune: Înțeleg prin Nirvana nu neantul absolut, ci un *alt gen* de existență decât aceasta pe care o cunoaștem pe pământ, în lumea din spațiu și timp. „Căci — sunt cuvintele textuale ale lui Schopenhauer — dacă pentru cine este atașat cu pasiune de viață, negarea ei înseamnă nimicnicie și neființă, în schimb, pentru cine a izbutit să se detașeze de mizeriile acestei vieți, lumea aceasta cu toți sorii și căile ei lactee, aceasta este neant, aceasta înseamnă nimic”.

Prin urmare, atunci când Schopenhauer ne îndeamnă, ca ideal suprem, să intrăm în Nirvana, în realitate el se gândește la un alt gen de existență decât la aceasta cunoscută nouă și, am putea zice, tocmai la o existență despre care ne dau unele indicații sugestive acele stări fugitive de contemplațiune estetică, de detașare de viața pământească, — Nirvana pe care o concepe Schopenhauer apărând ca o contemplațiune pură, ca un extaz permanent, fără frământări, fără năzuinți.

Este vizibilă apropierea de Creștinism, care ne vorbește despre o lume viitoare, „unde nu este nici întristare, nici suspin”.

Așa dar, similitudinea dintre teoria lui Schopenhauer și concepția creștină este cu mult mai mare decât pare la prima vedere<sup>1)</sup>.

Și acum, înainte de a încheia, mai am de răspuns la o singură întrebare care se pune: ce să credem și ce să zicem

1) Ne putem întreba firește dacă finalul operei sale nu primejduiește chiar teoria primatului voinței, așezând la spatele ei un intelectualism deghizat, acela care se manifestă sporadic în momentele de detașare desinteresată și care ar părea să fie ecoul unei lumi mai adânci, aceea la care ne invită Nirvana schopenhaueriană. S'ar zice că elementele platonice pe care Schopenhauer le-a acceptat cu rol accesoriu în economia sistemului său voluntarist, până la urmă s'au mutat în adânc, colorându-i doctrina într'un fel cu totul heterogen.

despre această morală a lui Schopenhauer, de această încoronare a filosofiei acestui mare gânditor? Osebit de obscuritățile ei speculative, este ea, luată în sine, o morală acceptabilă sau nu? Este o morală de care trebuie să ne ferim cu dezgust, așa cum au făcut alții, sau dimpotrivă, s'o privim cu toată înțelegerea și pe alocuri cu simpatie?

Fără îndoială că morală lui Schopenhauer nu poate fi îmbrățișată integral până în ultimile ei consecințe. Totuși ea poate fi acceptată ca o directivă, ca o tendință generală cu ajutorul căreia să înfrânăm alte tendințe protivnice și care să dea o coloratură nobilă vieții noastre sufletești.

De altminteri nici religiile propriu zise nu se pot aplica integral, fiecare având exagerațiunile ei, dacă am împinge-o până la ultimile consecințe. Dar fără să le aplici integral, ideile acestea pot servi drept călăuză practică, utilă, căci ele indică o direcțiune de activitate, care poate fi mântuitoare.

Sau, putem lua un exemplu dintr'un alt domeniu. Un filosof dintre cei mai de seamă ai timpurilor noastre, mort de curând, filosoful Meyerson, examinând și vrând să-și dea socoteală de tendințele fundamentale ale spiritului științific, de înboldul tuturor explicațiunilor științifice, găsește că tendința fundamentală ar fi să se identifice lucrurile unele cu altele. Numai atunci putem spune că am înțeles un fapt nou, inedit, când afirmăm că acest fapt nou exista mai dinainte, fie și sub o altă formă; cu alte cuvinte *că el este identic cu alte fenomene mai vechi*. Cu toate acestea, cum zice autorul foarte bine, dacă acea tendință am aplica-o până la capăt, am desființa lumea, pentru că lumea este o diversitate, și nu o identitate omogenă, fiecare fenomen fiind ceva deosebit. Iar dacă lumea s'ar desființa, ar dispărea și obiectul investigațiunilor noastre științifice, așa că ne găsim în această situațiune paradoxală: când facem cercetări științifice le facem cu ideea de a identifica lucrurile unele cu altele, dar, dacă această identificare ar merge prea departe, am suprima însuș obiectul investigațiunilor noastre.

Totuși, cu toate consecințele ei nihiliste, noi menținem această tendință spre unificare, în explorările noastre științifice, ca o idee directivă a cercetărilor fecunde.

Tot așa și cu teoria lui Schopenhauer: nu o putem accepta în integralitatea ei și s'o ducem până la ultimile consecințe, — chiar dacă s'ar înșuruba și mai deplin în ansamblul ideilor autorului — dar putem s'o adoptăm ca o călăuză de viață și să mergem cu dansa măcar până la jumătate de cale.

Căci, ce ne învață această filosofie și la ce ne îndeamnă? Ne îndeamnă mai presus de toate ca, pe cât este cu putință, să înfrânăm partea animalică a ființei noastre, laturea de instincte oarbe și să încredințăm conducerea vieții noastre nu tendințelor demonice, ci acelor porniri superioare, dezinteresate.

Sufletul omenesc este un echilibru instabil între două feluri de tendințe: de o parte tendințele egoiste, utilitariste, animalice, de altă parte tendințele ideale, dezinteresate. Acest echilibru spuneam că este instabil și de cele mai multe ori se termină cu predominarea instinctelor vitale și animalice, cari evident sunt cu mult mai puternice decât acele mici insule luminoase cari alcătuiesc viața noastră de idealism dezinteresat. Cu toate acestea idealul nostru de oameni este să ajungem prin străfuare și prin muncă, să înfrânăm acele instincte vitale pe care le avem în de comun cu alte trepte animalice și să asigurăm conducerea vieții noastre sufletești acelor porniri dezinteresate mult mai slabe astăzi, cari pot deveni mult mai puternice într'o zi.

Idealul nostru de oameni nu poate fi altul decât să ne descleștăm din ghiarele animalității și să ne ridicăm pe treapta superioară a conducerii ideale și dezinteresate.

De aceea, dacă idealul umanității rămâne acesta, pentru astfel de scop, doctrina lui Schopenhauer e o excelentă directivă. Ea este un permanent îndemn la înfrânarea pornirilor instinctuale și, tocmai pentru realizarea acestui țel suprem, cartea lui Arthur Schopenhauer, așa pesimistă și exagerată cum este, formează o admirabilă hrană, o prestigioasă călăuză și un incomparabil stimulent.

I. PETROVICI

---

## ÎNCERCĂRI ASUPRA NEMURIRII SUFLETULUI

Un sceptic a spus că la capătul tuturor strădaniilor metafizice aşteaptă neantul. Desigur însă că, din toate problemele metafizice, cea mai promiţătoare de neant este eterna problemă a nemuririi sufletului. Deaceia nimic nu te poate expune mai mult la ridicol decât încercările — orcât de modest ar fi prezentate — de a-ţi îndrepta paşii pe acest drum, pe cât de bătut, pe atât de fără eşire.

Dacă totuşi îndrăznim să punem pe hârtie câteva reflecţiuni în acest tulburător domeniu, este fiindcă ne facem o scuză din însuşi diletantismul nostru. Situaţi în afară de specialitatea filozofică, care singură îţi îngăduie să aduci o contribuţie reală în metafizică, suntem în afara suspiciunii de a fi urmărit altceva decât o simplă destăinuire a sufletului, merită să servească, în cel mai bun caz, metafizicienilor drept *material de gândire*.

Desigur, nemuirea sufletului nu se poate demonstra ca o teoremă, după cum nu se poate demonstra astfel nici caracterul pieritor şi caduc al sufletului. În uriaşa ţesătură de nedeterminări care ne împresoară, în înlanţuirea puţinelor fenomene pe cari putem să le percepem cu simţurile noastre, noi putem să prindem numai mici fragmente de fire logice, care se prelungesc la infinit în urmă în seria cauzalităţilor şi la infinit înainte, în seria consecinţelor. Dar şi aceste puţine fire sunt atât de înodate între ele prin interdependenţe reciproce, încât cu greu se pot identifica şi urmări până la capătul lor.

Cu atât mai mult apare îndrăzneţ ca — după ce omul a început a vedea cu oarecare claritate înlanţuirea fenomenelor cari îi cad sub simţuri — el să treacă dincolo de simţuri, fie îndărăt spre origini, fie înainte spre devenire, pentru a dibui ceva din cele nepătrunse.

Şi totuşi cea mai fericită posibilitate care îi rămâne omului de a descoperi — sau, mai exact, de a *intui* — în domeniul metafizic este ca, după ce a studiat amănunţit inextricabilele înlanţuiri ale lucrurilor vizibile şi ale seriilor cauzale — atât de

scurte! — cari cad sub observația lui și cari prezintă un început de ordine și de logică în haos, să tragă, *printr'o îndrăzneală și grandioasă „extrapolare“*, concluziuni de analogie asupra celor ce se petrec dincolo de orizontul simțurilor.

Așa vom proceda și noi pentru a căuta sensul și probabilitățile cari se desprind din observarea celor ce sunt observabile.

Cuceririle științei ne duc, de un veac și mai bine încoace în ceiace privește materia și cele materiale, la unele concluziuni impresionant de unitare.

Sub diversitatea aparentă a fenomenelor concrete, chimiștii și fizicienii au descoperit de mult o uniformitate de comportare a materiei, pe baza câtorva principii care ne pot face să bănuim — dacă se poate spune astfel — care sunt *concepțiile și intențiunile* Celui divin.

Știința a stabilit de mult că materia este transformabilă, dar totuși că, în această transformare extraordinar de profundă pentru simțurile noastre, rămâne ceva constant.

„Nimic nu se pierde, totul se transformă“ este principiul fundamental al fizicii și al chimiei moderne. Desigur, acest principiu a primit în ultimele decenii unele atingeri grave. Materia s'a arătat transformabilă în energie și a apărut — după o expresie care era în mare stimă acum treizeci de ani — ca o adevărată „energie concentrată“, așa că disocierea materiei ar fi capabilă să producă ipso-facto o energie formidabilă.

Admițând în totul aceste concluziuni, nu este mai puțin adevărat că imensele masse pe care le prezintă materia în univers, nu sunt atinse de această posibilitate teoretică, care pare a se realiza numai în condițiuni cu totul rarissime și particulare. Această posibilitate este asemănătoare doar cu aceia ca marea să-și risipească ceva din masa ei imensă prin scurgerile întâmplătoare cauzate de crăpăturile din fundul său.

Așa dar, luat în generalitatea sa, principiul conservării materiei rămâne *legea universului*. Cu toate transformările sale infinit variate și continue, materia își păstrează o masă quasi-constantă și își conservă astfel *elementul care deținește însăși natura ei*.

Ce înseamnă acest lucru?

*Inseamnă că legea universului pare a fi păstrarea calității esențiale și substanțiale (qualité maitresse) care deținește însăși materia. Căci materia rămâne constantă în ceiace constituie atributul său quasi unic: massa. Materia se deținește prin massa. Iar massa, în ansamblul cosmic, rămâne constantă.*

Dacă trecem mai departe, în domeniul energiei, facem o constatare analoagă. Energia sub diferitele ei forme: cinetică, electrică, magnetică sau calorică, reprezintă numai manifestări

deosebite ale uneia și aceleiaș entități neschimbătoare, iar principiul care domină aceste transformări este *legea conservării energiei*. Ca și în cazul materiei, care era definită prin *massă*, energia este definită prin cantitatea de *lucru mecanic* pe care orice formă a energiei îl poate efectua. *Cantitatea* de energie este perfect definită, atât în formele cinetice de lucru mecanic, cât și în cele calorice sau electrice, sistemul unităților de măsură ale fizicii permițând în orice clipă evaluarea cantitativă a energiei și exprimarea acestei cantități, fie în unități mecanice, fie în unități calorice sau electrice echivalente. Aceasta permite să constatăm, că, oricare ar fi fenomenul fizic pe care îl vedem desfășurându-se — în mod liber sau experimental — sub ochii noștri, *cantitatea de energie, care se regăsește la sfârșitul fiecărei observațiuni sau experiențe, este aceeași*.

Ce poate să fie mai tulburător pentru mintea omenească decât să descoperi că, la urma urmei, natura întreagă este dominată de aceste două legi — cari în fond constituiesc una singură — *conservarea materiei și conservarea energiei*.

Când tot ce vedem înaintea ochilor noștri este un joc continuu de influențe reciproce între materie și energie și când acest joc — infinit variat în aspectul său vizibil — este dirijat, în fond, de un singur principiu, *principiul conservării*, mintea se oprește în loc în fața frumuseții spirituale pe care o prezintă atâta unitate.

Iar concluzia care o degajăm din observarea materiei este această: *natura conservă tocmai ceiace constituie atributul esențial al materiei și acel al energiei*.

La cea dintâi conservă *massa*; la cea de a doua *cantitatea* (măsurabilă în anumite unități).

Și într'un caz și în celălalt se conservă factorul *cantitativ*; iar acest factor cantitativ constituie însăși *atributul esențial* prin care se definesc cele două entități: materia și energia. Prin simpla considerare a părții vizibile și perceptibile din univers, omul ajunge astfel la o constatare care nu ține de suprafața fenomenelor, ci de adâncimea și de resortul lor intim.

El a identificat astfel câteva din „fragmente de fire logice“ cari cad sub simțurile noastre. Sub aparența de complicație inextricabilă a fenomenelor naturii, știința a reușit să surprindă în desfășurarea lor *o linie, un sens și o unitate* și a putut stabili că legea supremă a universului este *conservarea a ceiace este esențial în domeniul entităților concrete (materia și energia)*.

Ce putem deduce de aici în ceiace privește sufletul, adică în ce privește origina și destinul lui?

Desigur, cuvântul „*deduce*“ este aici un cuvânt deplasat și inoportun, pe care îl întrebuițăm în lipsă de altul. (Mai

potrivit ar fi cuvântul „induce”, deși nici acesta nu este pe deplin satisfăcător).

În adevăr, de data aceasta nu mai este vorba de o extrapolare obișnuită în care, pe bază de analogie, prelungim cu gândul anumite legături certe și vizibile, *din același domeniu al naturii*. De data aceasta, saltul pe care îl facem este uriaș; căci, trecând dela observația naturii în aspectul ei vizibil, îndrăznim să scoatem o concluzie privitoare la spirit, adică *la un domeniu în care nu avem nici un drept să socotim a priori că ar trebui să se aplice aceleași legi, sau măcar legi analoge*. Deaceia, concluziile pe cari le vom pune pe această linie de gândire, nu vor putea avea niciodată o valoare certă și *probantă*, ci numai o *valoare de probabilitate*, valoare pe care unele spirite ar fi dispuse să o recunoască, iar altele nu. Iar rezultatul maxim la care am putea aspira, ar fi acela că un număr de oameni gânditori să-și însușească *ca verosimilă* apropierea pe care o facem, și să *simtă* o asemenea concluzie drept posibilă și reală.

În ce constă raționamentul nostru și cum facem saltul dela puținul cunoscut din domeniul materiei, către imensul necunoscut din domeniul spiritului?

Dacă „legea divină”, în ceiace privește materia și energia, este conservarea a ceiace este de esență acestora, nu ar fi prea îndrăzneț să credem că aceiași lege înseamnă pentru suflet *conservarea a ceiace este de esență acestuia*.

Or, ce este caracteristic și esențial în suflet?

Este *individualitatea*.

Pe când în materie și energie caracteristicul este *cantitatea* — și tocmai cantitatea este ceiace se păstrează în mod indefinit, în ciuda schimbărilor *de formă!* — dimpotrivă, în materie de suflet, caracteristica esențială este *individualitatea*, adică *forma*, iar noțiunea de cantitate este în acest domeniu lipsită de orice sens.

Sufletul nu se poate nici aduna, nici înmulți, nici împărți ca materia. Însăși definiția sufletului se bazează pe ideea de individualitate, *fiecare individualitate neputând fi confundată cu o alta*.

Înainte de orice altă distincție între spirit și materie, deosebirea imensă care clasifică și care fixează definitiv poziția în spațiul gândirii a celor două entități, este aceasta: Materia și energia se definesc *prin cantitate*; ele se pot raporta la un element comun și omogen care îngăduie să le considerăm cantitativ pentru a le aduna sau scădea, înmulți sau diviza.

Pentru suflet nu există nici un factor de omogenitate. **Legea sufletului** — și însăși definiția lui — se razemă pe noțiunea de eterogenitate și *unicitate*. *Orce suflet de om, orcât de simplu și de primitiv ar fi, este unic, neimitabil și neconfundabil cu un altul*.

Deaceia, pe când legea conservării materiei și energiei

înseamnă conservarea *esențialului lor*, în *totalitatea* sau în *globalitatea* lui, adică conservarea *cantitativă*, legea conservării su-sufletului, care se întuește ca perfect analoagă cu cea dintâi, este conservarea oricărui suflet în *individualitatea* și în *unicitatea* lui.

Analogia apare perfectă, deși ceiace se conservă în cele două mari entități este cu totul deosebit. Deosebirea stă însă numai în factorii deosebiți care definesc fiecare din cele două entități.

Legea lumii rămâne aceeași și anume *conservarea esențialului și substanțialului*, adică a *naturei* acestor entități.

Și iată cum, conservarea sufletului poate fi înglobată în aceeași lege ca și conservarea materiei și a energiei: *o lege unică a lumii, aplicată dualității sale originare*.

Această lege s'ar putea formula: *Toate cele văzute și nevăzute sunt dominate de legea conservării*. Ea înseamnă conservarea pentru veșnicie a ceiace este esențial și substanțial pentru fiecare din entitățile lumii. Pentru suflet, legea conservării esențialului și substanțialului înseamnă conservarea calității de căpetenie care definește sufletul și anume, *individualitatea lui*.

În domeniul naturii variază forma, păstrându-se cantitatea. În domeniul sufletului se păstrează forma, care este însăși individualitatea.

Și atunci suntem în drept, nu să *conchidem* (fiindcă a „conchide” înseamnă a deduce în chip logic raporturi de necesitate pe urma unor premise certe, ceiace nu este și *nu poate fi* cazul de față), dar putem, cu aparență de dreptate, înaripa gândul nostru spre acea veche concluzie pe care sufletul omenesc a înțuit-o de atâtea mii de ani și care este *conservarea individualității omenești*, adică *nemurirea sufletului*.

Că acest sentiment și că această adâncă convingere, pe care au avut-o oamenii de totdeauna, a început să scadă în vremea noastră, aceasta n'ar constitui nici un fel de dovadă împotriva unei credințe atât de vechi. Ba, s'ar putea chiar susține — de sigur aceasta este o simplă impresiune, fără niciun fel de susținere rațională — că cei vechi erau, tocmai prin primitivitatea lor, mai aproape de izvorul divin din care au născut și, prin aceasta, *mai lucizi și mai conștienți de adevărata lor origine*, de cât oamenii moderni, cari, în schimb, au superioritatea unor întuiții mai exacte și mai științifice în domeniile concretului.

Numai simpla posibilitate de a cuprinde și formula într'o lege unitară — desigur discutabilă ca atare, *dar care nu conține nicio contradicție interioară* — toate fenomenele dualității suflet-materie este de natură să ne întărească credința în existența unei mari constante în lumea spiritului.

Putința de a așeza în același cadru unic, legile sufletului și legile materiei, păstrând totuși dualismul de substanță a cele-



două entități: și nereducând lumea la un monism spiritual sau — vai, ce oroare! — la un monism materialist, este un izvor de satisfacție și de nădejde.

În locul *monismului de identitate* care caută să realizeze *unitatea de substanță* a universului, reducând materia la suflet sau sufletul la materie, apare astfel un nou monism, pe care l'am putea numi: „*monism de regim*“.

Păstrând *dualismul de substanță* între suflet și materie, această concepție despre lume recunoaște că amândouă domeniile sunt guvernate *de acelaș regim* și de aceeaș lege universală de conservare, care dezleagă toate și — peste abisul desnădejdelor omenești — făgăduiește totul.

MIHAIL MANOILESCU

## POEZIE ȘI PROFETIE

Străvechea apropiere dintre sensul poeziei și al profetiei, recunoscută în expresia de *poeta-vates*, a căzut multă vreme în desuetudine. Mai cu seamă în cele două secole clasice stăpânite de concepția raționalistă a lui Boileau, un fenomen irațional cum e cel profetic nu-și putea stabili nici cea mai redusă funcțiune în cadrul artei. Odată, însă, cu instaurarea romantismului, care a adus în revărsarea sa bogată o sumă de elemente intuitive, profetia a încercat din nou să se regăsească în mediul florei poetice, stăruint a-și afirma acolo prezența până'n zilele noastre. Veleități profetice pot fi astfel recunoscute la scriitori de temperamente și facturi din cele mai diverse, dela un Dostoevski la un Carducci. Ținând seama de acest nou și totuș vechiu fenomen în lumea artei, credem de cuviință că merită a fi considerat mai îndeaproape.

Dar pentru discutarea unui factor atât de semnificativ, ce se străvede adesea în țesătura poeziei și care pare cel mai refractar la teoretizare, se cere dela început o mânăuire extrem de delicată și un itinerariu plin de ocolișuri. O atare metodă va fi deci indicată spre utilizare în definirea complexului de probleme, deșteptat prin noțiunea raportului dintre arta poetică și profetie.

În primul rând trebuie să stabilim dacă profetia, într'o împrejurare cum e cea de față, constituie o simplă superstiție vetustă, vehiculată în prezent numai ca metaforă sau determină într'adevăr o realitate. Răspunsul va trebui fatal să se prezinte în parte pozitiv, în parte negativ. Darul anticipativ pe care-l posedă unii poeți nu poate fi tăgăduit; suntem totuș departe de a considera o asemenea dotare ca încadrată în registrul miracolelor. Aceaș emancipare din făgașul supranaturalului pe care a suferit-o inspirația poetică în considerațiile estetice contemporane, vrem noi s'o extindem și asupra uneia din anexele sale — profetia.

Pentru aceasta trebuie să presupunem din capul locului două tipuri ale structurii profetice: cel religios și cel artistic. Și dupăcum estetica modernă a privit inspirația artistică, fără

să atingă inspirația religioasă — o determinare cu totul separată care numai câteodată corespunde primei — tot astfel și noi vom avea în vedere numai profetia poetică, despărțită de cea religioasă, ale cărei legi le ignorăm. Această discriminare este reclamată cu atât mai mult cu cât în vechile concepții despre artă — ne referim îndeosebi la *Ion* al lui Platon — inspirația poetică și *mantica* sau știința profetiei, fiind puse pe acelaș plan, capătă interpretări analoge, ce se cer acum depășite. Ele se leagă de iresponsabilitatea purtătorilor, apărând drept simple efecte ale insuflării divine, ce acționează în consecința acestora. În cece privește numai arta, este evident că Platon a contopit laolaltă inspirația mistic-religioasă — trădată prin aderența la o ipoteză a supranaturalului — cu cea poetică propriu zisă. Potrivit, însă, cercetărilor moderne din domeniul esteticii, inspirația poetică a putut fi reliefată în toată perspectiva sa autonomă; s'a dovedit drept o activitate controlabilă, laică, aflându-și legile în natura imanentă a artistului.

Nu se poate bănui oare și înlăuntrul profetiei o îndoită activitate, exprimată pe două planuri deosebite? În acest caz s'ar disocia și activitatea profetică, în felul celei poetice, din componența unică, totodată religioasă și artistică, întrevăzută de Platon. Dificultatea care se poate ivi în calea unei asemenea perspective stă în faptul că cele două aspecte ale profetiei, își află prea des puncte de coincidență; dar un fenomen aproape identic se înregistrează și în cazul celor două feluri de inspirație, adică artistică și religioasă. Ca și în specia inspirației din poezia mistică, scrierile „Proorocilor” își păstrează funcțiunea lor sacrală, fiind totuș și adevărate monumente poetice. Noi vom căuta să bifurcăm aceste aspecte, având în vedere numai lămurirea profetiei poetice, astfel dupăcum estetica modernă a încercat simpla determinare a inspirației artistice.

Referindu-ne la un cugetător ca Vico, aflăm că primele faze din ciclul de evoluție al unei societăți exprimă orice valoare și orice activitate sub forma poeziei. Înlăuntrul expresiei poetice, după Vico, se dezvoltă morala, dreptul, religia și orice altă activitate a tipului de viață primitivă. Dar apare revelant faptul că paralel sau chiar identificat cu tipul „poetului”, în aceste vremuri, îl avem pe acela al augurului sau al proorocului; mai cu seamă, în prima fază, cea mută sau teologică, totul se află exprimat și prescris prin oracole. O asemenea simbioză între activitatea poetică și cea profetică se evidențiază și mai mult prin slăbirea lor concomitentă, odată cu ivirea ultimei faze ciclice, aceia a gândirii reflectate. Poezia în acest timp nu dispare cu totul, dar devine ficțiune conștientă, încetând a se mai confunda cu mitul; elementul rațional al ironiei — al prefacerii — îl determină pe artist să nu mai creadă în plă-

smuirea sa ca într'o realitate efectivă; spiritul raționant, în bună parte, se substituie chiar în artă, vechei inspirații poetice, extinsă mai'nainte asupra tuturor valorilor; funcțiunea poetică s'a schimbat într'una logică și dialectică.

Aci ne oprim odată cu ultimele desvoltări reieșite din gândirea lui Vico. Dar este rândul, totuș, să ne mai punem o întrebare: ce a devenit vechiul spirit profetic? Se pare că dupăcum inspirația poetică s'a transformat în reflecție, tot astfel și spontaneitatea profetiei s'a metamorfozat în *simț al prevederii teoretice*, deci tot într'un aspect al gândirii elaborate. Drept întărire a afirmației noastre avem una din scrierile mai puțin cunoscute ale lui Xenopol și anume „Neconștiutul în istorie“. Aci se afirmă următoarele: „In cele dintâi timpuri ale desvoltării, evoluția se îndeplinește într'un chip cu totul neconștiut. Spiritul nu se gândește la modul cum se desfășoară evenimentele și numai când popoarele ajung la a lor maturitate, ele încep a-și da seamă despre mersul lor înainte sau despre darea lor îndărăt”<sup>1)</sup>. Cu alte cuvinte, în epocile de maturitate ale istoriei, odată cu conștiința reflectată, intervine și simțul prevederii teoretice, care corespunde unui indicator al viitorului.

La societățile primitive, însă, evenimentetele nu se desfășurau întâmplător, cum ar putea reieși din afirmația lui Xenopol, ci erau călăuzite de oracole sau de auguri; și numai dispariția funcțiunii profetice face în așa fel ca să „ne silim să ne dăm seama în toate chipurile și prin toate mijloacele de mersul societăților“. Xenopol continuă: „Dacă pentru mulțime acest mers rămâne tot neconștiut, pentru cugetele superioare el trece în conștiință și se răsfrânge pe deplin în oglinda ei”<sup>2)</sup>. Acest spirit al prevederii teoretice constituie deci o dotare excepțională, tot astfel dupăcum mai'nainte se manifesta și darul profetic, care s'a văzut înlocuit la un moment dat prin amintita facultate a reflecției.

Bazați pe asemenea constatări, putem privi profetia ca pe una din variațiile graduale ale spiritului de prevedere teoretică, întruchipat în aspectul său spontan și elementar. Se pare chiar că acest aspect ar fi mai puternic și mai operant decât însuș stadiul evoluat al prevederii raționale. „Geniul singur și nu reflexia poate pătrunde în taina lucrurilor ce au să fie”<sup>3)</sup>“ afirmă Xenopol în studiul indicat. Prin urmare, profetia nu se poate constitui decât ca un efect al activității geniale; deaceia apare limpede și nuanța artistică a activității profetice, luminând întrucâtva asocierea amintită în gândirea vichiană.

1) A. D. Xenopol, Neconștiutul în istorie, Analele Acad. Rom. seria II, 1907, pp. 546-u.

2) Xenopol, Idem, p. 547.

3) Idem, Ibidem.



Căutând să desvoltăm o asemenea constatare, trebuie să ne oprim asupra faptului că una din însușirile esențiale ale artei este de a pătrunde dincolo de aspectele cari intervin în experiența anodină. D. Tudor Vianu amintește de o nouă lumină, ce se așterne peste lucruri prin intermediul activității artistice. Lumea este văzută în aspecte inedite și în relații din cele mai surprinzătoare, față de apropierea reieșite prin atingerea superficială a vieții obișnuite cu realitatea.

Un teoretician al artei ca Lützelers afirmă următoarele: „aceasta este însemnătatea fundamentală a artei că deschide omului nu numai plinătatea dar și adâncimea lumii. Ea îndeplinește o *extindere*, o *desțepenire a omenescului*“<sup>1)</sup>. Dar acum ne întrebăm dacă această putere de pătrundere a geniului, determinând o desvelire a substratului mai adânc al realității se săvârșește numai în spațiu sau și în timp. Întrebarea apare ciudată dacă ne plasăm pe planul creației artistice, străină în totul de categoriile obișnuite ale spațiului și ale timpului. Dar pe câmpul experienței obișnuite, îmbogățită de viziunea artistică, o asemenea problemă ni se pare justificată.

Vom folosi pentru aceasta o nouă afirmație a lui Lützelers, deși pare prea legată de ideea unei contopiri a artei cu religia. „Dar chiar dacă arta se avântă în păcat și în moarte, chiar dacă l'arată pe om în eroismul său între Dumnezeu și Anti-christ, ea este strâns legată cu elementul religios, în vreme ce, presimțind parcă Apocalipsul, pune capăt timpului învăluirilor prin nădădirea deciziei“<sup>2)</sup>. Ea luminează în acelaș timp o amintire a Paradisului și privește totuș pe drumul sfârșitului. Astfel, opera de artă, înfățișând o parte din perfecțiunea originară, năzuiește mercur și după aspecte ce n'au intrat încă în lăuntru experienței obișnuite, în tendința sa de a desvălui neîncetat. Prin urmare, perceptibilitatea puternică a geniului se pare că poate străbate nu numai sensul spațiului, dar și al timpului, iar aspectul temporal al desvăluirii artistice, coincide cu definirea profetiei.

O confirmare a convingerii amintite ar corespunde parțial și cu acea forță de sinteză pe care o atribuie Bergson omului de știință, adică „posibilitatea de a pătrunde în lăuntru unui fapt care se ghicește semnificativ și unde se va găsi explicarea unui număr indefinit de fapte“<sup>3)</sup>. Această facultate a întuirii sau ghicirii, ce nu o poate avea decât geniul, odată ce se află purtată asupra unor fenomene preexistente din seria naturii

1) H. Lützelers. Einführung in die Philosophie der Kunst, Bonn, Hanstein, 1934, p. 83.

2) Lützelers, Idem, p. 88.

3) H. Bergson, La philosophie de Claude Bernard in La pensée et le mouvant, Paris, Alcan, 1934, p. 260.

— așa cum se desprinde din afirmarea bergsoniană — credem că își are efectul deopotrivă și asupra aspectelor din ordinea istoricității sau a spiritului. În amândouă cazurile, intuiția își oprește privirea asupra unor simple îndicii, de unde va decurge o desfășurare mai amplă de date necunoscute.

Dacă ne oprim asupra acestui accent profetic din inspirație, nu-l putem descrie ca pe o metodă, mulțumindu-ne a-l înțelege drept o trăire astfel cum se prezintă orce moment de erupere al unei puternice intuiții. Și dupăcum există inspirații artistice autentice sau false, întrucât reușesc să reveleze și să adâncească noi aspecte și relații ale realității sau dau numai curs liber unei fantezii nesemnificative, tot astfel se deosebește și momentul profetic care a putut intui just o anumită perspectivă neactualizată a timpului de cel ce alcătuiește un simplu joc al imaginației. Acestea constituie, însă, simple date verificatoare, în vreme ce atât momentul inspirației artistice luat în generalitatea sa, cât și aspectul său particular profetic posedă anumite funcțiuni intrinsece, cari le consacră autenticitatea, independent de urmările lor.

Rămânând, deci, să recunoaștem care este resortul inspirației profetice în artă, se cuvine să ne oprim mai întâi atenția asupra cunoscutului termen de „precursor”. Acest termen posedă o sferă cu mult mai vastă, putând intra în orce domeniu de activitate, totuși sensul său cel mai adequat corespunde câmpului artistic. Chiar și în cadru politic, accentele anticipatoare, așa cum apar d. p. la un Nicolae Bălcescu, se află strâns legate de dotarea artistică a istoricului nostru. Dar în însuș domeniul artei, noțiunea de „precursor” nu se cere atribuită numai individualităților recunoscute ca atare de către istoriile literare, ci fiecare mare creator posedă într-o oarecare măsură această calitate. Geniul nu este, însă, un precursor numai înlăuntrul propriului domeniu artistic, ci poartă o semnificație anticipativă asupra vieții luată în totalitatea sa. Ne referim mai mult la geniile poetice, rămânând să dezvoltăm mai târziu rațiunea pentru care profeția nu poate fi atașată îndeobște decât sensului poeziei.

Pentru a cuprinde mai amănunțit acea dotare a geniului care ne preocupă acum, este necesar să evidențiam amănuntul că omul comun, prin faptul că nu pătrunde esențialul aspectelor între cari circulă, se prezintă, în acelaș timp, și ca un *întârziat*. Lui trebuie să i se reveleze mai târziu de către alții atât natura unor aparențe concrete pe lângă cari a trecut cât și momentul moral sau istoric cu care a fost contemporan fără să-l cunoască. Este știut că omul comun nu se orientează în lumea valorilor sau chiar a simplelor contingente decât prin categoriile trecutului, rămânând surd la aspectele inedite ale realității sau percepându-le confuz și numai prin false analogii

cu antecedentele. Mentalitatea obișnuită cu greu poate ieși din cadre stabilite de alții mai'nainte; ea se luminează din radiații ale trecutului chiar dacă focarele au încetat să mai existe. Cunoscutele versuri ale lui Eminescu apar demonstrative în această privință:

Icoana stelei ce-a murit  
 Încet pe cer se sue  
 Eră pe când nu s'a zărit  
 Azi o vedem, și nu e.

Astfel apare și omului comun orice valoare cu un ritm întârziat.

Geniul dimpotrivă, posedă împreună cu o puternică intuiție a *actualului* și înțelegerea spontană a aspectelor ce se vor desprinde din acesta, deoarece el este cel ce prescrie cadrele. Artistul experimentează anticipat forme de viață asupra cărora colectivitatea va deschide ochii numai printr'o evoluție greoaie a mentalității ei. Deaceia nu numai precursorii ci toți artiștii mari se regăsesc prieteni cu posteritatea, sunt — cu alte cuvinte — actuali cu evenimentele și cu atmosfera vremilor de mai târziu. Maritain afirmă următoarele: „A fi înțeles (artistul) îl micșorează, îl descurajează; el se întreabă dacă într'adevăr opera nu se află lipsită de un *mai mult*, care fiind acolo nu s'ar fi putut comunica. El nu produce opera pentru om, sau cel puțin o produce pentru generațiile viitoare, pe cari le conține întrucâtva ca imateriale, deoarece nu există încă. Ceeace vrea nu este a fi înțeles, ci a dăinui în istorie”<sup>1)</sup>.

Pe de altă parte, când afirmăm că opera de artă depășește timpul și atinge eternitatea, înțelegem că ea înfăptuiește o contopire de trecut, prezent și viitor, momente cari nu pot fi percepute decât succesiv și excluzându-se reciproc în realitatea contingentă. Artistul realizând forme ale absolutului în creația sa, va trebui fatal să depășască *până acum știutul în timp*, folosind și intuiții asupra viitorului ignorat. Însăș noțiunea de „creație” implică exprimarea a ceva necunoscut până'n prezent, înfățișând porți deschise înspre viitor. Numai operele slabe sau epigonice se mulțumesc la o limitare pe drumul uzat al resurselor din trecut, fără contribuția niciunei noi intuiții sau viziuni. Așa, d. p. una din rațiunile pentru care îl admirăm acum pe Hamlet, este aceea că într'însul s'ar părea încarnată un fel de presimțire a crizei morale de mai târziu, produsă prin excesul individualist. Îndeobște, marilor opere

1) J. Maritain, De la connaissance poétique în Revue thomiste, Jv. 1938, p. 89.

nu li se poate consuma sensul în nicio epocă, deși meru li se descoperă noi înțelesuri.

Rămâne să ne întrebăm de unde provine această specială facultate profetică în personalitatea geniului. O asemenea întrebare nu se înfățișează decât ca anexă a vastelor probleme reieșite din considerarea naturii excepționale a artistului. Una din trăsăturile deosebite ale creatorului de artă — dupăcum remarcă d. Tudor Vianu — este intensitatea trăirilor<sup>1)</sup>. Acuitatea sensibilității sale îl face pe artist să resimtă mai adânc unele aspecte ale realității, asupra cărora muritorul de rând trece în mod neutru. Astfel, el este mai intens impresionat de momentele sau aparițiile semnificative din viața naturii și a spiritului. Dar prin structura sa emotivă, artistul suferă mai mult decât ceilalți, odată cu dispariția acestor momente. Exclamația lui Faust, care voințește să oprească în loc clipa, nu exprimă decât regretul de totdeauna al artistului pentru heracliteana curgere a realității; deaceia urmărește el să fixeze în opera de artă unele aspecte trecătoare din viață. Opera de artă se prezintă astfel, în bună parte ca un antidot reclamat de dureaua sa *intuiție a schimbărilor*.

Individul obișnuit, încercând într'o zonă mai superficială și calculabilă conștiința acestor schimbări, își creiază un simț al prevederii numai într'o regiune practică și limitată la exigențele vitalității sale strict organice. Artistul nu cunoaște decât într'o mică măsură această particularizare; el trăiește și simte ca exponent al unui tip general de viață, determinându-și emoții, bucurii sau suferințe, cari întrec cu mult limitele organicii. Deaceia intuiția schimbărilor înfăptuindu-se la artist pe un plan infinit mai vast, unde sunt implicate valorile, rezultă că și spiritul prevederii se va realiza într'insul pe o scară mai extinsă; astfel, *pre-vederea* de ordin practic devine la artist *pre-viziune*; adică, în vreme ce omul obișnuit poate anticipa asupra viitorului numai în mod limitat, rațional și aproximativ, geniul, dimpotrivă anticipă sintetic, intuitiv și pe o întindere proporționată cu cadrul mai larg și general al trăirii sale. Deoarece reflectorul realizează o ardere mai intensă decât opaițul, aruncă și o lumină mai puternică sau mai depărtată decât primul.

Pentru demonstrarea acestei excepționale arderi din sufletul artistului, ce-i va procura facultatea profetică, apare ca unul din documentele cele mai vorbitoare, următorul fragment din „Scrisoarea unui vizionar” a lui Rimbaud: „Poetul devine vizionar printr'o lungă, uriașă și raționată *dezordonare* a tuturor simțurilor. Toate formele iubirii, ale suferinței, ale nebuniei;

1) Tudor Vianu, Estetică, vol. II, Fundația ptr. literatură și artă „Regele Carol II”, pp. 24-30 (v. Adâncimea psihică).



el caută în el însuși, consumă într'însul toate otrăvurile, spre a nu păstră decât chiintesențele. Inefabilă tortură în care are nevoie de toată credința, de toată forța supraomenească, prin care devine între toți marele bolnav, marele criminal, marele blestemat — și supremul învățat! — deoarece ajunge la *necunoscut!* fiindcă și-a cultivat sufletul mai mult decât oricare!"<sup>1)</sup>). Este logic deci — întâlnind o experiență atât de complexă și totodată atât de turburătoare — să admitem că și anticipările asupra viitorului, ajungerea acelu *necunoscut*, să prezinte un caracter omogen cu trăirea dela care pornește. Deaceca, simțul schimbării fiind de natură puternic emotivă numai la geniu și operându-se pe câmpul valorilor, odată cu desconsiderarea celor mai elementare imperative organice, urmează că și orientarea în fenomenul unei astfel de schimbări se va proiecta la el sub o formă tot atât de impunătoare. Efectul acestei speciale orientări va constitui elementul profetic al inspirației artistice.

Să încercăm o privire mai apropiată asupra acestui factor profetic din cadrul creației. Am determinat mai'nainte profetia ca pe o treaptă din scara tuturor modalităților de prevedere operând pe planul cel mai vast al activității omenești. Dintre aceste modalități ne-am întâlnit cu prevederea teoretică și cu cea practică. Prima este aceea care rezultă dintr'o „ogîndire în conștiință” a rostului după care se conduc evenimentele generale; a doua provine dintr'o circumscriere a individului obișnuit, ce scrutează numai eventualitățile legate de cerințele sale organice. Amândouă posedă rațiunea ca vehicul de orientare, în vreme ce profetia folosește intuitivitatea. De aci decurge o însușire distinctivă pentru profetie și care o definește mai accentuat față de celelalte modalități ale prevederii. Această calitate distinctivă este *certitudinea*, în vreme ce simțul revederii practice sau teoretice se călăuzește prin simple *aproximații*. Numai noțiunea de profetie indică o atingere sigură a viitorului, făcând din artist „supremul învățat”, pe când celelalte determinări exprimă prea modeste căutări sau tatonări.

Pentru a lămuri o asemenea chestiune trebuie amintit în prealabil că orice inițiativă a prevederii își are ca obârșie instinctul. Dacă n'ar exista vădit sau subteran comandamentul unui instinct, rațiunea sau intuiția nu s'ar mai înrolă în funcția acelei prevederi. Pe de altă parte, se știe că instinctul este modul de reacțiune cel mai infailibil cu care o parte din lumea organică răspunde neprevăzutului. La organizațiile vitale elementare, instinctul nu mai reclamă concursul rațiunii sau al

1) A. Rimbaud, *Lettre du voyant*, reproducă în întregime de A. Rolland de Renèveville, *Rimbaud le voyant*, Paris, Sans pareil, 1929, p. 41.

intuiției, ci el singur își asumă funcții anticipative ca în cazul animalelor ce presimt cutremurele și intemperiiile de orce natură. Instinctul își arată pe această cale caracterul peremptoriu și în funcțiunea sa divinatorie. Aci găsim prima înmugurire a certitudinii profetice.

În vreme ce prevederea practică sau teoretică are instinctul numai ca punct de plecare, ea se folosește pentru orientarea în viitor de instrumentul mai inapt al rațiunii, care posedă o strălucită funcțiune constatativă, dar se află redusă la slabe posibilități anticipatoare; ea nu poate cuprinde tocmai elementul cel mai de seamă al viitorului, *neprevăzutul*. Dimpotrivă, profetia poetică nu părăsește niciun moment instinctul, ci numai îl sublimează de pe planul organic pe cel spiritual, unde operează și interesul existențial al artistului. Instinctul capătă, astfel, aspectul teoretic al *intuiției*, continuând să se desvolte în câmpul acestei ierarhii superioare<sup>1)</sup>. Numai astfel putem înțelege unele afirmații cum e cea a lui Rolland de Renéville privitoare la Rimbaud: „Să ne lăsăm conduși de instinctul, care ne călăuzește și vom ajunge la Dumnezeu”<sup>2)</sup>. Maritain, la rândul său amintește de cunoașterea dinlăuntru a poeziei ca de „o cunoaștere prin modul instinctului sau al înclinației”<sup>3)</sup>.

Profetia poetică are, deci, ca un efect al *sublimării instinctului*, care și păstrează aceleași calități ale certitudinii, dar operează pe un plan de amploare cosmică. Mijloacele estetice, întrebuințate adesea de artiști, nu echivalcăză cu abandonarea instinctului, ci cu o mutare a sa în zona absolutului, unde va continua să dea roade corespunzătoare cu întinderea și structura noului sol unde a fost sădit. Dela simple anticipări sistice sau meteorologice, legate de conservarea organică, instinctul — devenit intuiție teoretică — va ajunge la anticiparea celor mai importante date legate de conservarea spirituală.

Am văzut, deci, că în profetie, prevederea se prezintă *mai vastă*, deoarece trăirea artistului are loc într-o sferă generală de viață, iar intuiția schimbărilor, săvârșindu-se în acest domeniu, rezultă și indicații corespunzătoare asupra viitorului. Asemenea orientări, la rândul lor, apar *mai sigure*, fiind călăuzite de un instinct sublimat la densitatea spiritului — iar nu de rațiune. Rămâne să ne dăm seama cum se exprimă eficiența superioară a unui asemenea instinct sublimat, în cadrul activității profetice.

Se știe că una din calitățile esențiale ale artistului este

1) H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Alcan, ed. 1928, p. 192: „Intuiția, adică instinctul devenit desinteresat, conștient de el însuși, capabil de a reflecta asupra obiectului său și de a-l extinde indefinit”.

2) A. Rolland de Renéville, *Op. cit.* p. 32.

3) Maritain, *Op. cit.* p. 94.

înlăturarea vălului abstract depe diferitele relații și interferențe întâlnite în viață. Instinctul, care dăinuie în activitatea artistului, dă gândirii sale o facultate plasticizantă atât de intensă, încât ajunge până la stări echivalente tactilului; deaceia departe de a construi coniecturi raționale și calcule cari vor trebui acomodate sau ajustate diferitelor împrejurări, se poate spune că artistul pipăie realitatea prin intuițiile sale. Astfel și Rimbaud când reclamă găsirea unei limbi din partea poetului, se exprimă în chipul următor: „Această limbă va fi a sufletului pentru suflet, rezumând totul, parfumuri, sunete, culori ale gândirii, agățând idea și trăgând”<sup>1)</sup>. Artistul convertește astfel gândirea în imagine; asemenea copilului, el nu raționează, ci vede, aude, pipăie pe un plan pur mental. Această facultate concretizantă a instinctului sublimat într-o zonă de valori, lămurește și superioritatea sa anticipativă față de activitatea prevederii reflectate. Astfel numai, înțelegem rostul acelor „parfumuri, sunete, culori” cari activează „agățând idea și trăgând”.

Este prețioasă, în această privință, definirea previziunii în experiența ascetică, pe care o face Rolland de Renèveille tot cu privire la Rimbaud: „Clarvederea pe care el (ascetul) o primește, îi îngăduie să studieze realități nebănuite de cea mai mare parte dintre ființe. Departe de a nu distinge decât aspectele planului fizic, lumea sentimentelor și cea a ideilor pierde pentru el caracterul lor abstract și se populază cu forme și culori. Gândurile îi devin deasemenea vizibile ca și corpurile”<sup>2)</sup>. Pentru a înțelege întrucâtva acest proces, trebuie să amintim că și individul obișnuit cugetă câteodată în imagini. De pildă gândul plecării într'un oraș cunoscut, se transformă în imaginile treptate, legate de sosirea în acea localitate. Astfel de imagini se află solicitate frecvent de anumite noțiuni, legate de un cadru concret.

Geniul posedă, însă, facultatea de a converti orice idee în imagine, chiar noțiunile cele mai incompatibile cu plasticizarea. Confirmarea acestei idei poate fi găsită în următoarele rânduri ale unui autor ce i-a frecventat cu competență pe poezi: „Deoarece datele simțurilor sunt susceptibile de a avea expansiunea lucrurilor infinite, urmează că o dorință, un regret, o cugetare — lucruri ale spiritului — pot deștepta un corespondent în lumea imaginilor”<sup>3)</sup>. O asemenea posibilitate constituie acea „a doua vedere” a artistului, ca o „expresie *infailibilă* a sufletului său”<sup>4)</sup>.

1) Lettra du voyant, p. 42.

2) A. Rolland de Renèveille, Op. cit. p. 109.

3) Marcel Raymond, De Baudelaire au surréalisme, Paris, Corrêa, 1925, p. 25.

4) Op. cit. 22.

Acelaș autor, ocupându-se de arta romantică, afirmă următoarele: „La poezii excelenți nu există comparație, metaforă sau epitet, care să nu fie de o adaptare matematic de exactă în circumstanța actuală<sup>1)</sup>. Această exactitate matematică a imaginilor e legată de certitudinea instinctului sublimat din planul artei, opusă simplei aproximații, dată de rațiunea abstractă. În cazurile anticipative, tot imaginile vor fi vehiculele înlocuitoare ale rațiunii conceptuale, împrumutând astfel un accentuat relief și o convingătoare siguranță fenomenelor proiectate în viitor. Termenii de *viziune* sau *vizionar* sunt legați de puterea acelor imagini; deaceia marele artist face mai mult decât să anticipe: el vede. Efectul șovăitor și caracterul deliberativ al rațiunii se află tradus astfel în limbajul exact — ca orice determinare a instinctului — pe care-l prezintă realitatea viziunii.

Cu aceasta, însă, nu s'a luminat totul. Spre a nu fi greșit înțeles, trebuie să adăogăm că vederea poetului în viitor nu se aseamănă cu constatarea realității exterioare și prezente, efectuată prin simțuri. Imaginea profetică fiind un echivalent superior sau o transcriere mai exactă a rațiunii anticipative, trebuie totuș să prezinte intrucâtva caracterul schematic și sintetic al acelei gândiri. Orce prevedere, pentru a fi operantă, se cuvine să dea atenție esențialului, lăsând fatal să-i scape amănuntele prea empirice și ne semnificative. Deaceia și datele desvăluirilor în viitor vor purta altă pecete decât efectul unei percepți obișnuite. Pentru a reda ilustrativ o asemenea factură specială este de ajuns să amintim începutul poemului „Vertige” al lui Rimbaud, recunoscut ca unul din exemplarele cele mai reușite ale inspirației profetice:

„Qu'est-ce pour nous, mon coeur, que les nappes de sang”  
 „Et de braise, et mille meurtres, et les longs cris”  
 „De rage, sanglots de tout enfer renversant”  
 „Tout ordre; et l'Aquilon encor sur les débris”;

Această dureroasă viziune a războiului, deși puternic intuitivă, apare numai în linii și în planuri mari, sintetice, ca echivalent vizual și auditiv al unei abstracte generalități.

Artistul nu va vedea, prin urmare, fenomenele viitorului ca simple înregistrări fotografice, cu toate amănuntele lor; operația îi va fi cu totul îndepărtată de încercarea unui desfrâu descriptiv. De cele mai multe ori, viziunile se vor rezolva mai ușor în simboluri, plasticizări sintetice ale unor date încă neactualizate. Într'adevăr, simbolul apare ca mijlocul cel mai adecvat de expresie al profeției.

1) Marcel Raymond, Art romantique, cit. în De Baudelaire au surréalisme, p. 22.

Un alt mod de expresie întâlnit adesea în profetie este cel anagogic, pe care-l recunoaştem la vechii „Prooroci“. Sensul anagogic, dupăcum lămureşte Dante (*Convivio*), este cel care, deşi purtat asupra unor desfăşurări istorice palpabile, mai cuprinde şi analogii cu fenomene superioare de ordin pur spiritual; așa, d. p. pentru a ne limita şi noi la ilustrarea lui Dante, amintim că faptul contingent istoric al ieşirii Evreilor din Egipt corespunde celui spiritual al ieşirii sufletului din robia păcatului. Un înţeles anagogic cuprinde şi amintita strofă citată din Rimbaud, care prevesteşte evenimente atât de neobişnuite, încât trădează prezenţa unei intenţionalităţi superioare. Simbolul şi expresia anagogică alcătuiesc laolaltă stilul cel mai frequent al inspiraţiei profetice, înfăţişând trăsături schematice, impunându-se puternic şi fără motivaţie dialectică.

Apar ilustrative, în această privinţă, unele versuri din *Egloga IV*, care a contribuit în cea mai mare măsură să formeze înlăuntrul lumii creştine faima de augur a lui Virgiliu. Poetul, anunţând naşterea unui copil divin, ce va deschide o epocă de aur omenirii, se exprimă astfel în cunoscutul vers:

„Jam nova progenies caelo demittitur alto”.

Deslănţuirea subită şi caracterul sintetic al acestui vers purificat de amănunte, încadrează în chipul cel mai reuşit amintita certitudine a profetiei. Deaceea naturalismul, cu tot aparatul său de simplă constatare empirică şi de redare amănunţită a aspectelor ne semnificative, nu poate fi promovat la tipul artei profetice.

Din cele discutate mai sus se subînţelege că profetia se află adaptată mai mult poeziei decât celorlalte arte, justificându-se prin aceasta, termenul antic de *poeta-vates*. Este adevărat că pot fi întâlniţi în toate epocile şi pictori visionari; numărul lor este atât de mare, încât stăm la îndoială ce figură reprezentativă să alegem; este destul să se întreprindă o atentă recapitulare dela primitivii flamanzi sau germani până la expresionism. Deasemenea, în ultimele decenii, personalităţi din cele mai distinse au prilejuit să se vorbească de muzica, de arhitectura, de teatrul viitorului. Dar în toate aceste cazuri bănuim sau intervenţia unor străini factori poetic-literari sau o anticipare limitată la domeniul respectiv de artă. Poezia singură se pare că reprezintă cadrul cel mai pur de dezvoltare al activităţii profetice.

Faptul se lămureşte prin natura specială a poeziei, care posedă ca material limbajul, utilizat totuşi cu o altă funcţiune decât cea surprinsă în raportul dintre celelalte arte cu materialul respectiv. Müller-Freienfels afirmă în „Poetica” sa următoarele: „Limbajul este adesea numai un simplu mijloc, iar nu materialul propriu zis al trăirii estetice, cum ar fi d. p., tonurile

în muzică. Limbajul (ca fenomen acustic) în poezie n'are nici pe departe aceeași însemnătate ca tonurile pentru muzică; în cele mai multe poeme, importanța propriu zisă stă mai curând în reprezentările, sentimentele, afectele, emoțiile mijlocite prin acel fenomen acustic și cari în muzică sunt numai secundare<sup>1)</sup>). În orice artă, deci, pe lângă efectul cenestetic stabilit prin echilibrul relațiilor dinlăuntru materialului respectiv, se mai desprinde și un nimb de sugestii, care aparține ordinului pur psihic. În poezie, acest din urmă element e mai puternic decât însăși clădirea materialului constituită din limbaj. Profetia constituie un astfel de derivat cerebral, care întrece frumusețea simetriilor sau sonoritatea combinațiilor de vocale; prin urmare, atașarea ei la sensul poeziei devine vădită.

Pe lângă aceasta, rezultă din cele amintite că poezia se infiltrează altfel în tot complexul vieții decât celelalte arte; ea are posibilitatea cea mai dezvoltată de a transcrie pe plan artistic simple elanuri, aspirații sau stări neactualizate încă, în conștiința sa prezentă. Și muzica este o artă a aspirațiilor dar valoarea concretă a raporturilor de tonuri le umbrește cu mult funcțiunea, stricând acel echilibru pe care numai poezia îl realizează. Din catedrala gotică se degajă deasemenea un anumit ethos al năzuinței; totuși catedrala nu exprimă decât trăiri consfințite dinnainte de colectiva beție mistică a Evului Mediu. Numai poeții sunt aceia cari din cele mai vechi timpuri și în cele mai variate sau neprevăzute împrejurări au dat speranțe sau au descurajat mulțimile prin arta lor. Cultivarea sentimentului aspirației a făcut din poezie singura disciplină spirituală în măsură să-și îndrepte intuițiile asupra neprevăzutului. Deaceia poezia rămâne în adevăratul înțeles al cuvântului *creație*, pe când celorlalte arte imitative s'ar cuveni să li se atribuie mai mult facultatea *re-creației*.

Deoarece am stabilit un domeniu precis profetiei, încadrând-o în activitatea poetică, este momentul să privim mai deaproape modalitățile ei. Privită sub unghiul artei se cuvine să se atribuie și profetiei diverse stiluri. În primul rând se impun a fi menționate aspectele în cari elementul religios se identifică celui poetic cum rezultă din amintitele scrieri ale „Proorocilor” sau din Apocalips. „Că iată întunec va acoperi pământul și negură peste neamuri; iar peste tine se va arăta Domnul și mărirea lui întru tine se va vedea” spune proorocul Isaia (cap. 60, 2). Cazul apare similar celui în care inspirația mistică se confundă cu cea poetică, așa cum se recunoaște la Sf. Francisc din Assisi și la o serie întreagă de poeți religioși. (Deși în acest din urmă caz, cele două inspirații nu coincid cu precizie).

1) R. Müller-Freienfels, Poetik, Leipzig-Berlin, Teubner, 1914, pag. 2.

Natura unei astfel de profeții este — de multe ori — escatologică, adică are în vedere ultimele evenimente, primate ca intenții ale unei forțe supranaturale. Profecția amintită urmărește să atingă direct absolutul iar autorii respectivi posedă convingerea că însăș vocea lui Dumnezeu vorbește printr'înșii, după cum se vede din următorul pasagiu al lui Ieremia: „Alergați prin prejur în căile Ierusalimului și vedeți și cunoașteți și cercați în ulițele lui, de veți afla bărbat care să facă judecată și să cerce credința, și blând voiu fi lor, zice Domnul” (cap. 5,1). Facturile de acest gen alcătuiesc stilul *hieratic* sau *primitiv* al profecției.

Pe lângă această modalitate transcendentă a devinației se mai deschide și perspectiva unei profecții poetice laice, constituind tocmai cazul care ne-a preocupat mai mult și pe care l-am urmărit întrucâtva la Rimbaud. Noua activitate profetică apare ca immanentă iar poetul posedă convingerea că prin propriile sale facultăți ar putea să pătrundă unele aspecte ale viitorului. Deși marea poezie de acest gen are deasemenea ca obiectiv absolutul, totuș se mulțumește cu desvăluirea unor perspective mai reduse și mai apropiate, dar cari însumate laolaltă tind să realizeze calea înspre unitatea originară. Astfel Rimbaud năzuiește să-și recucerească starea primitivă de „Fiu al Soarelui” dar visiunile sale mai puțin îndepărtate descoperă mizeria omenească „în slujba celor mai monstruoase exploatări individuale”. Acțiunea sau inițiativa divină la desfășurarea evenimentelor se întrezărește numai în mod indirect înăuntrul acestei specii profetice. Planul absolutului tinde a fi atins, de astă dată, pe căi mai ocolite, pornindu-se câteodată dela simple contingente. Acest din urmă gen de profecție ne determină să-i atribuim un stil *clasic*.

Însfârșit, o privire specială reclamă așa numitele „utopii” întâlnite pe rând dela „Republica” lui Platon până la „Zarathustra” lui Nietzsche. Aceste scrieri, deși implică veleități profetice, sunt lipsite, totuș, de calitățile esențiale ale unei atari activități. În primul rând utopia nu face uz de inspirație — funcțiune esențială a profecției propriu-zise — ci apelează la un elaborat simț de prevedere teoretică, îmbinat cu o evidentă fantezie. Pe lângă aceasta, perspectivele de viitor ale utopiilor nu îndeplinesc condițiile unei obiectivități fatidice, ci se confundă cu desiderate personale, având în vedere — de cele mai multe ori — ameliorarea societății. Apoi, visiunile schematice și expresiile sintetice pe cari le-am recunoscut profecției se află substituite în utopie prin descrieri amănunțite, în cari se evidențiază un efort rațional. Stăruința elementului abstract se poate vedea d. p. în următoarea afirmație din „Cetatea Soarelui” a lui Campanella: „Când omul a scăpat de egoismul său nu-i mai rămâne decât dragostea colectivității”;

expresii de acest fel apar foarte puțin solidare cu plasticitatea și intuitivitatea profetică. Totuș, în utopie se pot infiltra uneori și aspecte cari denotă prezența unei autentice profetii poetice ca d. p. în „Zarathustra” lui Nietzsche. Prin urmare, utopia făcând uz mai mult de ingeniozitate decât de inspirație și acordând atenție unei infinități de sensuri particulare, prea elaborate, pare să înfățișeze stilul *baroc* sau decadent al profetiei. În afară de aspectul primitiv, clasic și baroc nu mai putem descoperi vreo altă determinantă stilistică activității profetice.

Din cele expuse până în prezent se mai impune o ultimă întrebare și anume dacă profetia constituie un element autonom sau eteronom în artă. Într’adevăr, prin așezarea în ecuație a termenilor de poezie și profetie, am indicat o simplă variație în lăuntru al artei așa cum se întâmplă la discutarea genurilor literare, a categoriilor, a tipurilor și a stilurilor? Sau, mai curând, am stabilit relații cu o activitate ale cărei rădăcini se află înfipte înafara domeniului artistic? Deslegarea acestei delicate chestiuni reclamă un discernământ deosebit.

Ar reieși, din cele afirmate mai sus, că inspirația profetică nu prezintă decât o simplă latură a inspirației artistice, înfățișând direcția temporală din facultatea desvăluirii, pe care îndcobște arta o posedă. Pe lângă aceasta am mai văzut că orice tendință intuitiv-anticipatoare — fie chiar într’un domeniu străin ca d. p. cel politic — se află în strânsă legătură cu darul artistic al autorului respectiv. Așadar, s’ar părea că activitatea profetică nu este numai îngemănată cu cea artistică, indicând mai curând o componentă a acesteia. Noțiunile imbinare în expresia *poeta-vates* ar exprima, în cazul de față, numai aspecte diverse ale unei însușiri comune. Totuș, ideia unei absolute autonomii artistice, însușită de profetie, nu corespunde decât unei generale concepții vitaliste și romantice asupra artei.

Dacă, însă, arta s’ar lăsa privită sub un unghiu clasic și formalist, întreaga perspectivă asupra elementului profetic dintr’însa s’ar modifica. Într’adevăr, întră oare în natura omenească facultatea de a se orienta asupra viitorului, păstrându-se totodată acea atitudine teoretică și contemplativă adoptată față de categoriile trecutului sau prezentului? S’ar crede, dimpotrivă, că interesul asupra viitorului solicită mai curând o participare integrală a conștiinței, în care intră și o trăire de ordin practic. Intuiția viitorului nu se poate desprinde organic de procesul nostru evolutiv, astfel cum se detașază noțiunea trecutului. Sentimentele de așteptare, speranță sau îngrijorare pe cari le trezește viitorul — cooperând uneori la atingerea unor entelechii — nu pot fi transfigurate la gradul contemplației pure, realizat numai prin acțiunea unor afecte trecute sau îndepărtate de o atingere efectivă cu noi. Orce amenințare



directă pierde posibilitatea potențării la rangul de valoare artistică. Pe lângă aceasta, însuș elementul *aspirației*, surprins de noi în muzică sau mai cu seamă în poezie și care însuflețește reșonanța profetică a artei, poartă cu el un timbru mai turbure și o semnificație mult mai complexă decât perspectiva senină a purei contemplații.

Accepția autonomă sau eteronomă a profetiei rămâne deci aservită factorilor relativi ai unei concepții vitaliste sau formaliste despre artă? Se pare că o atare soluție nu poate fi mulțumitoare, iar ieșirea din impas ne indică mai curând o altă cale. Într'adevăr, elementul profetic apare autonom înăuntrul creației, dar se reliefează într'o lumină eteronomă în zona contemplației. Artistul poate resimți adânc pe planul trăirii practice amenințarea viitorului, dar în filiera artei are loc descărcarea aceluși sentiment, ca și a oricărei dureri; un asemenea fenomen se leagă de reacțiunea specială a artistului, față de neajunsurile vieții contingente. Apoi, posibilitatea anticipării prin imagini face din profetie o activitate omogenă oricărei desvăluiri; întuirea unor raporturi diverse, dincolo de țesătura realității obișnuite, intruchipează din creația artistică și cea profetică o unică funcțiune.

În cazul contemplației, profetia poetică își însușește, dimpotrivă, un aspect eteronomic. Dar aceasta nu numai în cazul când ni se desvăluie fenomene viitoare, în raport cu momentul de cunoaștere a unei anumite opere; și la contactul cu o lucrare poetică mai veche, ale cărei anticipări au fost de mult depășite prin trecerea timpului, noi reacționăm totuș printr'o atitudine specială; cu alte cuvinte, chiar dacă o anumită profetie a și intrat în rubrica trecutului, noi o percepem tot ca efect al unei activități străine artei, în vreme ce admirăm exactitatea „ghicirii” sale.

Redarea prin ghicire a anumitor aspecte din viață stârnește alte afecte decât redarea imitativ-descriptivă declarată de concepția aristotelică a artei sau decât simpla îmbinare de teme ne-imitative ca în muzică sau arhitectură. Numai ultimele activități pot fi obiecte ale contemplației artistice, deoarece surprinzându-se natura excepțională a unor atari inițiative, se poate urmări întrucâtva și firul elaborării în opera terminată. Acest ecou al prelucrării, care mai dăinuie în operă, contribuie la umanizarea ei, sporind și sentimentul de admirație față de autor; numai un asemenea complement dinamic poate întregi contemplația artistică. În cazul ghicirii admirația este de altă natură, prezentându-se câteodată asociată cu o stare de perplexitate, deoarece se scapă tocmai sensul modalităților de ajungere la operă. Singură o ipostază de genială *re-creație*, ar putea să resimtă pur artistic profetia.

Dar nu numai faptul ghicirii invocă o atitudine receptivă

față de poezia profetică. Există cazuri când profeția se află purtată asupra unor evenimente trecute dar ignorate de noi, cum întâlnim adesea în „Prooroci”. Necunoscând acele împrejurări, nu putem verifica nici ghicirea lor. Deasemenea nici profețiilor cari au loc în prezent, nu suntem în măsură a le constata realizarea viitoare. În aceste cazuri, profeția se impune contemplatorului, printr'un specific ton al „anunțării” grevat de o facultate coercitivă, ce ne face să-l acceptăm, ca și cum conținutul ne-ar privi direct. Această „anunțare”, încărcată cu un curent fatidic, prin zguduitoră forță a afectelor pe cari le trezește, sparge cadrele figurative ale artei, invadând în realitate. Opera respectivă nu mai îndeplinește astfel toate condițiile artistice, rămânând lipsită de unul din momentele sale constitutive și anume de factorul izolării, dupăcum se întâmplă în multe din creațiile orientale unde limita dintre artă și realitate aproape dispare. Hotarul dintre aceste două zone se șterge, deoarece faptul „anunțării” care poate exprima și un „mesaj” sau o „chemare”, nu este în măsură să stimuleze funcțiunile contemplative ale omului, ci mai curând pe cele practice, active.

Atât în aspectul ghicirii, cât și al simplei anunțări, profeția se oferă contemplației ca un motiv eteronomic înlăuntrul artei. Totuș în poezia vaticinantă, arta și profeția apar legate până la punctul unei indisolubile fuziuni, așa cum se întâmplă d. p. cu elementul estetic și cel religios în catedrala gotică.

Acentul profetic este văzut aci ca efectul unui eroism al spiritului, ce se avântă dincolo de taina timpului; fără a i se zugrăvi precis structura, profeția capătă proporțiile unui fenomen *supra-conștient*, intrat în complexul de dotări al omului superior.

Dar, ca o ultimă precizare, trebuie adăogat că atât sensul autonomic în creație, cât și cel eteronomic în contemplație nu indică decât generalitatea cazurilor, astfel încât se pot stabili destul de frecvent și raporturi opuse. Așa, d. p. multe din elaborările „Proorocilor” nu apar concepute decât ca activități străine artei. Pe de altă parte, unele specii ale contemplației privesc poezia profetică sub un unghi pur artistic, prezentându-ne cazul celor ce urmează criteriile estetiste. E anevoios să se surprindă variațiile acestor raporturi, deoarece bătrâna înrudire dintre sensul poeziei și al profeției a trecut prin cele mai felurite ipostaze.

Căutându-se definirea raportului dintre poezie și profetic, s'a plecat dela constatarea impasului prin care trece arta în momentul de față. Intr'un timp când efanurile practice și militante se ridică pe primul plan, valorile contemplației sunt fatal reduse la funcțiuni minore. Deaceea, prin sublinierea accen-

tului profetic din poezie, se exprimă convingerea că activitatea artistică poate fi integrată în ritmul de interes al timpului. Surprinzându-și înrudirea cu o activitate ce privește mai direct realitatea, arta își poate salva, și în concepția contemporană, puritatea ei de totdeauna, continuând să apară ca una din cele mai vrednice încununări ale spiritului omenesc.

EDGAR PAPU

---

## CONFIGURAȚIA NUMERELOR PRIME ȘI CONSECINȚELE EI FILOSOFICE — URMATĂ DE O ANALIZĂ PSIHOLOGICĂ A PROCESULUI DE INVENȚIUNE MATEMATICĂ<sup>1)</sup>

Cuprinsul: I. Introducere. — II. Formula aproximativă a numerelor prime, stabilită pe baza concepției structurale. — III. Aplicații. — IV. Configurația numerelor prime, ca extindere a formulei precedente. — V. Consecințe filosofice. — VI. Mecanismul psiho-fizic în rezolvarea problemelor de matematici și a probelor de inteligență. — VII. Rezumat și concluzii.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

### I. Introducere.

Prin numere prime se înțeleg acele numere întregi care nu se împart exact decât prin ele înșile și prin unitate. Șirul lor este: 2, 3, 5, 7, 11, 13, 17, 19, 23, 29, 31,... etc.

Modul de aflare al numerelor prime reese din chiar definiția lor. Metoda a fost propusă acum 2000 de ani de către *Eratosthene* și este cunoscută sub numele de *ciurul lui Eratosthene*. Se scriu numerele consecutive: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, etc., și se înșeamnă, tăindu-se cu o liniuță mai întâi toți multiplii de 2; numărul următor imediat mai mare decât 2 rămas nemarcat, adică 3, este un număr prim. Se înșeamnă apoi toți multiplii de 3; numărul următor rămas nemarcat, adică 5, este deasemenea prim; ș. a. m. d.

În cazul când se dă un număr întreg  $N$  și se cere să se arate dacă acesta este sau nu prim, se procedează analog, verificându-se dacă numărul  $N$  se împarte sau nu cu vre-un număr mai mic decât el.

*Prin configurația numerelor prime vom înțelege o rela-*

---

1) Partea matematică a lucrării de față a apărut în „Gazeta Matematică”, vol. 44, 1938. Î-nii profesori de matematici: A. Davidoglu, Ing. Ion Ionescu (București), Rohrbach, Schmidt (Berlin) și Wirtinger (Viena) au avut bunăvoința să citească manuscrisul și să facă unele observații, pentru care le aduc aici mulțumirile mele.

*țiune generală matematică între numerele prime.* O asemenea relațiune nu se cunoaște încă în matematici. Ba chiar s'a și constatat posibilitatea existenței ei.

În scopul stabilirii unei legi a numerelor prime s'a procedat până acum pe calea bine cunoscută și obișnuită în știință, „din aproape în aproape“, adică pornindu-se dela „elemente“ și căutându-se raporturile matematice dintre acestea. Incercările n'au dus însă la rezolvarea problemei, deoarece este foarte probabil că o atare lege — care să exprime raporturile matematice dintre numerele prime considerate izolat sau chiar pe grupuri — nici să nu existe.

Pe de altă parte o lege a numerelor prime trbuie să existe totuși, deoarece șirul acestora nu se formează la întâmplare, ci după o anumită regulă: numărul prim următor este numărul imediat mai mare care nu se divide cu nici unul din numerele prime precedente.

Nefiind posibil să stabilim o lege pornind dela „părți“, nu ne mai rămâne decât o singură cale: să încercăm stabilirea ei pornind dela „totalitate“, adică dela considerarea șirului de numere în întregul lui, dela zero până la infinit.

Se pune însă întrebarea: cum este posibilă cercetarea legii numerelor prime în cadrul șirului infinit, atâta vreme cât această lege nu poate fi prinsă nici măcar în cadrul mai apropiat nouă, cel finit?

Spuneam că este foarte probabil că pentru cazul șirului finit al numerelor să nu avem o asemenea lege. Pentru cazul șirului infinit vom începe cercetarea pornind dela următoarea observație:

Pentru determinarea unui număr prim situat spre infinit, în șirul numerelor consecutive, trbuie să eliminăm până la infinit mai întâi toate numerele divizibile cu 2, apoi cele cu 3, apoi cele cu 5,.... ș. a. m. d. Ori, în mod simbolic se întvede că această eliminare s'ar putea întreprinde cu ajutorul unor expresiuni matematice finite, de forma:  $\frac{1}{99}$ ,  $\frac{1}{999}$ ,  $\frac{1}{99999}$ , căci avem:

$$\frac{1}{99} = 0, 0101010101... \text{ etc.}$$

$$\frac{1}{999} = 0, 0010010010... \text{ etc.}$$

$$\frac{1}{99999} = 0, 0000100001... \text{ etc.}$$

În cazul fracției  $\frac{1}{99}$  simbolul 1 se repetă din 2 în 2, până la infinit; în cazul fracției  $\frac{1}{999}$  din 3 în 3, ș. a. m. d.

Rămâne de găsit modalitatea ca această observație să poată fi prinsă în calcule matematice și speculată în sensul problemei propuse.

În cele următoare, pornind dela observația de mai sus, după ce vom stabili printr'un procedeu special „structural” mai întâi o formulă apropiată, care să ne dea valoarea unui număr prim oarecare în funcție de numerele prime mai mici decât el, cu o eroare suficient de mică, vom stabili apoi prin extindere o formulă „limită”, care să ne dea relațiunea generală dintre numerele prime. Prin aceasta vom rezolva configurația căutată a numerelor prime, care după cum se va vedea prezintă unele particularități importante din punctul de vedere al teoriei cunoașterii. Vom discuta apoi, pe baza rezultatelor găsite, câteva consecințe științifice și în special filosofice. În încheiere vom descrie mecanismul psiho-fizic în cazul rezolvării problemelor de matematici și în genere a oricărei probe de inteligență, arătând totodată momentele psihologice caracteristice în rezolvarea problemei de față, și invederând contribuția pe care ne-ar putea-o da psihologia în cercetările științifice<sup>1)</sup>.

II. Formula aproximativă a numerelor prime, stabilită pe baza concepției structurale.

Să notăm cu  $p_1=2$ ,  $p_2=3$ ,  $p_3=5$ ,  $p_4=7$ ,  $p_5=11$ ,...  $p_n$  = etc., șirul numerelor prime.

Numărului prim  $p_{n+1}$ , care urmează primelor  $n$  numere prime, se determină din șirul numerelor consecutive 1, 2, 3, 4, 5, ... etc., eliminând mai întâi toate numerele multipli de 2, apoi de 3, 5, 7, 11, ... și  $p_n$ . Primul număr, din șirul numerelor consecutive, rămas neeliminat pe această cale este numărul prim următor  $p_{n+1}$ .

Observăm că rangul numărului prim căutat fiind necunoscut, eliminarea multiplilor trebuie făcută prin tatonări, sau asupra unui număr suficient de mare de termeni, pentru a avea siguranța că din aceste numere am izolat numărul prim căutat. Avem deci aface cu o eliminare parțială a multiplilor.

Rezolvarea problemei va consta din transpunerea, într'un anumit fel, în formule matematice, a procedurii empirice de determinare a numerelor prime, cu eliminarea totală, din șirul

1) Aplicațiile practice ale psihologiei s'au îndreptat până în ultimii ani foarte asiduu în special către domeniul orientării și selecțiunii profesionale. Psihologia ne oferă însă și alte posibilități de aplicații foarte importante, atât în vederea realizării unui scop practic, cât și ca instrument de interpretare teoretică. Dar și mai mult decât atât: ea ar putea fi aplicată cu folos și tehnicii de cercetare științifică, deoarece aceasta reclamă la rândul ei o anumită tehnică a gândirii și anumite momente psihologice, caracteristice domeniului și problemei respective.

numerelor consecutive, a diferiților multipli. De aci caracterul configuraționist sau totalitar al procedului nostru de rezolvare.

Înainte de a stabili formulele matematice, să transpuem într'o configurație specială, cu caracter figural și numeric, metoda practică de determinare a numerelor prime, prin eliminarea din șirul numerelor consecutive 1, 2, 3, 4, 5, ... etc. a multiplilor de 2, 3, 5, ...  $p_n$  1).

În prima linie din tabloul de mai jos, avem șirul (N) al numerelor consecutive: 1, 2, 3, ... etc.; în linia următoare notată cu (1) avem indicația simbolizată prin cifra 1, că numerele din șirul (N) mai mari decât 1 se divid cu 1 și ar putea fi numere prime. Șirurile (2), (3), (5), (7), etc., ne indică prin simbolurile 1 sau 0 că numerele corespunzătoare din șirul (N) se divid, respectiv nu, cu numerele prime: (2), (3), (5), (7), ... etc.

(N)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20...	
(1)	0,	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1...	
(2)	0,	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1	0	1...
(3)	0,	0	0	1	0	0	1	0	0	1	0	0	1	0	0	1	0	0	1	0	0...
(5)	0,	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1	0	0	0	0	1...
(7)	0,	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0...

Dacă scădem din (1) considerat ca număr zecimal, pe (2), adică toate rangurile multiple de 2 găsim: 0,00101... etc. Prima cifră diferită de zero, a acestui număr, ocupă rangul zecimal 3, care reprezintă numărul prim imediat mai mare decât 2.

Pentru a găsi numărul prim imediat mai mare decât 3 vom scădea din (1) pe (2) și pe (3), după ce însă vom scădea din (3) toate cifrele care au rangurile de forma: *Mult.* 2 3, care sunt cuprinse în șirul (2). Astfel avem: 0,00001010001... etc. Prima cifră diferită de zero ocupă rangul zecimal 5. ș. a. m. d.

Pentru determinarea numărului prim  $p_{n+1}$ , vom elimina din șirul (1) simbolul 1, lăsând în schimb simbolul 0, pentru toate numerele corespunzătoare din șirul (N) care se divid cu 2, 3, 5...  $p_n$ .

1) Ideia de a aplica teoria configurației în domeniul numerelor prime ne-a fost sugerată de lucrarea filosofului german Christian von Ehrenfels: *Das Primzahlengesetz entwickelt und dargestellt auf Grund der Gestalttheorie*. Leipzig 1922. În această lucrare Ehrenfels încearcă să precizeze legea numerelor prime printr'o reprezentare figurală. Procedeu său este însă foarte complicat, necesitând definierea și aplicarea unor calcule speciale „figurale”; pe de altă parte are dezavantajul că nu ne poate conduce la prinderea în formule matematice a configurațiilor obținute.

Șirul (1), considerat ca număr zecimal, este dat de fracția:  $\frac{1}{90}$ . Șirurile (2), (3), (5),... ( $p_n$ ) se pot scrie respectiv sub formele:

$$\frac{1}{10^{p_1}-1}, \frac{1}{10^{p_2}-1}, \frac{1}{10^{p_3}-1}, \dots, \frac{1}{10^{p_n}-1}$$

pe care să le notăm prin simbolurile:  $M_{p_1}, M_{p_2}, M_{p_3}, \dots, M_{p_n}$   
În genere să notăm:

$$M_{p_1} p_j \dots \text{etc.} = \frac{1}{10^{p_1} p_j \dots \text{etc.} - 1}$$

Servindu-ne de notațiile de mai sus, determinarea numărului prim  $p_{n+1}$  o vom face prin următoarele operații:

Scădem din șirul (1), reprezentat prin fracția  $\frac{1}{90}$ , mai întâi toți termenii multipli de 2 ai șirului (N), adică șirul (2), reprezentat prin formula M2. Să notăm:

$$S_1 = M2$$

Scădem apoi toți termenii multipli de 3, cu excepția celor multipli de  $2 \times 3 = 6$ , cari au fost scăzuți odată, în  $S_1$ ; deci vom scădea:

$$S_2 = M3 - M2.3$$

Până acum am redus deci din șirul (1) pe toți multiplii de 2 și 3. Să scădem acum multiplii de 5, în afară de cei cari sunt în același timp și multipli de 2 și 3, cari au fost scăzuți odată, fiind cuprinși în  $S_1$  și  $S_2$ . Multiplii de 5 cuprinși în  $S_1$  și  $S_2$  sunt toți multiplii de 2 și 3, cari sunt în același timp și multipli de 5. Aceștia se obțin adăugând în  $S_1$  și  $S_2$ , după simbolul M și factorul 5. De astă dată vom avea deci de scăzut:

$$S_3 = M5 - M2.5 - M3.5 + M2.3.5$$

După aceeași regulă vom scădea apoi multiplii de 7, lăsând și aci la o parte pe cei cari au mai fost scăzuți odată, fiind în același timp și multipli de 2, 3 și 5. Adică:

$$S_4 = M7 - M2.7 - M3.7 - M5.7 + M2.3.7 + M2.5.7 + M3.5.7 - M2.3.5.7$$

După  $n$  asemenea operații vom avea de scăzut:

$$S_n = M_{p_n} - \sum_1^{n-1} M_{p_1} p_n + \sum_1^{n-1} M_{p_1} p_2 p_n \pm \dots \\ + (-1)^1 \sum_1^{n-1} M_{p_1} p_2 \dots p_i p_n + \dots + (-1)^{n-1} M_{p_1} p_2 \dots p_n$$



De aci rezultă:

$$S_1 + S_2 + \dots + S_n = \sum_1^n M p_1 - \sum_1^n M p_1 p_2 + \sum_1^n M p_1 p_2 p_3 \pm \dots \\ + (-1)^{i-1} \sum_1^n M p_1 p_2 \dots p_i \pm \dots + (-1)^{n-1} M p_1 p_2 \dots p_n$$

Să notăm cu  $F_n$  formula care ne dă totalul operațiilor indicate mai sus. Avem:

$$F_n = \frac{1}{90} - (S_1 + S_2 + \dots + S_n)$$

adică:

$$(1) \quad F_n = \frac{1}{90} - \left[ \sum_1^n M p_1 - \sum_1^n M p_1 p_2 \pm \dots + (-1)^{n-1} M p_1 p_2 \dots p_n \right]$$

în care se vede că  $F_n$  este o funcțiune de  $p_1, p_2, \dots, p_n$ .

Efectuând calculele, pentru o anumită valoare a lui  $n$ , vom obține pentru  $F_n$  un număr zecimal, care ne conduce la aflarea imediată a numărului prim următor:  $p_{n+1}$ . Și anume  $p_{n+1}$  este dat de rangul zecimal pe care îl ocupă în  $F_n$  prima cifră diferită de zero. Adică avem:

$$F_n = \frac{1}{10^{p_{n+1}}} \pm \varepsilon$$

în care:

$$\varepsilon < \frac{1}{10^{p_{n+1}+2}}$$

Luând logaritmul lui  $F_n$  obținem pentru numărul întreg  $p_{n+1}$  o valoare foarte apropiată:

$$(2) \quad p_{n+1} = \text{aprox.} - \log F_n.$$

### III. Aplicații.

Să facem acum o aplicație numerică a formulei (1), în scopul găsirii numărului prim  $p_3$ . Luăm deci:  $n=2$ . În acest caz  $F_n$  din (1) ne dă:

$$F_2 = \frac{1}{90} - \left( \frac{1}{99} + \frac{1}{999} - \frac{1}{99999} \right) \\ \therefore F_2 = \frac{1}{90} - \frac{10101 + 1001 - 1}{99999} = \frac{101}{999990}$$

$$\log F_2 = 2,00432 - 6,99999 = -4,995$$

De unde:

$$p_3 = -\log F_2 = 4,995 = \text{aprox. } 5$$

În cazul numerelor prime mai mari se vede că formula nu poate fi comod utilizată practic, din cauza complicației calculelor. Credem că o simplificare a acestei formule, în sensul transformării ei într-o formulă empirică, cu rezultate foarte apropiate pentru scopuri practice, este posibilă — analog transformărilor cunoscute ale unor formule din fizică în formule empirice ușor utilizabile în aplicațiunile tehnice. O asemenea simplificare nu intră însă în cadrul lucrării de față.

Să facem acum și o aplicațiune teoretică. Să dovedim de pildă cu ajutorul formulei ( $\alpha$ ), pe o altă cale decât cea cunoscută, că șirul numerelor prime este infinit de mare.

Pentru aceasta să presupunem că  $p_n$  ar fi cel mai mare număr prim existent. Formula ( $\alpha$ ) ne arată însă că primele  $n$  numere prime ne definesc un nou număr prim, imediat mai mare decât acestea. De aci conchidem că  $p_n$  nu poate fi ultimul număr prim; șirul acestora este așadar fără sfârșit.

Desigur că formula ( $\alpha$ ) ne oferă și alte posibilități de aplicațiuni, în scopuri teoretice matematice. Astfel ea ne conduce imediat către expresiunea care ne dă valoare diferenței dintre două numere prime consecutive, sau neconsecutive; ș. a. m. d.

Dar nici aceste aplicațiuni teoretice nu intră în scopul lucrării de față, în care ne-am propus să stabilim în principal configurația numerelor prime, adică relațiunea matematică generală dintre numerele prime și să arătăm consecințele filosofice ale acesteia.

#### IV. Configurația numerelor prime, ca extindere a formulei precedente.

Să revenim asupra formulei ( $\alpha$ ) care, prin extindere la limită, ne va conduce către formula care reprezintă configurația căutată.

Să vedem mai întâi care este eroarea maximă cu care poate fi determinat numărul prim  $p_{n+1}$  după formula ( $\alpha$ ). Pornind dela prima cifră diferită de zero a numărului zecimal  $F_n$ , acesta poate fi socotit pentru calculul părții zecimale a logaritmului (mantisei), ca fiind cuprins între 1000... etc, care ne dă pentru mantisă valoarea 0 și: 10100011, în cazul când numerele prime  $p_{n+1}$  și  $p_{n+2}$  se confundă cu două numere impare consecutive, care ne dă pentru mantisă valoarea 0,00475:

Conchidem că valoarea numărului  $p_{n+1}$  este dată de formula (α) cu o eroare mai mică decât 0,005.

Putem însă determina pe  $p_{n+1}$  cu o eroare mai mică decât orice câtine dată. Pentru aceasta vom exprima pe  $p_{n+1}$  nu numai în funcție de numerele  $p_1, p_2, \dots, p_n$ , ci și de:  $p_{n+2}, p_{n+3}$  etc. În adevăr, eliminând din  $F_n$  cifra 1 care ocupă rangul  $p_{n-2}$ , adică punând:

$$p_{n+1} = -\log \left( F_n - \frac{1}{10^{p_{n+2}}} \right)$$

vom găsi valoarea lui  $p_{n+1}$  cu o eroare mai mică decât 0,0000005, deoarece mantisa logaritmului se calculează de astădată pe numărul 100000011.

Procedând analog la eliminarea din  $F_n$  a cifrelor 1 care ocupă rangurile  $p_{n+3}, p_{n+4}, \dots$  etc. vom obține pentru  $p_{n+1}$  erori din ce în ce mai mici. Pentru eliminarea din  $F_n$  a cifrelor 1 care ocupă rangul  $p_{n+1}^2$  sau ranguri mai mari, vom considera în operațiile noastre nu numai numerele prime mai mari decât  $p_{n+1}$  ci și multiplii numerelor  $p_{n+1}, p_{n+2}, \dots$  etc. care conțin factori primi egali sau mai mari decât  $p_{n+1}$ . În acest ultim caz în formula lui  $F_n$  este cuprinsă și câtine  $p_{n+1}$ , așa că relația (α) se transformă într-o ecuație, a cărei necunoscută este  $p_{n+1}$ . Nu importă dacă putem rezolva sau nu comod această ecuație prin tehnica algebrei curente; prin considerațiunile de mai sus am vrut să arătăm doar posibilitatea empirică a reducerii sub o valoare dată, oricât de mică, a erorilor în determinarea numărului prin  $p_{n+1}$ , în funcțiune de celelalte umere prime.

Se vede că eliminând la infinit pe calea arătată, toate cifrele diferite de zero, din numărul zecimal  $F_n$ , afară de cea care ocupă rangul  $p_{n+1}$ , obținem o ecuație în care necunoscuta  $p_{n+1}$  urmează să fie determinată în funcție de toate celelalte numere prime, cuprinse între 0 și  $\infty$ .

Mai comod această ecuație, care ne arată relațiunea „limită” dintre un număr prim oarecare  $p_{n+1}$  și toate celelalte numere prime, și care reprezintă *configurația numerelor prime*, se poate scrie sub forma următoare:

$$(\beta) \quad \lim F_m = 0 \quad (m \rightarrow \infty).$$

S'ar putea aduce obiecția că relația dintre numerele prime de mai sus, nu ar reprezenta o realitate și ca atare s'ar dovedi imposibilitatea ei, prevăzută de unii matematicieni, prin aceea că ea cuprinde un număr infinit de date, pe care nu le putem calcula în practică. Această obiecție cade însă, deoarece din

considerațiile precedente, am văzut că practic putem obține pentru numărul prim căutat erori din ce în ce mai mici, tinzând către zero; formula limită ( $\beta$ ) este o relație matematică, cu caracteristica ciudată însă de a fi valabilă numai la „limită”. Și fiind în domeniul matematicilor pure, desigur că realitatea relației subsistă chiar dacă datele ei, prin numărul lor mare, ies din câmpul experienței noastre.

Așa dar configurația numerelor prime este reprezentată doar printr'o relație puțin obișnuită în matematici, exprimată printr'un număr infinit de date; prin aceasta nu înseamnă însă că ea își pierde caracterul de existență.

De altfel relația ( $\beta$ ) se mai poate scrie și sub o altă formă, din care să reiasă evident cele spuse mai sus.

Să notăm cu:  $F_m(p_{n+1})$ , ( $m \rightarrow \infty$ ), expresiunea cunoscută  $F_m$ , în care figurează toate numerele prime, dela zero până la infinit, afară de numărul prim  $p_{n+1}$ . Expresiunea va fi reprezentată în acest caz printr'un număr zecimal, format din cifrele zero, afară de cifrele de ranguri:

$$p_{n+1}, p_{n+1}^2, p_{n+1}^3, \dots \text{ etc.},$$

care sunt egale cu unitatea.

Avem adică:

$$\lim_{m \rightarrow \infty} F_m(p_{n+1}) = \frac{1}{10^{p_{n+1}}} + \frac{1}{10^{p_{n+1}^2}} + \frac{1}{10^{p_{n+1}^3}} + \dots \text{ etc.}$$

de unde se vede că numărul prim  $p_{n+1}$  se exprimă în funcție de toate celelalte numere prime, dela zero până la infinit.

## V. Consecințe filosofice.

În cele următoare vom discuta unele consecințe ale configurației numerelor prime. Să precizăm următoarele caracteristice: Numărul prim  $p_{n+1}$  se poate exprima în funcție de numerele prime mai mici decât el doar în mod aproximativ prin formula ( $\alpha$ ), cu o eroare anumită; determinarea valabilă a numărului prim  $p_{n+1}$ , pe calca unei formule, nu se poate face decât în funcțiune de complexul tuturor celorlalte numere prime, cuprinse între zero și infinit, așa cum se arată în formula ( $\beta$ ).

Acest rezultat, obținut în domeniul numerelor, pare destul de ciudat la prima vedere. Privindu-l însă mai în de-aproape vedem că se prezintă asemănător cu rezultatele cercetărilor în domeniile biologiei și fizicii: 1) anume el contrazice concepția

1) A se vedea: W. Koehler, Die physischen Gestalten, Verlag der Philosophischen Akademie, Erlangen, 1924.

sumativă, după care o caracterizare următoare poate fi definită perfect prin însumarea caracterizărilor precedente.

Astfel în biologie: o funcție a unui organism, de pildă aceea a „circulației” nu poate fi lămurită decât în mod aproximativ pe baza elementelor subordonate ei; o precizare desăvârșită s'ar putea face numai considerând acea funcțiune înglobată în întregul organism din care ea face parte.

De asemenea în fizică: repartiția potențialelor pe diverse regiuni ale suprafeței unui corp, încărcat cu electricitate statică, este dată nu de caracteristicile diferitelor puncte ale suprafeței corpului, privite izolat, ci de forma sau configurația corpului privit în totalitatea lui.

În sociologia și psihologia actuală concepția structurală tinde de asemenea să înlocuiască tot mai mult vechia concepție sumativă, care s'a dovedit că nu corespunde realității.

Dar concepția sumativă se dovedește că nu are caracter general, deci nu poate să subsiste nici măcar în domeniul aprioric al numerelor, pe care ne-am deprins a le defini prin însumarea unor elemente subordonate. Cele stabilite mai sus ne conduc dimpotrivă către concepția structurală și în domeniul numerelor, concepție după care o parte, sau caracterizare, se definește de totalitate.

Domeniul numerelor este considerat ca un domeniu de știință pură, cu caracter absolut, spre deosebire de cel relativ al științelor empirice. Legile empirice nu numai că ne conduc către date aproximative, dar ele însăși variază în decursul timpului, cu tendința de a fi adaptate la aproximări din ce în ce mai bune. Legile numerelor rămân însă aceleași pentru toate timpurile.

Configurația numerelor prime, privită sub cele două aspecte ale ei, unul parțial și relativ după formula ( $\alpha$ ) și celălalt total, la „limită”, după formula ( $\beta$ ), prezintă și o importanță filosofică. Și anume ea ne arată că din punct de vedere empiric, avem chiar în domeniul exact al numerelor un exemplu de lege prin care o caracterizare următoare nu poate fi determinată decât cu aproximație în funcție de caracterizările precedente, în timp ce, din punct de vedere exact matematic, caracterizarea considerată (numărul prim) nu poate fi determinată decât de complexul tuturor celorlalte caracterizări (toate celelalte numere prime cuprinse între zero și infinit), adică de totalitatea sau întregul din care face parte caracterizarea considerată.

În legătură cu aceasta este important să remarcăm faptul că, pe când formula relativă ( $\alpha$ ) prezintă un caracter dominant sumativ, formula limită ( $\beta$ ) prezintă un caracter structural, deoarece aceasta din urmă privește configurația tuturor numerelor prime și sensul ei dispăre de îndată ce am îndepărta din ea una sau mai multe componente diferite de zero. De altfel se

vede ușor că această formulă prezintă un caracter dominant nu de însumare propriu zisă, ci de însumare la infinit, a unor câțimi finite sau infinit de mici, adică un caracter de integrare într'un tot.

Configurația numerelor prime, stabilită pe baza principiilor teoriei configurației, ne arată pe deoparte unele posibilități metodologice ale acestei teorii, în cercetarea problemelor științifice; pe de altă parte ne confirmă la rândul ei, prin însăși natura ei, teoria configurației (Gestalttheorie) — formulată de Koehler, Wertheimer și Koffka, — chiar în domeniul, considerat până acum pur sumativ al numerelor.

În sfârșit, configurația numerelor prime ne evidențiază, prin cele două formule ( $\alpha$ ) și ( $\beta$ ), pe deoparte *relativul* științei empirice după care o caracterizare nu poate fi definită decât doar aproximativ pe baza unui număr de alte caracterizări și pe de altă parte *absolutul* către care tind științele pure și filosofia și care nu se poate afla printr'o însumare de părți; căci el este definit de configurația care integrează toate părțile, adică de totalitate.

În legătură cu concluziile formulate de noi se pune însă următoarea întrebare: Mai rămân oare acestea valabile în cazul când s'ar dovedi vre-odată că în afară de configurația numerelor prime, enunțată sub forma de față, ar mai exista și o altă lege, reprezentată printr'o formulă de altă natură, cu număr limitat de termeni? Răspunsul la această întrebare este următorul: Desigur că într'un asemenea caz concluziile noastre n'ar mai prezenta caracter de valabilitate unică, ele reprezentând atunci doar o posibilitate, între altele.

Considerând însă faptul că cu toate eforturile depuse până astăzi în această direcție, în matematici, nu s'a putut găsi o formulă de altă natură, ba chiar s'a contestat posibilitatea existenței ei, putem spune că cu foarte mare probabilitate configurația numerelor prime, sub forma indicată în studiul de față — după care relațiunea dintre numerele prime cuprinde totalitatea acestor numere, — este singura lege posibilă în acest domeniu.

De aci urmează că și concluziile la care ea ne conduce prezintă o foarte mare probabilitate de a avea caracter de valabilitate unică.

V. Mecanismul psiho-fizic în rezolvarea problemelor de matematici și a probelor de inteligență.

Înainte de a încheia ne propunem să descriem mecanismul psiho-fizic în cazul rezolvării problemelor de matematici și în

genere a oricărei probe de inteligență. Vom arăta apoi momentele psihologice caracteristice în rezolvarea problemei de față, invederând în același timp și contribuția pe care ne-ar putea-o da psihologia în cercetările științifice<sup>1)</sup>.

Pornim dela observația bine cunoscută că rezolvarea oricărei probleme nu se face pas cu pas în lumina conștiinței noastre, ci are loc în mai mare măsură într'un substrat psihofizic, pe care îl numim inconștient. Momentul rezolvării seamănă mai mult cu o „aducere la cunoștință” decât cu o activitate conștientă a noastră.

În lucrarea sa „Science et Méthode”, H. Poincaré ne povestește că soluțiile unor probleme dificile, cu care el se preocupase foarte intens, i-au apărut adeseori în momente în care activitatea sa conștientă nu mai era îndreptată asupra acestor probleme. Astfel soluția unei chestiuni în legătură cu funcțiunile numite de el „fuchsienic” i-a apărut în timpul unei călătorii, în momentul când punea piciorul pe scara unui autobuz, pentru a se urca în el<sup>2)</sup>. Altfădată, pe când se plimba pe malul mării, i-a venit în minte soluția cu caracter de apariție și certitudine imediată, a unei chestiuni de aritmetică cu care se preocupase mai înainte fără succes și din pricina căreia plecase la mare pentru a se repauza<sup>3)</sup>. Ș. a. m. d. Pe baza acestor observații Poincaré trage concluzia foarte justă că în repausul care urmează unei activități conștiente neterminate se continuă activitatea inconștientă. Deasemenea conchide că apariția soluției chiar când are loc în timpul reluării activității conștiente, asupra problemei, este independentă de această activitate, care nu are alt rol decât de declanșare.

Observații analoge au fost făcute și de către psihologi. Primele cercetări sistematice, care au evidențiat caracterul de „apariție” a soluțiilor în procesele de gândire au fost întreprinse, pe calea introspecției, sub direcția lui *Kölpe*, în școala sa psihologică dela Würzburg. Acestei școale i s'a dat chiar numele sugestiv de: Școala „Aha!”, după exclamația spontană a persoanelor de experimentare în momentul de „surpriză” al rezolvării problemei.

Cercetările ulterioare făcute până astăzi au condus în genere la același rezultat<sup>4)</sup>.

1) Asupra mecanismului psiho-fizic în genere, privitor la actele instinctive, inteligență și dresaj, a se vedea: G. Zapan, Defomările psihice, București, 1935.

2) H. Poincaré, Science et Méthode, Paris 1918, pag. 51.

3) Ideia găsită de Poincaré cu această ocazie era — de altfel în legătură cu unele preocupări și descoperiri anterioare ale sale — că: „transformările aritmetice de forme pătratice ternare nedefinite erau identice celor din geometria neeuclidiană”. (Science et Méthode, pag. 52).

4) A se vedea în special: W. Köhler, Das Wesen der Intelligenz. In „Kind und Umwelt”, herausgegeben von A. Kellner, Leipzig, 1930.

Specific rezolvării problemelor de matematici, ca și oricărei probe de inteligență, este așa dar *aparitia cu caracter impus obiectiv a soluției*. In cele următoare vom încerca să lămurim această „aparitie“.

Se știe că aparițiile primare în actul intuiției, ca de pildă a celor optice, acustice, etc. nu sunt de natură pur psihică, ci au la bază un corespondent fizical, în câmpul somatic, unde are loc de fapt procesul de organizare al fenomenului. De aci conchidem că și „aparitia“ soluțiilor problemelor — care, dupăcum s'a arătat mai sus, prezintă acelaș caracter impus obiectiv, cași a celor sensoriale — să se prezinte analog, adică drept corelat al unui proces de organizare care are loc în câmpul somatic (inconștient). Pornind dela această precizare să urmărim mai în de-aproape mecanismul rezolvării problemelor:

In rezolvarea oricărei probleme avem în general două date: o situație (premisă) și un scop (concluzie). Voința către scop dă naștere unei tensiuni psihice și unei direcții. Scopul nu poate fi însă ajuns direct, deoarece în calea lui stau o serie de piedici.

Dorința și tendința de manifestare către scop se înglobează în situația dată, provocând un sistem psihic în tensiune<sup>1)</sup>. Acestui sistem psihic îi corespunde un corelat fiziologic, cu caracter fizical<sup>2)</sup>. Sistemul fiziologic, inconștient, este acela care va organiza structura activității, adică apariția obiectivă.

O situație, sau un enunț al unei probleme, poate fi intuită sau interpretată de subiect în mai multe feluri. Pentru a trece la soluționarea problemei este necesar ca din diversele date ale situației, să fie selecționate acelea care pot da naștere unei anumite structuri în sistemul fiziologic, care să conducă la un corelat fenomenal de „aparitie“ a soluției. Astfel, în cazul problemei noastre, premiza este următoarea: numerele prime se găseșc empiric prin suprimarea din șirul numerelor consecutive a acelora dintre ele care se divid cu: 2, 3, 5, 7,... etc. Scopul este găsirea unei formule matematice care să ne dea șirul numerelor prime. Datele premizei ne conduc la o structurare intuitivă anumită. Decisiv pentru rezolvarea problemei este însă momentul în care realizăm o restructurare a situației, prin înlocuirea unor procese empirice de eliminare a multiplilor de 2, 3, 5, 7,... etc., printr'o reprezentare figurată cu corespondent conceptual matematic.

Structura sistemului fizical din câmpul somatic este așa dar variabilă, întrucât atitudinea asupra situației poate varia pentru subiect.

Orice tensiune psihică tinde însă către o descărcare, pentru

1) K. Lewin, *Vorsatz, Wille und Bedürfnis*, 1927.

2) W. Koehler, *Die physischen Gestalten*, 1924.



realizarea unei stări de echilibru<sup>1)</sup>. Descărcarea și starea de echilibru se vor realiza, în cazul nostru, prin atingerea scopului propus. Acestei tendințe către echilibru, a sistemului psihic în tensiune, îi corespunde însă, ca corelat, o tendință analoagă în sistemul psiho-fizic, inconștient. Așadar selecțiunea structurii sistemului fizic, care conduce la scop este pricinuită de tendința sistemului către starea de echilibru. Astfel se explică faptul că soluția, în problemele de matematici și în genere de inteligență, se prezintă ca o apariție impusă obiectiv. Altfel spus: structura sistemului fizic din câmpul somatic evoluează, sub presiunea tendinței către starea de echilibru, până în faza în care descărcarea tensiunii sistemului este posibilă.

Soluția problemei, adică „apariția”, care are loc în acel moment, nu este altceva decât corelatul fenomenal al procesului ultim de restructurare în sistemul fizic, care duce la descărcarea tensiunii acestui sistem.

Să precizăm acum, în cadrul mecanismului psiho-fizic descris mai sus, momentele psihice caracteristice în rezolvarea problemei noastre speciale a configurației numerelor prime<sup>2)</sup>.

Operația de aflare a unui număr prim constă, empiric, pe de o parte din eliminarea diferiților multipli ai numerelor prime: 2, 3, 5, ... și, iar pe de alta din punerea în evidență a primului număr rămas din această eliminare și care este numărul prim următor.

Această operație empirică, precizată în totalitatea ei, prezintă mai întâi pentru noi un pronunțat caracter intuitiv. Suntem însă în căutarea unui corelat conceptual abstract. Rezolvarea matematică va trebui întreprinsă astfel încât în primă etapă conceptele ei să se racordeze structurii operației empirice. De aceea structura operației empirice trebuie mai întâi transpusă într-o reprezentare caracteristică topologică, adică într-o reprezentare figurală simbolică, care să aibă darul de a prezenta în același timp și caracter intuitiv și caracter conceptual abstract.

1) K. Lewin, op. cit.

2) Experimente psihologice interesante cu probe de matematici și de gândire productivă, cu diferite persoane de experimentare, au fost întreprinse și publicate de K. Duncker în lucrarea sa: Zur Psychologie des produktiven Denkens, Berlin 1935. — În cele ce urmează credem interesant totuși să expunem o auto-observare și auto-analiză făcută cu prilejul rezolvării problemei din lucrarea de față, de oarece aceasta ne oferă prin particularitățile ei, noi posibilități de investigare și precizări psihologice.

În introducerea la lucrarea de față porniam dela observația că eliminarea până la infinit a multiplilor de 2, 3, 5, etc., s'ar putea face cu ajutorul unor expresiuni matematice speciale, de forma:  $1/99$ ,  $1/999$ , etc. Această observație ajută desigur cititorului pentru a înțelege mai ușor cele ce urmează. În realitate lucrurile nu s'au succedat tot astfel și în timpul elaborării studiului de față. Rezolvarea problemei a avut loc transpunând mai întâi operația empirică, în totalitatea ei, într-o schemă figurală, cu alte simboluri decât cifrele matematice. Cifrele 0 și 1 au fost introduse abia după mai multe încercări „figurale”, iar expresiunile matematice:  $1/99$ ,  $1/999$ , etc., prezentate pentru motive de claritate în introducerea studiului de față, au fost stabilite abia la sfârșitul acestor operații, adică după ce problema fusese de fapt rezolvată pe cale „figurală”.

Prinderea intuitivă a structurii operației empirice, cu tendința de transpunere a ei în concepte matematice, exercită în actul subconștient al gândirii noastre o presiune asupra drumului de urmat în rezolvarea problemei: suntem conduși cu necesitate la prezentarea unei anumite configurații — cea dela începutul studiului de față — fără o motivare prealabilă amănunțită, dar al cărei rost se lămurește pe deplin din operațiile următoare, ea fiind impusă de totalitatea acestor operații.

Cu alte vorbe: punctul de plecare în stabilirea legii căutate, reprezentat prin configurația arătată, a șirului de numere mergând spre infinit, nu a fost stabilit pe calea „din aproape în aproape”, obișnuită în matematici, ci pe o cale inversă: el a fost impus de structura însăși a legii căutate, care a fost prinsă intuitiv din operația empirică, în totalitatea ei, de eliminare a diferiților multipli.

Desigur că dificultatea care a stat la baza rezolvării problemei configurației numerelor prime n'a fost de natură tehnică propriu zisă, întrucât după cum s'a văzut calculele care intervin sunt cu totul elementare, ci de natură psihologică: cheia care deschidea poarta spre drumul rezolvării nu trebuia căutată, ca de obicei, în fața acestei porți, ci la capătul celălalt al drumului.

Din cele arătate mai sus se vede că procesul de invențiune în matematici nu urmează totdeauna acelaș drum ca și cel al expunerii ulterioare a chestiunei.

Pe când în expunerea ulterioară rezolvării problemei pregătim pe cititor direct doar cu elementele strict necesare înțelegerii momentului rezolvării, în elaborare pregătirea este de obicei mult mai bogată și are un caracter mai mult totalitar decât fragmentar. Momentul rezolvării, în acest din urmă caz, este rezultatul unei selecțiuni din totalitatea posibilităților pe care le oferă premiza problemei.

Analiza psihologică a procesului de invențiune matematică, în cazul problemei noastre, ne pune în evidență și unele lucruri, care ne conduc către anumite interpretări și precizări în știința psihologiei.

Rezolvarea problemei, atât de elementară în expunerea de față, a întâmpinat în realitate dificultăți destul de serioase. Nu s'a ajuns la soluția de față decât după mai multe săptămâni de preocupări intense, după ce problema fusese încercată și în alte repetate rânduri, în interval de mai mulți ani.

În perioada ultimă, de preocupare intensă, activitatea era continuată inconștient și în timpul repaosului<sup>1)</sup>. Acest lucru se făcea simțit în special în timpul somnului. Visele din această perioadă, deși în aparență fără sens, erau totuși — privite în mod „simbolic” — în legătură directă cu problema a cărei rezolvare se căuta. Dintre acestea cred important să citez visul care a precedat rezolvarea:

Mi se părea că mă aflu pe un podiș, pe care mergeam cu brațele întinse, urmărind ceva nevăzut, — ce plutia parcă în aer, la suprafața pământului — către o poartă deschisă, care dădea într'un spațiu înconjurat cu ziduri înalte. În momentul când am avut impresia că acel nevăzut, pe care îl sesizam, a intrat pe poartă, am închis repede poarta și am tras zăvorul. Lovitura zăvorului a fost atât de puternică încât m'a deșteptat din somn. Mergând la masa de lucru am constatat curând că eram în posesiunea soluției problemei.

Care este sensul acestui vis? Desigur că el prezintă un caracter simbolic<sup>2)</sup>. Tendința ori cât de puternică inconștientă, îndreptată spre rezolvarea problemei nu putea provoca totuși un vis a cărui desfășurare să conștie din raționamente abstracte matematice, deoarece să știe că scenele care au loc în vis sunt aproape exclusiv de natură optică. În cazul nostru tendințele inconștiente au fost deformate deci în vis, în manifestările lor, de pe planul intelectual abstract pe cel optic. Așa se explică simbolul visului. Pe de altă parte în inconștient avusese loc rezolvarea efectivă a problemei, transpusă în vis, în mod sim-

1) Despre efectele cauzate de anumite tendințe sau dorințe neîmplinite tratează în genere psihoanaliza. Pentru cazul special al probelor nerezolvate, sau în curs de rezolvare, în afară de lucrarea citată, a lui Poinscaré, a se vedea și cercetarea experimentală a lui Zeigarnik: Ueber das Behalten von erledigten und unerledigten Handlungen, Psychologische Forschung Bd. 9, 1927.

2) Prin „caracterul simbolic” al visului vom înțelege aici faptul că el prezintă, în întregul lui, un corespondent real, care se poate afla printr'o tălmăcire imediată și oarecum evidentă. Nu vom înțelege deci același lucru ca și „simbolul” în sensul restrâns al cuvântului, înțeles de Freud. Simbolul este, după Freud, o comparație (traducere) între două lucruri (elemente), pe care cel ce visează n'o cunoaște de obicei și a cărei fundare nu ne este încă clară. De ex.: o casă fără balcoane, văzută în vis, înseamnă un bărbat; o casă cu balcoane: o femeie; rege și regină înseamnă părinți; animale mici, insecte și paraziți înseamnă copii; plecare, sau călătorie cu trenul înseamnă moarte; s. a. m. d. (Sigm. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, X. Vorlesung: Die Symbolik im Traum).

bolic printr'o prezentare vizuală de încarcerare între ziduri a „necunoscutului”.

De aci nu rezultă însă că în inconștient procesele s'au întâmplat exact așa cum ele au fost visate. Căci aceste procese au condus pe de o parte la rezolvarea efectivă a problemei, iar pe de alta la o prezentare „simbolică” în desfășurarea visului, prin deformarea evenimentelor pe planul vizual.

Conchidem că esențialul în interpretarea simbolului viselor stă tocmai în *deformarea evenimentelor visului pe planul vizual* — eventual, într'o măsură mai mică și pe alte planuri — și structurarea lor într'o nouă formă, în aparență cu un alt sens, în dosul căruia însă se ascunde sensul inițial.

Dacă cercetăm și alte vise, de pildă dintre cele citate de *Freud*, constatăm că lucrurile se prezintă analog cu cele arătate de noi mai sus. Astfel *Freud* citează, între altele, cazul unei persoane care a visat că se urcase pe vârful unei coline și privia de acolo, jur împrejur, natura. *Freud* ne tâlmăcește simbolul acestui vis, bineînțeles cu participarea subiectului care visase, în felul următor: acea persoană avea un cunoscut care publica o revistă de informații generale, care îl interesa, intitulată „Rundschau”<sup>1)</sup>. În sensul interpretării noastre visul acesta reprezintă o deformare a unor motive inconștiente, ale acelei persoane, pe un plan vizual.

Despre prezentarea evenimentelor viselor în mare majoritate pe plan vizual amintește și *Freud*. Și deși el atribuie acestui lucru o mare importanță, nu ne arată însă, pe baza teoriei sale, cauza deformării și de aceea nu trage din aceasta nici toate consecințele asupra mecanismului viselor. Ceiace conchide pozitiv asupra acestui mecanism este legea, în legătură directă cu scopul urmărit de psihoanaliză, după care: „formarea viselor este caracteristică însăși modului de formare al simptomelor neurotice”<sup>2)</sup>.

*Freud* fundează teoria psihoanalizei pornind dela ipoteza că „visele au sens” și conchide că „visul reprezintă împlinirea unei dorințe latente din timpul zilei, cu ajutorul unei dorințe inconștiente”. Prin aceasta *Freud* admite implicit că visul este de natură psihologică și nu și fiziologică.

Cauza deformării evenimentelor viselor pe planul optic trebuie însă căutată chiar pe latura fiziologică: anumite neomogenități de pe retină, cauzate de pildă de circulația neregulată a sângelui în elementele retinei, declanșează un influx nervos care dă subiectului, cu ochii închiși, impresia unor pete de lumină, schimbătoare (*Bergson*). Sub impulsul tendințelor incon-

1) Sigm. Freud, Op. cit. XI. Vorlesung: Die Traumarbeit.

2) Sigm. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Internationaler psychoanalytischer Verlag, XII. Vorlesung.

științe aceste pete pot căpăta în somn contur și sens, analog fenomenului cunoscut în psihologic în cazul testelor lui *Rorschach* — prin care se constată că anumite pete de cerneală iau, pentru diferite persoane de experimentare un anumit contur și sens, caracteristic felului de a fi al fiecărei persoane.

Cazurile de vise de care se preocupă psihoanaliza sunt de obicei cele care conduc la descoperirea unor motive care au avut loc cândva în realitate, în viața subiectului. În cazul menționat de noi mai sus lucrurile se prezintă însă altfel: în vis s'a anticipat asupra unei „realități” — rezolvarea problemei — care în viața conștientă fusese doar plănuită și în vederea căreia se făcuseră doar simple eforturi fără vre-un rezultat pozitiv.

Nu este locul de a trata aici, pe baza observației noastre, consecințele asupra mecanismului viselor; acestea vor forma obiectul unei lucrări speciale, în care desigur se vor prezenta o serie de noi cercetări și ipoteze.

Ceiace ne interesează deocamdată este constatarea că anumite fenomene, care duceau pe planul incoștientului la rezolvarea efectivă a problemei, duceau pe celălalt plan, al evenimentelor visului, la o acțiune paralelă, deformată în direcția reprezentărilor vizuale și cu un înțeles „simbolic” pentru acțiunea din incoștient.<sup>1)</sup>

Dealtfel o tendință analogă de oarecare deformare, chiar a evenimentelor realității însăși, prezintă omul și în stare de veghe. Fiecare individ primește oarecum impresiile și se manifestă într'un mod mai mult sau mai puțin specific felului lui de a fi. Felul acesta specific, de a reacționa, al diferitelor tipuri de oameni, nu este altceva decât o deformare a impresiilor și impulsurilor acestor oameni, pe un anumit plan caracteristic acestor tipuri. Altfel va apare deci lumea unui tip eminent vizual decât unuia de pildă auditiv, sau intelectual abstract. ș. a. m. d.

1) O constatare apropiată face *Fehr, Flournoy* și *Claparède* în lucrarea: *Enquête sur la méthode de travail des mathématiciens (L'Enseignement mathématique, 1912)*. Ei arată că din 69 persoane anchetate, 22 au declarat că semi-somnul care urmează visului era de obicei momentul cel mai propice descoperirilor științifice. Este foarte probabil că visele care au premers procesului de invenție matematică să nu fi fost însă cu totul străine de acest proces, de oarece ele au avut loc în același timp cu activitatea incoștientă productivă. — Cazul constatat de noi, în care evenimentele visului se confundă până la la evidență cu activitatea incoștientă de rezolvare efectivă a problemei, se datorește desigur faptului că preocupările noastre în direcția rezolvării problemei au fost extrem de intense și absorbante. Timp de mai multe săptămâni, cât au durat încercările de rezolvare, a persistat stărnitor o tensiune psihică foarte ridicată și nu era un singur moment de răgaz fără ca ele să nu revină în mod automat pe primul plan al preocupărilor. Interesant este însă și faptul că odată cu rezolvarea problemei tensiunea scăzu brusc și spiritul își recăpătă liniștea și libertatea de mai înainte.

## VII. Rezumat și concluzii.

În lucrarea de față se stabilește mai întâi *configurația numerelor prime*, în sensul unei formule care să reprezinte o relațiune generală matematică între numerele prime.

Se constată că un număr prim nu se poate exprima decât în mod aproximativ în funcție de numerele prime mai mici decât el. Determinarea valabilă a acestuia, pe calea unei formule, se poate face numai în funcțiune de complexul tuturor celorlalte numere prime, mai mici și mai mari decât el, cuprinse între zero și infinit. Adică se dovedește că și în matematici, în domeniul numerelor — unde se credea, după definiția acestora, că predomină criteriul sumativ — avem principiul general, structural, dovedit până acum în alte domenii, ca fizică și biologie, după care: o caracteristică nu poate fi definită decât în mod aproximativ pe baza caracteristicilor, sau elementelor, subordonate ei; o descriere sau precizare valabilă, în care să fie cuprins și rostul acelei caracteristici, se poate face numai în raport cu complexul sau totalitatea din care ea face parte.

Lucrarea se încheie cu o analiză psihologică a procesului de invențiune matematică.

Se subliniază că în procedeele de rezolvare a lui configurației numerelor prime, întrebuițat de noi, tehnica și analiza psihologică au predominat asupra tehnicii și analizei matematice, acestea din urmă fiind cu totul elementare.

Psihologia poate fi deci aplicată cu folos și tehnicii de cercetare științifică. Căci aceasta reclamă, la rândul ei, o anumită tehnică a gândirii și anumite momente psihologice, caracteristice domeniului și problemei respective<sup>1)</sup>.

Pe de altă parte analiza psihologică a proceselor de invențiune științifică ne oferă un câmp vast de cercetări și observații, care ne pot conduce, dupăcum am văzut, către noi sugestii, interpretări și precizări în însăși știința psihologiei.

G. ZAPAN

---

1) Asupra altor posibilități pe care le oferă psihologia în domeniul cercetărilor și concepțiilor științifice a se vedea în: Richard Mueller-Freienfels, *Psychologie der Wissenschaft*, Berlin 1936.

## CRONICA PEDAGOGICĂ (II)

Un al doilea lot de reforme școlare a luat de curând ființă, sub numele de *Raționalizare a Invățământului Superior*.

Ideia unei raționalizări a catedrelor universitare, crescute pe alocuri cam la noroc și după hazardul evenimentelor, era de sigur fericită în sine. Existau facultăți care deveniseră adevărate păduri de catedre, prin al căror desis te pierdeai, labirint întortochiat și zăpăcitor pentru tinerii învățăcei, care alergau fără să răsuflă de la curs la curs. Era deci oportună o simplificare, ceiace s'ar fi putut face fie prin organizarea înțeleaptă a cursurilor prin regulament, fie cu prevederi legale într'o modificare a legii existente. Numai că în cazul acesta din urmă, sarcina devenea mult mai eroică -- ceiace era firește de natură să ispitească pe un reformator curajos -- dar mai ales schimbările nu se puteau rezolvi prin măsuri rigid uniforme, fără o întinsă documentare, fără lărgime de orizont și fără elasticitatea trebuitoare adaptării la amănunt.

Din punctul acesta de vedere, aprobând reforma în sine, avem numeroase rezerve împotriva raționalizării așa cum s'a înfăptuit.

Notăm pe scurt vre-o câteva:

a) Nu credem că era necesar să se întocmească toate Universitățile exact după acelaș tipic. Alături de catedre identice în toate părțile, de ce să nu existe și unele catedre care să diferentțieze Universitățile, atrăgând fiecare alți studenți, după cum s'ar simți atrași de o specialitate sau de alta? Sistemul se practică de mult în Germania, țară cu splendid învățământ superior, unde mai fiecare Universitate își are și catedre deosebite, ținându-se seama de tradiție sau de caracterul regiunii, ajungându-se poate chiar la exagerații, cum e cazul Universității din Kiel, unde există -- ca un omagiu adus însemnă-tului port de mare -- și cursuri de canotaj. Ceiace oricum e un simbol.

Reforma raționalizării, înfăptuită deunăzi, nu admite astfel de diferențieri -- deși noi le socotim foarte raționale -- ba ca să fim drepți, admite altceva: ca la unele universități, fa-

cultățile să aibă catedre mai puține de cât la altele, cum este de pildă facultatea de litere a Universității din Iași, care n'are nici Bizantinologia, prevăzută la București, nici „Sociologia rurală” de la București și Cluj, nici „Istoria artelor” care e și la București, și la Cluj, și la Cernăuți. De ce nu i s'ar fi dat în schimb catedre care să fie numai ale ei, căci doar nu s'au epuizat ramurile filosofice-literare cu tabelul din legea raționalizării?

Un exemplu isbitor al erorii de-a nu se admite diferențieri, după felul circumstanțelor individuale, este de sigur cazul facultății de teologie de la Chișinău. Această facultate, de la înființarea ei (1927), posedă pe lângă catedrele de specialitate, și câteva cursuri profane de istorie, de filosofie, de limba și literatura română. Autorul raționalizării le suprimă pe toate, pentru a băga facultatea de la Chișinău, în acelaș șablon cu celelalte facultăți teologice din țară. Prin aceasta a nesocotit complect, motivele fundamentale — rămase și astăzi în ființă — pentru care întemeietorul facultății din Chișinău a introdus acea serie de cursuri profane. *Facultatea aceasta era detașată de Universitatea din care făcea parte (Universitatea din Iași), așa că studenții de la Chișinău nu puteau să-și completeze cultura, auzind cursuri complementare de la alte Facultăți, precum o pot face studenții teologi din alte centre, găsindu-se la sediul Universității însăși.*

Așa dar, pentru ca studenții de la Chișinău să nu rămăe cu o cultură inferioară altor colegi de aiurea, — oșebit de nevoia lăaturalnică de-a promova într'o provincie un secol instreinată cunoașterea limbei și istorici naționale prin cursuri de ampoare universitară — legiuitorul din 1927, a introdus aceste materii la facultatea teologică din capitala Basarabiei, — lucru de care autorul „raționalizării” a făcut complectă abstracție, jertfindu-l pe altarul abstract al șablonului...

Acelaș șablon — pentru a mai da un exemplu — a suprimat, tot așa de inoportun, catedra de Istoria Transilvaniei, la Cluj.

b) Fixarea catedrelor, ba încă cu pretențiunea imutabilității nu este de asemeni ireproșabilă, uncori ajungându-se la adevărate anomalii. Pare că nu s'au consultat și nu s'au stat măcar de vorbă cu oameni competenți, încât s'au codificat o samă de curiozități, fie la titulatura catedrelor, fie la întocmirea lor. Așa de pildă în locul catedrelor care existau de amar de ani, de logică și teoria cunoștinței, de enciclopedie filosofică și istoria filosofiei, s'a prevăzut acuma o *singură* catedră, la toate universitățile, intitulată: *Filosofie și logică* Curioasă titulatură! Adică logica e în afară de filosofie, de i se adaugă acesteia, legată prin conjuncția și? Ca și cum s'ar zice, o catedră de Biologie și Botanică.

Pe urmă e posibil să lași o singură catedră pentru *logică*,



*epistemologie, ontologie și istoria filosofiei* (de la Tales până în zilele noastre) în timp ce pentru Sociologie se prevăd două catedre, sau o catedră întreagă numai pentru Estetică, ramură filosofică secundară în raport cu materiile puse la teac mai sus? Și pentru a întocmi astfel de îngrămădiri nefirești, mutilezi materii importante, care au o lungă tradiție de dezvoltare în școlile noastre, iar pe de-asupra încadrezi mai mulți profesori la un loc, unii peste alții și îi faci să se încurce reciproc!

Ce să mai zicem de pretenția de-a se fixa materiile universitare *odată pentru todeauna?* (ceia ce rezultă mai cu seamă din deciziunea ca profesorii cu catedre desființate și încadrați la alte catedre, să rămâe fără succesori, chiar dacă vor fi personal pensionați peste treizeci de ani).

Ambiția de-a fixa fizionomia arborului științei nu numai pentru prezent, dar și pentru viitor, cel puțin pentru câteva decenii, este cam... riscată. Cine e cât de puțin la curent cu evoluția științei, cunoaște că în decursul timpului discipline la modă, cad adesea în discredit (cum a fost cazul cu astrologia), în timp ce altele la un moment inexistente, capătă de-odată un avânt și-o importanță nebănuită. Cine vorbea acum douăzeci de ani de Endocrinologie? Sau cine și-ar fi imaginat cu un deceniu în urmă că s'ar putea face o catedră din Sociologia „rurală”? Atunci de unde pretenția să legiferezi de astăzi, decidând ce va fi peste 30-40 de ani?

c) În sfârșit mai menționăm și alte câte-va dispoziții contestabile, fără să avem dealtfel pretenția de-a epuiza toate criticile posibile. Se pretinde de ex. a se restabili concursul ca sistem de selectare a profesorilor de universitate (de fapt concursul exista și în legea veche) pe când în realitate numai *se îngustează* baza de recrutare a viitorilor profesori, neîngăduindu-se prezentarea de cât numai *conferențiarilor* universitari. Care să fie rațiunea acestei dispoziții restrictive, când mai pot fi elemente emnente, și în afară de universitate, sau printre asistenții universitari, și când sunt catedre vacante, pentru care nu există candidați cu gradul de conferențiar, sau pentru care am fi fericiți să se găsească elemente pregătite, vie ele de oriunde? Înțeleg să se răstrângă raza candidaților la un sistem de recrutare excepțională, așa cum era vechea chemare. Dar când e vorba de concurs? N'are de cât să se prevadă condiții severe de diplome și lucrări, dar încolo să se lase liberă concurența. Acest monopol în favoarea conferențiarilor — poate chiar în favoarea *conferențiarului*, adesea unul singur — nu este o măsură folositoare.

De-asemeni înlocuirea chemării, prin cererea de transferare din partea profesorului de la altă Universitate, înseamnă, *fără nici o garanție în plus*, instituirea unei procedări mai umilitoare, în locul uneia în orice caz mai delicată și mai demnă...

Bunc intenții de sigur că n'au lipsit din partea autorului raționalizării. Fără îndoială că dorința ca profesorii de Universitate să fie activi și creatori în știință, a inspirat dispoziția legii, ca acei profesori care timp de 5 ani nu au publicat nici o lucrare de specialitate, să fie înlăturați din învățământ. Fără să am personal a mă teme de aplicarea oricât de riguroasă a acestei măsuri, și deci înlăturând prealabil orice suspiciune, trebuie să amintesc totuș că articolul așa cum este formulat, ar fi svârlit în clasa nevolnicilor, buni de trimiși la vatră, pe Schopenhauer care dela 1819 la 1838 (deci 19 ani) n'a mai publicat, nici redactat vre-o lucrare filosofică; pe strălucitul profesor Jules Lachelier care a publicat toată viața numai vre-o două mici volume; sau pentru a lua un exemplu dela noi, pe Alexandru Philippide, care după ce-a scris unele opere în tinerețe, a dispărut de pe arena publicistică, muncind câte-va decenii la scrierea sa, Originea Românilor, pe care a publicat-o cam pe la 70 de ani.

Dispoziția în chestiune a legii de raționalizare cuprinde deci o intenție bună (controlul activității științifice a profesorilor) dar stângaci realizată și probabil inaplicabilă...

Ca să mă rezum — trecând peste alte observări de detaliu și revenind la esențial — voi spune că legea de raționalizare, vrând să reacționeze împotriva unor abuzuri care și-au găsit expresia supremă într'o înmulțire stufoasă și nesistematică a catedrelor, legate unele din ele de ambițiuni și parveniri personale, a constituit pentru viitor un șablon strict și elementar de catedre, făcând complectă abstracție — așa precum a mărturisit singur autorul legii — de persoanele care se găsesc în învățământ sau de oamenii de știință capabili să aducă suflul unei specialități proaspete, în cuprinsul învățământului superior.

Prin acest tabel redus de materii, fixat cu parcimonie și rigiditate, prin desinteresarea, superb afișată, de orice valoare individuală — pentru care, oriunde, în ipoteza că este excepțională, se crează loc în învățământ, peste cadrul catedrelor existente — învățământul nostru universitar scoboară spre treapta acelu secundar. Și mai mult de cât în trecut, diplomații universităților noastre vor simți de acum nevoia să-și complecteze studiile în streinătate, și parcă nu spre aceasta trebuie să tindă, desvoltarea normală a școlilor noastre.

Se zice că rațiunea ar fi acea funcțiune spirituală care vede și stabilește lucrurile „sub specie aeternitatis”. Noi credem totuș că legea raționalizării ar avea trebuință de unele grabnice retușări. Autorul legii poate să aibă în orice caz satisfacția de-a fi făcut un act curajos și să-și spue că pentru a fi vorba de retușări, trebuia mai înainte să existe tabloul.

I. PETROVICI

## RECENZII

EUGENIU SPERANȚIA: *Introducere în Sociologie. I. Istoria concepțiilor sociologice.* Cluj, Cartea Românească, 1938, pag. 488.

Cu *Introducerea în Sociologie* a d. Eugeniu Speranția, literatura românească de specialitate intră în posesia unui manual bine-făcut și binevenit de inițiere istorică în mulțimea și varietatea concepțiilor sociologice. Vechi preocupări de filosofie juridică și de filosofie socială ale autorului trebuiau să-l ducă pe acesta, mai ales în momentul când catedra universitară la care era numit cuprindea în denumirea ei legală și termenul de sociologic, la a întreprinde o expunere mai didactică, mai sistematică și mai dezvoltată a gândirii sociologice. Lucrarea de față n'ar fi prin urmare, se poate spune pe bună dreptate, decât dezvoltarea naturală și indispensabilă a Cursului de Sociologie generală, profesat de d. Speranția în semestrul de iarnă 1930-1931, la Facultatea de Drept din Oradea și publicat atunci desigur, în formă sumară și provizorie, mai mult pentru uzul imediat al studenților.

Autorul păstrează însă, în mod logic, definițiile și clasificările din acel sugestiv opuscul. Determinismul social servește drept criteriu pentru gruparea sistematică a diferitelor teorii sociologice, deși adaugă: „diviziunea aceasta a directivelor sociologice nu are nimic tranșant și nu preluide a fi de o rigoare absolută... deoarece e vorba de o simplă indicare a „afinităților și de un mijloc provizoriu de procedare propedeutică” (pag. 112-113).

În același timp el-sa ne avertizează că, deși va căuta „să expună într-o ordine cât mai apropiată de cea cronologică evoluția gândirii sociologice, începând cu A. Comte până'n timpul nostru, scopul său principal nu a fost să facă istorie pentru istorie, ci o pregătire istorică pentru înțelegerea părții teoretice, a *Principiilor fundamentale ce vor urma*” (p. 113).

Lucrarea, destul de voluminoasă, s'ar putea împărți în două. O primă parte, consacrată genezei sociologice și înfățișând toate contribuțiile, „conjecturi și observații asupra materiei sociale”, aduse, fie de filosofia morală, de filosofia istoriei, de filosofia juridică și politică, fie de către diferitele științe sociale particulare — economie, istoria civi-

lizației, antropogeografie și antropologie, etnografie și etnologie, psihologie, istoria religiilor, etc. — la întemeierea sociologiei ca știință autonomă. O a doua parte, închinată evoluției sociologiei însăși și expunând „goana după formula definitivă și atotcuprinzătoare a determinismului social”, cuprinde șase mari capitole.

Autorul stabilește astfel principalele moduri de formulare a determinismului faptelor sociale: 1. Determinismul ideologic sau teoria care explică întreaga fizionomia grupurilor sociale, toate grupurile sociale, toate evenimentele sociale, deci întregul proces istoric prin acțiunea ideilor predominante, a felurilor de a gândi ale colectivităților respective. A. Comte și J. Stuart Mill ar fi reprezentanții acestei concepții. 2. Determinismul biologic, grupând teoriile care afirmă că faptele sociale, fiind fenomene ce se produc numai în lumea vieuitoarelor, se înglobează în domeniul realității vitale și trebuie să fie subordonate legilor generale ale vieții, adică să fie raportate la o lege similară celor ce explică celelalte fenomene biologice. 3. Determinismul economic sau teoria că un fapt social de orice ordin ar fi el, material sau ideal, este explicat atunci când s'au enunțat condițiile economice ale apariției sale. 4. Teoria determinismului psihologic, după care faptele sociale sunt explicate din moment ce se stabilesc împrejurările psihologice care le fac să apară drept cazuri particulare ale unor legi psihologice generale. 5. Determinismul geografic, adică concepția care a-ordă mediului fizic o influență hotărâtoare asupra vieții colective. 6. Determinismul fizico-mecanic, care asimilează forțele sufletești și colective forțelor fizice și mecanice și le consideră dominate de aceleași legi. 7. Determinismul immanent, în sfârșit, bazat pe studiul comparativ al societăților și căutând explicarea faptelor sociale numai prin fapte sociale anterioare.

În afară de aceste curente, despre care se dau relații bogate și variate, autorul grupează într'un capitol special tot ce n'a putut fi încadrat în vreuna din concepțiile deterministe: relaționismul, în care intră, în afară de teoria lui von Wiese, concepția formelor sociale a lui G. Simmel, opera lui Vierkandt, a lui Dupréel, Dunkmann, Hans Freyer; teoriile intelective (W. Dilthey, Max Weber, Sombart), fenomenologice (Husserl, Max Scheller, Geiger), universaliste și spiritaliste (W. Jerusalem, Othmar Spann, Sombart și Dunkmann), istoriciste (Menger, Windelband, Rickert, Xenopol, Seignobos, Troeltsch, Alfred Weber). Celor mai multe dintre aceste concepții d. Speranția le aduce obiecția că „se mențin într'o fază pur speculativă, care nu poate fi numită decât filosofică, iar nu sociologică” și că deci „ele stau într'o margine a sociologiei, iar nu în plin centru, deși multe din aceste prestațiuni filosofice promet să pună în lumină adevăruri foarte fecunde” (pag. 112).

Lucrarea atât de interesantă a d. Eugeniu Speranția, ale cărui simpatii par a se îndrepta către biologism și spiritualism, se încheie cu câteva însemnări relative la mișcarea sociologică românească, din care lipsesc nume de sociologi care meritau măcar amintite, dar care au

scăpat desigur autorului, deoarece „ar fi nedrept, cum spune însuși d-sa, ca și noi, cari vedem lucrurile mai deaproape să neglijăm „sfertările prețioase sau măcar onorabile, care se depun în lumina altor concepții”. Este între altele cazul d-lui Nicolae Petrescu, conferențiar universitar, care a publicat o serie de lucrări sociologice de un interes deosebit, multe chiar în limbi străine, ca de pildă *Thoughts on War and Peace* (London, Watts, 1921), *The Principles of Comparative Sociology* (London, Watts, 1924), *The Interpretation of National Differentiations* (London, 1929).

Operă de frumoașă crudiție în general, cu toate omisiunile ce i se pot reproșa — cum ar fi de pildă contribuția sociologiei engleze contemporane. — Introducerea istorică în Sociologie a d. Speranția vine să umple un gol simțit în tânăra noastră literatură sociologică. În același timp ea este clar și plăcut scrisă, obiectiv și critic prezentată, sistematic, deși inegal analizată. Aspectele multiple ale gândirii sociologice cu bogatele ei nuanțări filosofice și literare ascund însă unitatea, precum și caracterul specific al ei ca disciplină distinctă. Le vom găsi desigur în Principiile fundamentale ale Sociologiei anunțate.

G. VLĂDESCU-RĂCOASA

IOAN GH. SAVIN: *Creștinism și Comunism*. (1938, Tip. Fântâna Darurilor, București. P. 70).

O lucrare de popularizare, în care se arată antagonismele ireconciliabile dintre cele două ideologii: creștinism și comunism, împregnate până și pe coperta cărții. Domnul Savin are, în mol netăgăduit, însușirea de a exterioriza într-o formă ușoară și vioace sisteme și doctrine sociale destul de abstracte și complicate prin conținutul lor. Datorită acestei calități, lucrarea de mai sus poate fi considerată ca un breviar de reușită analiză critică a doctrinei comuniste privită sub unghiul creștin.

Ceia ce face specificul lucrării, este afirmarea, că marele contrast dintre cele două ideologii nu constă atât între conceptul de „proprietate individuală” pe de o parte și cel de „proprietate colectivă” pe de altă parte... „cum se afirmă în chip curent spune autorul, pag. 46. — dar greșit nu numai de partea comuniștilor, ci și a atâtoro dintre apărătorii creștinismului”. Pe această temă nu s'ar putea ajunge, după d-sa, la o totală excludere între cele două concepțiuni. Numai negarea personalității omenești formează... „marea și ireductibila deosebire dintre creștinism și comunism”. Odată cu negarea personalității omenești, comunismul mai neagă și prioritatea valorilor sufletești. Aceste valori au fost restituite în deplina lor fecunditate de către creștinism. Pe ele rezidă structura socială. Personalitățile determină mersul istoriei, iar masele le împrumută forța de afirmare și de rezistență. Comunismul nu lasă liberă dezvoltarea personalității umane, ci o opreștează și o anulează (pag. 52). Cu anularea personalității omenești se tăgăduiește în același timp și ideea de Dumnezeu.

Negând ideea de Dumnezeu, de spiritualitate și de personalitate,

comunismul luptă mai departe și pentru desființarea religiei și a moralei creștine. Iată, de ce autorul constată, cu drept cuvânt, că creștinismul n'a putut fi învins în Rusia Sovietică, ci din potrivă, conducătorii actuali s'au văzut nevoiți. „...să reconstituiească viața statului după nesdruncinatele temelii: familia și religiea” (pag. 70).

Domnul Savin remarcă aceste contradicții numai în ordinea spirituală. Ori suprastructura ideologică în concepția marxistă este reflexul celei economice. Ireconciliabilele antagonisme ar fi putut fi urmărite și în domeniul forțelor productive, fiindcă aici văd comuniștii unica realitate, care ar putea aduce după sine transformări în viața indivizilor și a statelor. Principiile însă pe care Marxștii le consideră ca hotărâtoare în acest domeniu sunt contrazise nu numai de natura noastră psiho-fizică, ci și de mediul social-economic. Ei înșiși încep să revină asupra lor. Stalinismul a bolșevizat complet bolșevismul rusesc. S'atunci?... Un argument în plus, care s'ar fi adăugat la cel spiritual.

ȘERBAN IONESCU

Pr. VALERIU IORDACHESCU: *Comunism și Creștinism* (Iasi, 1938. Pag. 256. Lei 100).

În năzuința către uniunea drepte credințe, ce se afirmă tot mai accentuat în relațiile dintre biserici, ortodoxismul răsăritean caută să-și precizeze specificul său dogmatic și tradițional față de celelalte confesiuni. Semnalăm un reviriment important în această ordine de idei. Cităm fugitiv câteva nume. Profesorul Dr. Gheorghiu-Cernăuți în complectările ce aduce unui articol al protestantului Dr. Gustave Aulén: „Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens” din revista „Candela”, anul XLVI, profesorul Florowski în: *Căile teologiei ruse*, vezi: B. O. R., profesorul Vyscheslavzew în *Kirche, Staat und Nation*, Gené, 1937, profesorul Nichifor Crăinic în: *Ortodoxism și Etnocrație*, profesorul Stănișoae în rev. „Gândirea”, profesorul Dehelcanu-Arad în: *Dogma Haritologică a bisericii ortodoxe*, 1938, discuția polemică iscată între cel ce scrie aceste rânduri și prof. Zenkovschî - Paris, vezi: B. O. R., ș. a. m. d. Remarcăm deasemeni: congresele profesorilor de teologie ortodoxă — începând cu cel de la Atena, 1936 și continuând din trei în trei ani, cu scopul de a purifica ortodoxismul de influențele straine de structura sa.

Lucrarea prof. Valeriu Iordăchescu ne aduce o frumoasă contribuție în fixarea raportului dintre cele două ideologii: comunism și creștinism, dar și unele regrete de ordin ortodox...

Trecând peste totala lipsă de interes profesional a editorului, a corectorului și a asistentului părintelui profesor, care săvârșesc cu fiecare pagină un păcat venial în ce privește forma lucrării, alcătuirea bibliografică și indicele citațiilor în text, lipsuri, ce ne place să credem, că vor dispărea complect la o nouă edițiune — rămân totuși unele chestiuni de fond, care necesită oarecare lămuriri.

Autorul iubeste dialectica. Îi place să se miște printre zigzagurile

ci. Mobilitatea aceasta de gândire aduce un cuprins bogat și variat lucrării. Se trece în revistă fundamentele concepției comuniste prin mijlocirea contrastului dintre teză și antiteză. Materie-spirit, proprietate individuală-proprietate colectivă, egalitate-ierarhie, lupta dintre clase-armonia socială, valoare-plus-valoare, capital spoliator-capital productiv, naționalism-internaționalism, căsătorie liberă-libertatea în căsătorie, ateism-teism, etc. Cea mai cuprinzătoare dintre ele, este cea dintre: comunism și creștinism, care le subsumează pe toate celelalte. La pag. 5, autorul stabilește un criteriu de comparație între aceste două concepte. Ele stau însă pe planuri deosebite, având structuri deosebite. Comparația deci nu poate rezista. Ea nu se poate face sub unghiul religios, fiindcă sistemul comunist nu e o religie, iar creștinismul nu e un sistem social. Am remarcat detaliul de mai sus, fiindcă sunt unii socialiști, care nu văd în creștinism de cât un sistem social-economic. Hristos nu e altceva decât un mare reformator social. Nu este o simplă scăpare din vedere, că în lucrarea sa, autorul vorbește la pag. 134 despre: Comunismul lui Hristos. Tot asemeni s'ar putea vorbi despre: comunismul lui Plato, a lui Carpocrat sau a lui Charles Fourier, etc. Nu putem, desigur, tăgădui creștinismului și un aspect social și economic. Numai că „economicul” e un element secundar în creștinism, pe când în comunism, el formează un element primordial. Dar, ni se spune: creștinismul este o religie, în același timp însă, este și un sistem social. Comunismul este un sistem social, dar pretinde și el a fi o religie. Deci, comparația s'ar putea face prin mijlocirea acestui element al „socialului”. Răspund: Creștinismul nu e un sistem social, iar comunismul nu e o religie. Comparația, strict vorbind, nu poate avea loc. Altfel forțăm lucrurile și forțarea aceasta poate duce la unele exagerări și deformări.

Dar comparația presupune un criteriu de comparat. Cine dă acest criteriu? Ni se lămurește la pag. 5, unde ni se indică drept criteriu de judecată al problemelor social-economice: natura umană cu exigențele ei. „Bun este ceea ce corespunde naturii omenești sau ceea ce e convenabil”. Pag. 58. „Nici grația nu distruge natura, ci numai o desăvârșește”. Pag. 5. Acceptăm și noi gradația stabilită după sociologul creștin: Tristan d'Atthey și anume, individ, societate, personalitate, dar nu ne putem opri la acel om „post naturam”, ci la omul spiritual: „post naturam spiritualem” ca punct de valorificare a problemelor social-economice. Este adevărat, că grația nu distruge natura, dar natura omului nu mai este aceeași ca în: *justitia naturalis*. Doctrina ortodoxă nu se suprapune aici celei romano-catolice, ci se deosebește. Părintele Valeriu alunecă mai departe pe această pantă. Urmăriți paginile: 217, 218, 219, 220. Plutim în plin toamnă, brăzdat pe alocuri de oarecare nuanțe de pragmatism. Binele cunoscut prin simțuri și binele cunoscut prin intelect, adică: apetit sensibil și apetit inteligibil. Apetitul sensibil devine și el, când irascibil, când concupisibil, după cum mobilul reacțiunii este determinat de plăcere sau de durere. Binele individual se mai numește și „amor concupiscential”, iar cel social: „amor benevolentiae”. Iubirea este un act de voință, pag. 218, 219.

Catalogarea aceasta a stărilor sufletești, în care rațiunea introduce oarecare schematizare pentru înțelegerea lor, n'ar fi un lucru prea grav, însă nu mai corespunde vederilor psihologiei actuale. „Passiones secundum quod a ratione imperatur”. Q. 21. a 1, ad 1 m. „Non enim passiones dicuntur morbi vel perturbationes animae, nisi cum canent moderatione rationis” A. 2. „Passiones secundum quod a ratione ordinantur” A. i, ad 3 m. „...secundum quod appetitus sensitivus obedit rationi”. A. 4, ad 1 m. Deasemeni: „L'intellect meut la volenté”, sau: „La volenté meut toutes les puissances de l'âme”. vezi și Ét. Gilson: *Le Thomisme*, pag. 256 și urm. Paris, 1927, III, éd. Jbid.: L. Lehu: „La Raison Règle de la volenté d'après Saint Thomas”. Paris, 1930, pag. 17 și urm. — Întreb: Cine mai poate subscrie lucrurile acestea în numele psihologiei actuale? Nici Alfred Fovillee, care era un admirator al fortei ideilor, nu s'a lăsat prins în mrejele unei asemenea concepții intelectualiste. „Nous accordons — spune el — que l'idée même doit se faire sentiment pour devenir force efficace”. Vezi: *La Psychologie des Idées-forces*, T. I, éd. III, Paris, 1912, p. 56. Aceiaș lucru găsim la: Wundt, Ebbinghaus, Bechterew, Rădulescu-Motru, etc.. Din această cauză, autorul interpretează greșit unele stări sufletești. Iubirea nu cuprinde în sine — cum afirmă părintele Valeriu — ca element principal voința, iar ca element secundar: afectul. — Vezi, op. cit. p. 219. — pentru a respinge pe această cale obiecțiunea lui Kant, că iubirea nu poate forma obiectul unei porunci întrucât ea este un sentiment și sentimentului nu i se poate porunci. Esența actului iubirii, după autorul nostru, este de resortul voinții și ca atare — conchide Sf. Sa — i se poate comanda direct. Ori în realitate, lucrul este tocmai contrariu. Iubirea este în primul rând: afect și în al doilea rând: voință. Ea devine voință în măsura întozității afectului. Fapta este intenția afectivă a cuvântului. Vezi: Stăniloae: *Cuvânt și Faptă* în rev. *Gândirea*, an. XVII, No. 10. Iubirea depășește nu numai voința, dar și intelectul. Dumnezeucul apostol Pavel a intuit foarte clar, când a supraordonat iubirea celorlalte două virtuți teologice: credința și nădejdea. Raționalismul, în limitele căruia se mișcă părintele Valeriu, se datorcește concepției scolastice despre structura psiho-fizică a eului nostru. Psihologia voluntaristă și cea afectivă completează acest intelectualism. El e de nuanță tomistă și nu se poate încadra concepției noastre ortodoxe.

Trecând peste aceste preliminarii, să ne oprim puțin asupra capitoului: „Examenul materialismului economic” și asupra problemei: „națliunea și creștinismul”.

Autorul punctează în primul capitol câteva fapte, pentru a dovedi că suprastructura ideologică nu poate fi privită ca răsada factorului economic sau a procesului de producțiune, cum susține Marx și discipolii săi. Astfel: familia-și are baza, după autorul nostru, în înclinări și instincte omenești și nu poate fi explicată pe baza factorului economic. De aceea întâlnim forma monogamică cam pretutindeni, deci raportările economice sunt cu totul diferite. P. 55.

Natural, că această afirmațiune nu poate să fie prea convingătoare



pentru un critic marxist, obișnuit întrucâtva și cu dialectica hegeliană. E greu să diferențiezi mobilele instinctuale între ele, pentru a da precădere instinctului de reproducere înaintea celui de conservare și a concluda, că familia a creiat economicul și nu economicul familia. Problema în sine nu e atât de simplă. Ea comportă puncte de vedere deosebite la cercetători ca: Morgan, Ratzel, Ranke, Schurtz, Hörnes, Tylor, Lubbock, Lennau, Letourneau, Lippert, Kohler, Dargun, Bachofen, Westernmark, Starckes, Ludwig Stein, etc.. Căsătoria este o instituțiune de ordin social. Cu ea apare concomitent și o diviziune a muncii. În începuturile ei, familia cunoaște un decept matrimonial. Trebuiește făcut o deosebire între primitivismul hoardelor sub unghiul promiscuității și așezările de mai târziu. Știința recunoaște spre mândria omului, că în evoluția lui spre civilizație, numai familia monogamică a realizat acest progres în decursul timpului.

Pentru critica noastră e interesant de remarcat, că marxștii nu văd în ideia de familie de cât durată de timp și nu și celelalte momente mai hotărâtoare: ca grija pentru urmași, anumite drepturi și datorii în conturarea creatoare a impulsurilor sexuale, diviziunea de lucru etc.. Aceste imperative presupun existența unei organizațiuni și a unei autorități pentru stricta lor reglementare și păzire. Iată, de ce adevărata căsătorie este în sine o instituție socială și are înapoi ea o lungă formațiune. Ea depășeste și instinctul și timpul. Părintele lordăchescu amintește mai departe, că ideile morale și religioase nu apar ca un efect imediat al stărilor economice. p. 60. Aceste afirmări pentru a convinge, nu pot fi strejuite de un simplu semn de întrebare, întrucât ele își pot roarele ușor întoarce și reversul lor. S'au scris lucruri temeinice în această privință și operele acestea nu puteau fi ignorate. Mă gândesc în deosebi la lucrarea lui Charles Turgeon: Critique de la conception socialiste de l'histoire, Paris, 1930, cu multe indicații bibliografice, dacă cucernicia sa nu a voit să țină seama și de unele eforturi ale noastre în „Etica materialismului economic”, elogiate la timpul său.

Capitolul: „Crestinismul și Națiunea” prezintă o interesantă expunere, dar numai sub raportul extensivității. Problema a ridicat în timpul din urmă avalanșe întregi de discuție în legătură cu tendința totalitaristă și autarhică a unora dintre state. Autorul stabilește mai departe o gradățiune în practicarea iubirii aproapelui, care nu este lipsită de interes. Iubirea de familie, iubirea de nație, iubirea de umanitate înșăși. Astfel se realizează, după domnia sa, o iubire concretă și efectivă. Și creștinismul a afirmat viața, nu a diminuat-o. Da, desigur! Toate ar fi bune, dară lucrurile ar decurge în aceeași gradăție și în complexul vieții sociale. Și oare nu crede Sf. Sa că prin această gradățiune, ne apropiem mai mult de Vechiul Testament și facem inutilă venirea Noului Testament? Lupta ce se dă astăzi între individualismul statelor și spiritualizarea granițelor în vederea realizării acelei: pax christiana, nu s'ar putea dobândi pe baza imperativelor de mai sus? Oricum lucrarea părintelui Valeriu lordăchescu aduce cu sine multe sugestii liniștitoare pentru o conștiință creștină. Purificată de unele lipsuri formale, ea poate servi drept o

confesiune sinceră și justă, pornită din alte surse și susținută cu alte mijloace, de cât acelea pe care le pretinde comunismul marxist.

SERBAN IONESCU

PIERRE MESNARD: *L'essor de la philosophie politique au XVI-e siècle*. Boivin, Paris, 1936).

D-l Pierre Mesnard, distins membru al învățământului universitar din Franța, este unul din cei mai apreciați cercetători din tânăra generație. Preocupările d-sale îmbrățișează filosofia în genere și în deosebi etica și politica. Am avut ocazia să ne ocupăm chiar în această Revistă de lucrarea d-sale intitulată *Essai sur la morale de Descartes*, încoronată de Academia de Științe Morale și Politice din Paris cu premiul Louis Liard. Lucrarea, pe care o avem acum în vedere, a fost și ea răsplătită de aceeași instituție cu premiul Joseph Sallet. Intr'o interesantă introducere d-l Pierre Mesnard caută să întemeieze legitimitatea filosofiei politice, să determine condițiunile cerute pentru realizarea sa și să arate de ce această filosofie politică nu s'a putut desvolta pe deplin, înainte de secolul al XVI-lea, epocă pe care d-sa o cercetează utilizând metoda comparativă.

Cartea întâi cuprinde Renașterea păgână și Umanismul creștin (p. 15-177). Trei scriitori sunt considerați în acest cadru și anume: Machiavelli, Erasm și More. Machiavelli: Soartă și dictatură (p. 17-85). Niccolo Piero Michele Machiavelli (1469-1527) este una din cele mai interesante figuri ale științei și artei politice. Critica nu a fost totdeauna binevoitoare față de acest gânditor și de opera sa (V. Frederic al II-lea cf. Mesnard, p. 18 și în zilele noastre d-l P. Janet, *ibid.*, p. 19). Căutând să descopere adevărata semnificație a politicii lui Machiavelli, d-l Mesnard ne arată că fundamentul mistic al sistemului „poate fi condensat în formula următoare: pesimism hotărât atât pentru individ cât și pentru Stat” (*ibid.*). Există în univers o instabilitate fundamentală, care determină instabilitatea de ordin politic. Spre a micșora efectele rele ale soartei, este necesară intervenția acțiunii omenești. Politica nu este constituită decât din cercetarea legilor experimentale ale colaborării dintre Soartă și Om. Dacă acesta este fundamentul metafizic al sistemului machiavellic, substratul său real este, cum observă d-l Mesnard, instabilitatea politică a epocii (cum apărea mai ales din considerarea statelor din peninsula italică). Pentru ameliorarea instabilității sau înălțurarea sa, trebuie ca Principele să păstreze monopolul forței pe care să o utilizeze în chip îndemănat. Cea mai bună formă de stat este, după Machiavelli, Republica, care are drept calități majore înțelepciunea și plasticitatea (și drept defecte invidia și ambiția). Spre a o instaura, este necesară apariția unui om providențial, a unui legislator. Se știe că în concepția lui Machiavelli importanța factorului religios nu exclude necesitatea forței militare: după el Republica trebuie să fie menținută în continuă stare de război. Apreciind în câteva trăsături machiavolismul, d-l Mesnard observă că pe o psihologie politică pozitivă „se întemeiază

o artă de guvernare, afirmație îndrăzneată a puterii de voință omenești. Iată cecece s'ar putea numi „metoda”, atitudinea machiavelică în filosofia politică” (p. 83). Pe lângă această metodă există la Machiavelli și o doctrină. „Fondul acestei doctrine este ierarhia categorică, între principe, republică, fondator” (p. 84). În fine, d-l Mesnard încearcă să rezume întreaga concepție machiavelică în principiul său, adoptând formula: „Dictatura preparând republica” (p. 85).

Erasm sau evanghelismul politic (p. 86-140) intitulază d-l Mesnard capitolul consacrat acestui reprezentant al doctrinei „evangheliste” sau „reformiste” care „consistă în a regenera omul purificând religia și botezând cultura” (p. 87). După ce ne schițează viața și opera lui Erasm (1467-1536), d-l Mesnard trece la principalele elemente ale politicii erasmienne și anume: apologia principelui creștin (a cărei pregătire o descrie); problema războiului și a păcii; aceea a izvorului autorității politice (care este în drept natural, un consensus al grupului social). Pentru ca această autoritate să fie justă, trebuie să fie acceptată în mod liber de grupul social și să fie executată pentru apărarea binelui comun. Între Principi și supuși obligațiile sunt reciproce. Erasm observă că supunerea creștinului este libertate, iar suveranitatea sa este binefacere și administrație credincioasă.

Erasm este partizanul monarhiei temperate. Izvoarele politicii lui Erasm sunt mai întâi cărțile: profane, ca scrierile lui Cicero, Lucian, Aristot, Seneca, etc., și religioase — creștine ca Biblia (și în deosebi Noul Testament), apoi instituțiunile politice contemporane și mai ales cele din patria sa (Țările-de-jos). În concluzie, potrivit politicii lui Erasm, „acordul dintre popoare nu poate proveni decât dintr'o credință comună, pacea lumii creștine nu poate proveni decât din învățăturile creștinismului”. (p. 136). Politica lui Erasm are un gol: e vorba de noțiunea de drept. „Erasm nu pare a fi fost a priori ostil oricărei idei de drept: dar vederile sale asupra acestui punct nu sunt din cele mai clare” (p. 137).

Thomas Morus sau Utopia unui umanist (p. 141-177): d-l Mesnard ne descrie viața și formațiunea celebrului utopist englez (1480-1535) spre a trece apoi la concepția sa politică. More întreprinde mai întâi o critică a instituțiilor contemporane, politice și sociale și afirmă necesitatea unor reforme de structură, cum am spuna azi. Faimoasa Utopie ne prezintă, după metoda „utopică”, tabloul unei societăți așa cum o vede More: în insula imaginară a Utopiei (ale cărei caractere, observă d-l Mesnard, corespund totuși unor probleme precise) autorul nostru examinează cadrul de viață care nu-i decît o organizare minuțioasă a unei existențe colective; structura politică și socială, care consistă dintr'o putere democratică, spirituală și temporală, prevăzută totuși cu o puternică autoritate; organizarea economică: ea presupune constituirea unui plan anual de producțiune și o determinare a condițiilor comerțului interior și exterior; politica externă: imperialismul utopie condiționează progresul civilizației de pretutindeni. Principiile de bază ale politicii lui More sunt: egalitatea cetățenilor și corolarul

său: subordonarea intereselor particulare interesului general. „Amândouă conduc... la aceeași concluzie practică, exaltarea Statului garant al cetățenilor împotriva oricărei tiranii indigene sau străine, expresie a economiei, a moravurilor și a culturii utopice” (pag. 168). D-l Mesnard pune în evidență criticile principale ce se pot aduce sistemului preconizat de Morus (p. 172 sq.) și trece la a doua carte, care cuprinde rupturile (p. 179-265), adică lutheranismul și anabaptismul.

Revoluția lutherană (p. 181-235) este examinată de d-l Mesnard în chipul cel mai obiectiv cu putință. D-sa cercetează pe rând: 1. felul în care se pune problema lutheranismului din p. de v. politic: autoritatea politică este divină ca origină și misiune; 2. cecace d-sa denumește Turmerlebnis-ul: Luther „profet religios”, rolul determinant al autorității politice în creștinism, identificarea progresivă a creștinătății cu imperiul german; 3. autoritatea seculară: fundamentul autorității civile, legitimitatea războiului, limitele autorității seculare și cum trebuie să fie exercitată creștinește; 4. problema răsvrătirii și a suveranității: războiul țăranilor și atitudinea lui Luther, contestarea legitimității dreptului de răsvrătire de către Luther și concepția sa ierarhică a autorității. În câteva cuvinte, Luther nu numai că reabilitează puterea civilă, dar prin concepția sa chiar o exaltă. El se arată partizanul unui stat-autoritate (mai curând decât al unui stat-organism). În statul astfel conceput, autorității i se adaugă funcțiuni culturale: „Obrigkeitsstaat-ul obiect de teroare și de teamă se dublează de un Kulturstaat demn de recunoștință și de venerațiune mișcată (p. 233). Concepția politică lutherană este prin definiție pesimistă, iar contradicțiile la care ne duc acest pesimism lutheran ne arată „imposibilitatea absolută de a constitui o politică satisfăcătoare întemeiată pe o metafizică pesimistă” (ibid).

Încercările anabaptiste (p. 236-265) sunt cercetate de d-l Mesnard în Boemia („Frații boemi”), în țările germanice: Münster, Olanda, Elveția, Anglia, în Moravia (comunismul „Fraților moravi”) și în Polonia (anabapțiști, antitrinitari și socinieni). D-sa observă că „Anabaptismul ajunge cu timpul să nu mai fie decât un grup de cetățeni, în interiorul statului, însufleții de un spirit critic față de autoritate, doritor al unei evoluții în sens umanitar și egalitar, dar în celelalte privințe acceptând obligațiile normale pe care le implică participarea la o naționalitate oarecare” (p. 265).

A treia carte cuprinde acea sfortare de reconstrucțiune pe care o reprezintă politica calvinistă (p. 267-385).

După ce expune exigențele contemporane vieții lui Calvin (p. 269-274), d-l Pierre Mesnard trece la examenul Instituției creștine (p. 275-295). Incepută în 1531 și apărută un an mai târziu, lucrarea dedicată regelui Franței, conține ideile esențiale ale politicii calviniste. Respectuoasă față de monarhie, această concepție politică preconizează supunerea la legea divină ce constituie baza activității politice. Libertatea conștiinței, al cărui primat vrea să-l asigure, nu exclude supunerea față de puterea civilă, dimpotrivă: „Libertatea spirituală poate să existe foarte bine cu supunerea civilă” (Inst. cr., p. 754; cf. Mesnard, p. 285). So-

cielatea creștină cuprinde trei părți. „Prima este Magistratul, care este păzitor și păstrător al legilor. A doua este legea după care se conduce Magistratul. A treia este poporul care trebuie să fie guvernat de legi și să se supună Magistratului”. (Inst. chrétienne, p. 58, cf. Mesnard, p. 287). Tiranului i se datorează supunere (ca unui trimis al Providenței), totuși Dumnezeu provoacă pedepsirea sa; de altfel, poporul are un garant al drepturilor sale în „efori”. Pe scurt, politica lui Calvin are un fundament teologic și este loialistă. D-l Mesnard examinează apoi Geneva sau orașul-biserică (p. 296-308), trecând în revistă exemplul lui Zwingli, consistența consistoriului calvinist, în fine „teocrația” geneveză sau „Noua Romă”.

Théodore de Bèze (p. 309-327) în Tratatul său asupra autorității magistratului... (apărută în 1596) consideră creștinătatea drept o biserică ai căror membrii „autonomi” sunt diversele state. După de Bèze puterea seculară nu face decât să servească Biblia. A doua lucrare a sa, intitulată Despre dreptul magistraților asupra supușilor (apărută în 1575) examinează problema dreptului de răzvrătire și aceea a ierarhiei dintre persoanele particulare și magistrați enumeră cele patru principii ale politicii calviniste (p. 317 sq.), critică noțiunea suveranității și afirmă că între popor și rege există un contract și că poporul este superior principei și poate depune pe tiran.

François Hotman (p. 327-336), autorul Franco-Gallici (apărută în 1573), întrebuițează metoda istorică comparativă spre a stabili superioritatea popoarelor asupra regilor, ceea ce nu-l împiedică să evolueze spre tezele monarhiste (în lucrările ulterioare, ca: Disputatio, De jure successionis, s. a.).

Inceputurile teoriei contractului (p. 337-347) sunt făcute de Odet de la Noue, autorul lucrării intitulate: La Résolution claire et facile sur la question tant de fois faite de la prise des armes par les inférieurs (1575) și de Hunius Brutus (Du Plessis-Mornay și Hubert Languet), care scrie „Vindicia e contra Tyrannos” (lat. în 1579; fr. 1581).

Superioritatea poporului asupra regilor (p. 348-363) este preconizată în deosebi de două lucrări: una intitulată La Réveille-Matin des Français et de leurs voisins, composé par Eusèbe Philadelphie Cosmopolite en forme de Dialogues (1574) și cealaltă De jure Regni apud Scotos (1579) a lui Buchanan (dedicată totuși unui rege: lui Jacques al VI-lea).

Teoriile calviniste și revolta din Țările de Jos (p. 364-370) pe care o determină aceste teorii, ecurile și repercusiunile politice calviniste: liga sfântă (p. 371-385) din Franța sunt ultimele capitole studiate de d-l Mesnard în sfera calvinismului.

A patra carte cuprinde teoriile ce fac apologia legalității (p. 387-428). Principalul scriitor este Etienne de la Boétie (1530-1562), autor al lucrării intitulate Servitude volontaire (Contr'un) apărută în 1548. La Boétie consideră omul ca fiind în mod natural liber și social; servituzinea devine obicinuință numai datorită tiraniei: este ti-

ranic orice guvern personal. Tirania „prostește” pe supuși, dându-le iluzia că participă la reușitele ei. Formula acestui regim este „o piramidă în care despotul este în vârf și baza sfârșește prin a cuprinde quasi-totalitatea Statului” (p. 401). În fine, La Boétie termină cu câteva considerațiuni asupra celor pe care-i denumește „les tyrannaux” (cf. p. 402 sq.).

Libertatea poloneză și guvernarea Legii denumește d-l Mesnard capitolul consacrat lui Orzechowski „reformatorul pocăit” (p. 408-414) și lui Modrzewski, reprezentant al unei „legalității filosofice” (p. 414-428).

A cincea carte cuprinde doctrinele ce se îndreaptă Spre suveranitate (p. 429-546).

Naționalismul și cosmopolitismul lui Guillaume Postel (1510-1581) sunt cercetate de d-l Mesnard cu toată atențiunea. Acest curios și interesant filosof preconizează instituirea unei religii universale prin reunirea Islamului la un catolicism simplificat și raționalizat. Pe această religie universală, s'ar întemeia un drept universal. Postel examinează diversele ramuri ale dreptului și conchide că Principele trebuie să fie păzitor al celor patru categorii de drepturi fundamentale ale cetățenilor și anume: libertas, civitas, familia (romane) la care trebuie adăogat officium. Concordia lumii duce la o organizație politică practică, la un imperiu. „A arăta că acest Imperiu este necesar și că aparține de drept regelui Franței, este a doua parte și nu cea mai puțin originală a acestei politici universale” (p. 446). Este de remarcă că Postel ține în Republica Turcilor să facă pe regii Franței să cunoască resursele unui adversar eventual (lumea islamică) și să le dea un model pentru a guverna și mai ales pentru a-și întinde imperiul lor, (450). Trei termeni definesc esența politicii posteliene și anume: o credință (creștină, reformată, în sens erasmian), o lege (dreptul omenesc natural cu obiceiurile sale locale), un rege (regele Franței aplicând legea salică și guvernând în spirit turcesc).

Francesco de Vitoria și lichidarea imperialismului (p. 454-470), denumește d-l Mesnard capitolul consacrat dominicanului spaniol. După ce îi expune viața și opera, d-l Mesnard cercetează societatea civilă astfel cum o concepe Vitoria și anume: această societate e naturală și implică puterea publică, care e subordonată binelui comun și este desemnată de comunicate în chip liber. Vitoria afirmă superioritatea monarhiei: regele însă trebuie să respecte legea. Contra tiraniei nu se poate face totuși nimic: mai bine tirania decât anarhia. Vitoria critică ideea unui imperiu universal și aceea a puterii temporale a Papii. Îi recunoaște totuși acestuia o putere indirectă în virtutea căreia poate interveni „ori de câte ori religia poporului este în pericol” (pag. 467). Dar Vitoria are mai ales meritul de a afirma existența unui drept internațional întemeiat pe comunitatea internațională: „El va ajunge să spună că lumea este, într'un oarecare sens, o singură Republică” (p. 469). „Există, spune Vitoria, un drept natural de societate și de comunicație. El este întemeiat pe calitățile naturale ale persoanei omenești...” (Delos, p. 214; cf. Mesnard, p. 469). „Acest drept este acela pe care rațiunea îl stabilește între toți oa-

menii..." (De Indis, III, 2 cf. Mesnard, p. 469). Că umanitatea este o comunitate aproape omogenă, iată ce afirmă ca un adevărat precursor, Postel.

„Republica” lui Jean Bodin (p. 473-546) este una din operele cele mai de seamă ale filosofiei politice din epoca considerată. D-l Mesnard ne descrie viața lui Jean Bodin (1530-1596) și circumstanțele în care a luat naștere opera sa: starea Franței în preajma anului 1576 (revoluția socială, criza religioasă și dinastică), adversarii lui Bodin (machiaveliști, utopiști și monarchomahi), necesitatea unei doctrine experimentale care să fie întemeiată pe ideea de ordine și pe aceea de justiție, cum în fine această doctrină este realizată de Jean Bodin în „La République” (1576). Intr-o primă parte, d-l Mesnard expune structura Republicii după Bodin, în care cadru consideră mai întâi suveranitatea (p. 480-494) și apoi diferite republici (pag. 494-518). Lucrarea de bază a lui Bodin începe cu o definiție extrem de importantă: „République est un droit gouvernement de plusieurs mesnages, et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine” (La République, p. 1, cf. Mesnard, p. 480). D-l Mesnard analizează această definiție. Considerând ultimul său termen, d-sa observă că cea mai bună definiție ce se poate da suveranității după Bodin este aceea a „puterii absolute și perpetue a unei Republicii” (Bodin, p. 119; cf. Mesnard, p. 483). Bodin observă că nu există o „vârsta de aur” a politicii. Omul liber deține libertățile sale din evoluția naturală a societății care a creiat și suveranitatea. Sclavul, spre deosebire de cetățean, nu poate administra quodam modo lucrul public. Din diferențierea politică rezultă o inegalitate de drepturi; statutul unei țări este alcătuit tocmai din echilibrul acestor drepturi (suverane sau civice).

Legea nu este un contract, ci un act de voință conform justiției: în legătură cu ea apare esența suveranității care „în ultimă analiză rămâne puterea de a da și de a rupe legea” (de donner et de casser la loi: cf. Mesnard, p. 493). Există trei forme de republici; există în fiecare republică trei moduri de guvernare. Bodin examinează pe rând monarhia, statul popular și statul aristocratic, arată avantajile și dezavantajile fiecărui regim și termină prin a cere un regim echilibrat cu o suveranitate unică și viguroasă: monarhia ereditară.

În a doua parte, d-l Mesnard cercetează Sociologia lui Jean Bodin și anume dinamica politică (p. 518-530) și statica și dinamica socială (p. 530-538). Mobilitatea politică era pusă în vremea lui Bodin pe seama astrelor sau a numerelor. Fără a scăpa cu totul de prejudecata numerelor, Bodin caută adevăratele cauze ale determinismului politic și distinge diversele schimbări (complete și incomplete) de simple alterațiuni (reforme) politice pe care le cercetează cu amănunțime. Fundamentul staticii și al dinamicii sociale este după Bodin de ordin geografic. „Naturalul poporului” este determinat de condițiuni etnice, topografice și climaterice. Pe cunoașterea acestora trebuie să se întemeieze orice politică: Bodin preconizează o politică experimentală care ar avea drept scop, cum spune autorul nostru (Rép. p. 698): „Accomoder l'estat au naturel des citoyens, et les édits et ordonances à la nature des

licux, des personnes et du temps" (cf. Mesnard, p. 536). Totuși natura este maleabilă; ea poate fi modificată prin cultură, cum observă Bodin, în legătură cu vecinii de Răsărit ai Franței (Rép. p. 695; cf. Mesnard, p. 537). În concluzie, d-l Mesnard conferă lui Bodin „titlul de creator al metodei comparative și de fondator al politicii experimentale" (p. 542). Doctrina lui Bodin, experimentală ca și aceea a lui Machiavelli, se deosebește de aceea a Florentinului prin faptul că recunoaște existența și validitatea „dreptului". Și d-l Mesnard crede în ultimă analiză că doctrina lui Machiavelli nu este decât un realism empiric, pe când aceea a lui Bodin constituie un realism integral.

A șasea și ultima carte este consacrată Sintezelor (p. 547-660).

Un prim capitol se ocupă de Mariana sau declinul umanismului (p. 549-566). D-l Mesnard cercetează: 1. Viața și opera jehuitului; 2. concepția pe care o are despre autoritatea civilă; elogiul monarhiei moderne, creditare și puternice, limitele puterii regale, în fine legitimitatea tiranicidului; 3. administrațiunea statului: Principele, magistrații, apoi în altă ordine: egalitatea diverselor provincii, războiul și egoismul sacru, diverse reforme, și termină lucrarea („De Rege") făcând elogiul Prudenței regale. Mai importanți sunt Johannes Althusius și Democrația sa corporativă (p. 567-616). Althusius a dus o viață agitată (p. 567 sq.). Concepția sa politică este întemeiată pe studiul metodic al corpurilor sociale sub aspectul suveranității. Conceptul său fundamental este acela de *consociatio symbiotica* sau cum îl traduce d-l Mesnard "comunitate simbiotică: „Ea are drept principiu *symbiosis*, adică uniunea organică, și drept rezultat transformarea membrilor săi în *symbiōi* sau *convivi*. Politica studiază tocmai această realitate socială, „astfel încât este denumită *Symbiotică*". (p. 578). Althusius distinge diverse comunități și anume unele simple sau particulare, altele mixte sau publice. Printre aceste din urmă cea mai importantă este Statul sau comunitatea simbolică integrală. Althusius examinează: 1). Natura statului: liberul consimțământ ce-l întemeiază, suveranitatea inalienabilă emanând dela colectivitate, Majestatea, eforii, guvernării; 2. Administrația Statului: prudența politică, diversitatea funcțiilor; 3. Diversele forme de state: există o singură formă de stat (poporul deținând „Majestatea") totuși mai multe moduri de guvernare (după natura magistratului suprem). Althusius recunoaște dreptul de răsvărire și uncori de secesiune. În câteva cuvinte, Althusius ne oferă o vastă sinteză politică, „el a știut prin geniul său să scoată această frumoasă construcție a Statului corporativ care întemeiază adevărata democrație, prin suveranitatea poporului, autonomia comunităților naturale, libertatea inexpugnabilă și disciplina socială a tovarășilor-cetățeni" (p. 616).

Ultimul capitol este consacrat lui Francisco Suarez: Suveranitatea națională în ordinea internațională (p. 617-660). Prețioaselor informațiuni despre viața și opera lui Suarez îi urmează examenul concepției sale politice și anume mai întâi constituirea suveranității astfel cum rezultă din *De legibus* (1612). D-sa expune ideea de lege la Suarez, statul conceput ca un organism moral, puterea publică, arătând că deși Suarez susține existența unei democrații originare, este par-



tizantul monarhiei, în fine finalitatea Statului care consistă în fericirea politică realizată prin preponderanța binelui comun cu respectul drepturilor personale. Limitarea suveranității este cercetată mai ales în *Defensio fidei* (1613).

Suarez se ocupă de limitarea internă a suveranității, ca și de cea externă (prin puterea indirectă a Bisericii și prin „*ius gentium*”). Teolog și jurist, Suarez adaptează principiile sale politice la realități.

În concluzie, d-l Mesnard trece în revistă doctrinele în fața faptelor (p. 663-665); dialectica immanentă lor (p. 665-673), arătând cum doctrinele examinate au reușit să edifice: teoria statului, aceea a suveranității și teoria comunității internaționale; în fine d-sa cercetează idealismul și realismul politic (674-677), observând că filosofii studiați au reușit să construiască „pe o bază pozitivă, dar cu norme etice, acest realism integral care recunoaște autoritatea dreptului” (p. 677).

Lucrarea d-lui Pierre Mesnard este un efort, admirabil reușit, de a reuni laolaltă pe gânditorii reprezentativi ai uneia din cele mai interesante perioade din istoria filosofiei politice. Poate că ar fi trebuit cercetați, în trecut, autori mediocri ca Ch. de Grasaillic, autorul acelei *Rogalia Franciae* (1538) sau mai cu seamă alții mai importanți ca spre ex. Claude Seyssel, autorul lucrării celebre intitulată *La grant monarchie de France* (1519), Guy Coquille, care a scris printre altele *Traité des libertés de l'église de France*, (1594), Pierre Pithou care a publicat în acelaș an „*Les libertés de l'Eglise Gallicane*”, Jean Becquet, ș. a..

Obiecția ce s'ar putea ridica din acest punct de vedere dispăre însă în fața strictei delimitări pe care d-l Mesnard și-a impus-o subiectului său. (Cu tot interesul pe care lucrările în chestiune îl au în privința ideilor politice ale timpului) și a afirmației d-sale că s'a mărginit la scriitorii reprezentativi și că stabilirea listei acestora a fost făcută după părerea proprie a autorilor. „Astfel se stabilește între operele de seamă un nod strâns de relațiuni care ne permite să îndepărlăm numeroși autori, ce îi rămân străini cu toată celebritatea lor și ne îndeamnă a reintegra pe alții mai puțin cunoscuți, dar pe care maestrul i-a considerat ca egali lor” (p. 13).

Documentarea bibliografică a d-lui Mesnard este vastă: alegerea monografiilor făcută în chip extrem de judicios. Menționăm unele lucrări în bună parte ulterioare lucrării d-lui Mesnard și pe care, fără îndoială, d-sa le cunoaște. Despre Machiavelli: „Il principio della forza nel pensiero politico di Niccolò Machiavelli...” a d-lui Achille Norsa (Milano, Hoepli, 1936); despre Erasme, „*Erasme et l'Italie*” a d-lui Pierre de Nollac (*Les Cahiers de Paris*, 1925) și lucrarea recentă a d-lui Marcel Bataillon: *Erasme et l'Espagne* (E. Droz, Paris, 1938); despre Calvin: Marc Chenevière, „*La pensée politique de Calvin*” (Genève, Labor 1937); despre Vitoria două monografii ale d-lui Jean Baumel, intitulate respectiv: „*Les leçons de Francesco Vitoria...*” și „*Les problèmes de la colonisation et de la guerre de Francesco Vittoria*”, (ambele, la Bloud et Glay, Paris, 1936); despre Suarez, studiul d-lui J. de Blic, intitulat: „*Le volontarisme*”

juridique chez Suarez" (Rev. de Philos. Mai 1930, p. 213 sq.), ș. a..

D-l Mesnard are meritul de a fi spus lucruri noi și juste despre autori foarte cunoscuți (spre pildă Machiaveli și Bodin); acela de a fi atras atenția unor autori mari și nu prea apreciați, (ca Guillaume Postel), asupra unor importanți dar îndeobște ignorați, (precum Orzekowski și Modrzewski).

În genere, de a fi strâns un material foarte amplu, pe care l-a prelucrat în chip extrem de judicios.

Un interesant „Tablou de concordanță cronologică” (1450-1615), completează studiile d-lui Mesnard, în care talentul incontestabil al autorului se îmbină admirabil cu vasta sa erudițiune, ambele concurând la producerea unei masive opere (711 pagini), de care istoricii filosofiei politice vor trebui, cred, să țină totdeauna, seamă.

Dr. ALEXANDRU TILLMANN

JACQUES CHEVALIER: La vie morale et l'au delà (Flammarion Paris, 1938).

Criza adâncă prin care trece astăzi omenirea, dezechilibrul care se manifestă în toate societățile și în toate domeniile vieții sociale: economic, politic, intelectual nu putea să lase indiferenți pe filosofi. Filozofii au căutat, cum era de așteptat, cauzele acestui dezechilibru, și au recunoscut că el este determinat de ideile etice dominante în conștiința contemporană. Actualitatea a impus astfel în mod imperios filosofiei, problema unei reforme etice. Obiectul volumului pe care îl recenzăm, îl constituie tocmai această problemă, și soluția la care se oprește autorul este că singura reformă care ar putea pune capăt dezechilibrului actual, ar fi revenirea profesată de creștinism.

Istoria doctrinelor etice ni se înfățișează ca un conflict tot atât de actual în lumea modernă ca în antica Heladă — între două tipuri de concepții ireductibile: după unele concepții etice normele de acțiune și valorile sunt create de om — individ sau societate — sau impuse omului de natură; după altele, aceste norme și valori sunt create și date omului de o divinitate transcendentă (p. 19, 36, 203).

O concepție de primul tip a fost susținută de sofisti. Sofiștii deosebesc de normele tradiționale, pe care le consideră ca invenții umane, normele de acțiune pe care natura le impune nu numai omului, ci întregului regn animal. Ei recomandă oamenilor să se conformeze normelor naturii; adică, deoarece aceste norme sunt înscrise în instincte, să urmeze instinctelor (p. 33-39). Ulterior stoicii, juriscultii romani, panoteismul italian din vremea Renașterii, enciclopediștii din secolul XVIII-lea, au admis un drept natural, sau un sistem de norme în general, impuse omului de natură (p. 39-41, 45-47). În fine școala sociologică franceză a lui Durkheim susține actualmente că normele etice și valorile sunt produse de forțele colective. Aceste norme sunt destinate să asigure viața societății; scopul ultim, la care se referă acțiunile prescrise de norme,

e deci, societatea. Pe scara valorilor societatea ocupă rangul suprem (p. 48-51).

Concepții de tipul al doilea au fost susținute de Socrate, Platon, Biserica creștină și de filosofil medievale și moderni, care s'au menținut pe linia de gândire a creștinismului. Insușindu-și etica Bisericii, Chevalier o prezintă astfel: Această etică postulează două judecăți existențiale de ordin metafizic: Dumnezeu există, și sufletul e nemuritor -- din această cauză Chevalier o numește etică metafizică (p. 206-207, 210). Scopul ultim pe care trebuie să-l urmărim, este de a ne bucura după moarte de fericirea eternă procurată de contemplarea perfecțiunii infinite a lui Dumnezeu, intrând în societatea eternă a sufletelor unite prin contemplarea în comun a acestei perfecțiuni. Normele etice sunt fixate omului de către Dumnezeu, fiind alese în așa fel, încât conformându-se lor omul să atingă scopul ultim al vieții sale, care există ca idee în rațiunea lui. Aceste norme ne cer să iubim pe Dumnezeu și pe aproapele nostru în Dumnezeu, să negăm egoismul și să ne sacrificăm pentru aproape. Virtutea supremă e deci iubirea, iar Binele suprem, Dumnezeu (p. 81-83, 103-107, 208).

Stabilind o opoziție radicală între etica metafizică și eticele care susțin că normele și valorile sunt create de individ, de societate sau de natură, Chevalier arată că aceste etici sunt gresite în teorie și funeste în practică, întrucât tocmai ele au determinat dezechilibrul actual. Obiecțiile care li se pot aduce, nu se aplică însă eticei metafizice, care se arată din toate punctele de vedere superioară.

1) O primă obiecție, de ordin teoretic, pe care o face Chevalier, este următoarea: O concepție acceptabilă despre originea normelor etice, trebuie să ne explice toate caracterele lor. Or, normele etice prezintă două caractere antinomice: ele sunt necesare: individul trebuie să li se conforme; și ele sunt acceptate în mod liber de individ. Concepția etică individualistă, care susține că individul creează normele, nu explică necesitatea lor. Concepția colectivă și concepția naturalistă, care susțin că normele sunt impuse individului de o forță străină, societatea sau natura, nu explică acceptarea lor liberă de către individ.

Concepția metafizică a eticii scapă însă acestei obiecții. Ea explică într'adevăr ambele caractere ale normelor; întrucât emană dela o ființă atotputernică normele sunt necesare; iar, pe de altă parte, conformându-se normelor individul își realizează scopul ultim al existenței sale; prin urmare fiind în mod liber acest scop — fericirea eternă — individul acceptă în mod liber normele (p. 203-206, 208-209).

2) Transformând această obiecție pe planul practic, Chevalier arată prin examenul mai multor cazuri concrete, că etica individualistă, atunci când este acceptată de o societate, distruge ordinea, atrage anarhia. Pe de altă parte, acceptată de o societate, etică colectivistă suprimă libertatea și instaurează tirania.

Din contra etica metafizică subordonează individul și statul unei norme divine superioare. Această normă definește limitele juste ale suveranității statului și ale libertății individului, și asigură astfel echilibrul dintre ordine și libertate (p. 28, 64-71).

3) Etica colectivistă recunoaște ca valoare supremă societatea. Sub formele extreme, ea atribuie individului o valoare neînsemnată în raport cu societatea; și de aceea tinde să subordoneze complet pe individ societății, transformându-l într-o simplă rotiță a unei imense mașinării.

Chevalier obiectează însă că omul e dublu: în el există o parte animală — instinctele — și o ființă rațională nemuritoare. Partea animală din om trebuie, ce-i drept, subordonată, sacrificată chiar, societății. Ființa rațională e însă eternă, în timp ce societățile sunt, fără excepție, trecătoare; or, eternul are o valoare incomparabil mai mare decât trecătorul; prin urmare ființa rațională are o valoare incomparabil mai mare decât societatea. De unde rezultă că etica colectivistă comite o eroare când afirmă că societatea are o valoare superioară omului; și comite o nedreptate, când subordonează complet pe om societății (p. 15, 60-61, 82-83).

4) Etica naturalistă recomandă oamenilor satisfacerea instinctelor. Or, instinctele tind către bunuri materiale, și un bun material nu poate fi posedat simultan de mai mulți indivizi. Deaceia indivizii, voind exclusiv să-și satisfacă instinctele, intră în conflict unii cu alții. Pe de altă parte normele etice impuse de natură sunt comune omului și animalelor. Or, în lumea animală cel tare domină pe cel slab; prin urmare și în raporturile dintre oameni, e drept ca cel tare să-l domine pe cel slab. Etica naturalistă predică așa dar războiul și recunoaște dreptul celui mai tare.

Etica metafizică recunoaște, din contra, bunuri spirituale care pot fi posedate de mai mulți de odată; și de aceea nu atrag conflicte între indivizi. Ba chiar, dat fiind că normele ei recomandă temperarea acestor forte repulsive ale indivizilor care sunt instinctele, morala metafizică asigură pacea în raporturile dintre oameni (p. 31-35, 38, 55-56, 210-211).

În concluzie naturalismul, individualismul, sau colectivismul etic, substituindu-se în conștiința omului de azi, eticii metafizice sau creștine, au determinat dezechilibrul actual: lupta aceasta dintre indivizi și clase, și anarhia din unele societăți.

Etica creștină se arată în schimb capabilă să asigure pacea între indivizi și colectivitate, și echilibrul dintre ordine și libertate. Singurul mijloc de a înlătura dezechilibrul actual este deci revenirea la etica creștină.

Acceptarea acestei etici, este însă condiționată de recunoașterea adevărului judecăților existențiale pe care ea le postulează: existența lui Dumnezeu și imortalitatea sufletului. Considerând aceste judecăți ca „preambulu ale credinței”, sau ca „date pe care credința le presupune și le primește de la rațiune” (p. 141). Chevalier consacră unul din capitolele lucrării sale probelor în favoarea nemuririi sufletului.

Chevalier afirmă împreună cu Biserica nemurirea personală a sufletului: sufletul sau eul persistă după moarte, amintindu-și întâmplările din viață, și având conștiința identității sale înainte și după moarte (p. 175).

Renunțând la argumentele de ordin pur rațional ale lui Platon, Bergson a încercat să stabilească nemurirea personală a sufletului, situându-se pe terenul experienței. Chevalier reia argumentele din „L'énergie

spirituelle", formulând rezerve critice față de argumentul bazat pe fenomenele supranormale, și completându-le cu un argument original întemeiat pe universalitatea credinței în nemurire.

Vom exprima mai întâi rezervele pe care le face Chevalier față de argumentul menționat al lui Bergson.

Bergson se întemeiază, pentru a stabili persistența sufletului după moarte, pe așa zisele fenomene supra-normale: fenomenele care au loc în ședințele de spiritism și care par a fi manifestări materiale ale spiritelor morților, sau aparițiile muribunzilor în fața rudelor sau cunoscuților lor.

Chevalier obiectează mai întâi că în experiența curentă spiritul acționează asupra obiectelor materiale prin intermediul corpului. Nu pare, prin urmare, posibil ca spiritul lipsit de corp al unui mort, să se manifeste în lumea materială.

Pe de altă parte din rezultatele obținute de Societatea de cercetări psihice din Londra, care a supus unui examen științific fenomenele supra-normale, Chevalier trage concluzia că aceste fenomene nu sunt manifestări ale spiritelor morților, ci efectele telepatiei. Telepatia este o transmisiune de stări mintale între două persoane vii, care nu se efectuează prin intermediul organelor lor de simțuri. Faptul că asemenea transmisiuni au loc și între persoane situate la distanțe considerabile, ne arată că ele nu se efectuează printr'un vehicul material, ci printr'o acțiune interspirituală nemijlocită.

Fenomenele supranormale nu dovedesc deci persistența sufletului după moarte, dar probează în schimb, posibilitatea unei acțiuni directe între spirite, și în mod subsecvent posibilitatea unei comunicări interspirituale între morți și vii. Comuniunea între vii și morți, pe care o admit religiunile, e deci posibilă, (p. 177-184).

Să dezvoltăm acum argumentul bazat pe universalitatea credinței în nemurire. Antropologia preistorică ne relatează că resturile omenești cele mai vechi dovedesc existența unor rituri funerare, care implică credința în persistența sufletului după moarte. Etnografia ne arată că această credință se regăsește la primitivii de astăzi. Istoria ne înfirmează asupra existenței acestei credințe la popoarele antice: Egipteni, Perși, Greci. La Evrei, care concepeau cu greu o viață a sufletului separat de corp, apare credința în învierea morților. Credința în nemurire capătă forma cea mai înaltă și mai precisă în creștinism, care afirmă persistența sufletului după moarte și învierea corpului la Judecata din urmă. Prin urmare, dacă facem abstracție de cazurile în care credința în nemurire a fost suprimată de filosofia materialistă, putem afirma că această credință e universală în specia umană.

Deoarece credința în nemurire ia forme foarte variate, nu ne putem explica universalitatea ei prin presupunerea că, inventată undeva, această credință s'ar fi răspândit apoi pe toată suprafața pământului. Suntem deci siliți să admitem că există la fiecare om un instinct natural, o tendință către nemurirea personală, care produce credința în nemurire — înțelegând prin instinct „natural” un instinct pus în sufletul omenească de Dumnezeu, în momentul când îl crează.

De unde rezultă, deoarece Dumnezeu are o bunătate infinită, că El voiește ca tendința sufletului omenesc către nemurirea personală să fie satisfăcută; prin urmare, sufletul omenesc se bucură efectiv de o nemurire personală (p. 141-173, 190).

Vom termina cu două observații critice. Prima se referă la critica pe care o face Chevalier eticelor dominante în conștiința actuală. Chevalier aduce individualismului, colectivismului și naturalismului etic, obiecții a căror forță trebuie să o recunoască orice spirit imparțial. Aceste concepții etice ar putea fi criticate, firește, și din alte puncte de vedere. S'ar putea de ex. arăta că etica individualistă sau naturalistă, recomandând oamenilor să caute exclusiv să-și satisfacă dorințele și pasiunile, îi condamnă să oscileze între chinurile dorințelor nesatisfăcute și spleenul pe care îl produce satisfacerea tuturor dorințelor, și că aceste etici nu oferă nici o consolare în fața suferințelor și a morții. Astfel ele fac pe individ nefericit, deși îi prescriu ca scop ultim fericirea. Această obiecție s'ar putea până la un punct susține și față de etica colectivistă.

Sau s'ar putea arăta — dezvoltând o idee a lui Pascal — că idealul eticii naturaliste sau individualiste: fericirea trecătoare produsă de satisfacerea dorințelor, și idealul eticii metafizice: fericirea eternă născută din contemplarea perfecțiunilor infinite ale lui Dumnezeu sunt, comparate sub raportul valorii, ca finitul față de infinit. Pe de altă parte idealul eticii metafizice e infinit superior și față de idealul eticii colectiviste: forța și prosperitatea colectivității trecătoare.

Aceste obiecții însă n'ar face decât să întărească concluzia la care duc obiecțiile lui Chevalier: insuficiența teoretică și practică a eticelor dominante în conștiința actuală, și inferioritatea lor față de etica metafizică.

A doua observație critică se referă la argumentul original al lui Chevalier, în favoarea nemuririi sufletului. Credința în nemurire ia în mentalitatea diferitelor societăți două forme: credința în nemurirea personală: sufletul duce după moarte o existență separată de corp, amintindu-și viața sa anterioară; și credința în reîncarnare sau metempsihoză: sufletul se încarnează după moarte într'un alt corp, uitând cu totul viața sa anterioară. Chevalier susține că primitivă și spontană e prima din aceste credințe, iar a doua e o formă degenerată a primei. Schopenhauer susține din contra că deoarece credința în metempsihoză provine din timpuri străvechi, și a fost împărtășită în toate timpurile de marea majoritate a oamenilor, trebuie să considerăm această credință „als die natürliche Ueberzeugung des Menschen, sobald er, unbefangen, irgend nachdenkt“. În sprijinul tezei sale, filosoful german, după ce ne relatează existența credinței în metempsihoză, în religiile Indiei, citează o serie de mărturii ale scriitorilor antici, din care rezultă existența acestei credințe la Egipțeni, în misterele Grecilor, și în religia Druizilor<sup>1)</sup>.

Dacă ne referim la cercetările sociologilor contemporani, Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl, ne dăm seama că teza lui Schopenhauer își păs-

1) Werke, ed. Grisebach, II, p. 592-96.

trează și azi valabilitatea. În „Les formes élémentaires de la vie religieuse”, Durkheim reproduce un număr impunător de mărturii ale exploratorilor, din care reiese că credința în reîncarnare se întâlnește la toate triburile primitive din Australia și America (p. 353, 366-370). Ceva mai mult, explicația pe care o dă Durkheim credinței în nemurire, implică ideea că aceasta s'a constituit sub forma credinței în reîncarnare (p. 382-386)<sup>1)</sup>.

Credința în nemurirea personală e, în concluzie, posterioară credinței în reîncarnare, și mai puțin răspândită. De unde rezultă că existența unei tendințe naturale a sufletului omenească către nemurirea personală e oarecum îndoielnică.

I. FEIER

PITIRIM A. SOROKIN: *Les théories sociologiques contemporaines*. Paris, Payot, 1938, pag. 552.

În avântul lor constructiv, sociologii se angajează de multe ori în discuții oțioase, fără sfârșit, sau hazardează sisteme și concepții subrede din naștere, fiindcă nu țin suficient socoteală tocmai de cciace au putut da până acum ca rezultate pozitive și temeinice străduințele depuse în acest domeniu.

„Mișcarea reală a studiilor sociologice”, adică „evoluția teoriilor sociologice” constituie desigur cea mai serioasă introducere în știința societăților omenești. Studiul acesta critic, inductiv și migălos, al întregii producții sociologice este cea mai serioasă preparație pentru înțelegerea și cercetarea științifică a problemelor pe care le pune această tânără disciplină.

D. Pitirim A. Sorokin pleacă de la convingerea că sociologia va fi știința caracterelor generale ale fenomenelor sociale de toate categoriile, precum și a relațiilor și corelațiilor dintre ele, sau nu va fi propriu zis o știință. De aceea se și întemeiază, în opera monumentală pe care o întreprinde, spre a prezenta diferitele școale sociologice, mai mult pe cercetările monografice și pe studiile speciale și cantitative de fapte, decât pe opere pur speculative, filosofice, eclecticice, tip manual, pline de umplutură și de locuri comune. O afirmație a d. Sorokin se cuvine în deosebi subliniată, tocmai pentru faptul că d-ș-a pare a o considera drept quasi-unanim admisă, și anume atunci când spune: „Nu-i nevoie să insistăm asupra marelui importanțe a studiilor inductive și de fapte. Lor le revine înainte de toate promovarea sociologice la rangul de știință. Ele sunt baza unică a deciziei dacă o generalizare filosofică oarecare este solidă. Din aceste studii scoatem noi relațiile sociologice și formulele cauzale relativ exacte, și tocmai în ele stă în mod principal nădejdea unei perfecționări a sociologiei ca știință. Rezultatele lor le folosim pentru a încerca soliditatea teoriilor sociologice generale” (pag. 16).

Critica severă pe care autorul o exercită asupra tuturor concepțiilor

1) cf. și L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 396-403.

și teoriilor sociologice contemporane este pe deplin îndreptățită, atât de bogăția „florilor sterile” și a „bălărilor” ce acopăr câmpul sociologic, cât și de considerația că ea aparține adevăratei naturi a științei, care „s'a născut din critică, a crescut prin ea și trăiește din ea”. Căci numai astfel se va putea face partea adevărului și a eroarei în moștenirea lăsată de atâtea generații de cercetători. Libertatea criticii este condiția indispensabilă a oricărui progres real, atât științific cât și social. „Conformismul artificial este în deosebi periculos în sociologie. El poate determina degenerarea adevăratei cunoașteri sociologice într-o scolastică seacă și fără viață. Natura complexă a fenomenelor sociale face mai degrabă necesară varietatea mijloacelor și metodelor de studiu” (p. 348).

D. Pitirim A. Sorokin, rus de naționalitate, refugiat în Statele Unite din motive politice, este de altfel, datorită bogatei sale opere sociologice publicată în rusește și englezește, o reputată autoritate în materie, pentru ca observațiile d-sale să nu prezinte o reală însemnată în orientarea spiritului și cercetărilor sociologiei contemporane, pe care dânsul o definește ca „studiul, mai întâiu al relației și corelațiilor dintre diferitele clase de fenomene sociale (corelație dintre fenomenele economice și religioase, dintre familie și morală, dintre juridic și economic, dintre mobilitate și politică, etc.), în al doilea rând, al corelației dintre fenomenele sociale și cele nesociale (geografice, biologice, etc), în al treilea loc, studiul caracterelor generale comune ale tuturor claselor de fenomene sociale” (pag. 515).

În vederea prezentării teoriilor sociologice contemporane în mod logic și sistematic, autorul stabilește de la început o clasificare, pe care o consideră „condițională și pur tehnică, nu esențială și dogmatică”, desarmând astfel toate obiecțiile eventuale ale verbalismului dialectic și ale sociologismului normativ. Această rânduire a teoriilor contemporane în nouă școli sociologice mai importante este următoarea:

1. Școala mecanică, cuprinzând la rândul ei varietățile: fizica socială, mecanica socială, energetica socială, sociologia matematică a lui Vilfredo Pareto;
2. Școala sintetică și geografică a lui Fr. Le Play;
3. Școala geografică;
4. Școala biologică cu subdiviziunile ei: organicistă, rasistă, a darwinismului social, a luptei pentru existență, a selecțiunii și eredității;
5. Școala bio-socială sau a sociologiei instinctului;
6. Școala sociologismului, îmbrățișând neopozitivismul, durkheimismul, pe Gumplovicz, sociologia formelor sociale, pe aceia a raporturilor sociale, interpretarea economică a istoriei;
7. Școala psihologismului cu interpretările întemeiate pe instinct, pe comportare și pe diferite tipuri de introspecție;
8. Școala psihosociologică, în sfârșit, grupând teoriile care explică fenomenele sociale ca o funcție a diverselor forțe culturale: religie, morală, drept, artă.

Deși autorul declară din primele rânduri că se va ocupa numai de teoriile sociologice din ultimii șase zeci sau șapte zeci de ani, la începutul fiecărui capitol consacrat uneia din școlile enumerate, sunt amintiți și precursorii, făcându-se astfel legătura dintre prezent și trecut și dăn-



du-se o vedere completă a gândirii însăși. Expunerea concepțiilor este foarte clară și substanțială. Principiile fundamentale ale fiecărei școale sunt extrase din lucrările tipice ale gânditorilor respectivi și înfățișate critic în ele înșel, cu scopul de a se putea examina cât mai obiectiv caracterul și validitatea lor, independente de personalitatea autorilor, precum și de toate celelalte contingente inevitabile.

Fără îndoială că această clasificare în primul rând, ca și criticile, uneori excesiv de severe și negative, ale anumitor concepții, în al doilea rând, pot determina rezerve și îndreptăți obiecții cel puțin tot așa de puternice ca și acelea ale d. Sorokin. Așa, în ceiace privește clasificarea, nu întâlnim nicăieri în expunerea sa criteriul care a dus la stabilirea celor 9 școli — care la urmă rămân opt prin absorbirea celei bio-psiho-logice de către cea psihologică, — și prin urmare ce înțelege autorul prin școală sociologică. Cu atât mai mult apare necesară definirea a-cesta, cu cât nu orice grupuleț de învățăcei și chiar de cercetători, mai mult sau mai puțin maturi, poate căpăta și merită denumirea de școală. De aceea, din pricina lipsei unei determinări mai riguroase a noțiunii de școală, vedem pe d. Sorokin însuși înmulțind numărul școalelor enunțate în prealabil și vorbind totdeauna de o școală geografică și de alta geografică și sintetică (Fr. Le Play); de o școală biologică, cu-prinzând trei ramuri mari și alte mai mărunte și de încă două înrudite: una bio-socială, alta bio-psiho logică; de o școală psihologică, distinctă de una psiho-sociologică; în sfârșit, de școala impunătoare a sociologismului, care va îmbrățișa cu aceiași sollicitudine pe Auguste Comte, pe Durkheim, pe Gumplovicz, pe Izoulet, pe Drăghicescu, pe Cooley, pe Espinas, pe de Roberty, ca și pe Töniés, Simmel, Vierkandt, pe von Wiese, Marx și Engels.

Ca dovadă de exces criticist este, între altele, tăgada absolută cu care este pecetluită concepția marxistă a determinismului economic, cea mai solidă, mai luminoasă și mai veridică dintre teorii.

Și totuși, sunt atâtea lucruri interesante și instructive în lucrarea aceasta a d. Pitirim A. Sorokin, încât nu vom ezita a recunoaște valoarea mai mult decât informativă și documentară a ei și a o recomanda drept una din cele mai utile și mai complete opere în materie. Facem aceste câteva considerații la apariția în traducere franceză a vechii lucrări *Contemporary Sociological Theories*, publicată pentru prima dată în 1928, fiindcă în forma actuală ea este mult mai accesibilă publicului românesc ce se interesează de astfel de probleme. Gândirea sociologică este urmărită pas cu pas în dezvoltarea și în rezultatele ei pozitive, cu grija rară de a o surprinde și înfățișa senină și curată, desprinsă de orice contingente și nuanțe subiective, pe care complexitatea faptelor so-ciale și necontenita lor schimbare le înmulțește continuu. Aplicările pripite ale acestei gândiri în diferite domenii îngreuiază și mai mult independența ei față de celelalte științe sociale. De aici și valoarea expunerii d. Sorokin, care izbuteste să ne dea o vedere dintre cele mai satisfăcătoare asupra formării și evoluției sociologice ca știință autonomă.

G. VLĂDESCU-RĂCOASA

W. SCHMIDT: Handbuch der Methode der Kulturhistorischen Ethnologie. Mit Beiträgen von W. Koppers. (Münster (Westfalen) Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1937, 338 pp.).

Pater Schmidt, șeful școlii etnologice dela Viena (St. Gabriel), a dat la iveală prin lucrarea de față un adevărat tratat de teorie și tehnică a științei etnologice, drept fructul unei vieți întregi de cercetări și meditații. Fără îndoială, C. S. nu scrie acum pentru prima oară despre metoda etnologiei. Ideile sale în această privință, fragmentar sau în rezumat, au văzut de mai multe ori lumina tiparului: în recenzia „Die Kulturhistorische Methode in der Ethnologie” din *Anthropos* VI (1911) pp. 1010-1036; în volumul „Völker und Kulturen I. Teil: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker” (în colaborare cu W. Koppers și Damian Kroichgauer) Regensburg 1924 (scris însă înainte de războiu) pp. 31-130; și în „Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte”, Münster 1930, pp. 213-243.

Noua lucrare însă reia sistematic vechile idei și le întrunește organic într'un tot de sine stătător, cu menirea de a fi îndreptarul complet și oarecum definitiv al etnologului de metodă istorică. Practic autorul pleacă dela opera din 1911 a lui F. Graebner (*Methode der Ethnologie*), comentând-o și întregind-o cu adevărata pietate de discipol. Adăsurile, sistematizările și distincțiile introduse de Pater Schmidt sporesc simțitor valoarea pedagogică și științifică a noului manual.

Cu noui inspirații din Bernheim („*Lehrbuch der historischen Methode*” ed. 1889) care-i slujise de model și lui Graebner, el însuși trecut prin școala istoriei medievale, manualul de față întreprinde mai întâiu o clasificare a izvoarelor de care dispune etnologia, fixează reguli de verificare a lor (critica izvoarelor în legătură cu autenticitatea, locul de origine și data documentelor), spre a încheia cu îndrumări privitoare la interpretarea și utilizarea științifică a documentelor. Criteriile de verificare a materialului documentar decurg din forma și cuprinsul documentelor în cazul izvoarelor orale sau scrise, din formă, material și tehnică în cazul obiectelor materiale.

Problemele fundamentale ale etnologiei istorice și mijloacele de rezolvare a lor sunt studiate în cap. III-VI (pp. 131-250). Prima și cea mai importantă ca punct de plecare este, încă dela Graebner (*Methode*, 107), stabilirea legăturilor de înrudire istorică dintre diferitele culturi „primitive” de azi, ca singurul sprijin pozitiv pentru toate deducțiile privitoare la evoluția culturii omenești dinainte de istoria scrisă și chiar de preistorie. Restabilirea acelor forme primare de cultură din „resturile” ce ni s'au păstrat în popoarele „primitive” contemporane, și integrarea lor în marea curs al istoriei universale, — iată sensul și utilitatea etnologiei ca știință! Cu condiția însă ca ea să sfârșiască cu o asemenea preocupare, iar nu să înceapă, așa cum a procedat, abstract și general, etnologia filosofic-evoluționistă a unor Mc Lenan și Morgan, Tylor și Spencer. Pe de altă parte prelucrarea datelor actuale în vederea reconstituirii treptate a tuturor legăturilor istorice dintre culturi este o operație de bază pentru orice știință cu simțul faptelor concrete, cum este și cum

trebuie să rămână etnologia istorică. Inrudirile istorice constituiesc pentru ea adevăratul punct de plecare în explicarea corespondențelor și paralelelor etnografice care se întâlnesc pretutindeni în lumea „primitivă”. Metoda istorică nu se mulțumește nici de data aceasta cu o explicație filosofică, aceea a genezii spontane, independente, bazate pe identitatea însușirilor psihofizice ale genului uman, așa cum a fost formulată în a doua jumătate a veacului trecut de muzeologul de mari merite — și filosof în felul lui — Adolf Bastian în celebra teorie a „ideilor elementare” (Elementargedanken), cu care se naște oarecum înarmat din capul locului întreg neamul omenesc, și a „ideilor naționale” (Völkergedanken), în care se împarte, pe „provincii geografice”, cultura umană.

Împotriva acestor două direcții (evoluționismul și psihologismul), care dominau la sfârșitul veacului al 19-lea etnologia (și sociologia), s'a ridicat metoda istorică cu simț pentru faptele concrete, realitățile locale și formele individuale ale culturii. Ea a fost inițiată de antropogeograful Fr. Ratzel într-o seamă de studii de etnografie comparată, apărute în anii 1885, 1887, 1891, prin așa numita „teorie a migrațiilor”, a fost continuată un moment (1897-99) și părăsită apoi (1904) de Leo Frobenius, pentru a fi reluată sistematic în acelaș an de Graeber și Ankermann. Graebner i-a dat apoi forma definitivă în lucrarea clasică din 1911, iar Pater Schmidt a adoptat-o, cu rezerve și modificări, încă dela început, spre a o prezenta acum perfecționată și verificată în lucrarea de care ne ocupăm.

Criteriile de stabilire a legăturilor dintre culturi (Kulturbeziehungen), pe care P. S. le împarte în active (manifestări proprii) și pasive (influențe primite din afară) sunt în deosebi două: criteriul calitativ și criteriul cantitativ. Cel dintâiu, formulat pentru prima oară de Fr. Ratzel (Formkriterium) constă în acceptarea unor legături istorice între două culturi — sau chiar numai între două elemente culturale — pe baza unor asemănări, care nu decurg din natura însăși a lucrurilor sau din materialul obiectelor de comparat, așa încât să nu poată fi vorba de o simplă coincidență. Criteriul cantitativ, aplicat pentru prima dată de Frobenius, compară mai multe însușiri asemănătoare din două sau mai multe regiuni, care nu trebuie să fie întotdeauna apropiate și spațial una de alta. Dela aceste două criterii de bază pleacă apoi variante, rezultate pe cale de combinație, cum sunt criteriul calitativ pozitiv și negativ, negativ-contrariu și negativ-contradictoriu, calitativ-cantitativ, sau cantitativ-calitativ. Se mai adaugă iarăși două criterii ajutătoare: criteriul continuității (posibile) și acela al gradului de inrudire (mai mare la regiunile apropiate, mai mic la cele depărtate una de alta). Cu ajutorul tuturor acestor criterii se face localizarea în spațiu și datarea în timp a relațiilor culturale dintre popoarele „primitive” contemporane, singurele care alcătuiesc deocamdată obiectul de studiu al etnologiei.

Dar lucrul cel mai cunoscut din toată etnologia istorică sunt așa numitele „cercuri de cultură” (Kulturkreise). Prelucrarea relațiilor culturale după inrudirile istorice dintre culturi, în unități sau complexe omogene, duce pe de o parte la stabilirea „cercurilor de cultură”, iar pe de alta la determinarea „straturilor culturale” (a vârstelor istorice) (Kul-

turschichten). Unitățile acestea pot să coincidă spațial cu o anumită regiune geografică, dar o asemenea suprapunere nu e neapărat necesară, pentruca „cercul de cultură” să poată exista, întrucât o cultură poate fi transplantată în decursul istoriei nu numai în imediata ei apropiere, ci și la distanțe mai mari sau chiar în continente deosebite. Oriunde s'ar găsi pe suprafața pământului, toate culturile cu aceeași structură și cu elemente asemănătoare alcătuiesc unul și același „cerc de cultură”. Trebuie accentuat că „cercul de cultură” nu este un concept sau un „tip ideal”, ci o realitate istorică. El a trăit sau trăește chiar ca atare; viața lui nu e o adunare întâmplătoare de „elemente”, cum s'a spus, ci o îmbinare organică, rezultat al unei îndelungi conviețuiri istorice între diferitele părți componente. Pater Schmidt insistă asupra acestui punct (165).

Cu toate că asupra „cercurilor de cultură” s'a lucrat cel mai mult până acum în etnologia istorică, ele nu reprezintă totuși finta ultimă a cercetărilor de istoria culturilor „primitive”. Sensul științific propriu zis al acestor complexe culturale omogene este în ultimă analiză tot istoric: ele trebuie ierarhizate pe vârste și transformate astfel în faze succesive de evoluție culturală — aus den Kulturkreisen Kulturschichten machen (p. 12), cum accentuează Pater S. Aci stau de fapt „misiunea specifică” și „valoarea proprie a etnologiei”, iar nu în descrierea și explicarea stărilor actuale de cultură în care se găsesc popoarele „primitive”, popoare care altfel n'au avut și n'au încă nicio importanță pentru evoluția istorică a omenirii. Singura lor valoare este, după Pater Schmidt, una documentară, ca „resturi” ale unui trecut rămas neînregistrat de istoria și preistoria popoarelor culte. Aici se poate vedea cel mai bine sensul antiquaric-muzeal al etnologiei istorice, care nu studiază popoarele „primitive” pentru ele înșile — deaci și lipsa totală a punctului de vedere sociologic — ci pentru valoarea lor preistorică, de „resturi” ale unor forme și faze de cultură prin care au trebuit să treacă odinioară și actualele popoare de înaltă civilizație. În acest punct etnologia istorică rămâne încă tributară vechiului evoluționism, împotriva căruia se ridicase ca o reacțiune cât se poate de îndreptățită. Lipsa oricărei legături cu înțelegerea sociologică a lucrurilor se vede și din capitolul ultim al cărții privitor la științele ajutătoare. Sunt pomenite și studiate în legăturile lor cu etnologia toate științele înrudite: psihologia, preistoria, lingvistica, folklorul (Volkskunde), antropologia, geografia și istoria universală, — nu însă sociologia. Această ignorare a punctului de vedere sociologic din partea etnologiei istorice a școlii dela Viena a fost aspru criticată în 1927 de Ernst Karl Winter în studiul „Die historische Ethnologie und die Sozialwissenschaften” (Zeitschrift f. d. gesamte Staatswissenschaft, Bl. 82, pp. 457-511).

Că singură problema evoluției stă în centrul etnologiei istorice rezultă și din definiția pe care P. Schmidt o dă acestei științe: „Etnologia este știința care are ca obiect evoluția spiritului în viața popoarelor și evoluția tuturor activităților exterioare ale omului, care sunt conduse de spirit”. (pp. 7 și 311). Evoluția e, fără îndoială, problema ultimă a etnologiei de metodă istorică, dar totuși nu în sensul evoluționismului

filosofic, după care orice popor — întreg genul uman — trece printr'una și aceeași formă de evoluție: progresul dela simplu la complex și dela omogen la eterogen, ci în sensul istoric al unei evoluții variate dela popor la popor și dela epocă la epocă, după structura sufletească și dotația spirituală a fiecăruia, după împrejurările externe, o evoluție care uneori poate însemna în adevăr progres, altelei însă regres, sau regres într'o privință și progres într'alta. Tocmai în studiul acestei probleme centrale a etnologiei introduce Pater Schmidt o distincție pe care Graebner nu o făcea: anume deosebirea între evoluția exterioară, impusă oarecum din afară și evoluția interioară, pornită dinlăuntru, ieșită din inițiativa proprie a unui popor sau a unui grup etnic. Aceeași deosebire se face de altfel, cum am văzut, și între raporturile culturale dintre popoare, precum și cu privire la cauzalitatea culturală. Se înțelege însă, cum atrage atenția P. S., că cele două serii de fenomene, interioare și exterioare, nu se desfășoară paralel și independente unele de altele; dimpotrivă: o influență din afară e întâmpinată întotdeauna cu o reacțiune interioară proprie, care diferă dela popor la popor.

Ca tratat de metodologie lucrarea de față nu prezintă decât cu titlu de exemplu unele rezultate obținute de etnologia istorică. Pentru a ne face o idee cât de sumară despre stadiul cercetărilor însăși trebuie să ne adresăm altor lucrări ale școlii dela Viena. Se înțelege că studiile sunt abia la început și rezultatele lor nu trebuiesc privite, cum subliniază P. Schmidt, toate și întru totul ca definitive. Primele încercări de stabilire a culturilor „primitive” și de determinare a vechimii lor se datoresc celor trei pioneri ai etnologiei istorice: Graebner și Ankermann (în 1904), W. Foy (în 1906). Rezultatele lor, destul de modeste, nu diferă prea mult între ele. Graebner admitea de pildă următoarele „cercuri de cultură”: 1. cultura tasmaniană; 2. a bumerangului; 3. c. arctică; 4. c. vestpapuanică; 5. c. estpapuanică; 6. c. melanesiană și 7. c. polineziană. Mult mai complexă și mai completă este schema stabilită de Pater Schmidt. Acesta distinge trei rânduri de culturi apărute la epoci diferite. A. „Culturile originare” (Urkulturreise, Urstufe) se caracterizează prin lipsa totală a muncii pământului. Oamenii primesc ceea ce le oferă natura. Bărbații vânează, iar femeile culeg plante și fructe. I. Cea mai veche din ele este „cultura centrală”; cu monogamie exogamă și monoteism. Ea cuprinde Pygmeii din Africa și Asia de sud, poate și pe cei din Noua Guinee și Noile Hebride. II. A doua cultură, istoricește mai nouă decât cea dintâi, este „cultura sudică”, caracterizată prin monoteism, totemism pe sexe și exogamie. Ea cuprinde popoarele din Australia de Sud-est și Tasmania, având ramificații până în țara de foc și până la Bușimani (Africa de sud). III. A treia cultură originară, apărută mai târziu decât a doua, este cea „arctică”: cu monogamie și monoteism, cuprinzând popoarele din nordul și nord-estul Asiei, Eschimoșii vechi din America de nord, cu ramificații în California centrală și la Algochinii vechi. Toate aceste culturi cunosc instituția patriarhatului.

B. În decursul vremii „culturile originare” (Urkulturen) au evoluat

dând naștere așa numitelor „culturi primare” (Primäre Kulturkreise), cu care începe prelucrarea elementelor oferite de natură: bărbatul trece dela vânătoare la creșterea vitelor, iar femeia dela culesul fructelor și plantelor, așa cum se găsesc în natură, la domesticirea și cultivarea lor. Culturile primare n’au apărut neapărat una după alta, cum pare a fi cazul cu cele originare, ci oarecum contemporane. I. O parte din popoarele faței inițiale au evoluat spre cultura primară patriarhală a crescătorilor de vite — cucuritorii și dominatorii de mai târziu — cuprinzând pe Uralaaltia, Indoeuropeni și pe Hamito-Semiți. II. O altă parte a mers spre cultura totemică a vânătorilor evoluți — întemeetorii artei, meseriilor și comerțului, creatorii civilizației orășenești — întinzându-se sporadic în Australia de sud și de mijloc, Noua Guinee, părți din Melanesia și Indonesia, India, părți din Africa, America de nord și de sud. III. Insfârșit o altă parte a popoarelor de cultură originară a trecut la cultura matriarhală a cultivatorilor de pământ — creatorii civilizației sătești — care se întinde, deasemenea sporadic, în Australia de răsărit și apus, Melanesia de mijloc, părți din Indonesia, India și Indochina, partea de apus și de mijloc a Africii răsăritene, părți din America de Nord și de Sud.

C. Din amestecul culturilor primare (uneori cu elemente și din culturile originare) iau naștere „culturile secundare” (Sekundäre Kulturkreise). Astfel din amestecul culturii patriarhale a crescătorilor de vite cu cultura matriarhală a agricultorilor rezultă cultura secundară cu „matriarhat liber”, răspândită în China de Sud, Indochina, Melanesia, America de sud, iar din amestecul culturii patriarhale a crescătorilor de vite cu cultura exogam-patriarhală și totemică a vânătorilor evoluți reiese cultura secundară cu „patriarhat liber”, cunoscută în Polinesia, Sudan, India, Asia apuseană, Europa de sud.

D. Culturilor secundare le urmează în timp „culturile terțiare” (Tertiäre Kulturen), reprezentate de cele mai vechi culturi cunoscute de istorie în Asia, Europa, America. Se înțelege că culturile primare, secundare și terțiare sunt forme evolute ale celor originare. Nu se poate spune însă nimic sigur cu privire la originea acestora. Preferințele școlii din Viena merg spre ipoteza monogenezii. Locul de naștere al primei culturi (adevăratea Urkultur) și deci al genului uman însuși ar fi, după etnologia istorică, Asia. (Pentru schema culturilor cf. Handbuch der Religionsgesch. pp. 231-234 și Völker und Kulturen I. Teil, p. 71).

Metoda de înțelegere a culturilor „primitive” și de descoperire a „cauzalității” lor „lăuntrice” este, după etnologia istorică (Graebner-Schmidt), aceea Einfühlung, care a făcut o mare carieră metodologică în estetica dela începutul veacului nostru, îndeosebi la Lipps și care în românește n’a fost redată prea fericit prin „însimțire”. Pe calea unui fel de cufundare simpatetică în ființa fenomenului cultural etnologia poate pătrunde mai adânc în sensul culturii și-i poate întrezări obârșile dincolo de puterile însăși ale omului, (p. 13). Dar cu această năzuință a școlii dela St. Gabriel ne găsim desigur la marginea științei controlabile și în pragul unei metafizici și teologii a culturii.

Precis, amănunțit, limpede și fără incursiuni filosofice greoaie, tratatul Părintelui Schmidt constituie un foarte bun îndreptar nu numai pentru cercetătorii de sinteză în domeniul etnologiei — așa cum sunt înșiși autorii mammalului de față — ci și pentru cei care lucrează pe teren (Feldforscher). Dar utilitatea lucrării depășește și altfel granițele școlii din care a ieșit și anume în sensul că cea mai mare parte din îndrumările și regulile metodice pe care le cuprinde sunt valabile și pentru cercetători cu alte vederi despre obiectul și metodele etnologiei decât acelea ale școlii istorice. Căci oricât ar avea școala dela Viena impresia că metoda și concepțiile ei au prins a fi adoptate pretutindeni, așa cum reiese din cap. I al cărții, — o impresie pe care o au dealtfel toate școlile — nu trebuie să uităm că metoda istorică nu e ultimul cuvânt în etnologia, antropologia și sociologia popoarelor „primitive”. Dimpotrivă, ideile, metoda și rezultatele științifice ale acestei direcții sunt deseori aspru și nu fără temeiu criticate de cei mai autorizați reprezentanți contemporani ai științelor sociale. Printre ei trebuiesc pomeniți în primul rând Thurnwald în Germania (și elevul său Mühlmann) și Malinowski în Anglia.

D. C. AMZĂR

WERNER SOMBART: *Weltanschauung, Wissenschaft und Wirtschaft*. Buchholz & Weisswange, Berlin-Chbg. 2, 1938, 46 pp.

Lucrarea de față poate fi socotită ca o scurtă sinteză a întregii gândiri sombartecane. Elementar și adânc în acelaș timp, autorul își propune să pună rânduială în domeniul vag al raporturilor dintre cele trei concepte atât de importante pentru cugetarea politică a vremii noastre: concepția despre viață, știință și economie.

Împotriva părerilor dominante în veacul trecut, economia nu are a determina concepția de viață a unei epoci în măsura în care e determinată ea însăși de aceasta. Chiar dacă epoca pe care o încheiem astăzi a fost în adevăr economică, economia trebuie să se lase de acum încolo îndrumată de funcțiunea organizatoare a societății, de politică. Sombart vorbește de o re-politizare a vieții economice. Dealtfel prin însăși natura ei, economia nu este un domeniu al naturii, ci o activitate a spiritului uman, care se conduce după alte „legi” decât acelea ale naturii în mijlocul căreia lucrează el.

Deasemenea însemnătatea științei pentru concepția de viață a unei epoci sau a unui popor e, după Sombart, mult mai mică decât s'a crezut în veacul trecut, întrucât cea dintâi nu va putea niciodată să „dovădească” și să „întemeeze” valorile ultime ale celei din urmă, valori care nu au nevoie să fie dovedite și întemeiate, ci crezute și trăite. Dimpotrivă, în cazul științei economice, concepția despre lume și viață a fost întotdeauna aceea care a hotărât forma și spiritul atâtor teorii economice, câte cunoaște istoria. Una este economia liberală și știința ei înfățișează economia naționalistă și știința pe care se bazează.

Economia politică nu poate fi după Sombart decât o știință a culturii, nu una a naturii, așa cum a conceput-o liberalismul și marxismul. Obiectul ei este voința și spiritul omenesc exercitate într'o anumită direcție, iar acestea se bucură de libertate și spontaneitate, de inițiativă proprie. Natura dimpotrivă este condusă de legi fixe și inexorabile. „Legile” economiei sunt rândueli ale spiritului, pe care cercetarea le presupune dela început, în loc să țină a le stabili la sfârșit.

Așa se explică de ce normele vieții economice nu sunt totdeauna aceleași, așa cum sunt legile naturii întotdeauna aceleași. Ca operă a spiritului, ele diferă dela epocă la epocă, după cum spiritul omenesc a apucat — determinat de ce anume factori? — un drum sau altul în organizarea și conducerea vieții.

D. C. AMZĂR

ADRIANO TILGHER: *Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra* (Modena, Guanda, 1937).

Adiano Tilgher grupează într'un volum paginile pe cari le socotește cele mai reprezentative ale gândirii italiene actuale. Prefața lui lămurește criteriul alegerii textelor: gânditorii cari figurează în Antologie sunt filosofi întrucât scrisul lor înseamnă o „Weltanschauung”; așadar au fost lăsați la o parte gânditorii mărginiți între liniile unei anumite discipline filosofice ca și aceia cari, încercând un sistem, n'au făcut decât să alăture atitudini inconciliabile între ele —, și aci Tilgher se referă desigur la unii neotomiști, ca Olgiali, cari încearcă „un concordat între Eul idealismului și Dumnezeu-l catolicismului”. Mai mult, precizează titlul, este o antologie a filosofilor de după războiu, a acelora pentru cari războiul a însemnat o orientare hotărîtoare; iată de ce volumul nu cuprinde niciun text al idealismului italian care, în spiritul lui, aparține secolului trecut. Alcătuită astfel, Antologia lui Tilgher e prețioasă pentru cunoașterea acelor aspecte ale gândirii italiene contemporane cari, neintegrate niciunua din curentele cele mai unitare — idealism sau neotomism — reprezintă însă ceea ce azi este mai viu în această gândire.

Intre paginile cele mai pline de substanță, găsim pe acelea ale lui Antonio Aliotta, susținătorul experimentalismului integral care înseamnă poziția unui accentuat dinamism: un înțeles, lumea îl poate avea numai în perspectiva posibilității creării ei continue prin om; astfel, experimentalismul se desparte dela început de empirism întrucât exclude ideea unei realități alcătuite, închise. Nu există lat pur, ci numai fapt concret care, ca atare, înseamnă dela început marca activității spirituale a subiectului cunoscător; și, dacă față de empirism experimentalismul se definește prin afirmarea acestui aport de subiectivitate pe care orice fapt îl poartă, față de raționalism afirmă posibilitatea unei continue apariții de logice noi. Această raționalitate ce se constituie progresiv nu este totalitatea entităților logice imuabile, ci ea înseamnă armonia crescândă a forțelor ce lucrează în lumea experienței noastre. Experiența hotărîște alegerea aceleii



structuri logice prin care se realizează, mai cuprinzătoare, sinteza activităților lumii experienței la un moment dat, și pentru care celelalte structuri logice vor apărea drept momente depășite. Recunoscând meritul pragmatismului care a văzut în cunoaștere altceva decât oglindirea realului, Aliotta precizează valoarea experimentalismului prin aceea că el înseamnă o îmbogățire, o treptat mai mare armonizare a realului pe calea activității cunoscătoare a omului. Experiența modifică realul: în știință, ea se realizează alcătuindu-și condiții ideale de producere și ridicând rezultatele particulare la valoarea de lege; ceea ce nu înseamnă totuși că realul e deformat arbitrar, deoarece un dat obiectiv pur nu există, în experiența cea mai primară intrând schema gândirii umane. Mai mult, experiența atinge în acest fel singurul adevăr care ne este îngăduit: acela de a arăta dacă o ipoteză reușește în sensul că poate face posibil acordul acțiunii mele — experimentator — cu toate celelalte acțiuni ale lumii experienței mele în acea împrejurare. Criteriul adevărului conceptelor științei stă așadar în armonia de forțe pe care ele o realizează; în acest sens, conceptele îmbogățesc realul permițând o cuprindere a lumii experienței, o armonizare a ei; știința rationalizează natura, și în această direcție activitatea spiritului nu e închisă, acel adevăr fiind superior care înseamnă o mai completă armonie cuprinzătoare a lumii experienței. Ca atare, experiența nu apare numai în câmpul intuiției sensibile; dacă în știință criteriul adevărului era atingerea acordului între acțiunea mea și a universului, același criteriu apare în metafizică: adevărul unei poziții metafizice stă în gradul de sinteză atins, în treapta de raționalitate a lumii indicată; adevărul unui sistem filosofic se verifică astfel în funcția istorică pe care el o dobândește, în eficacitatea armoniei de el deschise.

Dacă această participare a spiritului uman la constituirea realului, în forma de înțelegere treptat superioară, înseamnă înțelesul modern al paginilor lui Aliotta, alegerea unor texte din studiile Emiliei Nobile arată, din partea lui Tilgher, același interes pentru ceea ce, în această linie a gândirii moderne, este neîncetată căutare. Emilia Nobile, pleacă dela un studiu asupra lui Böhm (1928) accentuând înțelegerea celor două principii, al binelui și al răului, ca dualism profund, neîncetat conflict al termenilor adverși între cari nu se instaurează niciodată un termen triadic, un moment static de conciliere. Un alt volum al Emiliei Nobile, „Dualismul filosofic” (ediția a doua, 1935) arată atitudinea ei de gândire în prelungirea acestei înțelegeri a lui Böhm. Un dualism esențial îi apare în toate formele vieții ca forță separatoare a ceea ce naște de ceea ce există; amintind pe Böhm, orice creație este pentru autoare desfacere de haos, separare. Este astfel faptul organic, orice existență începând ca individualare; este astfel faptul de gândire, desfacere dintr'un material intuitiv, efort spre abstracție sau spre separare; este astfel lumea morală ce înseamnă o ordine nouă, opusă ordinii naturii; este tot astfel faptul estetic, lămurire a datului ce este punct de plecare al creației artistice; și este astfel în sfârșit faptul religios care e dualism esențial întrucât înseamnă voința unei realități de neatinse totuși.

Paginile lui Ugo Spirito din volumul recent „La vita come ricerca”

(Florența, 1937) pot fi cuprinse și ele în linia acestei gândiri italiene noi. Format în spiritul idealismului, necuprins în Antologie întrucât nu prezintă încă schița unui sistem, Ugo Spirito se situează însă, prin această ultimă carte, alături de gânditori pe cari Tilgher i-a putut socoti reprezentativi. Sistemele filosofice, scrie Spirito, se constituie ca mituri sau dogme, momente de oprire la care spiritul ajunge necesar în căutarea lui neîncetată, dar pe cari le sparge curând, mitul devenind teza unui proces următor care la rândul lui se va opri în alt mit. Gândirea tinde astfel spre dogmă, spre oprire; vicia ca neîncetată cautare nu este posibilă; căutarea însăși se constituie ca un mit, cel mai puțin dogmatic dintre toate și numai ca atare de preferat. Dar din perspectiva aceasta apare lămurită poziția științei față de filosofie: conținutul ambelor este adevărul, dar, pe când filosofia pleacă dela convingerea de a-l fi găsit definitiv, știința cunoaște parțialitatea rezultatului atins. Se poate vorbi de un drum al științei către filosofie, în care știința totuși nu se poate converti: dacă am lua științei această finalitate ultimă, i-am lua orice conținut; și dacă am nega știința ar trebui să socotim adevărul filosofic absolut și astfel orice ulterioară desfășurare a gândirii ar fi inutilă. Raportul lor este acela al prezentului față de viitor: filosofia viitorului apare ca rațiunea de a fi a căutării desfășurate de știința actuală.

Într-o conferință ținută recent la Padova, Ugo Spirito spunea că nu se poate vorbi încă de o înfrângere a idealismului italian, întrucât nicio altă direcție de gândire nu reprezintă azi unitatea și închegarea unui sistem. Paginile strânse de Tilgher ca și însemnările lui Spirito însuși sunt așadar numai puncte de vedere, încercări de constituire a unei înțelegeri care să lepășcască idealismul lui Croce și Gentile cât și realismul neotomist, ambele atitudini ce nu pot fi profund ale momentului prezent.

N. FAÇON

## NOTE ȘI INFORMAȚII

### COMEMORAREA LUI SCHOPENHAUER

Anul acesta s'au împlinit 150 ani de la nașterea filosofului german Arthur Schopenhauer. Cu acest prilej, Universitatea Liberă a organizat un ciclu de conferințe, în cari au vorbit d-nii: C. Rădulescu-Motru, I. Petrovici, Mircea Djuvara, Tudor Vianu. În numărul de față publicăm conferința d-lui prof. I. Petrovici, ținută în acest ciclu. În numărul viitor vom publica conferința d-lui prof. Mircea Djuvara.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

### EXPOZIȚIA MALEBRANCHE

În 1937, Franța l-a comemorat pe Descartes cu ocazia împlinirii a trei sute de ani de la apariția primei ediții a „Discursului asupra metodei”.

În 1938, Franța a căutat să trezească amintirea altui mare filosof: a lui Malebranche, cu ocazia tricentenarului nașterii sale. În acest scop, pe lângă alte manifestări, este interesant de menționat o „Expoziție Malebranche”, care s'a deschis pe ziua de 10 Decembrie 1938, la Biblioteca Națională, destinată a rămâne deschisă până la 31 Decembrie 1938.

Instalată în vestibulul de onoare al administrației Bibliotecii, expoziția cuprinde piese ce reamintesc viața și opera oratorianului. Ea a fost organizată cu concursul membrilor ordinului din care făcea parte și filosoful francez. S'au putut vedea, în această expoziție, printre altele, portretele preoților oratorieni cu care a venit în legătură Malebranche, acelea ale laicilor cu care a fost în raport, în fine portretele filosofului, mai ales acela datorat lui François și gravura celebră a lui Edelinck. Câteva scrisori autografe ni-l arată pe Malebranche în postura de polemist. „Tratatul asupra omului” al lui Descartes, ca și un Sf. Augustin, ne amintește de originea vocației sale filosofice. Câteva planșo ni-l prezintă ca naturalist. „Reflexele asupra luminii” ne face cunoscut pe fizician. În fine, într'o vitrină sunt câteva din principalele lucrări scrise asupra sa.

## PAUL FAUCONNET

A încetat din viață pe ziua de 12 Decembrie 1938, Paul Fauconnet, titularul catedrei de Sociologie a Facultății de Litere din Paris.

Născut în 1874 la Saint-Denis (departamentul Senei), Paul Fauconnet a făcut studii strălucite, fiind foarte apreciat de Emile Durkheim, a cărei catedră, de altfel, a ocupat-o la moartea maestrului.

Colaborator de seamă al celor XII volume din „Année Sociologique”, Paul Fauconnet a publicat în 1920 o monografie despre „Responsabilitate”, aducând prețioase contribuțiuni asupra acestei probleme esențiale a sociologiei juridice. După ce expune teoriile pe care responsabilitatea le-a suscit și criticile ce le-au fost aduse, Fauconnet preconizează studierea ei în fapt și cere ca această problemă, de obicei lăsată în seama filosofiei, „să fie tratată prin metoda istorică”. În fapt, există în diverse societăți, subiecți responsabili și situațiuni ce nasc responsabilități. Cercetările arată că subiecții și situațiunile în chestiune au evoluat mult în decursul vremurilor. Astfel au fost socotiți responsabili nu numai indivizii conștienți, ci și aceia pe care azi îi socotim fără responsabilitate (copiii, nebunii, etc). Au dat naștere responsabilității nu numai atitudinile active și voluntare, ci și cele pasive și indirecte: violări de rituri, ș. a.. „In fond, oriunde există sentimente colective intense la a căror menținere societatea se socotește interesată, orice atingere a acestor sentimente provoacă o reacțiune intensă, o nevoie de a se ușura printr-o distrugere care să fie o reparație, deci o nevoie de a pedepsi” (Cf. C. Bouglé: „Bilan de la sociologie française contemporaine”, Alcan Paris, 1935). Interesantele dezvoltări pe care Fauconnet le dă problemei responsabilității a cărei funcțiune o reduce în ultimă analiză la aceea de a permite pedepsei să joace un rol social util, fac dinrînsul unul din cei mai de seamă sociologi juridici din Franța, alături de un Georges Davy, Le Hénaff ș. a..

Paul Fauconnet a fost și un profesor distins. Elevii săi se asociază la doliul sociologiei și Universității franceze.

## KARL KAUTSKY

La 16 Octombrie s'a stins din viață la Amsterdam, unde se refugiase după părăsirea Austriei și mai apoi a Cehoslovaciei, unul din teoreticienii cei mai de seamă ai concepției materialiste a istoriei, prieten în tineretea sa al lui Marx și Engels, pe care l-a cunoscut la Londra și a căutat să-i continue, în chipul cel mai consecvent, elaborând doctrina și directivele tactice ale unei mișcări sociale fundamentale pentru epoca noastră.

Născut la 16 Octombrie 1854 la Praga, ființa sa este expresia simbolică a amestecului de rase ce caracterizează întreaga Europă, dar mai ales Centrul ei. O mărturisește el însuși în notițele autobiografice pe care le dă în primul volum din colecția Die Volkswirtschaftslehre

der Gegenwort in Selbstdarstellungen (Leipzig, Felix Meiner, 1924), când spune: „Meine Abstammung war bereits ein Spiegelbild des nationalen Durcheinanders im Oesterreichischen Kaiserstaate”. Și aceasta fiindcă tatăl său, pictor de profesie, era Ceh, naționalist și busit; mama sa, artistă și literată, era germană; bunica după tată Poloneză; iar bunica mamei Ungur, însurat cu o Italiancă.

Făcându-și studiile la Viena, atât secundare cât și universitare, pasiunea sa nativă și nedesmintită de intelectual și cercetător științific a fost pe rând câștigată și fecundată de științele naturii, și în mod predominant și general de darwinism, de științele istorice apoi, și în strânsă legătură cu ele de celelalte științe sociale, în deosebi de economie și politică, considerate de sinteza marxistă a concepției materialiste a istoriei drept factorul determinant al existenței noastre pământești. Nu numai teza sa de doctorat, neprezentată niciodată, urma să trateze un capitol din istoria revoluției franceze și anume Jefferson's Beziehungen zur französischen Revolution, dar întreaga sa activitate intelectuală până la sfârșit va purta pecetea acestor trei influențe admirabil îmbinate într-o producție, care pe drept cuvânt va justifica denumirea dată autorului ei de cel mai de seamă și autorizat continuator al sociologiei marxiste.

Cu toate că mai toate lucrările sale sunt determinate sau în legătură cu fenomenele concrete ale vieții sociale contemporane, față de care autorul simți nevoia să ia o altitudine, analiza și judecata sa păstrează totdeauna un caracter eminentemente științific și de înaltă și senină intelectualitate. Insuși materialismul său este în fond, după cum observă Max Adler, realism curat, pozitivism (Der materialismus bei Karl Kautsky, în Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung, p. 111).

De la primul său studiu, Der Einfluss der Volksvermehrung auf den Fortschritt der Gesellschaft (1879), până la ultima sa lucrare Krieg und Sozialismus (1936), atât metoda pozitivistă de cercetare inductivă, cât și spiritul realist critic ce domină toate investigațiile pun opera lui K. Kautsky sub semnul sociologiei științifice și experimentale.

Statornic, altitudinea sa se menține obiectivă în examinarea sistematică și minuțioasă a faptelor sociale de care se ocupă, plecând totdeauna de la cunoașterea condițiilor genezei lor și încheind cu descoperirea legilor lor de evoluție, cu tot caracterul politic și de imediată actualitate a multora dintre subiectele tratate. În deosebi lucrări ca: Lecțiile economice ale lui Marx (1887), Utopia lui Th. Moore (1888), Opozițiile de clasă în 1789 (1889), Marxismul și criticul său Bernstein (1899), Revoluția socială (1902), Etica și concepția materialistă a istoriei (1906), Opera istorică a lui K. Marx (1908), Despre originile creștinismului (1908), Internaționalitatea și războiul (1915), Stat național, Stat imperialist și Confederație de State (1915), Liberarea națiunilor (1917), Originile războiului mondial (1919), De la democrație la Sclavia de Stat (1921),

Terorism și comunism (1922), în sfârșit cele două volume despre Concepția materialistă a istoriei (1927) — revelază eminențele calității de gânditor și sociolog ale lui K. Kautsky, „soldat neobosit al gândirii umane libere” și al adevărului, așa cum i-l dicta conștiința sa cinstită și laborios luminată de o bogată și erudită cultură filosofică și socială.

Căci, în afară de meritele lui deosebite pentru mișcarea politică în cadrele căreia a militat credincios și consecvent toată viața, fiind considerat de aproape toți frunzașii drept „cel mai eminent, cel mai savant și cel mai ilustru dintre teoreticienii socialiști contemporani, având în cel mai înalt grad simțul socialist al libertății și al demnității umane”, K. Kautsky are o însemnătate reală și pentru gândirea sociologică propriu zisă. În deosebi lucrarea sa, *Die materialistische Geschichtsauffassung* este, după cum o caracterizează Karl Renner, „ein Ertewerk. Die fünf Bücher, in die sich das Werk gliedert (Geist und Welt — Die Menschennatur — Die menschliche Gesellschaft — Klasse und Staat — Der Sinn der Geschichte), sind in ihrer Art ein System der Soziologie und der Geschichtsphilosophie, erfasst von einem Genius, der die sozialen Kämpfe seiner Zeit selbst an entscheidendem Posten mitkämpft und die Geschichte seiner Zeit mitgestaltet hat. Diese Soziologie ist niedergeschrieben in dem Geiste des Zeitalters, in welchem Kautsky wurzelt, im naturwissenschaftlichen und historischen Geiste. Sicherlich, es ist nicht die einzig mögliche Art der Betrachtung und die Soziologen versichern uns, dass das Zeitalter, das heraussteigt, anderen Methoden folge”, (Dr. Karl Renner, Karl Kautsky. Skizze zur Geschichte der geistigen und politischen Entwicklung der deutschen Arbeiterklasse. Ihrem Lehrmeister Kautsky zum 75. Geburtstag gewidmet. Berlin, Dietz, 1929, pag. 94).

G. V.-R.

## SUMARUL REVISTEI DE FILOSOFIE, PE ANUL 1938

### S T U D I I

	<u>Pagina</u>
<i>Brunschvicg, L.</i> : Intelligence et intuition . . . . .	317—328
<i>Bagdasar, N.</i> : Ion Petrovici . . . . .	1— 12
<i>Balca, Nic.</i> : Teologia dialectică și Biserica ortodoxă	160—185 —
<i>Botez, C.</i> : Apriorismul kantian și conceptele științifice	223—228
<i>Brucăr, I.</i> : I. Petrovici și Logica . . . . .	13— 40
<i>Djuvara, M.</i> : Dialectique et expérience juridique	97—123
<i>Drăghicescu, D.</i> : Réflexions sur l'origine et la des- tinée de l'homme . . . . .	124—147
<i>Dumitriu, Anton</i> : Misticismul lui Descartes . . . . .	148—159 —
<i>Façon, N.</i> : Lupta contra iluminismului: J. J. Rousseau	262—275
<i>Mancaș, Mircea</i> : Psihologia „urât”-ului în artă . . . . .	229—242
<i>Manoilescu, Mihail</i> : Incercări asupra nemuririi su- fletului . . . . .	343—348
<i>Mesnard, Pierre</i> : Ion Petrovici. Le philosophe parmi ses pairs . . . . .	41— 47
<i>Novac, Valer</i> : Evoluția concepției despre aspectul macroscopic al luminii . . . . .	243—261
<i>Papu, Edgar</i> : Poezie și profeție . . . . .	349—366
<i>Pavel, Sorin</i> : Ion Petrovici . . . . .	48— 52
<i>Petrovici, I.</i> : Cronica pedagogică. In jurul reforme- lor școlare . . . . .	217—222
"    "    Morala Nirvanei . . . . .	329—342
"    "    Cronica pedagogică (II) . . . . .	386—389
<i>Zapan, N.</i> : Configurația numerelor prime și conse- cinențele ei filosofice . . . . .	367—385

## R E C E N Z I I

	<u>Pagina</u>
<i>Amzăr, D. C.</i> : W. Schmidt, Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie . . . . .	413—418
"    "    "    : Werner Sombart, Weltanschauung, Wissenschaft und Wirtschaft . . . . .	418—419
<i>Bagdasar, N.</i> : Marin Stefanescu, Le problème de la methode . . . . .	186—191
<i>Balca, Nic.</i> : Erich Przywara, Augustin, die Gestalt als Gefüge . . . . .	63— 66
"    "    : Nicolai Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis Das Problem das geistigen Seins Zur Grundlegung der Ontologie . . . . .	66— 72
"    "    : Heinrich Döpp-Vorwald, Pädagogischer Idealismus als Gegenwartsaufgabe . . . . .	205—208
<i>Botaș, I.</i> : Paul Ortegat, Philosophie de la religion . . . . .	289—294
<i>Façon, N.</i> : Cartesio, nel terzo centenario del „Discorso del metodo“ . . . . .	305—309
"    "    : Ultimele scrieri ale lui Croce . . . . .	309—313
"    "    : Adriano Tilgher, Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra . . . . .	419—421
<i>Feier, I.</i> : Jacques Chevalier, La vie morale et l'au delà . . . . .	405—410
<i>Gib, D. C.</i> : Georges Gurvitch, Morale théoretique et science des moeurs . . . . .	61— 63
<i>Gulian, G. I.</i> : I. Petrovici: Arte și Artiști . . . . .	191—192
"    "    "    : C. Săndulescu-Godeni, Das Verhältnis von Rationalität und Irrationalität in der Philosophie Platons. . . . .	303—305
<i>Ionescu, Șerban</i> : Ioan Gh. Savin, Creștinism și Comunism . . . . .	392—393
"    "    "    : Pr. Valeriu Iordăchescu, Comunism și Creștinism . . . . .	393—397
<i>Mancaș, Mircea</i> : Istoria filosofiei moderne. Vol. I. Dela Renaștere până la Kant . . . . .	53— 57
<i>Pavel, Const.</i> : Ioan Gh. Savin, Ființa și origina religiei . . . . .	276—279



	<u>Pagina</u>
<i>Petrescu, Nicolae</i> : Lucien Lévy-Bruhl, L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs . . . . .	279—28
<i>Teodoru, Gr.</i> : Dan A. Badareu, L'individuel chez Aristotel . . . . .	193—195
<i>Tillmann, Alexandru</i> : Pierre Mesnard, Essai sur la morale de Descartes . . . . .	57—61
" " Léon Brunschvicg, Descartes . . . . .	196—205
" " Henri Gouhier: Essais sur Descartes . . . . .	281—289
" " C. Bouglé, Les maîtres de la philosophie universitaire en France . . . . .	294—303
" " Pierre Mesnard, L'essor de la philosophie politique au XVI-e siècle . . . . .	397—405
<i>Vlădescu-Răcoasa, G.</i> : Eugeniu Sperantia, Introducere în Sociologie. I. Istoria concepțiilor sociologice . . . . .	390—392
" " : Pitirim A. Sorokin, Les théories sociologiques contemporaines . . . . .	410—412

## NOTE ȘI INFORMAȚII

Sărbătorirea d-lui I. Petrovici . . . . .	73—96
Pentru un Congres Național de Filosofie . . . . .	209—210
Românii la Congreșele Internaționale de Filosofie . . . . .	210—211
Congresul Național de Filosofie din Franța . . . . .	211
Alessandro Padoa . . . . .	211—212
Discuții: C. Sandovici, În chestiunea senzațiilor de temperatură . . . . .	213—216
Note și informații . . . . .	314—316
Comemorarea lui Schopenhauer . . . . .	422
Expoziția Malebranche . . . . .	422
Paul Fauconnet . . . . .	423
Karl Kautsky . . . . .	423—425

