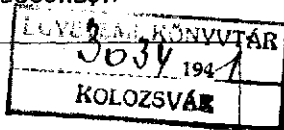


REVISTA
DE
FILOSOFIE



DIRECTOR:
C. RĂDULESCU-MOTRU
PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI



STUDII

Comemorarea lui Titu Maiorescu	<i>Revista de Filosofie</i>
Actualitatea lui Titu Maiorescu	<i>C. Rădulescu-Motru</i>
Titu Maiorescu, profesor de filosofie	<i>Mircea Djuvara</i>
Câteva sisteme metafizice românești	<i>Grigore Tăușan</i>
Tehnică și magie	<i>Ernest Bernea</i>
L'église et la culture	<i>Dr. Const. C. Pașă</i>
Heinrich Seuse	<i>N. Façon</i>
Metacritica filosofiei critice	<i>Const. Calotă</i>

RECENZII

P. P. Negulescu: Destinul omenirii (Nicolae Petrescu). — *Șt. Șoimescu*: Pe drumul reînnoirii (V. P. Nicolau). — *Popescu Bar-tolomeu*: Filosofia și pedagogia creștină a lui I. A. Comenius (V. P. Nicolau). — *H. Lefebvre*: Le matérialisme dialectique (G. Vlădescu-Răcoasa). — *Richard Müller-Freientels*: Kindheit und Jugend (Șt. Zissulescu). — *Ermino Troilo*: Averroismo e aristotelismo padovano (N. Façon). — *Sofia Vanni Rovighi*: La filosofia di Edmund Husserl (N. Façon).

NOTE ȘI INFORMAȚII

Comemorarea lui Titu Maiorescu. — „Istoria filosofiei moderne” în limba franceză. — Célestin Bouglé. — La pensée.

SOCIETATEA ROMANA DE FILOSOFIE
BUCUREȘTI

REVISTA DE FILOSOFIE

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

COMEMORAREA LUI TITU MAIORESCU

La 15 Februarie a. c. s'au împlinit o sută de ani de la nașterea lui Titu Maiorescu. Inzestrat cu o inteligență remarcabilă, făcând studii strălucite în străinătate și întorcându-se în țară într'o vreme când minți ca ale sale erau mai mult decât necesare atât învățământului superior cât și culturii românești în genere, Titu Maiorescu a intervenit cu toată energia și eficacitatea. Rolul pe care l-a jucat în deslegarea problemelor de ortografie și în îndrumarea literilor române, aducând aprecieri juste și încurajând elementele tinere dotate, aparține istoriei, și a-l tăgădui sau a-l micșora, înseamnă a încerca un lucru merit din capul locului să dea greș.

Dacă în filosofie Titu Maiorescu n'a lăsat opere de mare valoare, din care să se desprindă o concepție personală, el a jucat totuși în mișcarea noastră filosofică un rol dintre cele mai importante. Intors în țară cu o serioasă pregătire filosofică și născut să fie profesor, Titu Maiorescu a ridicat prestigiul prelegerilor universitare la un rang cu adevărat occidental și a impus opiniei publice, prin felul său de a-și face datoria, o idee alta despre profesorul universitar. Căci Maiorescu nu aducea ca profesor numai punctualitatea, conștiințiozitatea și seriozitatea predării, ci ceva mai mult și care se întâlnește mai rar : pasiunea pentru catedră, isvorată din vocația lui pentru profesorat.

Dar Maiorescu nu se mulțumea numai să țină prelegeri serios pregătite și să trezească interes și entuziasm pentru problemele filosofice, desinteresându-se apoi de auditorii săi. Ci, ca profesor, el era neconținut preocupat de a releva printre aceștia pe aceia cari i se păreau în adevăr dotați și cu chemare pentru filosofie. Cei câțiva profesori străluciți, recrutați de uni-

versitățile noastre dintre foștii săi elevi, încurajați și promovați de el, constituie cea mai bună dovadă întru aceasta și totodată unul din titlurile sale de glorie.

Titu Maiorescu mai are încă un merit. Ca distins orator, dând o deosebită atenție mijloacelor de exprimare a ideilor și urmărind totdeauna o corespondență cât mai justă între idei și expresii, evitând termenii inutili sau zorzoanele stilistice, Maiorescu a învățat pe elevii săi și generațiile de după el cum să scrie în filosofie. *Logica* sa, un exemplu de claritate, precizie, concizie și sobrietate stilistică, a servit ca lucrare de căpătâi în logică atâtor generații de tineri și a exercitat influențe care se resimt, în ce privește aceleași însușiri, în atâtea din scrierile filosofilor noștri de astăzi.

REVISTA DE FILOSOFIE

ACTUALITATEA LUI TITU MAIORESCU ¹⁾

I.

Viata lui Titu Maiorescu, căruia zilele acestea i se comemorează una sută de ani de la naștere, pentru un amator de evenimente senzaționale, nu prezintă date prea interesante. Născut în 1840, la Craiova, unde tatăl său, Ion Maiorescu, ocupa locul de director la gimnaziul local, el își face școala secundară la Viena, în vestitul gimnaziu Theresianum, unde a fost primit ca o favoare făcută de guvernul austriac tatălui său și din care gimnaziu a ieșit ca premiant de promoție. A continuat apoi studiile universitare în Germania la Berlin și o scurtă vreme apoi la Paris. Venit în țară, cu titlul de doctor în filosofie și licențiat în drept, a fost numit întâi magistrat la București, apoi în 1863 merge la Iași, ca profesor la școala de la Trei Ierarhi și ca profesor la Facultatea de Litere. La 1873 este ministru de instrucție publică pentru prima oară. Rămâne în București de aci înainte, unde practică avocatura pentru a-și susține viața, deoarece locul de la Universitatea din Iași îl pierduse. Este reintegrat la Universitate în 1884, de astădată la București. Ocupă în diferite rânduri din nou locul de ministru al Instrucțiunii Publice, de ministru de Justiție, de ministru de Externe și care sfârșitul vieții de prim-ministru. Moare în București pe timpul ocupației germane în vara anului 1917.

Dacă, din punctul de vedere al evenimentelor externe, viața sa nu prezintă date interesante, din punctul de vedere al desfășurării ei sufletești însă, viața lui Titu Maiorescu este aproape dramatică.

În ea ni se înfățișează un bărbat, care fiind înzestrat de la natură cum nu se poate mai fericit și cultivat în școlile cele mai bune ale timpului său, pus de împrejurări să-și facă o carieră într-o țară în care era absolut nevoie de bărbați cu talent și cu cultură, lupta totuși din greu și departe de a fi

1) Conferință ținută la Radio-București, în ziua de 17 Febr. 1940.

îmbrățișat de toată lumea, este dimpotrivă dușmănit și pus la carantină.

Viața lui Titu Maiorescu va rămâne, pentru multă vreme la noi, ca un exemplu clasic pentru a ilustra destinul nenorocit pe care îl au aceia cari prin valoarea lor depășesc nivelul de mediu, în care sunt aduși să trăiască.

Lui Titu Maiorescu, i se poate aplica zicătoarea: într'ai lui a fost, dar ai lui nu l-au cunoscut.

II.

De trei ani se vorbește de Titu Maiorescu, aproape tot așa de mult, dacă nu și mai mult, de cum se vorbea în timpul vieții lui. Se pare că adevărata lui actualitate, pentru opinia noastră publică, începe de acum înainte. A format, mai întâi, persoana lui un subiect de aprinsă discuție, după publicarea primului volum din *Insemnările zilnice*, în 1937. Citiții acestor *Insemnări*, îl cunoscuseră, sau nu, personal, nu-și puteau ascunde mirarea, că figura lui Maiorescu așa cum se desprinde din *Insemnări* este cu totul deosebită de figura păstrată în amintirea contemporanilor. În amintirea contemporanilor trăiește un Maiorescu olimpien, rece și mai presus de patimi, pe când în *Insemnări*, întâlnim un Maiorescu, om ca toți oamenii, în luptă cu greutățile vieții și în unele clipe pe pragul disperării. S'au găsit chiar unii, cari au făcut d-lui I. Rădulescu-Pogoneanu, acela care a îngrijit publicarea, o acuzare din faptul că s'a purtat prea credincios, în executarea însărcinării sale și n'a distrus pasagiile care contraziceau figura fixată de amintire.

După discuția asupra persoanei, acum a venit la rând discuția asupra operei sale, cu ocazia centenarului sărbătorit în săptămâna trecută.

Și în privința operei, aceiași schimbare de perspectivă.

Cei mai mulți dintre contemporanii lui Titu Maiorescu au avut și poate unii, dintre aceia, cari mai trăesc, au încă, despre opera literară a lui o idee cu totul falsă. Ei au considerat-o ca fiind opera unui teoretician conservator, care a scris-o sub influența filosofiei cosmopolite și pesimiste a lui Schopenhauer, fără pic de iubire și înțelegere pentru sentimentele naționaliste. Lupta lui Maiorescu contra poeziei de declamații patriotice; stăruința lui îndârjită pentru a pune în concordanță scrierea limbei cu logica erau, după acești contemporani, interpretate cu totul deandosealea. Toate intențiunile lui au fost bănuite. El a fost, în viața noastră parlamentară, unicul ministru, care la prezentarea unui proiect de lege asupra învățământului public, un proiect care și astăzi ar face cinste unui ministru, a primit vot de blam din partea reprezentanților propriului său partid. O ilustrare a nepopularității cum

nu se poate mai pe față. Acolo unde oricare alt ministru ar fi reușit, Titu Maiorescu n'a reușit. Astăzi însă lucrurile s'au schimbat. Opera lui Titu Maiorescu este pe deplin recunoscută. Nu se mai vorbește de cosmopolitismul și de pesimismul schopenhauerian, ci dimpotrivă se recunoaște într'insul unul dintre principalii îndrumători ai culturii naționale. Aceea ce el numea „naționalismul în limitele adevărului” s'a constatat că este singurul naționalism potrivit cu destinul neamului românesc.

În felul acesta atât în aceea ce privește persoana, cât și în aceea ce privește opera, o schimbare de perspectivă s'a săvârșit, care îl readuce în plină actualitate. Il vedem, ca persoană, mai puțin convențional, de cum îl vedeau cei dinaintea noastră. Iar ca autor de critică literară, orator și om politic, îl înțelegem de abia acum în adevărata sa valoare.

III.

Care este cauza acestei schimbări? Ce s'a petrecut în anii care au urmat morții lui?

S'a petrecut un lucru foarte îmbucurător pentru noi. Obiceiurile, ideile și idealurile noastre au ajuns să se pună, în acelaș pas cu obiceiurile, ideile și idealurile lui Titu Maiorescu. Acum el este de actualitate, fiindcă noi ne-am apropiat de el.

A urât el minciuna și nesinceritatea; și-a îndeplinit profesunea de profesor și avocat cu punctualitate și conștiință, aceasta a fost în deajuns pentru că figura sa să apară, în ochii contemporanilor, într'un vâl de legendă. S'a făcut din el o statuie în atitudine olimpică; i s'au atribuit gesturi studiate la oglindă; și o inimă rece la tot ce este românesc. Astăzi însă, când minciuna și nesinceritatea au devenit mai rare în viața noastră politică; când și la noi s'au înmulțit profesioniștii conștiințioși, astăzi Maiorescu reintră în rândurile noastre, a oamenilor naturali; el rămâne mare fără a mai avea nevoie totuși de vestmântul legendei. Iar „Insemnările” îl fac actual.

Mai interesante sunt împrejurările care aduc asupra operei sale lumina actualității. Aci, întâlnim o adevărată revelație în orientarea opiniei publice.

Scrierile privitoare la ortografie și la limbă au fost totdeauna urmărite la noi cu interes. Dar cu un interes altul, decât acela de astăzi. Înainte, autorii lor urmăreau să dovedească printr'însele latinitatea noastră și deaceia, în ceea ce privește vocabularul, ei îngroșau numărul cuvintelor de origine latină în paguba cuvintelor de altă origine; iar, în aceea ce privește ortografia, din aceeași intențiune, ei recomandau un scris care să semene unei limbi neo-latine pentru a face impresie la vedere. Titu Maiorescu urmărește alt scop în scrierile sale asupra ortografiei și limbei române. El vrea o limbă, scrisă și vorbită, nu în vederea documentării istorice, sau a

plăcerii estetice, ci în vederea extensiunii culturii în rândurile poporului. Pentru dânsul, menirea limbii este, nu numai de a asigura continuitatea cu trecutul, ci mai ales de a mijloci progresul pentru viitor. Limba românească după Titu Maiorescu, trebuie vorbită și scrisă, așa cum poate fi înțeleasă de o cât mai întinsă populație. Ea este un factor de cucerire a spațiului național, iar nu un testimoniu al originii.

Nu știu, dacă în această părere opinia noastră publică este alături de Titu Maiorescu. Știu însă că oamenii de știință de specialitate sunt de partea lui. Și mai știu că zilele trecute, unul dintre cei mai de seamă filologi de limbile romanice, profesorul Gamillscheg din Berlin a susținut, în ședința de deschidere a Academiei de Științe din capitala Germaniei, tocmai părerea lui Titu Maiorescu. Limba română vorbită, a zis Gamillscheg, a fost factorul viu prin care s'a format și s'a extins cultura românească. Unitatea poporului român, în hotarele lui de astăzi, este o creațiune a unității lui de limbă. Această unitate a constituit matricea în care s'au contopit semințiile diferite de la origină.

Iată cum Titu Maiorescu isbutește să se mențină în actualitate.

Insuflețirea cu care s'a sărbătorit comemorarea lui în zilele acestea, poate fi considerată ca o revanșă, care i s'a acordat după moarte.

Insuflețirea nu împiedecă bineînțeles, lauda peste măsură, adică fetișismul. El însuși, spirit critic, dacă ar trăi, ar fi primul care să respingă laudele peste măsură care i s'ar aduce. A fi îndrumător în viața de cultură a unui popor, nu însemnează a fi dadacă de copii. Elevii lui Titu Maiorescu, adevărații lui elevi, nu sunt aceia cari jură în numele lui, ci sunt aceia care înțeleg și muncesc cu propriile lor mijloace în orizontul luminat de mintea lui.

Școala maioreșciană nu continuă, după el, un devotament de clientelă, ci continuă o atitudine de cinste și de încredere în puterea de creațiune a intelectualității românești.

Profesor C. RĂDULESCU-MOTRU

TITU MAIORESCU PROFESOR DE FILOSOFIE 1)

Am fost elev al lui Titu Maiorescu: mă mândresc cu aceasta și îi sunt recunoscător ca aceluia care a pus temelul formării mele intelectuale.

I-am urmat cursurile și am avut fericirea să fiu primit deseori în intimitatea casei lui din Str. Mercur.

Lecțiile lui Maiorescu, pe care le-am urmat cu sfintenie la Facultatea de Filosofie din București, erau fiecare un model în felul ei, un model ca prestigiu, ca adâncime simțită, ca bogăție de idei, ca frumusețe și măsură în expresii.

Maiorescu ținea cursurile de două ori pe săptămână, Miercurea și Joia, în sala mare a Universității, sală azi desființată. Intra când suna ceasul 5 și termina când suna 6¹/₂, cu o precizie care ne uimea. Exact la 5 se deschidea cu greu ușa, din cauza mulțimei grămădită în fața ei, și vedeam apărând peste valurile de capete figura impunătoare a lui Maiorescu, făcându-și drum printre auditorii plini de respect. Ultima idee a lecțiunii și ultimul cuvânt al frazei din urmă se termina întotdeauna odată cu sunetul clopotului de la ceasul din perete. Nu îngăduia auditorului entuziasmat să-l aplaude.

În sală era întotdeauna așa de multă lume în cât nu se mai găsea nici chiar un loc în picioare; mulțimea sta adunată până și pe catedră, în jurul vorbitorului. Nu erau numai studenți, ci și foarte multe persoane străine de Facultate. Cei ce vroiau să aibă un loc fie și în picioare, trebuiau să vie cu cel puțin o oră înainte.

Nu am mai văzut o aglomerație aproape tot așa de mare de cât la cursurile lui Bergson la Collège de France.

Maiorescu și Bergson sunt cei mai de seamă vorbitori pe care i-am auzit ca profesori. Dar, în timp ce marele gânditor francez făcea numai expuneri tehnice în ramura lui, luptând parcă cu sine și cu ideea spre a o putea exprima și a-i da o plasticitate neîntrecută, Maiorescu da impresia că domină cu ușurință și de sus expunerea și, plin de o căldură și autoritate reținută, o punea întotdeauna în legătură cu probleme de cultură generală și cu faptele zilei, verificând-o prin actualitatea noastră trăită și făcând din ea un îndreptar de viață.

1) Cuvântare ținută la Universitatea din București pentru comemorarea lui Titu Maiorescu la 18 Februarie 1940.

Dacă Maiorescu ar fi predat în una din marile Universități din străinătate, numele lui ar fi rămas de sigur ca al unuia din cei mai mari profesori în istoria culturii universale.

Avea darul să trezească interesul adânc pentru problemele pe care le trata, fie chiar cele mai aride de logică pură sau de filosofie. O făcea cu atâta pricepere, căldură și autoritate în expunere, încât ascultătorii rămâneau în fiecare dată însuflețiți de un adevărat entuziasm, dar nu numai pentru cel ce vorbește și pentru modul cum vorbește, dar și pentru înțelegerea unor idei noi pentru ei, înțelegere pe care vorbitorul o urmărea înainte de toate.

Iată cum Maiorescu a reușit să-și facă serii de elevi devoțați, și care nu-l pot uita niciodată.

Venisem la Facultate pătruns de pozitivismul științific la modă pe acea vreme ca și azi. A fost îndeajuns o singură lecție a lui Maiorescu asupra concepției lui Kant despre spațiu și timp, pentru ca să-mi schimb, ca printr'o revoluție spirituală, întreaga direcție intelectuală și să înțeleg definitiv că pe deasupra cunoștințelor noastre date prin simțuri se pune problema critică, dominând orice cugetare sinceră și adevărată.

Maiorescu ne-a făcut lecții de Logică și de Istoria Filosofiei.

Cursul său de Logică a cuprins în germene tot ce am putut învăța și de atunci încoace. Acest curs era o sinteză originală a tot ce se gândise până atunci și deschidea perspectivele viitorului. Manualul de Logică al lui Maiorescu care ne-a rămas cuprinde numai scheletul lecțiilor lor, lipsit de căldura expunerii orale și de mulțimea exemplurilor și legăturilor de tot felul. Dar acest manual atât de concis este în realitate o lucrare de înaltă creație, la nivelul celor mai de seamă lucrări din străinătate, întrecându-le în multe privințe și cuprinzând formule și directive care trebuie să formeze astăzi încă baza sănătoasă a oricărui studiu de Logică.

La Istoria Filosofiei, Maiorescu ne arăta, într'un ciclu de trei ani consacrați pe rând cugetării germane, franceze și engleze, evoluția acestei gândiri de la sfârșitul veacului al 18-lea până la sfârșitul celui al 19-lea. Maiorescu a socotit, cu drept cuvânt, că filosofia contemporană începe cu Kant, necunoscut la noi pe acea vreme. Pe acesta punca el accentul în dezvoltările asupra filosofiei mai recente germane, ca și pe Schopenhauer, pe care-l prețuia atât pentru analizele concepției kantiane cât și pentru ideile proprii despre Frumos, fără însă a-i admite partea negativă, adică pesimismul care duce la neputință. Dintre Englezi, Maiorescu expunea cu lux de amănunte pe Herbert Spencer și pe J. St. Mill, arătând partea îndreptățită a marilor lor concepții și lăsând să se întrevadă că această parte lasă deschisă poarta prin care trebuie să se însereze concepția kantiană în înțe-

legerea noastră despre lume. Tot asemenea, dintre Francezi, Maiorescu arăta cu erudiție cele două faze ale gândirii lui Auguste Comte, învederându-ne însemnătatea afirmărilor din *Cours de Philosophie Positive*.

Din nefericire, Maiorescu nu a redactat, cum a făcut pentru Logică, cursul său de Istorie a Filosofiei. E o mare pierdere pentru cultura românească. Socotesc însă că ideile esențiale expuse ar putea fi reintregite într'un text, dacă, pe lângă câteva însemnări răslețe rămase de la Maiorescu, elevii lui vor aduna notele luate la curs. Comitetul care a organizat în anul acesta sărbătorirea lui Maiorescu așteaptă ca toți adevărații lui elevi să-și facă datoria, trimițându-i notele pe care ei le posedă. Timpul trece și numai în felul acesta se poate salva o operă de înaltă valoare, cu care cultura noastră are tot dreptul să se mândrească față de ori care altă cultură străină.

Nu este adevărat că Maiorescu nu ar fi adus nimic original și că s'ar fi mărginit să expună în mod eclectic o serie de idei culse din străinătate. Această afirmare e datorată faptului că nu toți au putut sau pot să înțeleagă adevărata gândire a lui Maiorescu. Maiorescu era inamicul eclecticismului sub orice formă. El a fost un creator în adevăratul înțeles occidental al cuvântului. A introdus în cultura noastră un enorm material de cunoștințe adunat cu seriozitate de la marii gânditori din străinătate. Acolo unde cei mai mulți din străinătate se mulțumeau cu soluții ușoare și neadâncite, Maiorescu a făcut mai mult, căci a dat cu claritate siguranța directivelor. Dacă nu ar fi fost de cât aceasta, încă meritul lui ar fi fost de neîntrecut. Dar nu s'a mărginit la atât, căci a înfățișat acel material într'o formă proprie, într'un tot coerent. O creație stă întotdeauna în modul cum se pun în legătură materialuri date și, cu cât acestea sunt mai bogate, cu atât valoarea creației e mai însemnată. Eclecticismul expune, din contra, materialurile printr'o simplă juxtapunere, fără a stabili legăturile lor superioare. Tendința de la noi de a vorbi despre cele ce nu știm spre a le ponegri valoarea trebuie să înceteze: nimic nu e mai primejdios pentru adevărata cultură românească.

Dar, în filosofie, ceea ce importă mai presus de toate nu e materia expusă, ci *metoda*. Marele Hamelin a spus, cu prilejul susținerii tezii lui de doctorat, că ar renunța bucuros la tot materialul afirmat, dacă i se reține metoda. Acelaș lucru este adevărat pentru toți marii creatori în filosofie.

Maiorescu se deosebește în această privință printr'o atitudine proprie.

Pentru Maiorescu filosofia era Cultura, erau Valorile spirituale organizate într'un tot armonios, și prin aceasta el a fost înaintașul curentelor de azi din Occident și chiar dela noi. Spre a face filosofie nu e de ajuns a ne mărgini la anume probleme teoretice. Ele trebuie integrate în Estetică cu toate

manifestările Frumosului și mai ales în Etică, spre a ajunge la o înțelegere și practicare armonioasă a vieții. E vorba de încheierea într-o armonie integrală a valorilor spirituale. De aceea Maiorescu poate apărea că a fost înainte de toate un Etician, un Moralist, un Educator. A fost „Spiritus Rector” al culturii noastre contemporane. De aceea și în acest înțeles, al a reprezentat Măsura în toate și a fost un afic, un clasic în adevărata accepțiune a cuvântului, așa cum a accentuat M. S. Regele în cuvântarea de la Academie.

Pentru Maiorescu, sinceritatea și adevărul erau lucrul cel mai de preț. Sinceritate și adevăr, înainte de toate, în știință; sinceritate și adevăr în artă; sinceritate și adevăr în activitatea noastră, publică și privată. Această metodă afirmă înainte de toate gândirea. Și ea condamnă, prin urmare, tot ceea ce o umilește și o înlătură. Maiorescu a fost la noi filosoful spiritului obiectiv. Un asemenea spirit e prin el însuși dinamism, creație și progres, ținând seamă de realități dar înălțându-se peste ele. De aceea Maiorescu a reprezentat prin excelență și optimismul, însă un optimism pe măsura realităților, fiind adversarul hotărât al oricărui pesimism. De aceea și viața lui Maiorescu, cu toate nedreptățile îndurate, a fost până în cele din urmă o victorie.

În acest cadru vedea el valoarea spirituală de dat culturii noastre și vieții noastre sub toate aspectele ei. Departe de a fi, cum: au spus unii, contra naționalismului, el cerea un naționalism: trainic și sănătos, încheat prin muncă, cinste și obiectivitate.

Se înțelege astfel disprețul pe care Maiorescu îl avea pentru retori și limbuți, ca cei mai primejdioși pentru viața noastră națională. „Oratorul”, a scris el, „vorbește pentru a spune ceva, retorul pentru a se auzi vorbind, limbutul pentru a vorbi”. „Pe orator îl stăpânește scopul, pe rector deșertăciunea, pe guraliv mângâierea de limbă”!

Sămânța rodnică aruncată de cugetători trăește de la sine și se dezvoltă mai departe în evoluția istorică fără ca noile generații să-și amintească întotdeauna cine a aruncat-o. Așa se întâmplă și cu Maiorescu la noi. Cultura noastră de azi, cu tot ce are mai bun, se datorează în mare parte lui Maiorescu. Ne lipsește însă cărmaciul spiritual el însuși și autoritatea lui neîntrecută. Cu toate progresele făcute, semne de dezorientare se arată din nou în timpurile din urmă în conceperea științei, în literatură, în artă, în etică. E timpul ca cei mai buni dintre noi să îndrepte spiritualitatea neamului nostru pe căile de adevărată rodnicie. Căci în cele din urmă orice națiune trăește prin cuget și numai prin el se afirmă.

Fie ca învățăturile pe care Maiorescu ni le-a lăsat să ne servească de îndreptar!

CÂTEVA SISTEME METAFISICE ROMĂNEȘTI¹⁾

Încercarea de a caracteriza manifestările filosofice actuale — și în special cele metafisice din țara noastră — nu ar putea să aspire cât de puțin la obiectiv și la valabil, dacă nu am face o legătură între azi și ieri și dacă nu am reuși să fixăm pe coordonatele vremii un punct de sprijin care poate deveni și o măsură de valoare în sine.

Pentru a aprecia, deci, producția metafisică așa cum apare în bogata publicistică de specialitate și în operele realmente îndrumătoare ale acestei mișcări, trebuie să o fixăm în timp și aceasta ne duce la constatarea că ea este de dată cu totul recentă și că primul mare impuls îl găsim în activitatea lui Titu Maiorescu.

Marele lui merit stă în faptul că a știut să stimuleze energiile tinere spre cultivarea filosofiei și a creat astfel o atmosferă prielnică cercetărilor filosofice generale din care avea să derive, prin evoluția timpului, mișcarea metafisică a vremii de acum.

Desigur că, dacă privim mișcarea filosofică generată de către Titu Maiorescu, nu în filiațiile sau în derivările ei istorice de mai târziu, ci chiar în momentul când profesorul trăia, constatăm că acea chemare spre studiile metafisice se reducea la strălucitele și neimitabilele lecții ale magistrului, — lecții care aveau să fecundeze, mai târziu interesanta mișcare filosofică de azi, dar care atunci nu aveau alt cadru și alt public decât al universității, format din studenți, c drept unii veniți și dela alte secții universitare. Despre o manifestare, însă, publicistică în scrisul cărții sau a revistelor nu putea fi vorba atunci, căci pe vremea când Titu Maiorescu reușise să atragă la lumina catedrei sale atâtea energii tinere, îndrumate spre o pasionată cercetare a studiilor filosofice, nu exista obișnuința scrisului public. Chiar necontestatii măștri ai științei de atunci, chiar și accia care aveau de spus ceva prin scrisul lor, se fereau parcă de a așterne pe hârtie ceiace prisosul

1) Comunicare făcută la Academia Română în ședința dela 19 Februarie 1940.

cugetării ar fi cerut să fie exteriorizat spre folosul generațiilor ce aveau să vină. Acestei fobii a scrisului, dacă am putea-o numi așa, i se datorește absența unei literaturi filosofice acum 3—4 decenii în urmă, deși însușirile înăscute ale noastre ar fi cerut o mai prolifică manifestare în scris a noutăților de gândire și de simțire specific românească. Și, cred, că nu este lipsit de interes a nota faptul că acum câțiva ani, când am hotărât un grup de foști studenți, sub președinția d-lui C. R. Motru, de a reactualiza și evoca pe C. Dimitrescu-Iași, profesorul nostru dela Facultatea de Filosofie din București și un profesor care s'a bucurat de notorietate pe timpul său, știind să-și facă lecțiile destul de atractive, am reușit să scoatem un volum omagial de foarte multe pagini, în care, însă, amintirile și comentariile altora despre cel omagiat, împleau cele mai multe din ele, rămânând foarte puține rezervate scrisului celui comemorat, care de fapt nu reușise în decursul unei întregi vieți să scrie decât foarte, foarte puțin.

Ne aflăm, deci, în fața unui fenomen aproape nou: avem o mișcare filosofică română, actuală, care se manifestă prin o foarte întinsă publicistică și care are caracterul unei spontaneități, încurajatoare, mai ales dacă o comparăm cu anemica publicistică de acum un sfert de veac.

Meritul, însă, al lui Titu Maiorescu, deși el însuși n'ar putea fi dat ca exemplul ca fecund scriitor filosofic (un J. Lachelier al nostru cu toate admirabilele calități și cu toate regretabilele deficiențe scriptice), rămâne, însă, permanent valabil, deoarece a știut să creieze un interes, care colorat prin cultura anilor și prin fericitele exemplare ale câtorva aleși, a creat o literatură filosofică, deosebit de interesantă pentru caracterizarea culturai noastre în general.

Dacă încercăm să analizăm activitatea multiformă și inovatorică pentru cultura noastră a lui Titu Maiorescu, nu este greu să desprindem o temă filosofică oarecum stabilă, care intrată în conștiința specialiștilor cercetători ai filosofiei dela noi, o regăsim cu variații aduse de progresul timpului, la unii din cei ce au urmat pe maestru în mișcarea filosofică actuală. Această temă ideologică, desfășurată de pe catedra universitară, a fost kantianismul, despre ale cărei ramificații la noi a scris documentat și limpede dl. I. Petrovici în „Studii istorico-filosofice”. Titu Maiorescu a avut o activitate profesorală, care încadrată într'o punctualitate ea însăși remarcabilă, s'a desfășurat timp de câteva decenii, printr'o alternanță de cicluri în care studenții — fericiii studenți de atunci ai cursurilor maioresciene! — audiau într'un an filosofia contemporană engleză, în altul pe cea franceză și în altul pe cea germană. Expunerea, însă, care se impunea cu o lumină deosebită, era accia care privea filosofia lui Kant, căruia Titu Maiorescu îi consacra o căldură comunicativă și o interpretare personală, care a în-

lesnit generației tinere de acum câteva decenii, să se familiarizeze cu concepțiile metafisice, subtile și adânci ale marelui filosof german.

Interpretarea atât de fascinantă, în felul cum o făcea Maiorescu, a apriorismului formelor înăscute — timp și spațiu — concepția asupra categoriei cauzalității scoasă din rândul celorlalte categorii kantiene, la un rol de fundamentală guvernare a spiritului omenesc, precizarea clasică a idealismului înțeles nu ca o creație a unei lumi fantasmagorice, ci ca o metodă disciplinată a înțelegerii noastre despre lume — toate acestea au reușit să creeze un curent kantian în țara noastră, colorat de personalitatea interpretatorului, care punea vervă oratorică și neîntrecut talent pedagogic în expunerea aridei concepții a filosofului dela Königsberg și deaceia rămânem la convingerea că o bună parte din mișcarea filosofiei românești de azi e legată de activitatea mai veche a lui Maiorescu și în special de kantianismul încetățânit la noi prin talentul expositiv al marelui profesor.

Vorbind despre influența de o atât de mare importanță, pe care Titu Maiorescu a exercitat-o asupra evoluției cercetărilor filosofice dela noi, ni s'ar putea aduce învinuirea de a fi trecut peste personalitatea lui Vasile Conta, deși suntem de parte de a nega valoarea sa în istoria cugetării noastre, el rămânând unul din spiritele cele mai inovatorii și mai originale în câmpul cercetărilor metafisice. Dar, mărturisim că Vasile Conta reprezintă mai mult o manifestare individuală destul de respectabilă în ea însăși, fără a putea fi socotit ca un factor real de stimulare a mișcării filosofice și mai puțin încă, de a putea fi considerat ca șef de școală.

Dacă pe alt plan, pe acela al politicii naționaliste, el a putut să fie considerat, nu numai ca un teoretician, dar și ca unul din aceia ce au creat curentul de etnicitate, în filosofie s'a lăsat influențat de curentele filosofice contemporane străine, fără a ie găsi legături cu cultura românească și fără a se sili să le încorporeze în această cultură.

Influențat el însuși de curentele materialiste ale vremii ca și de evoluționismul lui Spencer, a publicat scrierile sale în limba franceză, ceiace ar fi o caracterizare a felului său de a gândi, mai puțin legat de ambianța specific românească, așezându-se ca un gânditor pe planul european. Importanța lui Vasile Conta, ale cărui opere vor trebui oricând să constituie un titlu de mândrie pentru virtuțile de aprofundare ale sufletului nostru românesc pe planul metafisic, nu justifică însă opinia că el ar fi un creator de școală sau un factor de stimulare în sfera cercetărilor metafisice românești. Filosofia lui Vasile Conta ca și încercările remarcabile ale lui Al. Xenopol asupra legilor Istoriei Universale, rămân astfel legate

de cultura europeană, fără a se vedea în ele indiciul unei stimulari iscoditoare în sufletul urmașilor.

Propunându-ne a face o expoziție grăbită a lucrărilor filosofice românești, e nevoe să afirmăm dela început că eliminăm din sfera preocupărilor de acum acele studii interesante care sunt încorporate în conceptul total al învățământului filosofic, cum sunt psihologia, estetica, sociologia ori pedagogia, limitând astfel câmpul expoziției noastre numai la cercetările metafisice propriu zise. Ne impunem această limitare, pentru că metafisica e aceea care colorează istoria unei epoci culturale pe planul studiilor filosofice și ea este aceea care prin avântul spre cunoașterea marilor probleme ale existenței, dă întreaga măsură a putinței de a filozofa, adică a posibilităților de investigație dincolo de cercul faptelor concrete. Desigur că, marile vis metafisic nu are nici o legătură cu toată tehnica de care suntem uneori speriați, alteori admiratori extatici. Metafisica nu ne ajută nici să cucerim teritorii și nici nu ne procură mijloacele cele mai lesnicioase de a trăi confortabil. Ea lasă aceste glorii Cesarilor, ori lui Edison.

Totuși, metafisica, prin esența ei străină de contingențele vieții, este legată cu tot ceace e mai uman în noi și mai deosebit de vremelnicele despărțiri dintre națiuni sau epoci istorice.

În metafisică e omul însuși și de totdeauna, pentru că ea se ocupă de tot ce e mai scump nouă, cu destinul, cu scopul vieții și cu înfricoșătoarea problemă a sfârșitului ei.

Dealtfel, constatăm cu satisfacția pe deplin îndreptătită a oricărui om de cultură că mișcarea filosofică dela noi, cu preocuparea de predilecție a metafisicei, dă semne de o vădită vitalitate. Astfel, e destul să reamintim că „Revista de Filosofie” de sub direcția d-lui C. R. Motru, apare în forma actuală dela 1923, după ce în intervalul dela 1897- 1923 apăruse cele 8 volume de „Studii filosofice” dirijate de directorul „Revistei” de azi, precum tot atât de impunătoare e dovada ce ne-o dă Istoria Filosofiei Moderne, din care au apărut 4 mari volume și care e închinată profesorului I. Petrovici.

„Istoria filosofiei moderne” alcătuită prin contribuția celor uniți în admirația lor față de profesorul îndrumător și prin dragostea lor de filosofie, se impune ca o operă de cea mai mare utilitate; o lucrare care pune la îndemâna cercetătorilor problemelor filosofice, orientări, informații și comentarii personale, alcătuiind un tot armonic în care se concentrează contribuția aceluia ce au scris, fiecare în direcția predilectă sau potrivită pregătirii lor anterioare.

Iar, față de o atare operă creiată prin puteri unite și disciplinate, este locul a emite un regret: Regretul că manuscrisele lui Maiorescu privitoare la istoria filosofiei contemporane, nu au văzut lumina tiparului nici în timpul când

marele maestru al catedrei și al oratoriei românești trăia, nici după. Ar fi fost o mândrie și o glorie a puterilor de creație spirituală românească să fi putut încorpora în această operă românească, paginile maioresciene, chiar dacă se prezentau cu deficiența verbului oratoric, care constituia farmecul lui Maiorescu.

*

Cu acest regret, afirmăm dela început că ne vom opri la mișcarea publicistică filosofică, la acele nume de cugetători care au reușit să imprime studiilor metafisice o notă personală, un adaos la metafisica universală.

Aceste personalități care au reușit să se facă auzit și glasul românesc în concertul marilor cercetări metafisice și asupra cărora vom concentra expunerea noastră sunt: d-nii C. R.-Motru, I. Petrovici, P. P. Negulescu și L. Blaga.

*

Dl. Rădulescu-Motru prin educația filosofică primordială (flev al lui Titu Maiorescu și autor al unei teze de doctorat din Leipzig, despre Kant), pornește în construcția metafisicei sale dela filosoful german, dar adăugând interpretări și critici cari, chiar în forma primelor scrieri dovedesc contribuția nouă ce avea să urmeze. Astfel, dela început, pe gânditorul român nu-l mulțumea interpretarea kantiană asupra raporturilor dintre conștiința individuală, care este constituită din elemente empirice și ajungerea, totuși, pe această conștiință la o sinteză cu caracter universal și necesar.

Dl. Rădulescu-Motru nu vede progresul cunoașterii științifice decât întemeind o filosofie care va unifica conștiința individuală cu o realitate persistentă. Se întrevede în chiar această primă declarație de credință filosofică, înspre ce direcție aveau să meargă cercetările profesorului român, — adică spre creierea unei filosofii în care conștiința omenească să se integreze într'un evoluționism psihic.

În fața marelui mister al lumii, se pot inventa atitudini, cum au fost de fapt născocite și până acum, având drept autori pe cei al căror nume au devenit eroice în istoria filosofiei. Se poate închipui o explicație dată lumii externe, ca fiind o creație a cugetării noastre. Omul psihic ar fi un demiurg universal al universului creat de el, prin puteri de spontaneitate, care anihilează externul, zeificând puterile interne omenești. Am putea să credem și într'un dualism platonician, într'o materie care e o negație, o pasivitate și ideia care e o forță creatoare și activă, un dualism între ceiace nu este, pentrucă e de viație și *ceiace este efectiv*, adică spiritul însuși. Un dualism astfel, pe care-l regăsim în legende depărtate ca și în sisteme de filosofie propriu zise. După cum admitând concepția naivă materialistă, putem crede

că sufletul se evaporă, substanța eternă și reală fiind masivitatea materială.

Dar, poate să se conceapă puterea sufletească și ca o simplă reflectare a unor alte forțe în afară de ea, psihicul rămânând un instrument de valorificare a altor forțe ce-l depășesc și i se impun.

Gânditorul român a așezat prin al său „personalism energetic”, nu o dublură a existenței, nu o interpretare în stil propriu a ceiace se întâmplă și a ceiace este dincolo de el; nu un epifenomen al existenței, ci o energie care se seriază în ansamblul dinamicei univrsale.

Plecând dela o concepție a unei forțe misterioase și imense, care ar fi alcătuit lumea, se poate concepe și o orcheștrație, în care sufletul omeneșc are un sunet de dat, o notă fundamentală în armonia totului. Un dinamism deci spirital, care e străin însă de orice anarhie la care ar putea duce o concepție individualistă și spirituală excesivă, sufletul fiind dimpotrivă un factor de colaborare cu însăși forțele telurice și cosmice într'un amalgam de puteri ce se ajută și se controlează pentru creierea forme de stabilitate și de ordine - - acel *ordo rerum* al stoicilor, precursori ai determinismului timpurilor noastre -- fără ca sufletul să fie un focar de creație, în care lumea să apară ca o sinistă halucinație a eului nostru.

Cu această concepție profundă despre raportul dintre suflet și puteri din afară de el, se înțelege că filosofia d-lui C. R.-Motru devine și o etică de mare utilitate, căci ca dă conștiința unei demnități omenești, care face din firava făptură umană, un factor de colaborare la marea feerie cosmică.

Iar din punct de vedere al îndrumărilor pe care metafisica le sugerează, ipoteza sufletului participant la evenimentele lumii, se împacă cu ideea destinului, care este mai mult o chemare eșită din vălmășagul puterilor ancestrale, decât o fatalitate care atrage cu puteri magnetice în direcții felurite, fără ca grupul național să aibă un cuvânt de spus în luarea unei directive.

Pe itinerariul marilor călătorii istorice, destinul apare astfel ca o creație conștientă a puterilor sufletești, ajunse la înțelegerea valorilor proprii și în această lumină nevoile educative și necesitatea comandamentelor etice se prezintă ca fiind o coordonare între însușirile personale ale omului cu energiile cosmice ce-l depășesc.

Filosofia d-lui C. R.-Motru ne prezintă astfel ca o tălmăcire metafisică și românească a puterilor sufletești în colaborație cu puterea naturii, așa cum legenda și poesia populară românească au înfrățit întotdeauna pe om cu natura însăși.

Dr. C. R.-Motru se declară el însuși un kantian și este cu adevărat un kantian ca punct de plecare al metafisicii sale, în sensul că vede în conștiința omenească ceiace vedea și Kant, adică puterea de reglare și ordonare a multiplicității sensibile și

în modul acesta se evită scepticismul lui David Hume, după care ideea de cauzalitate apare ca un fapt de obișnuință, fără realitate obiectivă. Dl. C. R.-Motru depășește kantianismul însă, prin felul cum concepe conștiința ca o putere dinamică ce reprezintă un summum al forțelor naturii, deoarece energia cosmică, prin evoluție, ajunge la personalitatea energetică omenească, ceea ce dă conștiinței omenești un rol suprem ca realizatoare deplină a unui vast și infinit ciclu evolutiv, în care lumea fenomenală nu mai este în fața unei lumi numenale, veșnic misterioasă.

Sistemul d-lui C. R.-Motru este astfel un idealism monistic și evolutiv în care conștiința devine un fundament universal, deoarece — spune textual dl. Motru:

„Toate câte pot intra în ciclul unei evoluții pot fi socotite ca având o conștiință, fiindcă simplul fapt al evoluției lor coincideau cu existența conștiinței”.

Fără a altera ideile d-lui Motru, socotim că filosofia sa concepe această conștiință a lucrurilor ca o simplă treaptă evolutivă peste care trebuie să treci pentru a ajunge la acel summum, care se numește personalitate omenească. Iar o consecință derivată din această filosofie a personalismului energetic în care personalitatea umană apare ca ultima verigă a unui lanț evolutiv, este rolul vocației al cărui înțeles este cu totul altul decât cel obișnuit, adică al unor anumite înclinări ce omul le găsește în el ca niște îndemnuri spre activitate.

Vocația este în fapt o finalitate ce depășește pe om, nentru că ea este o rezultantă a însușirilor particulare unite cu anumite condițiuni care au în ele o finalitate.

Omul de vocație este un predestinat și un ales al firei, chemat spre realizări ce-l depășesc, dat fiind că el nu face decât să pună la contribuție înclinări înăscute, dar potrivite cu un scop final superior firei lui individuale. Iar omul în această ipoteză metafisică nu este o ființă ajutată oarecum de milă de natură, ci este un părtaș al operii de creație, un colaborator al naturii în opera ei creatoare.

Filosofia monistică și idealistă a profesorului român, întemeiată pe un dinamism derivat din datele biologice ale științei moderne, are și o latură normativă, un efect etic asupra conduitei omenești. Și e natural să fie așa, deoarece orice mare metafisică creiază și o atitudine în fața vieții practice, în fața evenimentului cotidian. Deaceia, personalismul energetic are o repercusiune asupra conduitei omenești, prin creierea unui sentiment de elevație și prin conștiința unei demnități care situează pe om în regiuni depărtate de contingente și de scoborășuri. Dacă conștiința omenească e un semn la care se ajunge printr'un lanț enorm evolutiv, care se situează pe planuri infinite ca să ajungă la capodopera ce se numește personalitate omenească, atunci ideea noastră despre noi înșine capătă iradiații

cerești. Nu mai suntem miluiți naturii, nu suntem clipele de lumină ale unui abis de întunecime, ci o permanentă strălucire de energii cosmice.

Și încă ceva: personalitatea energetică rodește în suflele antidotul față de curentele mistice, de gloriificările aduse instinctului și iraționalului.

Suntem oameni nu prin impulsivitate, ci prin guvernări conștiente; nu prin atracții mecaniciste, ci prin intensificări de lumină conștiente, produse de înfinitele eforturi ale energiei cosmice care a culminat în personalitatea creatoare — energie ce se integrează în arhitectura cosmosului pentru a da haosului strălucirea ordinii.



O altă deosebit de importantă contribuție la ridicarea nivelului cercetărilor filosofice de nuanță pur metafisică, este aceea ce o găsim răspândită în multe cărți, în studii felurite și în comunicări academice și universitare, făcute la noi și în străinătate, de către dl. Petrovici.

Pentru a înțelege în ansamblul ei pozițiunea d-lui I. Petrovici în filosofia română, e nevoie să o legăm de kantianism, de acea mare școală revoluționară în filosofie și căreia profesorul român i-a dedicat subtile comentarii și sugestive interpretări.

Kant venise în câmpul metafisic cu ideea, pe care el însuși o compara cu aceea a lui Copernic în astronomie, care a schimbat concepția despre geocentrismul tradițional și anume cu ideea transpunerii cugetării în centrul cosmosului, deoarece întreg acest cosmos este guvernat de formele apriorice ale spiritului nostru. Dincolo de această lume de aparență (lume fenomenală) stă eterna enigmă a lucrului în sine, care se ridică ca un misterios sfinx față de puterile de înțelegere ale minții noastre.

Interpretând numenul ca un absolut ce nu poate încăpea principial în cadrul înțelegerii noastre, ar fi posibilă o interpretare, conform căreia să se transforme idealismul critic în idealism de esență de aceeași compoziție metafisică, cu idealismul absolut al lui Barckley.

Se pare că T. Maiorescu ar fi fost înclinat să interpreteze idealismul și apriorismul formelor înăscute a lui Kant ca o valoare dincolo de sensibil, cum aceasta ne-o sugerează în treacă dl. Petrovici, într'unul din studiile sale asupra influenței operei lui Kant asupra tinerei noastre culturi.

Analizând însuși instrumentul prin care noi putem să concepem lumea, Kant creia implicit și epistemologia, adică complexul cercetărilor cari privesc cântărirea puterilor noastre de cunoaștere.

Ce știm noi despre lume, ne-o poate spune cercetarea în-

săși a limitelor și a posibilităților noastre de înțelegere și la această operă de descifrare și de inventariere a puterilor noastre sufletești în funcție de înțelegerea lumii, dl. Petrovici stabilește nuanțe și fixează atitudini care în câmpul marilor cercetări filosofice s'au impus și se vor impune tot mai mult.

În primul rând dl. Petrovici curăță terenul epistemologic de psihologism. Deși este raționalist, el nu vede în lumina directă a stărilor de conștiință, privite oarecum static, criteriul adevărurilor eterne, pentru că psihologic adevărul ca și eroarea sunt date concrete cu drepturi la o egală considerație, pe când criticul dorește și chiar are datoria de a trece dincolo de ceiace este numai real, pentru a ajunge la adevărul în sine, produs final al unei cântăriri de idei în care puterea selectivă a minții aduce și elementul de valorificare al noțiunilor ce inundă cugetarea noastră.

Cercetarea pe care profesorul român o face asupra obiectivității în știință, este deasemenea un exemplu de chipul cum se poate ajunge la concluzii cu totul noi. Pentru o documentare, fie chiar cât de grăbită în această expunere, redau un fragment dintr'un studiu recent al profesorului român și din care reiese concepții ce trec dincolo de cadrul unui articol și anunță alte construcții de amploare metafisică. Citez din „Gândirea”:

„Convîngerea noastră e că legile abstracte nu pot să elimine realul consistent chiar dacă în ultima lui esență rămâne incognoscibil pentru noi. Și, dacă în ciuda aparențelor am acorda și noi regiunii abstracte a posibilului o superioritate față de realul concret, am face-o tocmai fiindcă socotim, cel puțin uneori posibilul ca vestitorul unei realități transcendente, care ne depășește și pe care n'o putem întui.

Am vorbit mai înainte despre un posibil care nu se actualizează fiind împiedecat. Acest posibil e celace se cheamă virtualul și care poartă, probabil, în sine comori existențiale, care absente pe planul lumii noastre, apar, poate, în toată strălucirea, pe un plan invizibil, transcendent. De multe ori virtualul covârșește ceiace este actualizat și lucrul se constată atunci când bogățiile lui ascunse se desfășoară în succesiunea vremilor chiar în cuprinsul lumii noastre. Potențialul este numai pentru noi o formulă abstractă, care de multe ori nu are măcar meritul de a fi clară și lesne sesizabilă. Poate că într'un transcendent hipotetic, dar nu imaginar, posibilul și realul se contopesc. Dar, în câmpul cunoașterii noastre, ființarea inițială se sparge, desfăcându-se în posibil și real, în modele abstracte și realizări concrete, în reguli generale și realități individuale, intuitive dar contingente. De aci, un dualism ireconciliabil care oscilează spiriul nostru avid de unitate, dela unul la celălalt, căutând când suportul solid al existențialului,

când formula seducătoare a adevărului universal și necesar. De aci tendința veșnic reînviată de a suprima un factor în avantajul celui alt. Știința cu instinctul ei infailibil în ce privește direcția adevărului, a abandonat în orice caz realul grosier al intuiției sensibile. Inșă, încercarea de a se mărgini la formula abstractă și a constitui numai cu dânsa obiectivitatea, nu va reuși. Căci, din spatele formulei generale se ivește umbra fantomatică a unui existențial, incomparabil mai profund decât acela de pe planul sensibil, dar care, totuși, vine cu nota lui irațională, inexorabilă, refuzând să se dissolve în formula matematică și reintroducând un dualism cu care se va chinui în scurgerea secolelor cercetarea omenească”.

Aceiași atitudine de creiere pe baze noi și sigure a epistemologice, metafisica datorează profesorului român și interpretarea pe care am putea-o numi realistă, dată idealismului kantian, unde el stabilește într’o explicare originală, o scară de valori între cele două forme înăscute: timpul și spațiul, dând acestuia din urmă prioritatea în peisagiul metafisic al fiecărui dintre noi, față de timp, element fluent și elastic, care poate crea într’o filosofie a intuiției, cum este cea bergsoniană, esența existenței însăși, lucru ce nu convenea însă gânditorului român, înclinat spre interpretări ce duc la un realism de stabilitate opus fluctenței momentelor de succesiune.

Dl. I. Petrovici lucrând pe aceeași linie a interpretărilor personale date criticismului, creiază și atât de impresionanta ipoteză a cunoașterii neantului. Căci, admitând posibilitatea existenței în mintea noastră, a ideii de neant, chiar dacă tranziția dela neant la existență este de netrecut, lasă posibilitatea unei ascensiuni intelectuale, până la un început al începuturilor, în care forțele de creație sunt chemate a rezolvi miracolul existenței și a forma astfel puteri de guvernare a forțelor ulterioare ce apar după primul act generator, armonizându-se fără anarhie în lumea existenței noastre.

Teismul profesorului român se schițează în orizonturi îndepărtate ale cugetării, acolo unde rațiunea cu luminile ei se îmbină cu razele mistice ale unui transcendentalism, totdeauna prezent, atunci când cugetarea umană are curajul eroic de a nu se mulțumi cu ceiace este și urmărește a descifra eternelle enigme ale existenței, ca sub impulsul unei voci îndepărtate ce ne chiamă spre adâncuri și spre depărtări astrale.

Și pe linia construcțiilor metafisice notăm ca deosebit de semnificative opiniile d-lui Petrovici asupra marelui probleme a nemuririi.

Realismul critic nu-l împiedecă pe dl. Petrovici de a crea una din cele mai fascinante ipoteze asupra perpetuării vieții dincolo de cutremurătorul ei sfârșit. Și în această ipoteză optimistă — prin care problema nemuririi capătă aspecte noi și temeuri logice, care o fac cu atât mai reconfortantă,

dl. Petrovici aduce visiuni cu proiectări îndepărtate. E destul să accentuăm aci, că, conceptul nemuririi se întemeiază pe credința unei puteri conștiente ce depășește corporalul, corporalul fiind un simplu instrument de actualizare — un instrument deseori trădător, în orice caz inferior existenței spirituale ce vrea s'o servească; și că materia însăși, după sugestiile fizicii de azi, dacă este nu chiar o simplă formulă matematică în care până și energia ori eterul, devin expresii abstracte de calcul, este totuși o vremelnicie și o nestatornicie care ne dă dreptul a crede în disocierea esențială dintre sufletul imens și profund și haina lui corporală, peritoare, materială și foarte mult vecină cu neantul însuși, materia fiind aproape o non existență.

Sub perspectiva unui evoluționism infinit, dl. Petrovici se oprește la soluția unei nemuriri spirituale:

„Omul reprezintă, spune dl. Petrovici (din „Gândirea”) apogeul tovarășiei spiritului cu corpul; dar se poate admite, totuși, o continuare a evoluției printr'o speță fără corporalitate, prin urmare invizibil, care ar purcede printr'un fel de mutație din ființa noastră omenească”.

Acestea sunt visiuni care se seriază în literatura filosofică ce s'a scris dela Platon până la noi, dar care au caracterele nou-tătei și sugestiei magice.

Față de aceste opinii metafisice, facem reflexia următoare: Ne bucurăm pe drept cuvânt când se descoperă un leac nou contra unei boale; cum nu am fi, însă, inundați de fericire în fața unui eșafodaj dialectic — întemciat pe cugetarea senină ca și pe ultimile descoperiri pur științifice — care ne creiază în suflet mirajul unei vieți dincolo de cutremurătorul final și ne dă iluzia unei persistențe vitale, după înfiorătoarea moarte?

Ni se dă astfel consolația într'o măsură oarecare față de chinul gândului ce-l poartă orice conștiință lucidă: gândul sfârșitului definitiv al vieții prin moartea pământească și intrarea în neantul etern prin descompunerea terestră a trupului.

*

Filosofia d-lui P. P. Negulescu, așa cum ne-o arată nu numai documentatele d-sale studii de istorie a filosofiei, în care curente uitate și figuri estompate de vântul vremurilor, renasc luminate și pline de relief, dar mai ales studiile întinse asupra genezei formelor de cultură, ori studiarea Destinului omeneirii se încadrează într'o concepție evolutivă cu reflecte personale. Incorporându-se în pozitivism și evoluționism, dl. Negulescu rămâne, totuși, în marea arenă metafisică, deoarece atât A. Comte, care nega putința unei metafisici ca și H. Spencer care a construit o viziune totală a universului, pe baza unui dinamism energetic, dar concret și sensibil, rămân, totuși, în sfera metafisică, prin însăși limitarea posibilităților noastre de cunoaștere,

ceiace implică și o delimitare a misterului înconjurător, în care cei ce-l neagă, nu fac aceasta decât dintr'un fel de prudență — am putea spune printr'un fel de „igienă cerebrală”, cum o cerea din alt punct de vedere A. Comte însuși.

Ultimile concluzii cari se desprind din paginile marelui lucrări a profesorului „Geneza formelor culturii”, sunt:

„Dar, nerăbdarea instinctului metafisic, vrea pretutindeni explicări, când ni se dau de metafisicieni ne satisfac, e drept, mai mult decât părerile fragmentare și îngrădite de atâtea rezerve ale oamenilor de știință. Această satisfacție este, însă, din nefericire iluzorie. Când, chinuit de problemele ce ne răpesc liniștea sufletească, ne adresăm științei, slujitorii ei modești se mărginesc să ne arate grămezile de materiale pe care le strâng cu zel, în vederea vastelor construcții ce se vor ridica mai târziu pe terenurile pe care asudă ei astăzi, cu atât de puțin profit și care nu sunt deocamdată, decât simple „șantiere”. Dacă, nemulțumiți de răspunsurile lor ne adresăm metafisicei, pontifii ei orgolioși se grăbesc să ne conducă pe coridoarele obscure ale templelor în care oficiază, până la ușa sanctuarului misterios și, când o întredeschid cu scumpătate, ne arată ca pe ochiul de sticlă al unei panorame, un monument măreț, ridicat gata, în întregime și împodobit în toate amănunțele lui, cu toate frumusețile posibile și imaginabile. Privești neașteptată nu poate, se înțelege, decât să ne încânte. Dar, monumentele pe care metafizicienii le propun admirației noastre ca și tablourile spectaculoase ale panoramelor cu care le-am comparat, sunt numai zugrăvite. Impresia pe care ne-o produc ele, oricât ar fi de profundă, e numai un „efect de perspectivă — intelectuală și mai ales afectivă. În schimb, grămezile de materiale ale oamenilor de știință, oricât ar părea de in-forme, sunt reale. Iar construcțiile ce se vor înălța odată cu ajutorul lor, dacă nu vor fi pompoase vor fi utile și în orice caz, nu vor consta în simple iluzii de optică sufletească ale unor oameni prea grăbiți, prea îndrăzneți sau câte odată prea puțin scrupuloși”.

În fața unor atari opinii poziția profesorului român ar fi așezată în câmpul cel mai depărtat de metafisică, dacă generalizările vaste nu ar intra, chiar pentru cei ce le contestă acest caracter, într'o metafisică empirică — scoasă din realități și nu din avânturile fanteziei.

Ceiace caracterizează dealtfel opera publicistică a d-lui Negulescu este tocmai răbdarea de benedectin a strănerii faptelor, dela cele mai banale și mai cunoscute până la cele mai hermetice descoperiri științifice, pe care chiar puțini specialiști le cunosc; pentru ca pe temeiul acestor largi baze documentare să se înalțe într'o arhitectură logică perfectă, o teorie de ansamblu a vieții, a vieții sociale mai ales. În „Geneza formelor culturii”, dl. Negulescu are o viziune totală asupra

nașterii însăși a fenomenului intelectual în funcție de filosofare a vieții ca și a situației de fapt a evoluției sociale în care demonstrațiile sale tind a arăta că uniformitatea grupului etnic, oricât ar admite-o aceasta rassistul, nu poate să creieze civilizații noi. Dar, pentru că nu există, din fericire, o uniformizare a raselor, progresul se poate face, dat fiind că omogeneitatea împiedică aparițiunea noutății, după cum în psihologia individuală nu există inventatori decât în sfera acelor aventurieri ai gândurilor, care pun în joc toată energia lor sufletească, pentru a trece dincolo de datele sistematice ale unui raționalism cristalizat în formule, în tradiții ori în obișnuit.

Nu putem intra în amănunțele acestor demonstrații, care-și păstrează valoarea lor în tehnica dialectică, sprijinită pe un mare material documentar, precum nu putem face acest lucru nici pentru „Destinul omenirii; în care aspectele cele mai actuale ale istoriei contemporane își pierd din înflăcărea patimilor pentru a se încadra într'o expunere obiectivă, dar ne mulțumim să repetăm că filosofia d-lui Negulescu, oricât ar voi autorul ei s'o lege de un pozitivism al faptelor și de un ritm evolutiv al concretului, capătă lumini proprii și personale, în care curiozitatea metafisică își susține drepturile ei.

Chiar dacă dl. Negulescu se menține în întreaga sa operă filosofică pe planul faptelor concrete — pe care le cunoaște și le mănuește cu puteri personale remarcabile — îl așează, totuși, în rândul cugetătorilor creatori de temple pentru înțelegerea integrală a lumii, întrebuintând puteri ce depășesc aspectul limitat științific.

*

Un alt curent metafisic este acela inaugurat de dl. Lucian Blaga, care aduce în răspândirea lui, un stil pitoresc și plin de evocații și înmărmuriri. Sistemul metafisic al d-lui Blaga cu rezonanțe în filosofia culturii și cu aplicări în lumea frumuseții artistice, nu s'ar putea face decât cu reproducerea cât mai largă a textelor. Totuși, cum aceasta este imposibil de realizat în această expunere, ne mulțumim a reliefa numai unele concepte ce le socotim fundamentale pentru metafisica d-lui L. Blaga.

O concepție este aceea că, orice cultură se altoește pe un stil, stilul fiind temelia însăși a vieții spirituale din omenire și instrumentul de înțelegere a tendințelor unei epoci și a omului însuși în manifestările lui cele mai caracteristice.

Buffon afirmând că stilul e omul, nici nu-și dădea seama de enormitatea și de subtilitatea acestei constatări, deoarece „omul” nu este o afirmație a energiilor fiziologice ci o ființă misterioasă, care poartă în el o putere ascunsă și miraculoasă, puterea organizatoare și creatoare a inconștientului.

În noi trăește o lume întreagă de gânduri, de instincte, de sentimente ferecate și neștiute, gânduri venite de dincolo de

mormânt, pentru că morții trăesc în noi și această armătură vitală stă în umbră, dar creiază în exterior stilul, care dă unci culturi un înțeles și un aer de familie.

Concepția unui inconștient care stă ca o mare ascunsă, subterană în noi, nu este nouă, dar, pe când psihologia abisală — cum se numește psihologia inconștientului pentru că explorează abisul minții noastre — vede în inconștient un recipient în care picură de sus lumină, idei și gânduri. dl. Blaga vede în inconștient altceva decât un vas receptor. Inconștientul este în filosofia ce o prezentăm, o mare putere care trăește prin ea însăși.

Inconștientul ne schimbă, ne prefăce și-și trădează existența misterioasă prin stilul care nu ar fi altceva decât o străfulgerare sclipitoare, care luminează comorile fănuite din noi.

O altă concepție a d-lui Blaga, este accia care privește puterile minții noastre în legătură cu enigma existenței.

Criticismul filosofic, începând mai ales dela Kant încoace, a căutat să stabilească limitele puterii noastre de înțelegere și a recurs la abile demonstrații, pentru a dovedi că suntem astfel organizați sufletește încât suntem în imposibilitate de a înțelege absolutul existenței.

Cum o să prindem cu mintea noastră înțelesul eternităților și să descifrăm enigmele impenetrabile ale universului, înzestrați cu o organizare sufletească prinsă în limitativ și în relativ?

Dar dl. L. Blaga inversează problema. Nu forțele noastre psihice singure își arată neputința de a cunoaște, ci Necunoscutul și Absolutul imprimă minții relativismul și incapacitatea, ca piedeci transcendente pentru cunoașterea integrală a existenței. Acel „Mare Anonim” care guvernează Universul nu se lasă a fi cunoscut. Ne cenzurează inteligența și ne subjugă mintea. Este posibil — și aceasta e o viziune poetică a d-lui Blaga — ca „Marele Anonim” și dictatorul absolut al lumii să urmărească prin această cenzurare a minții noastre, un adăpost al ei față de aspectele misterului cosmic, pe care o sărmană minte omenească nu ar putea să le privească, fără imense pericole. Suntem, astfel, după scriitorul român, nu robii minții noastre, ci aventurierii nobili care ocolim celatea în care sălășluște împăratul cel mare dinăuntru, stăpânul cosmosului, care nu voește a ne deschide porțile. Impărăția lui rămâne un mister, o himeră și un vis al sufletelor noastre. Iată, dealtfel, o exprimare întemeiată pe texte (din „Cenzura transcendentă”), care ilustrează felul de a gândi a filosofului român:

„Posibilitatea unei cunoașteri individuate, absolut „obiective”, ar condamna viața și spiritul creator la stază perpetuă. Posesiunea „adevărului transcendent” ar zădărnici creația și ar osândi spiritul la repetiție stercotipică. Dacă am fi în stăpânirea adevărului absolut, ar încremenii în noi orice tensiune

spre altceva, ni s'ar tăia orice dinamică și în vinele noastre ar îngheța, ne mai găsindu-și justificare, orice efort, ne-am preface în cristale văzătoare și imobile. Faptul că nu suntem cristale imobile sau făpturi hieratice, ci configurații larvare în spațiu și timp, faptul că nu suntem zei în acord permanent cu ei înșiși, ci molecule neîmplinite bolnave de un lăuntric desechilibru, faptul că nu suntem statice oglinzi, ci ființe urzite din instabilitate și efort, constituie o dovadă că suntem creaturi înadins refuzate de adevăr, spre a fi cu atât mai mult creaturi destinate creației. Spre a preîntâmpina „staza perpetuă” a vieții și spiritului, „Marele Anonim” aplică cunoașterii individuate „censura transcendentă”. Ingrădind astfel cunoașterea individuală, Marele Anonim o înzestrecă în același timp cu tendința dinamică de a se depăși în fiecare moment”.

2. „Se poate presupune că o cunoaștere individuală absolută, implică o primejdie pentru subiectul cunoscător, care ar putea fi smuls din aderențele sale creaturale și astfel scos din echilibrul său de o asemenea cunoaștere. O cunoaștere absolută ar constitui pentru un individ creatural un dar, care ar desrădăcina creatura din natura sa proprie și din natura în care e împletită. Cunoașterea absolută ar prilejui o emancipare a individuațiunii, pe care individuațiunea prin firea ei nu ar putea-o suporta și căreia ea în primul rând i-ar cădea jertfă. Dar, cunoașterea absolută ar alcătui o primejdie și pentru obiectul cunoscut care ar putea fi după plac creiat și astfel și distrus pe această cale. Aceste primejdii au toate caracterele unei perturbațiuni virtuale a echilibrului existențial”.

3. „O cunoaștere individuală absolută ar reprezenta o primejdie pentru Marele Anonim însuși, care ar putea fi scăzut în potența sa și în parte zădărnicit în intențiile sale de o asemenea cunoaștere individuală. Orice eventuală cunoaștere absolută proprie unui punct periferic al existenței ar însemna un pericol de descentralizare a existenței”.

Teoria sa asupra „satului” ca fază embrionară și de temelie a culturii noastre majore, se leagă deasemeni cu metafisica inconstientului și cu ipoteza puterilor ascunse din suflet. Cultura universală — și deci și a noastră în special — nu poate fi produsul unei vulcanice aparițiuni individuale în sensul mesianic, ci ea este produsul unei organizații structurale a sufletelor. Cultura înflorește astfel, după o gestație inconstientă și mistică în straturi de dincolo de lumina unui timp și de lumina conștientă a unui individ. Sunt anonime puterile latente, cum în sufletul individual sunt ascunzături de unde izvorăsc adevăruri, forme de creație nouă și înțelesuri nebănuite date lumii.

Iată un alt text decisiv pentru luminarea filosofiei de care ne ocupăm:

„Examenul latent și stăruitor al culturii noastre populare ne-a adus la concluzia, reconfortantă, asupra mătcii stilistice

românești. Latențele ei, întrezărite, ne îndreptățesc la afirmația că avem un înalt potențial cultural. Tot ce putem ști, fără temere de a fi desmintiți, este că suntem purtătorii bogați ai unor excepționale posibilități. Tot ce putem crede, fără de a săvârși un atentat împotriva lucidității este că ni s'a dat să luminăm cu floarea noastră de mâine un colț de pământ. Tot ce putem spera, fără a ne lăsa manevrați de iluzii este mândria unor inițiative spirituale, istorice, care să sară din când în când ca o scânteie și asupra creștetelor altor popoare. Restul e ursită”.

„In acest domeniu misterios al primitivului suflet românesc stau rezervele de viitor ale neamului nostru pe planul cultural”.

Iar concluzia la unele din studiile sale, cum e „Spațiul mioritic”, ia aspectul unui imn ridicat acestor sugestive și primitive puteri care sunt de fapt încorporate în filosofia inconștientului.

Iată acea concluzie :

„Matca stilistică populară și cele înfăptuite sub auspiciile ei, indică posibilitățile felurite ale viitoarei noastre culturi majore. Să ridicăm cu o octavă mai sus torentul de lirism ce curge unduitor în imnul mioriței, al morței, să subliniem și să monumentalizăm în închipuire aspectul bisericilor de lemn din Maramureș sau din Bihor sau al caselor țărănești din Țara Oașului, să prelungim în mari proiecțiuni metafisice viașnea cuprinsă în aceste versuri populare :

Foae verde grâu mărunț
 Câte flori sunt pe pământ
 Toate merg la jurământ,
 Numai spicul grâului
 Și cu vița vinului
 Și cu lemnul Domnului
 Sboară 'n 'naltul cerului
 Stau în poarta raiului
 Și judecă florile
 Unde li's miroasele.

Asemenea operații sunt destinate să ne dea presentimentul just al viitoarelor noastre posibilități de cultură majoră”.

Și cum stilul este o formă aparentă a mentalității neinfluențată de importul străin, vom găsi în literatura satului imaginea fecundă a resorturilor ultime ce condiționează o cultură.

★

Expunerea ce am făcut asupra grupelor de cercetări metafisice, datorită câtorva personalități ce le-am socotit ca reprezentative pentru caracterizarea stadiului actual al culturai noas-

stre filosofice, cred că poate duce la o încheiere, ce nu poate fi bănuțită de părtinire ori subiectivism național: Într'un sfert de veac am contribuit prin inventivitatea cugetătorilor români, închinată studiilor filosofice la creșterea cunoașterii ce privește comoara misterioasă a cosmosului. Am reușit să aducem în marile concert al metazisicei universale glasul sufletului românesc și să înregistrăm în literatura filosofică, răspunsuri originale la marile probleme ce depășesc sfera sensibilității și privesc profunzimele sufletului omenesc și cele mai eterne aspirații ale ființei noastre spirituale.

Acest progres realizat într'un timp atât de scurt ne îndreptățește a crede într'o fază de avânt filosofic, care se va încadra în expansiunea puterilor spirituale ale neamului nostru, expansiune ce o simțim ca venind din depărtările viitorului pentru-ca să actualizeze o formă de civilizație curat românească.

GR. TĂUȘAN

TEHNICĂ ȘI MAGIE

- I. — 1. Activitățile omului. — 2. Despre o întăetate a tehnicei. — 3. Insemnătatea graiului. — 4. Religia și magia activității originare.
- II. — 5. Tehnică și magie. — 6. Magia și explicația. — 7. Explicația în mentalitatea primitivă. — 8. Insemnătatea intelectuală a magiei. — 9. Incheere.

I.

1. — Omul, pentru a se putea menține și crește, a fost nevoit să răspundă dela început mediului acesta cosmic care era al său și împotriva sa. A răspuns cu fapta și cu cugetul; cu fapta la nevoile sale de ordin material și cu cugetul în marea întinsă și incertă a unei lumi tainice. Astfel în decursul vremurilor au apărut o seamă de activități numite tehnică, artă, religie, știință și care au astăzi un caracter definit, de sine stătător.

Aceste activități însă au un istoric. Omul nu s'a manifestat întotdeauna în acelaș chip. Problema începuturilor este dintre cele mai interesante pentru că o soluționare a ei ridică vâlul întins și greu ce acoperă sensul originar al gândului și faptei omenești.

Activitățile omului primitiv nu aveau o independență și o dezvoltare proprie cum au astăzi. Aceste activități erau mai unitare decât ale omului civilizației moderne pentru că și viața sufletească din care porneau era mai unitară

Religia și magia, arta tehnica și știința, în trecutul lor cel mai îndepărtat adică în formele și sensurile lor primitive, așa cum ni le înfățișează preistoria și etnografia -- deși uneori atât de obscur dată fiind depărtarea lor în trecut și deci insuficiența materialului documentar -- alcătuiesc pentru cercetătorul de azi domenii de întinsă investigație și prilej de adâncă cugetare. Raporturile dintre ele sunt pentru noi probleme.

Una din problemele cele mai desbătute, în rezolvarea căreia cercetători veniți din câmpuri de activitate deosebite par să fi căzut de acord, a fost aceea de a lămuri care anume din toate aceste activități a stat la începutul omeniei? Care a stimulat mai întâi inteligența, a dezvoltat-o, sau cum se obișnuiește să se spună: a scos omul din animalitate?

Să vedem deci, cum s'a pus și cum s'a rezolvat această problemă.

2. — Privind originile omului și civilizației sale, cei mai mulți dintre cercetători, începând cu Buffon și terminând cu Bergson, au fost de acord asupra unui primat al activității tehnice. „La început a fost unealta”, este o afirmație ce pare de nesdruncinat.

Acela care a formulat și susținut în vremea noastră cu mai multă influență această părere, a fost desigur filosoful francez *Bergson*. Să-l ascultăm deci pe el: „Dacă pentru a ne defini speța rămânem strict la ceea ce istoria și preistoria ne prezintă drept caracteristică a omului și inteligenții, nu vom spune *homo sapiens* ci *homo faber*”¹⁾). Apariția omului este legată de apariția unelei; prin ea s'a realizat de la început. Activitatea tehnică este deci aceea care l-a scos pe om din animalitate.

Dacă lucrurile ar sta cu adevărat în acest fel, în care ne-au deprins să vedem lucrurile învățații și filosofii veacului trecut, problema ar fi mult mai simplă decât pare. Prăpastia dintre animal și om ar dispărea și între cele două stări ar fi o sigură punte de trecere, iar schimbările aduse de vremuri ar avea un caracter de lentă și directă evoluție. Credem că această interpretare a datelor este o teorie isvorâtă din nevoia de simplificare și ajustare a realității la nevoile minții omeneshti și că realitatea este cu totul alta.

Viața este mult mai complexă și manifestările ei mult mai diverse. În legătură cu problema de mai sus ne întrebăm: dacă omul s'a realizat prin unealtă și se definește pe calea sa, cum explicăm atunci prezența unelei la animale?

S'a deosebit între unealta parte a corpului, întemeiată pe instinct, ca o „facultate naturală de a utiliza un mecanism în-născut”²⁾ care este proprie animalului și unealta obiect artificial întemeiată pe inteligență, ca o facultate de a transforma și întrebuința calitățile lumi neorganice, care este caracteristică omului.

Este adevărat că unealta artificială vine ca o prelungire a organelor animale, dar nu e mai puțin adevărat că această unealtă este prezentă și în viața animalelor. Sunt animale care nu cunosc altă unealtă decât aceea ce i-o pune natura sa organică la dispoziție; sunt acelea care au instinctele foarte dezvoltate și inteligența redusă. Scara animală este însă mare; atât de mare încât nu putem neglija faptul că sunt altele cu o inteligență superioară. Ajunși în fața acestora, mai stăruie oare deosebirea dintre om și animal în sensul că primul fabrică și folosește unelte materiale iar cel de al doilea, nu? Nu mai stăruie pentru că animalele superioare cunosc unealta definită în sensul omului. — Bergson recunoaște acest fapt dar nu

1) *H. Bergson* : L'évolution créatrice, pag. 151.

2) *H. Bergson* : op. cit., pag. 151.

ii dă atenția cuvenită; îl interpretează cuviincios numai față de teoria sa, afirmând că fenomenul tehnic este pentru inteligența animală „un ideal” și că tot ceea ce face în sensul acesta nu sunt decât variațiuni pregătitoare pe instinctele date de natură.

Animalele superioare ca inteligență, așa cum sunt maimuța și elefantul, folosesc unealta atât pe cea gata făcută, luată din natură sau dela om, cât și pe cea alcătuită simplu cu propriile sale forțe. Deși mai rară decât folosirea, fabricarea uneltei apare și la animale. Sunt bine cunoscute astăzi rezultatele experiențelor psihologului german W. Köhler, care în vremea războiului trecut având o misiune în insula Tenerife a studiat direct inteligența animală și invenția uneltei.³⁾

În concluzie deci, unealta materială nu poate defini omul pentru că o aflăm și în viața animalului, care dovedește aptitudini de „fabricant” întemecate pe un spirit inventiv puțin dezvoltat dar prezent.

3. — Activitatea tehnică originară fiind ceea ce îl apropie mai mult pe om de animal spre deosebire de alte activități care îl deosebesc, nu-i putem acorda uneltei dreptul de element definitoriu al speței umane. Trebuie deci să căutăm în altă parte elementele unei definiții a omului.

Chiar dacă activitatea tehnică este prezentă la începuturile vieții umane, ea nu spune totul despre om și mai ales despre ceea ce pare să-i fie esențial, deosebit de oricare altă existență.

Un element care intră în alcătuirea omului dela început este fără îndoială limba. Natura omului și civilizația sa sunt strâns legate de graiu. Limba constituie, mai mult decât tehnica, un element definitoriu al omului. Omul este înainte de toate „un parleur, un animal bavard”⁴⁾ spune *Pierre Janet*. Omul nu a putut exista și nici nu poate fi închipuit fără grai. Vorbirea a venit odată cu omul și omul odată cu vorbirea. „La început a fost cuvântul” adevărul biblic, cade greu în balanța științei.

Atât mediul fizic cât și cel social au influențat ființa omului în chipuri deosebite. Întreaga ambianță originară i-a fost un leagăn de încercări și probleme. Oricât de primitivă ar fi însă această stare ea nu poate fi socotită umană fără graiu. Activitățile elementare premergătoare graiului nu aparțin propriu zis omului. Că pot fi prezente și în natura umană nu înseamnă că sunt totul, că-l pot defini. Iată de exemplu instinctele: omul are instincte dar nu prin ele se poate deosebi de restul lumii animale.

Despre o origine a graiului nu poate fi vorba pentru că

3) Vezi în *Pierre Janet: Les débuts de l'intelligence*, 1937, pag. 183.

4) *Les débuts de l'intelligence*, pag. 251.

lipsesc faptele edificatoare. Tot ceea ce afirmă unii filozofi în această privință are mai multă valoare de presupunere; rămânem cu afirmația pentru că realitatea scapă.

Un lucru îl putem ști sigur: prin graiu omul este puternic, mai puternic decât prin unealta materială. Vom încerca să dovedim aceasta analizând temeiurile pe care este așezată natura umană.

Dacă omul vorbește aceasta nu înseamnă că are o funcțiune în plus față de animal, ci că toate funcțiunile sufletești umblă altfel și că întreaga sa natură este deosebită. Limba aduce o înnoire și o creștere a inteligenței, dăruie o facultate de cuprindere superioară. Inpotriva ideilor unui Weber, care atribuie limbii numai o funcțiune speculativă,⁵⁾ toate acțiunile materiale ale omului fără graiu sunt simple încercări trecătoare.

Graiu are o funcțiune exterioră și una interioară. În vremea din urmă s'a dat o deosebită atenție celei dintâi probleme, adică funcțiunii sociale a graiului. Nu mai puțin însemnată este funcțiunea sa interioară. Vorbirea cu sine însuși aduce creșterea și ordonarea datelor sufletești. Operațiunile sale sunt vii și bogate. Omul are prin graiu o putere nouă neasemuită, care depășește acțiunile materiale obișnuite. Prin graiu omul lucrează deosebit de animale: lucrează mai inteligent, mai variat și ceea ce de mai mare însemnatate, mai liber și mai nou. Inventia este mult legată de graiu. „Graiul este puternic pentru că el este inteligența, care la rândul ei este puternică și creatoare de libertate”⁶⁾. Pe calea graiului omul apropie, unifică, dispune, creează. Pe calea vorbei gândul se formează în diferite chipuri și teme, acțiunea se precizează și crește în întindere.

Graiul a avut întotdeauna o deosebită însemnatate în viața omului. Cea mai mare și mai rodnică pare să fi fost în domeniul inteligenței. Omul, pe lângă acțiunile motrice atât de proprii animalului, are și acțiuni verbale. Legătura acestor două însușiri, așa cum o găsim la om, a însemnat o adevărată putere. Inteligența animală, fără graiu, stăruie la un nivel scăzut de unde nu se poate ridica în timp ce inteligența omului s'a înălțat mereu. Graiu l-a ajutat pe om să se ridice la formele superioare ale explicației, a raționamentului experimental pe temeiul căruia stă știința modernă.

4. — *Louis Weber* socotește că unealta stă la origini și că activitatea tehnică a avut rolul de educatoare a inteligenței omului; știința modernă s'a desprins după el tot din această activitate. Am văzut însă mai sus că și animalul inventă și

5) *Louis Weber*: *Le rythme du progrès*, pag. 135 și urm.

6) *Pièrre Janet*: *L'intelligence avant le langage*, pag. 134.

folosește uncalta. Dece atunci omul a progresat, dece inteligența lui s'a ridicat lucrând iar animalul nu a făcut progrese și nici nu a putut depăși un nivel inferior al inteligenții? Această întrebare ne îndreaptă pe alte căi; altceva pare să fie pus în firea omului de a putut ajunge la gradul de cultură și civilizație de astăzi.

Am vorbit anume mai sus despre însemnătatea graiului în viața sufletească a omului, ca unul din răspunsurile ce se pot da tezei ce susține întâietatea tehnicii. Înțelegerea funcțiunii graiului a schimbat întreaga problemă a începuturilor. Însăși tehnica fără graiu ar fi rămas la nivelul aceleia de care dispune animalul. Dar graiul este numai un element în definiția omului.

Activitățile omului, am văzut, nu au fost distincte ca astăzi dar au fost multiple dela început. Oricât am merge înapoi omul nu a putut exista fără o activitate tehnică, e adevărat, dar nici fără o activitate religioasă și magică și cu atât mai puțin fără graiu și în afară de colectivitate. Toate acestea la un loc ne pot da elementele unei definiții a omului chiar atunci când ne punem problema începuturilor. Omul nici nu poate fi conceput altfel.

Înainte însă de a stabili anumite raporturi logice între aceste activități e bine să le constatăm pe cele care există de fapt. Pentru aceasta vom recurge la sprijinul datelor științifice, la fapte concrete. Faptele, atâtea câte are știința pozitivă la îndemână, ne dovedesc prezența și conlucrarea tuturor acestor activități acolo unde se află omul; desigur, în forme și raporturi deosebite celor de azi.

Științele care ne aduc dovezile pe care întemeiem afirmația de mai sus sunt etnografia și preistoria. Etnografia ne aduce un material foarte bogat în deslegarea problemei. Ori de câte ori se observă o societate primitivă de astăzi, activitatea tehnică este dublată de una religioasă sau magică. Omul triburilor socotite cele mai înapoiate depe glob așa cum sunt cele din Australia sau Țara de Foc cunoaște toate activitățile de mai sus. Dominantă însă pare activitatea magico-religioasă.

Se obiectează că așa zisele societăți primitive de astăzi nu sunt tocmai primitive ci evolute. Deaceia datele etnografice ne fiind satisfăcătoare sunt înlăturate; în schimb sunt invocate datele preistoriei. Susținătorii primatului activității tehnice nu pot găsi însă nici în această știință un sprijin de fapte, prea mare. Teza lui *homo faber* deși pare, să aibă o întemeiere rațională, care poate exista și dincolo de viață, nu are o întemeiere de fapte.

Încă din timpurile cele mai vechi, pierdute în negura trecutului, activitatea tehnică la om nu a fost nici odată sigură. Lângă ea a trebuit să apară una magico-religioasă. Pa-

leoliticul însăși, acolo unde urmele lăsate de om sunt din piatră, dă semne de activitate religioasă. Perioadele cheleeană și musteriană nu par să fie deloc expresia unei activități strict tehnice. Dacă urmele unei religii lipsesc aceasta nu înseamnă că ea nu a existat. Industria însăși s'a păstrat atâta cât a fost din piatră. Poate cineva afirma că bunăoară nu a fost folosit lemnul?

În sprijinul părerii că o activitate religioasă ar fi existat și în acele timpuri stau mărturie mormintele musterice descoperite în anul 1910 de *Capitan și Peyrony și unele elemente în legătură cu scheletul dela Chapelle-aux-Saints.*⁷⁾

Odată existența mormintelor dovedită este dovedită și prezența unei lumi spirituale în afara căreia problema morții nu se poate pune și cu atât mai puțin aceea a ritualului. Iată deci că și în perioadele atât de îndepărtate și puțin cunoscute ale preistoriei sunt semne că acolo unde a apărut omul, a apărut activitatea religioasă și magică alături de cea tehnică. Istoria omului, oricât de departe ar merge, nu cunoaște vremuri strict tehnice în care unealta materială să fi apărut independentă de mit, de magie și religie, de graiu și colectivitate. Numai la animale acest lucru este posibil.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

II.

5. — Activitățile de ordin spiritual sunt toate legate direct, într'un fel sau în altul, de activitatea tehnică ca fiind expresiunea aceleiași naturi: omul. Aceea care este însă mai apropiată de tehnică și deci mai însemnată pentru înțelegerea acestei activități originare a omului, este magia. Analiza raportului dintre tehnică și magie este bogată în consecințe.

Înainte însă de a adânci legăturile dintre tehnică și magie și analiza alcătuirii interne a celei din urmă, ca o pregătire, e bine să încercăm o clasificare și să arătăm locul pe care îl ocupă magia între celelalte activități apropiate.

În viața omului, adică în realitate religia, magia și tehnica coexistă; faptele sunt într'o formație organică, străbătute de elemente ale acestei întreite naturi. Din punct de vedere logic magia ocupă locul de mijloc, între religie și tehnică. Ea nu e nici una dintre celelalte două și nici nu le încalcă domeniile ci doar le atinge în cele două limite superioară și inferioară.

În limita superioară magia este legată de religie și anume prin caracterul său mistic deoarece magia chiamă și folosește puterile ascunse sau încearcă să le îndepărteze, după influența bună sau rea a acestor puteri. Magia, cu toate deosebirile ce le manifestă, este o disciplină mistică asemenea religiei. În limita

7) *Édouard Le Roy: Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence, 1938, pag. 284.*

sa inferioară magia se învecinează cu tehnica propriu zisă. Ea funcționează, așa cum vom vedea în exemplele de mai jos, pretutindeni unde e vorba de meșteșug sau oricare altă activitate cu caracter tehnic. Magia prelucrează întreg domeniu al naturii organice și inorganice în folosul omului.

Cu toată această îndoită legătură magia se manifestă ca disciplină aparte. Ea întrunește laolaltă atât caracterele religiei cât și ale tehnicei dar nu e niciuna din ele, ci formează un domeniu de fapte aparte ce poate fi studiat ca atare.

Să vedem acum în ce stau legăturile dintre tehnică și magie și în ce sens magia e o tehnică.

În cercetările sale, sociologul și etnograful francez *Mauss*, leagă magia de *ideea de eficace*⁸⁾. Această interpretare dă puțința unei apropieri de tehnică. Analizând raporturile lor reale aducem o contribuție necesară definiției fenomenului tehnic, cu deosebire în sensul și formele sale originare.

Magia este și ea o tehnică și nici decum o religie sau o știință. Tehnica și magia au aceleași scopuri: scopuri practice. În totdeauna când magia a funcționat omul a urmărit pe calea ei anumite obiective de ordin material așa cum sunt: căderea ploii, păstrarea și căpătarea sănătății, durabilitatea construcțiilor, distrugerea dușmanului etc..

Atât în tehnică cât și în magie omul se supune unor condiții speciale pentruca actul să fie eficace. Desigur, tehnica pozitivă ține seamă și se întemează pe însușirile materiale ale lucrurilor, în timp ce magia pe cele spirituale; tehnica se întemează pe raporturile fizico-chimice ale vieții și lumii sensibile, în timp ce magia se întemează pe anumite raporturi ascunse și elemente imponderabile care fac posibilă acțiunea dincolo de legile fizice ale materiei. Actul tehnic și cel magic nu sunt de aceeaș natură dar au acelaș scop: câștigarea de bunuri materiale.

În societățile primitive, cu puțință de observat astăzi, funcționează amândouă aceste tehnice. Prima, întemeindu-se pe o experiență pozitivă, folosește și lucrează asupra forțelor naturii, iar cea de a doua, întemeindu-se pe o experiență mistică folosește și lucrează asupra puterilor nevăzute.

Tehnica și magia nu se exclud și nici nu se succed ci se completează conviețuind. În conștiința omului primitiv ele se întâlnesc pe drumurile aceluiași scop. Cu toată deosebirea ce poate fi ușor remarcată, omul primitiv privește totul laolaltă, organic, experiențele sale fiind omogene.

La executarea oricât de precisă a unui obiect material se adaugă întotdeauna ritualul cuvenit; numai după acest ritual

8) *Hubert et Mauss*: *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, *Année sociologique*, tome VII, 1902—903, pag. 109.

realizarea lui e socotită deplină, altfel este supus riscului. Tehnica magică este tot atât de necesară cât și cealaltă. „Munca și magia, spune *Dr. Malinowski*, într'una din lucrările sale, merg împreună și sunt de nedespărțit. Munca are nevoie de magie și magia nu are sens decât ca un element indispensabil al muncii”⁹⁾).

Fără o tehnică mistică, fără magie nu se poate realiza nimic chiar dacă omul este în posesia celei mai desăvârșite cunoașteri a meșteșugului.

Pentru întemeierea acestor afirmații, satul românesc, deși evoluat, păstrând încă forme organice străvechi, ne aduce fapte îndestulătoare.

Să luăm un exemplu în legătură cu construcția casei. Există aci pe deoparte o cunoaștere precisă a materialului întrebuițat și pe dealta a construcției, adică a meșteșugului. Acest meșteșug la prima vedere pare nealterat de nici un element străin de acelea ale mediului fizic. În adevăr e numai o aparență. Credințele își fac loc până în cele mai neînsemnate activități ale omului străbătând întreaga ființă morală și materială.

În primul rând, materialul întrebuițat la construcție e socotit ca având anumite calități ascunse față de care omul trebuie să fie atent și să le pună în valoare; altfel rezistența materialului este compromisă. Să luăm bunăoară lemnul, care este atât de însemnat în construcțiile tuturor așezărilor de munte. Pentru a fi bun de lucru se cere respectarea unui ritual premergător construirii. Lemnul acesta nu poate fi tăiat oricum; în pădure omul tac la început trei lemne putrede pe care le aruncă în trei direcții cu următoarea formulă:

„al dintâi să fii al focului, al doilea să fii al trăsnetului și al treilea să fii al carilor”.

De aci înainte se pot tăia fără teamă lemne pentru construcția casei.

În al doilea rând sunt o seamă de acte rituale care privesc meșteșugul propriu zis, acte în afara cărora activitatea tehnică a omului nu ajunge la rezultate bune. E vorba de ritualul din legenda meșterului Manole, care sub forme diferite este răspândit pe o mare întindere a ținutului românesc. Pentruca o casă să dureze, să nu se surpe, se zidește la temelie ei un băț care reprezintă măsura unui om. Măsura se ia de obicei în somn sau pe furiș când merge; în al doilea caz i se fură umbra. Se fură pentrucă omul a cărui măsură a fost zidită moare. Nefiind bine să omori un tânăr s'a ajuns la obiceiul de a lua mai mult măsura bătrânilor. Acest ritual de construcție este obișnuit mai mult la casele de piatră și cărămidă.

9) Citat din *Levy-Bruhl*: *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. 1938, pag. 50.

Ca și construcția, toate celelalte industrii și meserii cunosc factorul mistic, cu deosebire cel magic, pe care îl găsim aci ca într'un câmp de activitate proprie; și anume, privind atât calitățile materialului cât și meseria, activitatea tehnică a omului.

Tehnica în originile ei nu trebuie judecată deci după tehnica de astăzi. Ea a putut să aibă un caracter precis, să aibă la temelie o observație și o deprindere care i-au dat puțința să isbutească și să se mențină, dar a fost departe de a apare într'o formă organizată explicativă. Când o aflăm în această formă tehnica este o mistică, adică magie în câmpul căreia se găsesc elementele unei filosofii primitive, o viziune de viață.

Tehnica materială la origini, oricât de precisă ar fi fost, nu a răspuns îndeajuns nevoilor omului. Ea a putut funcționa corect în domeniul vieții practice dar pe plan sufletesc a trebuit să fie prezente alte activități de altă natură pentru a-l pune pe om în mișcare. Chiar acolo unde această tehnică pare să aibă un domeniu exclusiv, adică în viața materială, ea a fost întotdeauna întovărășită. Orice intervenție în lumea sensibilă nu se putea face fără o luare în seamă a lumii nevăzute care stăpâna totul. Uncalta, oricât de bună ar fi fost nu era efice decât odată cu actul ritual.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

6. — Reveniți la primul spect al problemei, pentru a da un temeiu criticei noastre și tot odată pentru a lămurii pe cât e cu puțință mai deplin raportul tehnicii cu magia, vom încerca în aceste ultime capitole să înfățișăm problema așa cum se pune ea pe *plan interior*, adică din punct de vedere sufletesc și mintal. Câteva considerațiuni asupra genezei explicații sunt necesare.

Omul pus în fața lumii fizice a reactionat prin uncaltă. Este adevărat că unealta prelungind brațul a multiplicat puterea fizică a omului, este adevărat că întrebuințarea uneltei ca și fabricarea ei să ceară o efortare intelectuală și că din cele mai vechi timpuri până astăzi tehnica a avut un caracter permanent în viața omului, dar de aci și până a socoti activitatea tehnică ca ceva ce a creat omul și civilizația sa este o concluzie plină de riscuri. Activitatea tehnică primară nu a făcut posibilă explicația și nici n'a putut duce în linie directă la știința modernă, așa cum crede Weber¹⁰). Tehnica a putut aduce în cursul vremii multe servicii științei dar nu a putut să o creeze. Lucrurile stau tocmai dimpotrivă: tehnica s'a ridicat prin știință; de aci își trage ea toată puterea de astăzi.

Activitatea tehnică a omului primitiv este lipsită de orizont; acest om lucrează, construște, preface materialul și își face

10) *Civilisation et technique*, în lucrarea colectivă: *Civilisation, le mot et l'idée*, 1930. pag. 139.

unelte. Toate acestea însă le face fără să aibă cunoștințe de fizică, de mecanică sau de chimie. Unealta este în acest stadiu de civilizație, cu adevărat o prelungire a organelor; se întregăză ființei sale. Omul primitiv are desigur o activitate tehnică dar aceasta nu angajează viața sa intelectuală decât sub o formă de deprindere; ea funcționează mai mult pe temeiul memoriei. Tehnica în societățile primitive, ca și știința, are un caracter empiric.

Tehnica primară nu a putut face nici un pas înainte fără reflecție, fără explicație. O tehnică întemeiată pe exercițiu și combinații momentane o aflăm, după cum am văzut, și la animale. Omul a depășit această tehnică tocmai prin ceea ce deosebit de animal (nu prin ceea ce are comun cum cred atâți cercetători din veacul trecut) adică prin viața sa spirituală. Aci stă însemnătatea magiei ca tehnică mistică; ea, alături de religie, a dat o formă elementară de explicație, un sistem de idei.

Datele obiective de care dispun până astăzi științele omului, ne îndreptătesc să afirmăm prezența nevoii sale de explicație, oricât de înapoiat ar fi ca civilizație. Viața sufletească a omului este așa fel alcătuită încât nu poate fără ea. Acei care încearcă să o înlăture o fac dintr'o neînțelegere și anume pentru că socotesc explicație numai explicația rațională, valabilă pentru mentalitatea științifică contemporană. Este bine știut însă că în afară de aceasta mai există și o explicație mistică, în leagănul căreia se desfășoară și astăzi viața sufletească a celei mai mari părți din omenire. Ea stă și la temelie magiei a cărei legătură cu tehnica este atât de strânsă, legătură ce încercăm să o lîmpezim în această încercare.

În primele trepte ale civilizației, de câteori e vorba de explicație — fie ea în legătură cu un fenomen tehnic — aceasta este de natură mistică,¹¹⁾ religioasă sau magică și nu pozitivă în sensul științei moderne.

Inteligența practică, oricât de activă ar fi, nu privește dincolo de punctul final; scopul o robește. Inteligența practică nu se întoarce asupra sa însăși și nici căile pe care merge nu o interesează. Omul primitiv folosește anumite mijloace fără să reflecteze asupra lor, fără să le cunoască însușirile specifice. Inteligența practică nu gândește asupra punctelor sale de plecare și nici asupra metodelor. Fiind absorbită de scop ea funcționează ca ceva organic. Aceasta vrea să fie credem, și înțelesul afirmației lui Espinas că „unealta nu face decât una cu lucrătorul: ea este continuarea organului; lucrătorul se servește de ea ca de un membru pentru a prelungi acțiunea sa, fără a gândi vreo dată să-i observe structura nici să caute cum diversele sale părți se adaptează atât de bine scopului lor”¹²⁾.

11) *Daniel Essertier*: Les formes inférieures de l'explication, 1927, pag. 109.

12) *Origines de la technologie*, pag. 47.

Că această inteligență poate realiza ceva din punct de vedere tehnic nici nu rămâne îndoială. Toate nevoile materiale în legătură cu mediul înconjurător pot fi pe această cale împlinite fără reflecție și fără știință. Chiar dacă cuprind unele probleme acestea sunt pentru noi. Animalele însăși efectuează o seamă de acte tehnice ce cuprind în ele probleme de fizică și mecanică. De aci nu putem deduce că-și dau seama de ele.

Dacă astfel stau lucrurile se înțelege că inteligența practică manifestată într-o activitate strict tehnică, ne dublată de inteligența reflectată este inteligența animală. Homo faber nedublat de homo sapiens nu înseamnă altceva decât animal.

Inteligența practică activează cu unelte de care nu are cunoștință. Dacă ar avea cunoștință nu ar mai fi practică ci reflectată; și atunci știința ar fi prezentă iar omul om, adică stăpân prin cecece îi aparține deosebit și nu prin cecece are comun cu speța animală din care desigur face parte în limitele unei sfere mai mari.

Omul este om întrucât este altceva decât animal, întrucât are însușiri și activități proprii. El nu poate fi definit prin cecece le este comun. Omul este asemănător animalului în multe privințe și anume prin natura sa organică și nevoile materiale ce le are, dar acestea nu-l pot cuprinde.

7. -- Am afirmat mai sus: magia a fost tehnică dar o tehnică mistică. Să lămurim mai bine ce este această activitate a omului și ce însemnătate a avut.

Omul cel mai primitiv posibil, o conștiință și o formă de explicație oricât de elementară, fie chiar eronată în raport cu datele rațiunii noastre, a trebuit să aibă. Având o viață interioară, cași în viața sa materială, omul a fost nevoit să rezolve și să răspundă la o seamă de probleme.

Nefiind, așa după cum am văzut mai sus, în stăpânirea datelor realității obiective decât în mod empiric, neputând deci experimenta logic asupra acestei realități, omul începuturilor a avut totuși o explicație, a avut idei și desigur o viziune de viață. De îndată ce omul nu poate fi nici măcar conceput fără o conștiință și fără un răspuns la problemele ei, se înțelege că a trebuit să le aibă într'un fel. Nu a avut o explicație științifică și nici o filosofie rațională a vieții și lumii. A avut însă o explicație religioasă și magică, cecece se spune: o viziune mistică a lumii.

O tehnică primitivă empirică, fără principii, fără legi și explicații nu a putut să însemne mare lucru din punct de vedere sufletesc. O tehnică primitivă mistică așa cum e magia, cu principiile legile și explicațiile ei, oricât de eronate ar fi fost în raport cu rațiunea și știința noastră de astăzi, a însemnat foarte mult.

S'a spus că în mentalitatea primitivă cauza a fost creată, că explicația nu a fost decât o ficțiune pentru a evada din problemă și că această mentalitate nu este altceva decât o biruință a imaginației, de cele mai multe ori fantastică, asupra realului. Toate acestea pot fi adevărate dar fără ele omul nu ar fi fost om și nici știința, deci nici tehnica cu toată civilizația ei, n'ar fi fost posibilă. Dela origini inteligența omului nu a putut fi decât reflectată și explicativă. Inteligența practică a secundat-o și s'a dezvoltat pe urmele celei dintâi.

Pentru a ne da seama de ce lucrurile stau astfel trebuie să ne dăm seama mai întâi ce înseamnă inteligența explicativă în ordinea primitivă a vieții omenești. Astăzi, prin inteligența explicativă se înțelege facultatea noastră de a regula anumite raporturi pe cale rațională, de a lega faptele între ele și ideile între ele, de a explica lucrurile unele prin altele și așa zisele legături cauzale.

La începuturile vieții omenești nu poate fi vorba de o astfel de inteligență legată de activitatea științifică modernă. La început explicație a fost religioasă și magică, a fost mitologică. Numai pe această cale se putea răspunde nevoilor interioare ale omului.

Mentalitatea primitivă nu a fost empirică -- aceasta o dovedește prezența explicației -- dar nu a fost nici confuză, cum unii dintre cercetători înclină să creadă. Inteligența primitivă are regulile ei, principii ordonatoare și legi constitutive; inteligența primitivă distinge, clasifică, orânduiește; inteligența primitivă este disciplinată. Afirmatia că această mentalitate nu e sensibilă la principiul contradicției și la cauzele secundare ni se pare neîntemeiată. Faptele ne dovedesc dimpotrivă, prezența lor; numai că, la omul primitiv întreaga viață sufletească se mișcă pe un alt plan decât al nostru și că toată ordinea ei duce la o cunoștință de altă natură decât aceea rațională.

Inteligența primitivă, în cadrele ei de viață, nu confundă nimic, nu se contrazice, ci observă realitatea și o înfățișează după toate regulile unei discipline foarte strânsă. Să luăm bunăoară cauzalitatea. Ca și la omul civilizației europene, la omul primitiv aflăm cunoștința împede a legăturii necesare între fenomene, ca legătură dela cauză la efect. Dar în timp ce noi judecăm aceasta legătură numai în câmpul de experiență al lumii sensibile, omul primitiv o judecă și în câmpul de experimentare al lumii nevăzute. Am spus și în acest câmp pentru că, spre deosebire de rezultatele cercetărilor lui *Levy Bruhl*, credem că această mentalitate nu este indiferentă față de cauzele secundare¹³⁾ ci e vorba numai de o altă încadrare a lor, de un alt fel de explicație, care depășește aceste cauze.

Noi descoperim, formulăm și folosim legăturile constante

13) *Levy Bruhl*: La mentalité primitive, 1925, pag. 17.

dintre lucruri. Printr'o reducție a realului numai la ceeace este material și ne cade sub simțuri, explicația are în vedere cauzalitatea fizică. În acest caz este vorba mai mult de o constatare decât de o explicație în adevăratul înțeles al cuvântului. Omul care trăește în viziunea de viață religioasă și magică cunoaște o realitate mai cuprinzătoare, mai vie. El depășește cadrele fizice ale lumii și cu ele odată depășește cauzele secundare pentru a ajunge la cele primare. E vorba aci de o altă cauzalitate, aceea mistică.

Care este deosebirea dintre ele? Deosebirea naturilor de care țin. În timp ce prima este relativă cea de a doua este absolută. În timp ce prima lucrează cu noțiuni abstracte (exp. ideea de forță, de energie) cea de a doua lucrează cu ființe concrete (persoane divine sau mitologice).

Ca o urmare a celor spuse credem necesar să lămurim o nouă problemă care ne face să înțelegem sensul cauzelor primare și legătura lor cu cele secundare în mentalitatea primitivă.

În timp ce pentru noi *real* este numai ceeace se vede, sau în orice caz se poate înregistra ca fenomen pozitiv, pentru omul primitiv real înseamnă totul; văzut și nevăzut, ponderabil și inponderabil, sensibil și tainic. Pentru el nu există închipuire și vis deoparte și realitate de cealaltă ci închipuire și vis ca realitate. Ființele mitologice sunt reale nu mai puțin decât piatra sau copacul. Ce consecințe are acest lucru? Confuzia? ... Nu, pentrucă tot ce există sensibil sau suprasensibil, realitate concretă sau tainică alcătuește o singură realitate care are legile ei și principiile ei neschimbătoare. Din această unitate a existenței, din această viziune a unei realități depline, decurge o comportare necesară a omului primitiv atât față de lumea sensibilă cât și față de aceea suprasensibilă. El înțelege și este interesat atât față de cauzele secundare cât și față de cele primare, pentrucă tot ce se întâmplă în lumea aceasta este firesc și real, are o noimă.

Omul primitiv cunoaște legăturile de cauzalitate dintre fenomenele fizice, el știe că dacă plouă cresc plantele și dacă freci două lemne se aprind, dar aceste legături și efectele lor nu *sunt o problemă*, sensul lor venind din altă parte din cauze nenateriale, primare. Omul primitiv caută sensuri depline.

8. — Dacă mentalitatea primitivă se arată în acest chip se înțelege care este locul ce-l ocupă activitatea tehnică la origini și ce însemnătate a avut la desfășurarea întregii civilizații de mai târziu.

Dacă tehnica primitivă empirică ar fi fost singura activitate a omului la începuturile civilizației, nu era posibil tot ceeace s'a realizat în decursul vremurilor; nu era posibil pentrucă inteligența stagna într'o rutină fără orizont, așa cum e la animale. Omul, forțat de mediul înconjurător ar fi ac-

ționat ca și animalul numai pentru hrană și adaptare la mediu fizic; mai departe nu putea merge.

Magia alături de tehnică a putut să însemne ceva mai mult. Ca și aceasta ea era orientată către viața materială și promovarea acestor bunuri în folosul omului, dar avea din punct de vedere mintal și sufletesc în genere însușiri superioare; am văzut cum magia însemna o explicație a vieții și a lumii ceea ce nu era de loc în puterea tehnicii empirice. Magia a dat înălțime gândului și sufletului omenească; este ceea ce a făcut pe mulți cercetători să o ia drept o religie, părere îndreptățită dacă ne gândim la natura ei.

Se spune că magia era în eroare față de datele naturii. Mai mult chiar: de îndată ce omul lucra cu unelte și cunoștea precis anumite legături din lumea materială, cum se poate ca magia care lucra pe un teren imaginativ și cu date false, să poată aduce civilizației și în deosebi progresului intelectual un mai mare folos decât unealta.

Că magia era în eroare, nu este nimic mai îndreptățit în legătură cu mentalitatea și datele științei moderne. Numai că raportată la tehnica empirică primitivă, ea avea o mare superioritate: magia nu era numai o tehnică legată de viața practică și bunurile ei materiale. Calitatea ei de a fi o mistică, adică aceea care o apropia de religie a făcut-o să fie și un izvor de noțiuni, o disciplină a gândirii, o viziune organică de viață. Magia în acest fel a dat impuls vieții intelectuale a omului. Acest lucru este de reținut. Ea a făcut să se ridice mintea omului din empirie, dându-i prin mit un caracter mai cuprinzător. Explicația magică nu a dus direct la cea științifică dar a însemnat un pas al omului către ea. Calitatea ei de tehnică, de disciplină orientată spre datele materiale ale vieții, a ajutat pe de altă parte și la dezvoltarea tehnicii de mai târziu.

Caracterul explicativ și sistematic, pe deoparte și caracterul practic pe de altă parte, a făcut din magie o activitate de mare însemnătate în istoria civilizației omenești. Cu toate că știința nu a isvorât direct din ea, magia a însemnat din punct de vedere intelectual o treaptă superioară față de ceea ce a putut să însemne tehnica empirică așa cum s'a manifestat în originile sale.

9. - A vorbi despre o întâietate a activității tehnice și despre puterile creatoare de omenie ale uneltei, oricât de îndepărtate ar fi timpurile pe seama cărora se pune aceasta, ni se pare un lucru fără temei. Dacă ne-am permite o judecată de valoare am putea spune cel mult că unealta creată l-a robit pe om.

Științific vorbind origine absolută nu există; nu există pentru că mintea noastră este mărginită și știința noastră relativă. Atât cât putem prinde din realitate, nimic nu ne îndreptățește să credem că

tătește să afirmăm întâietatea activității tehnice la om. Intre deosebitile sale activități despre un singur fel de întâietate poate fi vorba: funcțională, așa cum în societățile primitive o are religia, întrucât din ea se desprind ca sens toate celelalte. Această activitate colorează și conduce întreaga viață sufletească și materială a omului începuturilor.

Omul a avut un „instinct mecanic” cum a spus Voltaire, dar a avut pe deasupra o limbă, o inteligență ordonatoare, un sentiment al lumii de dincolo, o conștiință a propriei sale existențe. Omul, oricât de primitiv ar fi, este o ființă complexă. El nu poate fi înțeles numai printr’o singură expresie, oricât de strâns i-ar aparține, și nici chiar prin mai multe. Pentru a-l înțelege e necesară o totală schimbare de atitudine în fața problemei. Omul nu este „animalul care a reușit” ci este om, ființă cu sferă de existență aparte. Dacă îl privim ca animal ajungem sigur la părerea că uncalta l-a creat. Oamenii de știință ai veacului trecut, temători în fața unei anume filosofii, au făcut alta care le aparține în întregime: materialismul.

Omul aparține unei realități deosebite de aceea a naturii animale. Din cele mai îndepărtate vremuri omul nu a putut exista fără prezența a o seamă de elemente și activități proprii, legate permanent de natura și de sfera sa de viață. Limba, tehnica, arta, religia și magia, toate sunt în om și ale omului. Fără una din ele și fără sensul legat de natura sa, omul nu ar mai fi așa cum îl vedem. Toate laolaltă reprezintă cultura și civilizația așa cum s’a arătat în decursul vremurilor, adică trecând prin nenumărate faze, crize, linii sinuoase, atât de firești și de des experimentate, deși mereu altele.

ERNEST BERNEA

L'ÉGLISE ET LA CULTURE ¹

Précisions préliminaires.

Pour situer justement le problème, il est nécessaire d'en délimiter d'abord les termes d'une manière précise. Cette nécessité découle du fait qu'il y a plusieurs conceptions sur l'Église (orthodoxe, catholique, protestante), et plusieurs façons de concevoir la culture, dans sa nature et son rôle ; aussi ses formes historiques sont-elles très variées.

Nous devons préciser que nous allons considérer le problème du point de vue de l'Église orthodoxe orientale.

Quant à la notion de culture, nous la prendrons, pour le moment, dans son acception large, tant sous son aspect subjectif *d'activité créatrice et assimilatrice des valeurs en vue du perfectionnement*, que sous son aspect objectif *de totalité des valeurs créées par l'homme*.

Il reste à donner, au cours de l'exposé et à la place exigée par le moment de la discussion, des éclaircissements et précisions complémentaires. Les différents types de la culture que l'histoire a connus serviront seulement à titre d'exemples pour l'argumentation.

L'importance et la difficulté du problème.

L'importance et la difficulté du problème des rapports entre l'Église et la culture ressortissent des plusieurs considérations, dont les plus importantes sont les suivantes :

1. L'Église, s'occupant du salut des hommes par ses moyens propres et comprenant à sa façon le salut, observe qu'elle est souvent gênée dans son oeuvre par l'action de certaines cultures, se développant et influençant l'homme à son détriment

1) Rapport préparé en vue du *Congrès de la Jeunesse des Pays orthodoxes* à Karlowitz, fixé pour la fin de l'année dernière.

Nous avons limité ce problème, qui comporterait une plus grande extension, au cadre imposé par le comité du Congrès. Aussi, le présentons-nous en français, tel que nous l'avons écrit à l'intention de ce Congrès, qui a été ajourné à cause des circonstances internationales défavorables.

et même directement contre ses principes. Ce sont, à titre d'exemples, la culture communiste de la Russie soviétique, se définissant comme athée, la conception „l'art pour l'art", le progrès exclusif des valeurs technico-économiques de notre civilisation, certaines théories prétendues scientifiques que certains opposent aux vérités chrétiennes, etc.

2. Nous assistons aujourd'hui à un processus de différenciation des valeurs. On va même jusqu'à une autonomie de chaque valeur. Mais, si dans un certain sens cette conception peut être justifiée et utile, elle aboutit le plus souvent aux idolâtries, (telles l'économolâtrie, l'esthétolâtrie, la sociolâtrie, etc.). Or, ces idolâtries sont incompatibles avec le christianisme qui réserve l'adoration à Dieu seul.

Il y a aussi des courants exigeant une autonomie complète de la culture en général à l'égard de toute autre influence. Que cela voudrait-il dire sinon écarter tout contrôle et guide de la part de l'Église? Mais, par là, on court le danger d'une culture partielle ou antichrétienne, dans les deux cas, fautive et préjudiciable à l'homme.

3. La précision des rapports entre l'Église et la culture s'impose aussi à nous, parce qu'une certaine culture peut constituer un danger pour la religion. C'est le danger des substitutions illicites. Cela provient de la difficulté de discerner entre le religieux et le spirituel. Peu nombreux sont ceux qui puissent distinguer, comme il se doit, ces deux plans de vie. Car, le spirituel ne recouvre pas le religieux. En réalité, certaines valeurs, supérieures par leur spiritualité, peuvent tromper l'homme, lui donnant l'illusion de satisfaire parfaitement à ses exigences religieuses. Ce qui n'est qu'une substitution illégitime ou, mieux, une autre espèce d'idolâtrie, à savoir l'apaisement de la soif d'absolu avec les idoles fautes. L'humanisme, l'esthétisme, le scientisme, le sociologisme, etc., ne sont que des hypertrophies de ce genre.

4. Une autre substitution fâcheuse est à craindre. La valeur religieuse fait partie, elle aussi, des valeurs culturelles. L'activité religieuse est innée et par conséquent naturelle tout comme les autres. Or, il y a là le danger de remplacer le christianisme avec une religion qui est un produit naturel de l'activité naturelle de l'homme. Mais la religion naturelle, en tant que création humaine, ne s'identifie pas avec le christianisme qui est une religion révélée et dont le caractère essentiel est le surnaturel.

5. Certains estiment que la culture a pour source une inspiration nécessairement antireligieuse. L'attitude de l'homme de culture leur semble satanique, parce que, comptant exclusivement sur les forces propres de l'homme, l'homme de culture doit logiquement méconnaître et ignorer le secours divin (la grâce) qui est essentiel pour le christianisme.

La fin ultime et exclusive de la culture serait aussi la domination du monde matériel, tandis que celle du christianisme est l'acquisition du monde d'au delà. Le christianisme, par le fait de poursuivre un but opposé à celui de la culture, est considéré comme anticulturel.

6. La culture ne constitue pas une fin en soi. Ce qui lui confère de la valeur, c'est la fin qu'elle sert. Ce que vaut cette fin vaut la culture.

Outre la fin particulière que chaque branche de la culture doit poursuivre, l'homme de culture, pour correspondre à l'harmonie et à l'unité que la vie exige, doit subordonner toutes ses fins particulières à une fin supérieure et générale. La culture actuelle semble méconnaître cette fin ultime et se préoccuper exclusivement de ses fins spéciales, les considérant comme si elles étaient des fins absolues.

L'impuissance de la culture de s'unifier harmoniquement autour d'un idéal supérieur, justifie l'Église d'intervenir, puisqu'elle est la seule capable de lui en fournir le véritable, à savoir le salut par la perfection.

7. Certains hommes de culture opposent ouvertement aux vérités chrétiennes (dans les écoles, les conférences, etc.), certaines théories scientifiques — par exemple les données de la géologie aux récits bibliques concernant la genèse du monde. On ne fait par là que favoriser le doute et la méfiance à l'égard de l'Église.

Ce phénomène dû à la pseudo-culture, souvent observé chez nous, fait de grands ravages à l'Église, puisqu'il bénéficie du prestige scientifique qu'il usurpe.

Solutions erronées: nihilisme culturel et monopolisation de la culture.

L'attitude négative à l'égard de la culture est représentée surtout par le quiétisme, d'une manière générale découlant de la conception protestante sur l'état de l'homme après la chute. Considérant l'homme irrémédiablement corrompu par le péché et l'action de la grâce sans la force de transformation réelle de la nature corrompue, les protestants, en bonne logique, croient l'homme incapable de véritable culture. Ce qui les conduit aussi à exclure les bonnes actions des conditions nécessaires au salut.

Le quiétisme est encore plus conséquent lorsqu'il professe une passivité complète à l'égard de la culture. Pour lui, le chrétien ne doit pas se préoccuper des choses terrestres, mais exclusivement des choses célestes.

Cette conception négativiste est appuyée aussi sur la considération que, l'âme, étant la seule valeur réelle, l'effort de créer des valeurs d'autre genre est vain.

Pareillement, tout bien terrestre étant mélangé toujours au mal, comme le froment à l'ivraie, s'occuper de la culture serait, pour quelques uns, agir dans un domaine contenant un mélange sans possibilité de discernement, qui pourrait mener à côté de la bonne voie. Ils appuient leur attitude sur les paroles de l'apôtre Paul : „N'aime pas le monde ni les choses qui sont dans le monde". Quelles que soient encore les raisons qui appuieraient cette théorie et d'autres pareilles, on aboutit, en tout cas, au nihilisme culturel.

Mais cette solution est inacceptable, étant contredite par la Sainte Écriture, la raison et la sainte tradition.

Si l'Église s'est dressée contre certaines cultures, c'est parce qu'elles étaient fausses; mais elle a toujours cultivé et encouragé la culture véritable.

L'attitude négative à l'égard de la culture n'est au fond que celle d'un faux et morbide mysticisme. Mais, le mysticisme véritable est, au contraire, actif par excellence. Autrement, on réduirait la vie humaine à un rôle exclusivement contemplatif, ce qui serait une difformité de la conception chrétienne sur la nature de l'homme, son rôle sur la terre et sa destinée.

Cette théorie est erronée à cause du faux sens qu'on donne à la notion de culture et à la conception chrétienne.

★

Partant de l'idée que l'Église embrasse toute la vie et l'activité de l'homme, d'autres considèrent que l'Église a droit de monopole sur la culture, aussi bien que sur toutes les manifestations de la vie.

Cette attitude est celle de l'Église catholique qui a essayé de l'appliquer au Moyen-âge. La censure qu'elle exerçait sur la culture par l'institution de l'*Index* et de l'*Inquisition*, dont un faible écho se prolonge jusqu'aujourd'hui, était destinée à assurer cette „cléricalisation" de la culture.

La condamnation de Giordano Bruno et la pression exercée sur des savants, tels que Galilée et Copernic, prouvent bien la manière forte dont l'Église catholique appliquait ce monopole même à la science; cela montre aussi combien l'Église peut être compromise lorsqu'elle lie son sort éternel à celui temporaire d'une culture.

Le fait que la philosophie scolastique avait incorporé dans sa structure comme acquisitions définitives les lois de la physique et de l'astronomie aristotéliennes, qu'on a trouvées plus tard erronées, démontre à jamais l'erreur de cette monopolisation de la culture.

Il y a même plus. L'Église catholique, au Moyen-âge, ne respectant même pas la liberté nécessaire à la création, les inventions et les découvertes ont été forcément l'oeuvre des hommes vivant en dehors de l'Église. Ce mouvement d'é-

mancipation graduelle de la culture a évolué, dans les derniers temps, vers une autonomie complète et, bien plus, vers une opposition radicale envers l'Église.

Cette attitude d'hostilité, explicable à tout commencement et aussi à l'égard d'une Église monopolisatrice et clouée aux recettes culturelles tombées en désuétude, s'est transformée, par un phénomène psychologique naturel, bien que non justifié, en une condition quasi nécessaire à la fonction normale de la culture.

Une „cléricalisation" de la culture au sens du monopole présente de grands risques. Le plus grand danger en est le mélange possible, jusqu'à la confusion, entre le domaine strictement religieux et le domaine des autres activités culturelles, à savoir, soit en accordant une valeur dogmatique à certaines théories scientifiques, comme au Moyen-âge, soit en abaissant les éléments éternels du christianisme jusqu'au caractère temporaire des biens terrestres. Les zones du spirituel et du religieux, n'étant pas marquées par des frontières suffisamment visibles, peuvent être confondues facilement. Par là, on aboutit à de regrettables renversements et substitutions des valeurs.

Quels que soient les avantages que présente une telle conception, les risques qu'elle inclut étant assez graves, on ne saurait pas l'adopter.

Mais, entre ces deux solutions extrémistes, il peut y avoir place pour une troisième, qui, tenant compte des erreurs de l'une et de l'autre, bénéficie non seulement de la critique qu'elles se font réciproquement, mais aussi des avantages positifs que toutes les deux possèdent.

La conception orthodoxe sur la culture.

Loin de condamner l'activité culturelle, l'Église orthodoxe la considère, au contraire, comme un devoir pour chaque homme. Le premier homme a été appelé à collaborer, en quelque sorte, au perfectionnement du Paradis, à s'approprier la connaissance de la nature et se la soumettre. C'est dans ce sens que doivent être compris les mots: „Croyez et multipliez, et remplissez la terre, et l'assujettissez, et dominez sur les poissons de la mer et sur les oiseaux des cieux, et sur tout animal qui se meut sur la terre" (Genèse, I. 28), ainsi que le commandement de mettre des noms à tous les êtres et les plantes (Genèse, II, 20), de cultiver et garder le Paradis (Genèse, II, 15). Le devoir de labourer la terre pour en cueillir les fruits et pour arracher à la nature les secrets, devient encore plus catégorique après la chute, lorsque les forces humaines ont affaibli en même temps que la nature s'est montrée rebelle aux essais faits par l'homme pour la dominer. Le travail culturel porte, après la chute, le stigmate de la malédiction, étant accom-

pagné en même temps de la souffrance comme peine pour le péché ; mais il ne devient pas par là moins obligatoire et nécessaire.

Dans le Nouveau Testament, la parabole des talents comprend la plus catégorique et la plus claire conception sur la culture. Les talents, distribués selon la capacité de chacun, représentent les dons que les hommes reçoivent de Dieu. Le devoir, que cela impose à l'homme, c'est de les augmenter par le travail, d'en user avec sagesse et de les considérer toujours comme des dons reçus de Dieu et, par conséquent, de les mettre à son service.

Ensuite, la culture est liée au travail. Sans travail, il n'y a pas de culture. Les valeurs culturelles, économiques, théoriques, politiques, morales, esthétiques et religieuses ne peuvent être obtenues que par le travail. Même leur utilisation parasitaire exige un certain effort. Or, le travail est un commandement catégorique de notre Sauveur Jésus Christ. „Mon Père agit jusqu'à présent, et j'agis aussi" — dit-il (l'Évangile selon S. Jean, V, 17). L'apôtre Paul dit : „si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas non plus manger" (II Thessal. III, 10). Cet apôtre a déployé lui-même, outre sa vaste activité spirituelle, une activité économique, étant forcé de confectionner des tentes pour gagner sa vie.

De plus, toute bonne action et tout acte religieux impliquent le travail, à savoir le déploiement d'une activité en vue d'un but, d'une valeur.

Nier l'attitude positive du christianisme à l'égard de la culture, c'est nier la vie et l'activité mêmes du chrétien, qui n'est qu'un effort continu en vue de l'acquisition des mérites et, par là, de la perfection et du salut.

L'activité culturelle correspond, au fond, à la collaboration du chrétien avec la grâce divine pour acquérir le salut ; ce n'est que le contenu de la foi et des bonnes œuvres, qui sont des conditions nécessaires pour le salut ; c'est la lutte du bien contre le mal.

Une autre considération plaide encore pour cette conception sur la culture. C'est que le christianisme est par essence totalitaire — pour employer une expression en vogue. Il embrasse toute la vie, l'univers même. Ni le fait le plus menu de l'homme ou de la nature ne peut lui être indifférent ; chaque chose doit se laisser pénétrer par l'esprit chrétien, tout doit s'encadrer dans l'ordre hiérarchique proposé par lui. Or, la culture, dans sa totalité, ne peut pas en faire exception.

Et maintenant, pour prévenir les erreurs du nihilisme, il faut ajouter une dernière considération, découlant du caractère essentiel du christianisme. Ainsi, Jésus Christ n'est pas venu pour détruire la nature de l'homme ou l'univers, mais pour les sanctifier par un nouveau sens et pour les remettre à

l'état d'être de nouveau au service de Dieu. Selon saint Grégoire Palama, par exemple, le dogme de l'incarnation de Dieu ouvre à l'homme la voie pour la réalisation du bien et de la vérité, donc de la culture. Nous pouvons y ajouter que la Résurrection du Christ nous donne l'espérance que, par le sacrifice exigé dans l'activité culturelle, nous réussirons à vaincre tout obstacle au Bien.

Ces quelques considérations nous conduisent à conclure que la culture, signifiant au sens chrétien et objectif, *la somme de toutes les valeurs*,¹⁾ et, au sens subjectif, *l'exercice de toutes les forces psychiques et corporelles en vue de la perfection et du salut*, est un devoir chrétien par excellence.

Contributions chrétiennes pour la clarification de la notion de culture.

Selon la conception chrétienne, la culture du monde avant l'arrivée du Christ, ainsi que celle du monde nonchrétien, est une culture nécessairement insuffisante et erronée. C'est parce que, par le péché originel, les forces créatrices de l'homme ont été considérablement affaiblies. Avec l'oeuvre de la Rédemption, ces forces acquièrent de nouveau leur vigueur et efficacité par la grâce divine.

Par la Révélation, le patrimoine de la culture s'est enrichi de très précieuses valeurs révélées, le champ des recherches culturelles s'élargit, l'horizon s'éclaire, l'idéal de la culture s'élève, son rôle s'encadre harmoniquement dans un système unitaire qui la préserve contre le chaos et l'inutilité.

L'Église ne rejette pas la culture, mais la baptise de nouveaux sens et la produit. C'est avec raison qu'on a affirmé que l'histoire du christianisme est une histoire de la culture.

Mais, elle tient cependant à accentuer la liaison indestructible entre la culture et la morale chrétienne. En effet, ce qui intéresse le plus, c'est l'état moral de celui qui produit la culture et de celui qui se l'approprie. Si c'est un état vraiment chrétien, le rôle de la culture est assuré par cela même.

Il en résulte que l'Église doit viser dans ses efforts avant tout la transformation des âmes dans l'esprit chrétien.

1) Parmi ces valeurs, il y en a qui ne sont pas créées par l'homme. Ce sont les valeurs religieuses chrétiennes qui sont révélées par Dieu. De ce fait, elles ne méritent pas moins d'être considérées comme valeurs et incorporées à la culture, entendue au sens objectif. Le caractère culturel leur vient du rôle qu'elles ont joué dans le progrès de l'homme vers la perfection, du fait qu'elles ne sont pas des éléments naturels et de ce qu'elles ne peuvent être mises en action que par la collaboration de l'homme (par la foi, la prière, la conduite morale appropriée, etc.).

Selon la conception orthodoxe, une culture véritable ne saurait ignorer les valeurs révélées; bien au contraire, elle les considère comme éléments essentiels et directeurs.

Avec cela, le problème des rapports entre la culture et l'Église est presque entièrement résolu.

La crise de la culture actuelle et les remèdes proposés dans l'esprit de l'Église orthodoxe.

L'activité culturelle est spécifiquement humaine; elle est incluse dans la nature de l'homme. Sans culture, l'homme ne se distingue plus de l'animal. Créé à l'image de Dieu, l'homme est appelé à devenir, par la vertu, semblable à Dieu. L'indétermination, causée par le manque d'un appareil instinctif parfaitement mis au point comme chez les animaux et l'existence chez l'homme des forces psychiques, prouvent suffisamment que l'homme est un être perfectible par la culture. Il faut pourtant remarquer, qu'à cause de la liberté, l'activité culturelle de l'homme peut dévier de sa mission. Elle présente certains risques, pouvant donner naissance à des phénomènes culturels morbides, tels que le fétichisme culturel, accompagné de vanité, l'idolâtrie d'une culture inférieure, l'anthropocentrisme culturel, la culture partielle, la mise de la culture au service d'un idéal inférieur et, enfin, l'attachement aux biens terrestres avec l'oubli de Dieu.

Il n'est pas difficile de constater que la culture actuelle présente tous les symptômes d'une culture morbide.

Son anthropocentrisme doit être converti en un théandrisme; le fétichisme culturel d'aujourd'hui, caractérisé surtout par l'indépendance des valeurs culturelles à l'égard de l'âme humaine, dont l'origine remonte à la conception de Descartes, doit être changé en un finalisme chrétien.

Le désordre de la culture actuelle consiste dans la libre coexistence dans tous les esprits cultivés des conceptions de vie et connaissance les plus variées et opposées, comme pensait *Paul Valéry* (*Variétés*, p. 18)¹⁾, ou de la discrépance entre la vie qui crée les biens culturels, et les biens culturels mêmes, ces derniers se développant, à partir d'un certain temps, sans tenir compte de la vie, comme croyait *Georg Simmel* (*Der Konflikt der modernen Kultur*)²⁾. Le chaos qui règne dans cette culture ne saurait être remédié que si la culture acceptait le baptême chrétien.

L'Église saura mettre de l'ordre dans les esprits et en dehors, appliquant son système de la hiérarchie des valeurs, d'où aucune valeur ne sera exclue, mais où chacune sera encadrée à sa place et selon son rôle dans l'économie spirituelle du monde. Pour cela, les valeurs et leurs idéaux doivent accepter

1) N. Bagdasar, *Din problemele culturii europene*, Societatea Română de Filosofie, București, 1931, p. 36.

2) Ibidem, p. 40.

la primauté de la valeur et de l'idéal suprêmes, se laissant pénétrer par l'esprit de ces derniers. Il ne s'agit pas ici d'une suppression, pas plus d'une tyrannie de certaines valeurs inférieures, mais seulement d'une sorte de discipline.

La liberté effrénée par une règle supérieure, génératrice du chaos et du désespoir, doit être disciplinée par les lumières de l'Église.

A l'objection qu'au Moyen-âge cette conception s'était montrée nuisible, nous répondons qu'au Moyen-âge on avait réalisé une monopolisation, c'est-à-dire une immixtion incompétente de l'Église jusqu'aux infimes détails techniques des autres activités culturelles, ce qui n'est pas conforme à la conception orthodoxe.

L'Église orthodoxe, qui n'a jamais connu ni l'Index ni l'Inquisition, mais où a fleuri la renommée culture byzantine, n'a pas exercé ce monopole, mais elle a seulement présidé à la formation de la culture. Outre cette nécessaire discipline et acceptation de la hiérarchie chrétienne des valeurs, chaque discipline y conserve une autonomie complète, tant en ce qui concerne son but particulier, qu'en ce qui concerne la technique.

La liberté que l'Église accorde à la culture est presque du même genre que celle qu'elle applique à la culture théologique. Ainsi, certaines questions, sur lesquelles l'Église ne s'est pas prononcée officiellement par les concils œcuméniques, peuvent être étudiées librement, mais à la condition d'être mises en accord avec les principes essentiels du christianisme, avec la Sainte Écriture et la Sainte Tradition. Ce sont ce qu'on appelle les *théologumena*. On peut, par exemple, accorder toute la liberté à un artiste chrétien, car, par le fait seul d'être chrétien convaincu, ses oeuvres seront bonnes. Les valeurs qu'un chrétien s'approprie, ou seront bien choisies, ou bien ne sauront pas avoir une mauvaise influence sur son âme chrétienne.

Cette oeuvre de hiérarchisation des valeurs culturelles est d'ailleurs aidée par la structure hiérarchique de l'âme humaine. En effet, en creusant au fond de la vie psychique humaine, on observe comme une exigence fondamentale vers la hiérarchie. A l'état naturel et pur, cette exigence vise la bonne hiérarchie, telle que nous l'avons conçue. Les fausses hiérarchies sont dues aux déformations ultérieures que l'homme peut subir au milieu de diverses influences exercées par les conditions contingentes de la vie et par son éducation erronée.

Car, il faut préciser qu'il ne suffit pas de respecter une discipline ; il est encore nécessaire qu'elle en soit de la bonne. Il est donc nécessaire de dénoncer le vice radical de toutes les fausses hiérarchies et d'en installer une chrétienne, qui seule peut sauver la culture et, par là, l'homme de l'inévitable chaos et du désespoir.

La culture dans le passé de l'orthodoxie.

On l'a dit souvent et avec raison que l'histoire du christianisme est une histoire de la culture¹⁾. Ce qui est vrai pour le christianisme en général, l'est aussi pour l'Église orthodoxe.

Au commencement même, l'Église a accepté et favorisé l'activité culturelle. Ainsi, les apologistes étaient-ils des philosophes.

Ils combattaient l'immoralité de la culture et non pas la culture même. Ce n'était qu'une lutte des idéaux. La littérature antique et le christianisme sont les deux testaments de notre culture, disent les historiens. Lorsque Julien l'Apostat avait interdit aux chrétiens la fréquentation des écoles, l'Église y avait fait opposition. Cela prouve quelle valeur accordait-elle à la culture. Les plus grands saints Pères de l'Église, tels que St. Basile, St. Jean Chrysostome, St. Grégoire le Théologien se sont tous instruits dans les écoles de leur temps.

Il y a même plus. C'est le christianisme qui a sauvé la culture du monde antique par Augustin qui, avec St. Jérôme, pleuraient la disparition de l'empire romain, c'est-à-dire la culture antique. La Renaissance a été l'oeuvre de l'Église. C'est par le travail des moines qu'on a conservé et transmis les documents de la culture et que la Renaissance a été possible.

Les missionnaires chrétiens ont été les porteurs d'une culture auprès des nations non-civilisées. C'est ainsi qu'en même temps qu'ils les convertissaient, ils civilisaient les peuples arriérés. Ils ont aidé les tribus barbares à devenir des nations; c'est le cas des Gothes, des Arméniens, des Slaves.

Quant à la contribution de l'Église orthodoxe pour la culture, elle n'est pas moins remarquable, comme certains essaieraient de le faire croire.

En réalité, la Byzance a été le bibliothécaire de l'humanité.

La Renaissance continue et persiste à Byzance encore mille ans après qu'elle fût éteinte en Occident.

Ensuite, l'orthodoxie s'est fait de grands mérites au point de vue de la culture organique; elle a su favoriser et promouvoir les cultures nationales. Ce que le catholicisme, vu son caractère *supra-national*, n'a pas fait ou, mieux, n'a pas su le faire autant. C'est dans cette fusion entre la nation et l'Église que certains voient le spécifique culturel et l'apport de l'orthodoxie. On pourrait facilement observer que la culture inspirée par l'orthodoxie a un coloris national, à la différence de la culture catholique, qui semble sacrifier la nation au profit de l'humanité.

L'histoire de la culture roumaine, nous montre, d'une

1) Sur la culture dans le passé de l'Église, il est intéressant à lire: Theodor M. Popescu, *Istoria crăştinismului ca istorie a culturii*. Bucureşti, 1927. et Charles Diehl, *Byzance — Grandeur et décadence*.

façon encore plus claire, combien grande a été la contribution de l'Église à la formation de la culture. Ce sont les moines dans leurs monastères qui ont produit et imprimé les premiers livres roumains. Les écoles ont fonctionné sous les porches des églises, ayant pour premiers maîtres les prêtres et les chantres. Les monastères avaient les premiers ateliers, orphelins et hôpitaux.

L'art, la littérature, l'économie, toutes les valeurs ont été longtemps l'oeuvre exclusive de l'Église.

On pourrait dire sans exagération que la culture roumaine est entièrement l'oeuvre de l'Église; sans elle, la culture roumaine n'aurait peut-être pas existé; en tout cas, elle ne serait pas ce qu'elle est.

Il suffit d'ouvrir le plus élémentaire manuel d'histoire de la littérature roumaine pour se convaincre du rôle considérable que l'Église a joué dans la formation de la culture roumaine. Si l'on passe en revue les monuments historiques, on se rend compte qu'ils sont presque tous des églises et des établissements ecclésiastiques.

Rien ne saurait faire croire que l'Église ne devra pas jouer et ne jouera pas le même rôle dans l'avenir.

BCU Cluj / Central University Library Cluj La jeunesse et la culture.

La jeunesse d'aujourd'hui est, dans sa majorité, préoccupée surtout de la culture des vertus biologiques et utilitaires. Peu nombreux sont les jeunes gens cultivant les vertus esthétiques, théoriques et humanistes et encore moins nombreux ceux qui s'intéressent aux vertus morales et religieuses. La „sportomanie", consistant non pas dans la culture des vertus physiques, mais dans l'intérêt exagéré accordé aux exhibitions sportives des autres, occupe une grande place dans l'âme et la vie des jeunes d'aujourd'hui.

On satisfait au besoin de distraction seulement par les matches et films. Les théâtres et les conférences sont presque entièrement abandonnés.

Pour la majorité des jeunes, la lecture se limite aux romans d'aventure à bon marché et aux pages sportives des journaux. Ce genre de lecture est très recherché, parce qu'il satisfait à un besoin perverti de notre jeunesse; cette lecture excite son imagination et ses sens, lui donnant, par là, l'illusion trompeuse d'une vie intense et heureuse.

Quant aux discussions, elles tournent toujours et exclusivement autour des événements sportifs et cinématographiques. On observe un désintéressement total pour les problèmes sérieux. Les sciences positives semblent être les seules qui exercent une certaine attraction sur quelques uns, mais seulement dans leur côté appliqué, à savoir la technique des machines.

Accaparée par ces préoccupations, la jeunesse néglige la vie spirituelle. La morale et la religion sont pour elle des valeurs discutables. Les écoliers et les étudiants retiennent plus facilement les objections contre la morale et la religion que les arguments apologétiques. Une atmosphère positiviste, réduisant l'homme exclusivement à sa personnalité empirique, semble dominer la mentalité de la jeunesse, c'est-à-dire les jeunes écoliers et étudiants de 15 à 25 ans.

La préparation professionnelle semble être stimulée et dirigée par les fins et intérêts exclusivement utilitaires et individuels.

Le chaos observé dans la culture en général est ressenti aussi par la jeunesse. Une éducation parfaitement unitaire, harmonique et efficace n'a pas existé jusqu'à présent. C'est à l'Église donc que revient le rôle de proposer une éducation parcille. L'Église doit éclairer le monde sur la partialité et la superficialité de sa culture; elle doit le convaincre que la perfection n'est possible qu'en respectant la hiérarchie chrétienne des valeurs.

Elle fera cela par tous les moyens dont elle dispose. A l'église, on utilisera le culte divin et surtout le mystère de la confession; à l'école, on tâchera de rétablir le prestige de la vérité chrétienne diminué par la pseudo-science. Conférences, distractions, films, théâtres, lectures, associations chrétiennes dirigées par l'Église, etc., voilà des modalités qu'on peut utiliser pour faire estimer la hiérarchie chrétienne des valeurs.

Mais, on aurait tort, si l'on ne reconnaissait chez nous aussi un puissant revirement dans le monde de la jeunesse. Les problèmes religieux semblent préoccuper l'élite dans les revues, journaux, cercles d'études, associations et congrès des étudiants. L'organisation *Straja Țării*, le *Service Social, Travail et Joie*, nouvelles institutions créées pour l'éducation de la jeunesse roumaine dans l'esprit de la culture nationale, accordent une assez grande place à l'éducation religieuse.

Les vides et les déviations spirituels de la jeunesse commencent à disparaître.

Mais, pour établir une base solide à la culture, il faut une organisation soutenue et animée par le souffle missionnaire des hommes de l'Église.

La jeunesse d'aujourd'hui aspire à vivre une vie religieuse. L'Église doit lui en fournir une en harmonie avec la culture, à laquelle la jeunesse ne veut, ne peut et ne doit pas renoncer.

Précisions finales et indications pratiques.

Les considérations que nous venons de faire nous permettent à formuler quelques précisions finales et indications pratiques, que nous allons synthétiser en quelques phrases, comme suit.

L'Église orthodoxe, loin de condamner l'activité culturelle, la considère, au contraire, comme un devoir essentiel. C'est la façon dont l'homme peut et doit coopérer avec la grâce divine à sa perfection et à son salut. L'Église orthodoxe ne partage pas la conception négativiste à l'égard de la culture qui mène au nihilisme culturel, puisque celle-ci est contraire à sa conception sur le salut. D'après elle, on ne peut acquérir le salut par la grâce seule ; il est encore nécessaire d'avoir la collaboration de l'homme, quelque réduite qu'elle soit.

L'Église orthodoxe n'accepte pas non plus la théorie du moralisme ou du quietisme religieux qui écartent certaines valeurs et vertus inférieures comme vaines et nuisibles, ne s'intéressant qu'aux valeurs et vertus religieuses et morales.

Pour l'Église orthodoxe, toute valeur a sa raison d'être, à la condition qu'elle soit encadrée à sa place et dans son rôle dans la hiérarchie chrétienne des valeurs. La fin ultime étant le salut, n'importe quelle valeur qui puisse aider l'homme, directement ou indirectement, à acquérir le salut, doit être acceptée, de même que toute autre qui l'en détourne doit être écartée. Au fond et à proprement parler, il n'y a aucune valeur qui en soit inutile si elle est cultivée conformément à l'esprit de cette hiérarchie et en vue de la fin proposée.

La crise de la culture n'est au fond que l'établissement d'idolâtries autour d'une valeur inférieure, la surestimation illégitime d'une valeur en dépit des autres, la méconnaissance de la valeur et de la fin ultimes. Il faut encore préciser que le sort de la culture dépend de la conception sur l'homme et son destin, c'est-à-dire de la conception religieuse.

La culture en crise, ce n'est en réalité que la culture de l'homme naturel après la chute, sans avoir subi la transformation radicale par la grâce, ou bien, c'est la culture du monde non-chrétien, nécessairement incapable d'une culture parfaite. La crise de la culture actuelle provient de fausses hiérarchies ou du chaos découlant fatalement du manque d'une discipline. L'Église orthodoxe propose sa hiérarchie, où le salut est la fin ultime vers laquelle doivent converger toutes les autres activités et valeurs. C'est d'après cette fin dernière qu'on place chaque valeur à son véritable rôle et position, constituant ainsi comme une échelle harmonique de toute la vie.

Le christianisme ne demande pas la suppression ou la tyrannie de certains valeurs, mais uniquement la primauté de la valeur suprême et de la fin ultime, ainsi que la discipline des

autres. L'Église chrétienne n'a pas à se mêler à la technique de chaque discipline, pour lui imposer ses opinions; il lui suffit qu'on accepte et respecte la hiérarchie qu'elle propose.

Mais il faut remarquer aussi que, si c'est bien l'Église qui doit intervenir pour sauver la culture de la crise et de l'inutilité, il n'est pas moins vrai qu'on doit préciser comment elle doit s'y prendre. La manière d'appliquer cette conception s'identifie-t-elle à celle de l'Église catholique réalisée au Moyen-âge? Nullement. L'Église orthodoxe n'adopte pas la conception catholique consistant dans une monopolisation de la culture. C'est parce qu'elle ne veut pas lier son sort au sort précaire de la culture et parce qu'elle croit que la liberté est le milieu le plus propice pour le progrès.

Mais, elle veut travailler d'une manière plus profonde et plus efficace. Au lieu d'agir par l'oppression, du dehors, elle agit par la conversion et du dedans. Sa mission est de baptiser la culture, de la créer et l'utiliser à ses intentions. Or, pour cela, son intervention sera assez efficace, si elle réussit à convertir les hommes, les créateurs et consommateurs de la culture. L'Église, en transformant les âmes, en les convertissant complètement au christianisme, l'activité culturelle ne déviara plus de sa mission d'être au service de la perfection et par là du salut et de Dieu.

Grâce au progrès des études sociologiques, nous nous rendons mieux compte aujourd'hui de l'importance du phénomène collectif, ayant sa vie et ses lois propres, souvent totalement indépendentes des individus. C'est pourquoi, si une conversion individuelle est indispensable, elle ne saurait cependant pas faire le tout. Une action sur les collectivités est aussi nécessaire, parce que la conversion individuelle ne s'étendra pas sur tous. Ensuite, l'activité culturelle devra être dirigée elle-même dans le sens véritable.

Enfin, il est nécessaire de préserver les chrétiens contre les influences préjudiciables d'une culture morbide ou même antichrétienne, issue d'un monde nonchrétien.

Pour prévenir tous ces dangers, l'Église orthodoxe devra montrer son opinion éclairée sur tous les problèmes qu'on pose et discute et dans tous les domaines de la culture. Pour cela, elle devra former une élite intellectuelle du corps clérical même qui, par une préparation sérieuse dans toutes les spécialités, puissent être à même de diriger avec compétence la culture vers ses fins véritables.

À l'école, le professeur de religion devra veiller et intervenir afin que tous les conflits nés dans l'esprit des écoliers entre les vérités chrétiennes et les théories des autres disciplines soient résolus en faveur du christianisme.

Les études, les articles publiés, les conférences, tout cela

doit être étudié par les hommes de l'Église et l'attitude de l'Église sur le problème en question immédiatement publiée. Il va sans dire que, lors que l'Église n'a pas une attitude fixée officiellement, il suffira une seule confrontation compétente avec la conception générale du christianisme. Ce ne sera pas une opinion officielle, mais, tout au moins, une attitude plus juste que les autres.

En tout cas, l'Église ne pourra plus être absente de l'activité culturelle, comme elle semble avoir été longtemps comme par jalousie pour la pureté de sa doctrine; elle doit, au contraire, la présider et la promouvoir sous tous les rapports et par tous les moyens à sa portée.

Pour promouvoir une culture conforme à l'esprit chrétien, l'Église devra créer et diriger des cercles d'études chrétiennes pour la jeunesse, organiser des veillées culturelles avec des films, conférences, manifestations artistiques, sermons et, enfin, travailler avec enthousiasme dans le cadre de la *Straja țării*, du *Service Social et Travail et Joie*, institutions créées en vue de l'éducation de la jeunesse roumaine.

A cette oeuvre, elle devra engager les laïcs aussi. Elle pourra créer, dans ce but, des éditions chrétiennes pour faciliter la publication et la distribution de bons livres, des théâtres, cinémas avec des pièces et des films éducatifs, des bibliothèques, etc.; les excursions organisées par les prêtres dans des localités ayant une importance religieuse, telles que monastères, églises anciennes, etc., ont aussi une valeur éducative considérable.

L'organisation des loisirs, dont s'occupe aujourd'hui surtout l'institution *Travail et Joie*, doit aussi préoccuper l'Église. Les loisirs sont le seul et le meilleur temps qu'on puisse utiliser pour l'éducation des hommes de tout âge. Pour y réussir, l'Église pourra intégrer son travail dans l'activité des organisations déjà existantes et, selon le cas, profiter de l'expérience qu'elles font.

Quant à la culture théologique, l'Église orthodoxe de Roumanie a une tâche encore plus grande. Elle possède une culture propre très riche et très précieuse qu'elle doit faire valoir. Elle devra entreprendre la traduction et la publication des oeuvres des saints Pères de l'Église; elle devra les mettre à la portée de tous et en leur véritable valeur.

Cela faisant, elle devra veiller toujours à ce qu'on considère l'activité culturelle et toutes les créations comme étant au service de Dieu et au salut des hommes.

Et, pour être juste, il faut dire qu'en Roumanie existe déjà une oeuvre missionnaire, due surtout aux prêtres les plus capables. Ainsi, il existe déjà des éditions, foyers, cinémas, théâtres, cantines, ateliers chrétiens, tant dans les paroisses que dans les monastères.

Ce qu'il faut dire encore, c'est que pour réussir dans cette

vaste entreprise, il est nécessaire d'avoir, à côté d'une bonne préparation et d'un grand élan, une bonne organisation.

Appliquant ces principes, que nous avons esquissés brièvement, l'Église réussira à acquérir l'homme tout entier, étendant son oeuvre salutaire sur tous les domaines de la vie.

Mais, ce qu'il faut surtout accentuer, c'est que la culture même aura à gagner. Dans un régime chrétien, elle deviendra plus féconde, sera exempte des risques de la dissolution, préservée contre les aspects monstrueux qu'elle pourrait présenter et contre son inefficacité à l'égard de la vie humaine.

Dr. CONST. C. PAVEL

HEINRICH SEUSE

Lectura predicilor lui Eckhart înseamnă cunoaşterea unei spiritualităţi noi pentru veacul în care apare; o putem spune cctînd, în rândurile Magistrului, afirmarea divinităţii omului, a identităţii lui cu Dumnezeu, recunoscînd aşa dar aci orgolioasa conştiinţa modernă care odată cu el se schiţează. Dar lectura acestor predici nu deschide totuşi în întregime drumul unei viziuni de spirit modern care înseamnă, dincolo de prima şi încrezătoarea pornire spre cucerirea lumii, conştiinţa tragică a neputinţei acestei caprinderi. Dacă, privită în linia strictă a catolicismului tomist, doctrina eckhartiană este franc eretică, ea rămîne totuşi numai de spirit umanist, lipsită de germenal turburător al conştiinţei moderne; mística lui se defineşte treptat în linia unei certitudini şi unei bucurii a găsirii care exclud îndoiala şi căutarea străbătută de anxietate; afirmarea singurei existenţe a omului, determinant el singur al existenţei lumii, creator al ei, izvorăşte dintr'o adîncă certitudine şi linişte sufletească, este capătul unui drum parcurs cu siguranţa atingerii ţintei voite. Neturburată de îndoiala păcatului şi a nimicniciei omului, deplin împăcată în rezolvirea întregului în singura existenţă a sufletului în care se naşte Dumnezeu, gândirea eckhartiană prezintă limpezimea unei conştiinţe de cuceritor nu de căutător. Linia mistică ce se desprinde de aci aduce însă perspectiva unei îmbogăţiri ce adînceşte înţelesul drumului văzut de Eckhart în enunţarea identităţii care-i lămu-reşte întreg sistemul. Personalitatea lui Seuse este dintre cele mai turburătoare şi experienţa lui mistică, desfăşurată în perspectiva eckhartiană a negării întregii lumi a fapturilor, străbate totuşi un drum esenţial altul, în care, pînă la atingerea ultimei împăcări, întâlnim toată anxietatea unui spirit turburat de frunuseţea cosmosului pe care totuşi vrea să-l depăşească. În această trăsătură a spiritului lui Seuse se arată acel plus de anxietate ce-l situează pe alt plan decît acela al lui Eckhart, întru cât aceste deosebite planuri de filosofare însemnează, deşi aparent sunt aceleaşi punctele de plecare, esenţa altor spirite.

Ce a însemnat scrisul pentru Seuse? Tortura trupului, contactul apropiat și neîncetat cu durerea erau un prinos lui Dumnezeu, o treaptă de apropiere pe drumul împlinirii marii iubiri divine; scrisul însă cuprinde, pe un alt plan, o necesitate care izvorăște din aceeași căutare a mântuirii. Astfel dincolo de necesitatea chinului trupesc, această notare, a drumului mistic, și ea necesară spiritului lui, însemnează un proces de constituire asemenea celui al nașterii poeziei, o autenticitate tot astfel, și, în această linie, o semnificație care verifică echivalența de înțeles ce s'a recunoscut filosofiei și poeziei. Cazul textelor lui Seuse este astfel prețios pentru surprinderea liniei unei filosofii care prin transparența ei față de experiența spirituală care a născut-o, apare mai evident echivalentă cu expresia de artă; și, mai mult, prin parcurgerea tuturor treptelor căutării participă la acel caracter de adevărată confesiune pe care-l au deasemenea, spre pildă, textele lui Pascal. Străbătând doctrina eckhartiană scrisul lui Seuse nu se constituie ca o simplă reluare a temelor lui; la capătul acestei inițieri în doctrină, Seuse se regăsește pe sine, și astfel dincolo de speculația Magistrului, scrisul discipolului său, însemnat în marginile propriei lui vieți, are înțelesul adevăratei găsiri a drumului căutat prin filosofare. Ceea ce Utitz recunoaște odată drept caracter al filosofiei, nașterea ei din străduința spre adevăr, „das gewaltige Pathos der Wahrheit” (Die Sendung der Philosophie in unserer Zeit, Leiden, 1935, p. 91), care singură angajează personalitatea întreagă — așa cum pentru Socrate, știința a putut să însemne calea formării personalității (ib., p. 100) —, această străduință și trăire a căutării adevărului o înseamnă gândirea lui Pascal, după cum ea apare turburător și în scrisul lui Seuse.

Dacă aceasta este semnificația scrisului lui Seuse, cercetarea valorii lui trebuie făcută din dubla perspectivă: a găsirii în ea a motivelor eckhartiene, depășite totuși de puterea unei alte personalități pentru care gândirea a fost cale de atingere a mântuirii; iar în această căutare a certitudinii în Dumnezeu vom putea întrevedea acea îndoială și neliniște spirituală pe care mistică lui Eckhart nu o putea cuprinde.

Schaller, determinând tipurile de misticism, deosebește pe cel transcendent alături de cel imanent. Primul este, în înțelesul unei pătrunderi a existenței ce procede din afară înăuntru, misticismul eckhartian care înseamnă negare a lumii creaturale și coborîre în adâncul „Urgrundului”; Schaller îl mai numește și misticism acosmic¹⁾, însemnând prin aceasta tocmai golirea de creatural, negarea cosmosului pentru trăirea singură în eul cel mai profund în care se naște Dumnezeu. Alături de acest

1) Heinrich Schaller, *die Weltanschauung des Mittelalters*, München und Berlin, 1934, p. 101.

tip, misticismul imanent sau cosmic apare îndreptat dela cu spre multiplicitatea făpturilor, spre plinătatea existenței pe care o vede străbătută de acelaș înțeles divin pe care omul îl poartă în sine, unificând astfel existența umană cu existența universului sub semnul aceleiași divinități; acesta este înțelesul misticeii francescane — spre pildă, — și singur acest tip imanent poate duce spre panteism¹⁾. Simpatia cosmică, presupusă necesar de această viziune care unifică existența privind-o în egala ei participare la divin, apare limpede în atitudinea Sfântului din Assisi; iar încercarea unei definiiri tipologice a misticeii lui Seuse va fi lămurirea aceluiăș caracter imanentist — așadar de tip francescan — pe care i-l descoperim în nenumărate pagini. Ceeace constituie omenescul și umiliința ce transpar din scrisul lui Seuse este, credem, acest franciscanism care înseamnă comunitatea lui cu cosmosul; astfel, ceace apare uneori ca motiv pur eckhartian, este numai un fapt de doctrină dobândită și suprapusă, fără aderențe reale, propriei filosofării; ceace formează efortul lui de mântuire, necesitatea suferinții pe care și-o impune, se lămurește ca misticism de tip imanent: este o comunitate de suferință a trupului cu Iisus, este comunitate de suferință cu omul, milă pentru el; apoi, în a doua parte a vieții, este activitate de mângâiere a durerilor celorlalți. Trăirea cea mai adevărată din care izvorăște scrisul lui Seuse este astfel francescană, învățătura eckhartiană însemnând pentru el numai prilejul cunoașterii unei alte atitudini pe care fundamental nu o putea primi.

Sentimentul viu al naturii — acest caracter atât de propriu francescanismului, și care în predica eckhartiană se pierde atunci când existența creaturală este negată, termenii descriptivi ai naturii fiind folosiți metaforic pentru lămurirea eului celui mai adânc — apare foarte viu la Seuse; și acest fapt, ca și alăturarea prețioasă a misticului german de linia francescană, permite o mai adâncă înțelegere a poziției lui Seuse față de Eckhart. Căci, în definirea mai strânsă a celor două tipuri de misticism, Schaller observă că acosmismul misticeii transcendente reapare continuându-se în spiritul Reformei, pe când imanentismul celui alt tip se vedește în cuprinzătoarea iubire a universului, pe care o întâlnim în Renaștere. În acest sens, încă odată, Eckhart ar fi pe linia netă a lumii moderne, anume a spiritului ei „burghez, sec”, cum scrie Schaller, pe când mistica lui Seuse înseamnă conflictul ce a putut izvorî firesc din viziunea orgolioasă a lui Eckhart: scrisul lui Seuse notează acest conflict al iubirii lumii și al simțirii marginilor omenești în cuprinderea lui. Ceeace Eckhart rezolvă limpede și prea simplu prin negarea cosmosului străbătut de viața tuturor făpturilor, Seuse resimte ca o adâncă pricină de turburare; iubește această lume creatu-

1) Schaller, *op. cit.*, p. 100.

rală și nu o poate rezolva în existența lui singură; dar suferă în mărginirea acestei trăiri prin simțuri pe care lumea iubită i-o impune. Iubirea cosmosului și totuși voința negării lui, treptata desfacere de el, pe care Seuse se constrânge s'o realizeze, aceasta înseamnă interesul nou al scrisului lui care înregistrează frumusețea ambelor orizonturi ce-i atrag ființa împărțită și chinuită între ele.

„Der erste Anfang des Dieners geschah, als er im achtzehnten Jahre stand”¹⁾; astfel începe mărturisirea cuprinsă în Autobiografia ce ni s'a păstrat. Astfel începe, și adaugă îndată, spre înțelegerea vieții de mai târziu, această însemnare a neciniștii sufletului lui: „I se părea că ar exista altceva ce ar trebui să mulțumească inima lui nestatornică”. Acel „altceva” care l-ar fi mulțumit, îl vom vedea definindu-se treptat în istoria acestei vieți; mărturisindu-și mai departe îndoielile, voința încă nu deplină a părăsirii plăcerilor lumesti, schițează începutul iubirii divine care-i coboară în sufletul pustiu de iubire omenească: „elend und liebelos”, astfel se vede pe sine, pentru ca apoi inima să se umple de acea „grosse Süßigkeit” pe care, cu termenul poeziei trubadurilor o va numi, în nenumărate pagini, „Minne”; va defini astfel cu un termen laic iubirea lui divină, pe care neîncetat o va opune acelei „zergängliche Minne” care uneori încă îl mai vrăjește.

Dar istoria acestei vieți nu ar fi în totul de înțeles dacă ei însuși nu ar mărturisi efortul pe care l-a însemnat acea treptată rupere de viață, pe care, cu termenul eckhartian, o va numi „Abgeschiedenheit”. Martiriul pe care și-l impune zilnic este voința propriei înfrângeri: „Der Diener hatte eine gar lebendige Natur in seiner Jugend”²⁾, scrie odată, și întârzie în multe pagini asupra descrierii chinurilor trupului, urmărind cu bucurie stingerea treptată a vieții în el, realizând — deși nu o voia profund — ruperea de lumea creaturală. În fruntea scrisorilor, *Briefbüchlein*, explicând cetitorului un motiv al interesului lor, va spune că ele sunt un prilej de recreare a spiritului: „Weil eines geistlichen Menschen Sinn nicht zu allen Zeiten in abgeschiedener Blossheit gespannt sein kann...”³⁾; termenul folosit însemnând, în derivarea lui eckhartiană, același efort de a se birui, același clocot de viață pe care a trebuit zi cu zi să-l înfrângă rânindu-și trupul; pentruca, ajuns la patruzeci de ani, să definească misiunea care de aci înainte îl aștepta: „Ritterschaft und Kriegsdienst”; suferința pe care o va îndura de acum avea să-i vie dela ceilalți, iar viața lui trebuia să fie

1) *Deutsche Mystiker*, Bd. I. *Seuse*, ausgewählt und herausgegeben von Dr. Wilhelm Oehl, in Wien, Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten und München, p. 22.

2) *Op. cit.*, p. 40.

3) *Op. cit.*, p. 191.

neîncetat o pregătire pentru altă suferință. Este, în această voință a durerii celei mai omenești, durerea trupului, un semn de pasiune pe care nu-l întâlnim în speculația eckhartiană; și conștiința bucuriei acestei dureri îi este mereu prezentă, ca o treaptă spirituală ce trebuie urcată: „A suferi este suferință scurtă și lungă iubire. A suferi face dintr'un om pământean un om ceresc. A suferi aduce înstrăinarea de lume”¹⁾). Sunt pagini cărora nu le găsim corespondența în scrisul eckhartian, într'atât este proaspătă de experiență viața lui Seuse. Dacă în predica lui Eckhart asistăm la dinamica înaintare spre dobândirea înțelesului divin, dacă într'adevăr cuprinderea lui se desfășoară ca un fapt de eroică cucerire a lumii prin treptata ei absorbire în esențialitatea cului — spre desăvârșita „Abgeschiedenheit” —, mistica lui Seuse apare ca expresie numai a certitudinii prezentei divine, numai ca voință de atingere a aceluși „Grund” în care s'ar realiza dorința unirii pe care cuvântul „Minne” o arată în toată strălucirea bucuriei ei.

Putem vedea, în reluarea aceluiași cuvânt, aproape esența acestei atitudini fondate pe sentiment: „El avea, scrie Seuse despre sine, încă din tinerețe, o inimă bogată în iubire”; iar frecvența aceluiași termen, întrebuințat ca adjectiv, adverb și substantiv, deschide mai adânc calea înțelegerii lui Seuse pe linia indicată a unui misticism immanent în care iubirea străbate existența. Intr'adevăr, în scrisul lui Seuse, iubirea devine o existență cosmică, apropiată de înțelesul pe care i-l va da platonismul florentin. Și apare atât de deplină certitudinea acestei iubiri divine ce coboară asupra lui — în expresia acestei certitudini Seuse va spune odată: „ca și cum inima părintească a lui Dumnezeu... s'ar fi plecat cu dragoste asupra inimii lui”²⁾), — încât o întâlnim repetată în viziunea revărsării ei în suflet. Dar, mai mult, dacă această certitudine a iubirii divine strălucește neîncetat în paginile lui Seuse, ea apare unită — în linia tocmai a tipului immanent schițat de Schaller — cu un sens și o dragoste a concretului care umanizează și apropie întregul viziunilor lui mistice. În evocarea bucuriei apropierei Veșnicei Înțelepciunii, a lui Christos, spune odată că ar vrea „să toarne cu litere de aur” numele Lui în suflet; iar puterea expresiei înseamnă acel sens al concretului și acca împlântare în real care aparțin poetului. Plasticitatea viziunilor lui divine primește astfel firesc înțelesul de pasiune al termenului trubadur de „Minne”; și este această coborire în realitatea luminoasă și omenească ce constituie depărtarea de spiritul eckhartian. Căci, deși concretul este prezent și în predica Magistrului, deși Eckhart spune că Dumnezeu „înflorește și înverzește” în adâncul sufletului omenească, termenii folosiți aci au înțeles metaforic.

1) *Op. cit.*, pp. 175, 177.

2) *Op. cit.*, p. 122.

Prezența naturii în paginile lui Seuse are altă valoare, însemnând iuhirea ei și, prin aceasta linia eckhartiană fiind părăsită, credința în existența ei străbătută de înțeles divin. Într'o pagină care exprimă adorația Creatorului, Seuse cuprinde, în imnul pe care îl înalță, totalitatea creațiunii: roua și frunza, pasărea și peștele ele toate să înalțe acest imn către Dumnezeu¹⁾, iar toate imaginile ce descriu bucuria acestei iubiri îmbracă termeni ai culorilor naturii: Seuse salută dimineața cu sufletul plin de bucurie al unei păsărele, ar voi să-și scrie durerea cu adâncimea mării drept cerneală, cu frunze și cu ierburi drept pană, cu întinderea cerului drept pergament²⁾; și evoacă figura Veșnicei Înțelepciunii cu trăsăturile unei ființe iubite în lumina ochilor și obrazilor ei; iar această aplecare asupra concretului atinge accente rousseau-iste într'o pagină în care, îndreptând privirea Elsbetei Stigel asupra vastului tablou al naturii, pe care o vede într'o lumină caldă și vioae de vară, găsește în ea pe Dumnezeu: „Was darin ist, das ruft allzusammen: Lob und Ehre der grundlosen, wunderbaren Ungemessenheit, die in dir ist!"³⁾. Mai mult decât aceasta, o altă pagină ni se pare prețioasă întrucât exprimă o cuprindere în iubire a întregii lumi, o risipire a acestei iubiri asupra întregii existențe. Cerând să înțeleagă sensul suferinței, Seuse aude în suflet glas divin lămuritor: „wie ein leidender Mensch sein Leiden in lobreicher Weise dem minniglichen Gotte wieder darbringen soll"; și adaugă, îndată: „Bei diesen süßen eingesprochenen Worten zerfloss ihm die Seele im Leibe, und in Vergangenheit der Sinne zerspreiteten sich aus grundloser Fülle des Herzens die Arme seiner Seele in die weiten Enden der Welt, Himmel und Erde entgegen"⁴⁾.

Nu este aceasta decât expresia unei mari iubiri a cosmosului, pe care o putem însemna opunând-o viziunii eckhartiene care realizează fără efort, cu o deplină putință de depășire a lumescului, negarea existenței creaturale, către care Seuse întinde în iubire brațele sufletului lui. În această împărtășire cu întreaga existență și în această iubire a ei apare francescanismul lui Seuse; astfel, elementele eckhartiene care există totuși în acest scris vor trebui să însemne voința atingerii ultimei certitudini și efortul întoarcerii dela lumea făpturilor.

Expresiile amintitoare ale textelor lui Eckhart apar frecvent. Astfel vorbind despre farmecul pe care lumea îl avea încă pentru el, Seuse scrie: „wenn er Loblieder singen oder süßes Saitenspiel erklingen hörte oder von zeitlichem Lieb singen und sagen, so ward ihm Herz und Gemüt mit einem abgeschiede-

1) *Op. cit.*, p. 39.

2) *Op. cit.*, p. 147.

3) *Op. cit.*, p. 121.

4) *Op. cit.*, p. 80.

nen Einblick geschwinde in sein lieblichstes Lieb eingeführt, aus dem alles Lieb fließt" ¹⁾); aci, termenul separator și negator al lumii înseamnă împedecă voința închiderii în interioritatea spiritului. În altă parte, Seuse va indica drumul realizării depline în depărtarea de existență vorbind despre o „vollkommene Gelassenheit seiner selbst, also dass ein Mensch in solcher Entwordenheit steht". Dar, dacă cuvântul eckhartian apare în multe pagini, el nu înseamnă negarea lumii creaturale și astfel afirmația cu perspective de idealism absolut a lui Eckhart; pentru Seuse, același cuvânt înseamnă renunțare la lume, drum spre Dumnezeu, dar nu anulare a uneia și identificare a celuilalt cu omul. Iată de ce Seuse poate scrie, în arătarea acelui drum spre desăvârșire, pe care el însuși l-a încercat: „Weil Abgeschiedenheit einem anfangenden Menschen so nütze ist, so wurde er mit sich dahin zu Rat..." ²⁾, și povestește mai departe cum s'a hotărât să petreacă zece ani într'o mănăstire, departe de orice contact cu lumea. Termenul eckhartian apare așa dar în înțelesul unui îndreptar de viață închinată credinței, și astfel trebuie văzut și acei „Entsinken sich selbst und allen Dingen" prin care omul se pierde în Dumnezeu și găsește bucuria și pacea.

În același spirit, eckhartian până la un punct, apare uneori disprețul pentru creatura în care nu este nicio desăvârșire, și depășirea ei: „im einfaltigen, überweslichen Grunde der Gottheit". Dar, dacă nu admite, eckhartian, identitatea cu Dumnezeu, precizarea înțelesului exact al termenilor „Gelassenheit" și „Entwordenheit" — aceasta definită eckhartian ca „adevărată sărăcie" ³⁾ — permite înțelegerea deplină a acelui drum spre Dumnezeu pe care îl caută Seuse. Desprinderea de existență este calea atingerii acelei „Innerlichkeit" asemenea „Urgrundului" eckhartian; și această desprindere este eliberare de multiplicitate: „man muss sich setzen in ein Verzichten auf Alles, was nicht das Eine ist"; iar mai departe găsim, în aceeași aspirație spre unitate: „Atunci când mă găsesc ca Unul, care trebuie să fiu, și ca totul, care trebuie să fiu - ce poate fi o mai mare bucurie?" ⁴⁾. Seuse precizează deci aceeași interioritate ca unitate a existenței umane cu Dumnezeu, aproape identificându-le eckhartian în această cea mai adâncă voință de unire; după cum într'o altă pagină, descriind această atingere a ceace el numește „Entwerden" și intrarea în spiritul divin, o arată din nou ca o părăsire a multiplicității creaturale și o pătrundere „in die inneschwebende Einfaltigkeit des Abgrundes", în care nu mai există decât pacea: „Der Geist ist in entgeisteter Weise mit Gott eins geworden" ¹⁾. În sfârșit, dacă

1) *Op. cit.*, p. 30.

2) *Op. cit.*, p. 111.

3) *Op. cit.*, p. 115.

4) *Op. cit.*, p. 143.

va defini pe Dumnezeu în termenii eckhartieni ca existență lipsită de attribute, ca „blosse Einheit” și „finstere Stille”, se va opri însă, atunci când va descrie pierderea sufletului în Dumnezeu, în marginea afirmațiilor Magistrului, negând că spiritul, în această ultimă adâncire devine Dumnezeu: „Er (der Geist) gewinnt wohl etliche Eigenschaft der Gottheit, aber er wird doch nicht von Natur Gott”¹⁾).

Astfel, ceea ce a putut să reprezinte la Eckhart, dincolo de linia comună mistică, punctele de plecare ale idealismului modern, lasă loc, în scrisul lui Seuse, unei însemnări a drumului spre Dumnezeu, arătând ca treptata renunțare la existență; fără îndrăzneala speculativă a Magistrului, Seuse se oprește numai la această schițare a drumului desăvârșirii. Ceea ce însă apare ca element al misticăi imanentiste, în acel sentiment aproape idilic ce-i luminează neîncetat expresia; împărtășirea bucuriei lui creației întregi și pătrunderea lui însuși de existența cosmosului - - ne amintim de „brațele sufletului” întinse spre întreaga lume a fapturilor - , acestea înseamnă un spirit deosebit, anunțator, nu al Reformei, dar al Renașterii străbătute de aceeași bucurie a lumii văzute deasemenea în pătrunderea ei de iubirea Creatorului.

La începutul acestor pagini indicam apropierea scrisului lui Seuse de expresie poetică, și poate este vorba aci tocmai de acea unitate de înțeles pe care o reprezintă expresia poetică și cea filosofică, anume însemnând căi de pătrundere a absolutului²⁾. Îmbinarea de poezie și filosofie nu este în acest caz numai o suprapunere de metode, agrementul expresiei poetice venind să se adauge adâncinii filosofice; poezia i se oferă lui Seuse ca un drum spre absolut întrucât acest drum el îl parcurge prin iubirea lumii, pentru străbaterea căreia — până la treptata desfacere de ea - expresia poetică îi este drumul cel mai apropiat și cel care cuprinde mai adevărat înțelesul misticăi lui franciscane. Ca poet și ca filosof, Seuse va putea scrie odată: „Wie kann man Bildloses im Bilde darstellen und Weisloses erweisen, das über alle Sinne und über alle menschliche Vernunft ist?”³⁾. Pentru poet aceasta înseamnă o prețioasă conștiință a inefabilului; pentru filosof, aceleași rânduri însemnează tocmai acele margini pe cari lumea creaturală le pune voinței lui de mântuire; recunoașterea lor este îndemnul treptatei renunțări la această lume și adâncirea pe această cale în esențialitatea spiritului; și aceeași recunoaștere pare să echivaleze totodată cu o renunțare la poezie, ca expresie ce nu poate epuiza înțelesul ultim, mântuirea, care este singura țintă a drumului pe care Seuse îl străbate în chinuța lui căutare.

N. FAÇON

1) *Op. cit.*, p. 137.

2) Tudor Vianu. *Filosofie și poezie*, Oradea, 1937, p. 87.

3) Seuse, *op. cit.*, p. 140.

METACRITICA FILOSOFIEI CRITICE

Pentru privitorul atent al filosofiei contemporane, apare presant evident faptul că aceasta încearcă un lapsus sceptic, crezut încă de neînving înaintea de a se realiza o „a doua înviere” a lui Kant. Avem convingerea însă că entuziasmul anumitor filosofi, ce cred că „numai” prin Kant se poate ajunge la un optimism al cunoașterii, este nejustificat și nejustificabil, atâta timp cât nu vor fi înlăturate dificultățile implicate de sistematica neocriticistă născută la „prima înviere” a gânditorului din Königsberg. Cu această convingere ne îngăduim să indicăm o parte din aceste dificultăți, printr’o încercare de pătrundere în angrenajul logic al problemelor și soluțiilor acceptate de criticismul în general. Articolul va voi să răspundă problemei: *ce n’a putut și nu poate fi criticismul*. Considerațiile ce vom face nu-s rezultatul unui „punct de vedere” dogmatic ales. Ele acceptă premise și legitimează concluzii, puse și realizate de însăși sistematica neocriticistă.

★

Impasul în care kantismul se găsea pus la un moment dat al cugetării filosofice trebuia depășit, de oricâte sacrificii ar fi fost nevoie. Filosofia cunoașterii nu putea sfârși atât de lamentabil. Erau prea mulți susținătorii ei, pentru a nu încerca noi ieșiri teoretice. S’a recurs atunci la o noțiune dragă chiar filosofului dela Königsberg: noțiunea de „conștiință în genere” sau — cum s’a numit mai târziu — de „subiect epistemologic”. Dificultatea determinării lui s’a ivit și pentru Kant. Și, se pare, că era atât de mare, încât a abandonat-o, dacă ne gândim că vorbește, precis, despre conștiința în genere, de puține ori, în raport cu întinderea operei sale. Conștiință, la rândul său, că va avea de luptat, filosofia critică pe baze kantiene și-a ales o metodă. Mai întâi, s’a plasat dincolo de orice „subiect empiric și psihologic”. Plasamentul i-ar fi cerut însă să nu mai recurgă la nicio „determinare”. Când voiești determinarea a ceva, trebuie să pui în relație cu altceva, trebuie să adopți pentru gândire un criteriu comparativ. Simpla „punere” dogmatică nu

mai avea deci nevoie de justificări. Filosofia critică a prevăzut însă situația. Ar fi părut prea nefilosofică și prea necritică o poziție adoptată prin simplă moștenire. Și atunci a dat totuși o determinare, recurgând la comparație, dar numai ca pretext. Căci logica pe care a adoptat-o e destul de curioasă. Plecând de la subiectul empiric, a eliminat, pe rând, orice conținut al lui, tot ce ar fi amintit „individualitatea” lui și a ajuns la un subiect formă, însă tot de proporții empirice ca sferă. Lărgirea sferei, până la confundarea ei cu „universalul”, era necesară. De aceea a și făcut-o. Subiectul rezultat devenea un subiect universal formal. Comparația la care s'a recurs a fost, de fapt, o rămânere în psihic cu dorința doar de eliminare a lui. Subiectul universal formă era totuși insuficient determinat. Comparația nu-i dăduse decât originea. Atributele specifice nu-i erau încă date. Dacă s'ar fi rămas aici, ar fi fost „o simplă abstracțiune”, ca orice rezultat al unei abstracțiuni. I s'au acordat atunci acestui subiect următoarele atribute: neindividualitatea, irealitatea, nepersonalitatea, independența, libertatea. Ce înseamnă un astfel de subiect negativ determinat? După cum mărturisesc atributele, o simplă abstracțiune neputincioasă irelevantă pentru cunoaștere care trebuie să fie oricând și oricum, un act de realitate. Subiectul epistemologic este un mort, născut doar dintr'o dorință constructivistă, pe deasupra oricăror fapte și oricăror argumente logice. Din acesta, filosofia critică a făcut „un factor determinant” al cunoașterii, cu infinite puteri pentru Teoria Cunoașterii și o „torpilă” împotriva solipsismului. Numai că solipsismul nu se dă învins prin abstracțiuni noționale, atunci când îți opun fapte.

Pe de altă parte, prin subiectul epistemologic se revenea, fără voie, la conceptul „spiritului nelimitat”, prin care metafizica wolffiană încercase să explice cunoașterea. Tot așa de „pur” și tot așa de „atotputernic” era și spiritul nelimitat. Virtuțile sale cognitive erau unanim recunoscute. Filosofia critică actuală îl aduce, deci, pe Kant, în mediul intelectual al tineretii dogmatice de care s'a simțit mult atras suflătește și de care orice încercare de despărțire a rămas zadarnică. Fără voie, această filosofie introducea metafizica pe care n'o dorise principial. O metafizică formală, derivată dintr'o hipostaziere a unui subiect cognitiv inexistent. Inexistent ca realitate și nesemnificativ pentru cunoaștere. Produs al dialecticii negative, el se năștea din absurd și trebuia să dispară prin ambiție nerealizată.

Dar s'ar putea obiecta că „eficiența” subiectului epistemologic nu-i „pentru sine” sau „în sine”. E „o eficiență de judecată”. Intr'adevăr, filosofia critică socotește judecata drept „momentul teoretic” al oricărei cunoașteri, ce s'ar pretinde adevărată. Se menține oare această obiecție? Nu vedem cum. Judecata nu-i produsul „valabil” al unei abstracțiuni. În

momentul în care o facem, adevărul ei e pus de subiectul empiric, de noi care o facem și nu de subiectul teoretic universal. Dacă ar fi așa, atunci garanția ei n'ar fi deloc asigurată. Abstracțiunile nu pot da nimic în această privință. „Indiferența” valabilității judecății este criteriul non-valabilității ei. Pretenția, că subiectul epistemologic judecă „universal valabil”, implică, în plus, și o situație paradoxală pentru el. Dacă ar fi așa, atunci judecata fiind capabilă de a primi și atributul de adevărat și atributul de fals, înseamnă că subiectul epistemologic garantează și veracitatea și falsitatea judecății, în aceeași măsură. Astfel stând lucrurile, subiectul epistemologic este perfect failibil. Este tot atât de failibil ca și subiectul empiric, care își recunoaște, cu modestie, posibilitatea de a judeca fals. Raționamentul poate fi urmat independent de contradicția de mai sus. Să admitem anume că subiectul epistemologic „garantează” numai veracitatea judecății. Prin ce o garantează? Prin „inexistența” sa — nu; prin „irealitatea” sa — iarăși nu o poate garanta. Și, de sigur, prin niciun atribut care i se recunoaște. Veracitatea judecății este un „act”, iar subiectul epistemologic judecă „ne-actual”. Evitarea psihologismului fiindu-i dată prin definiție, garanția veracității judecății îi este refuzată prin rezultate. Urmând aceeași logică a eliminărilor și admițând chiar că subiectul epistemologic nu garantează nimic, atunci însăși garanția lui însuși, ca utilitate și virtute cognitivă, dispăre. Suspensiunea cicărei garanții pe care ar da-o el, suspendă garanția lui însuși.

Pe calea determinărilor, era nevoie să se dea și determinarea obiectului cunoașterii. Dualismul subiect-obiect, originar acceptat ca „dat” în orice cunoaștere, cerea aceasta. Implicațiile subiectului epistemologic erau strict formale. Obiectul către care este „directionat” el originar, este la fel formal. „Das Sollen”, imperativul este și el ireal, independent și liber. Numai că libertatea sa este o libertate de a comanda subiectului epistemologic. Să-i comande cunoașterea? Nu, fiindcă aceasta este o fatalitate pentru subiect. Să-i comande numai să-l cunoască așa cum este: aceasta trebuie să facă. Totuși — și aici stă marea dificultate — cunoașterea nu vrea imperative, ci obiecte. Obiectul nu poate fi, în mod logic, un imperativ, ci un obiect. Filosofia timpului nostru săvârșește aici o confuzie între obiect și atribut obiectului. În natura obiectului, este de „a se impune” subiectului. Confuzia are consecințe metafizice nedorite. Orice metafizică a prezentat existența ca un imperativ uneori, sau ca un act de bunăvoință, alteleori. Cunoșteai, ca subiect, numai întru cât voia existentul obiect. Actele de revelație așa se întâmplau. Personificarea obiectului este o metafizică ce n'ar fi avut loc într-o filosofie critică. Dar personificarea aceasta, implică și o revenire la psihologism. Numai ceea ce-i psihic existent este și personal. Iată, așa dar, cum „stafia” psihologismului și „stafia” metafizică nu pot fi

evitate de filosofia antimetafizică și antipsihologistă. Explicația, greutatea de a le evita e simplă: se plasase teoretic dincolo de sfera lor, fără a le explica. Și când încercase să le explice, începuse și sfârșise prin a le nega.

Și aici, se ivește o obiecție. Ni s'ar putea argumenta, că obiectul imperativ își are „structura” sa specifică și că eficacitatea lui e tot de natura judecății: „Das Sollen” este imperativ numai în judecată. În cazul acesta, chestiunile se complică mai mult. Dacă „Das Sollen” apare numai prin judecată, atunci înseamnă că orice existență a lui, în afară de judecată, este problematică. „Sfera” lui n'o putem găsi, deci, nicăieri. Și mai înseamnă ceva: înseamnă anume că nu-i exclusă identificarea lui cu „asertiunea” oricărei judecăți. Într'adevăr, o judecată este privită ca imperativă numai întru cât are asertiune. Obligativitatea ei constă în asertiunea ei. Unde-i atunci criteriul distincției dintre imperativ și asertiune? Filosofia critică nu-l prezintă. La rândul său, indistinția dintre imperativ și asertiune duce, din nou, la interpretarea psihologistă pe care imperativul „Sollen” o recuză. Dacă asertiunea e tot una cu imperativul, atunci existența lui e un act psihologic de acceptare.

Introducerea în discuție a unui „imperativ transcendent” dă naștere și altor dificultăți în sistematica filosofiei cunoașterii critice. Pentru a i se admite transcendența e de neapărată necesitate admiterea lui ca „independent de orice îndoială”. Condiția aceasta o fixează chiar această filosofie. Este însă transcendența imperativului în afară de orice îndoială? Nu. Fiindcă de îndoit ne putem îndoii de orice. Inclusiv de noi însine, cari, oricum, am avea dreptul să fim cea mai palpabilă evidență. Cum o să ne refuzăm dreptul de a ne îndoii de transcendența imperativului, totdeauna determinat ca ireal, impersonal și, în sfârșit, cu alte atribute negative? Transcendența nu e sustrasă, prin nimic, judecăților noastre negative sau de probabilitate. Dacă ar fi sustrasă, atunci n'am mai avea niciodată integral dată situația de a problematiza. Dacă am judeca numai asupra controlabilului empiric, atunci în ultimă instanță, toate judecățile noastre ar fi afirmative sau negative. Când ne exprimăm despre fapte sensorial constatabile, putem spune un „da” sau un „nu”. Dacă n'o spunem momentan, o putem spune, totuși, în viitor. Despre transcendent și necontrolabil, oricât de categoric ne-am exprima, judecata noastră e de domeniul îndoielii și problematicului.

Intrebându-ne, acum, dacă, independent de orice considerații de natura „îndoelii”, imperativul poate fi transcendent, nu ne este îngăduit un răspuns afirmativ. Fiindcă posibilitatea de confuzie a imperativului cu însăși asertiunea judecății persistă. Posibilitatea „psihologisirii” imperativului e mare. Și orice psihologizare este o transformare în fapt de conștiință. Aici, solipsismul are dreptate.

S'ar putea atunci ca „irealitatea” imperativului să-i garanteze transcendența? Nici aceasta nu se poate. Irealul poate fi și atributul imanentului. Să ne gândim la irealitatea anumitor acte trecute de conștiință, din care fenomenologia și-a creat o doctrină intenționalistă. Și vom vedea că, deși imanente conștiinței, ele nu încetează de a fi și ireale. Materialul tuturor amintirilor noastre -- oricât de riscată ar fi afirmația -- pare de domeniul irealului și al imanentului psihic. Și totuși nu ne este îngăduit -- și nicio logică nu ne-ar îngădui-o -- să-l numim „transcendent”. Deși, sub anumite limite, este „imperativ” ca și obiectul cunoașterii critice.

Dar, despre „realitate” și „irealitate”, ca noțiuni fundamentale, se ivesc și alte probleme. Pentru a se evita „orice” interpretare metafizică a gândirii „critice” contemporane, s'a recurs, mai întâiu, la o totală eliminare a oricărui concept ca atributul de „real”. Determinările subiectului epistemologic și ale imperativului, ca obiect al cunoașterii, au fost făcute în sensul „irealității” lor materiale. Se evită, oare, prin aceasta, „orice” interpretare metafizică? Nu. Și din două motive. Mai întâiu, subiectul epistemologic și imperativul, „material” al său, deși ireal determinate, sunt prezentate -- cum e și firesc -- cu pretenția de a reprezenta realități. Altfel, totul ar fi fost o simplă vorbărie. Cu alte cuvinte, realitatea „existentă” fiindu-le refuzată teoretic, li se acordă, pe de altă parte, practic (de fapt), prin credința că, fără ele, cunoașterea „universal valabilă” e cu neputință. În a doilea rând, metafizica „realității” nefiind admisă, se pledează pentru o ne-metafizică a „irealității”. Irealismul critic este însă tot o metafizică. Singura deosebire ar fi numai în poziție. Așa după cum „pozitivitatea” este o „calitate” logică, dând oricărei judecăți ce-ar avea-o atributul de judecată calitativ pozitivă, tot așa este și „negativitatea” tot o „calitate” logică; și tot așa după cum „realitatea” ca atribut implică o metafizică, tot așa și „irealitatea” ca atribut, implică o metafizică. Am putea numi această corespondență o egalitate de tratament a corespondentelor.

Admiterea unei „irealități neutrale” de către filosofia critică actuală trebuie privită și ca opusă tendinței kantiene. Când filosoful dela Königsberg filosofa științific, el căuta „o realitate”, un „adevăr prim” ca realitate. Și acest adevăr prim îl găsea în noțiunea de știință. Pretutindeni, îl vedem întrebându-se: Cum e posibilă cutare sau cutare disciplină ca știință? Irealitatea neutrală a filosofiei contemporane, pretinse kantiene, este o derogare și nu o derogare din motivul că înaintașul ei „critic” o acceptase fără critică, drept un ceva evident. Pentru ea, Kant n'a fost o problemă, ci un pretext constructivist. Este, în aceasta, o veritabilă fobie de sensibil și de metafizic. De sensibilul, care formează tocmai punctul de plecare al unei științe

în care crezuse atât de mult Kant; de metafizicul, care l-a torturat toată viața pe acest Kant, socotit înaintaș până la literă de Evanghelie uneori. Nu interesează atât fidelitatea sau infidelitatea acestei filosofii față de părintele său spiritual, cât mai ales, rătăcirea teoretică la care se expune, deși își luase sarcina să privească totul „scientist” și „nemetafizic”.

Dar atât o metafizică cât și o antimetafizică a irealului sunt reduse la un nonsens prin conceptul de „independentă” ce trebuie să li se recunoască drept atribut. Conform filosofiei critice irealul este „independent” față de orice obiect, de orice subiect, de orice lucru în sfârșit. Fiind independent, înseamnă că nu poate acționa asupra niciunui subiect, după cum, la rândul lui, nici subiectul nu poate acționa asupra unui obiect ireal. Imperativul obiect, deci, nu poate fi gândit consecvent, în cazul că i se acordă atributul de ireal, decât ca „independent” și deci decât ca amorf și amorfizant. De nicăieri, nu poate fi dedusă comanda. Avem de-aface cu o împietrire a obiectului în planul său, împietrire pe care n’o vedem acceptabilă într’o teorie a Cunoașterii, nici măcar sub cea mai statică interpretare a ei. Imperativul obiect al cunoașterii se aseamănă, până la identitate, cu Pegasul tuturor poezilor parnasiene, în fond și el cal, dar fără să poată trage vreo căruță (nici măcar una poetică) și fără să se lase mânat, așa cum se mână caii. Am dori, să nu ni se spună că și Pegasul e o realitate. Noi nu ne referim la realitățile creații ale gândirii imaginative. Ne referim la realitățile sensibile, așa cum le implică noțiunile fundamentale ale filosofiei critice contemporane.

Ni s’ar putea, totuși, spune altceva; ni s’ar putea spune anume că însuși realul este „independent de orice subiect” sau de „orice obiect”. Și ni s’ar invoca faptul că, în definitiv, soarele și luna sunt independente ca realități, de noi. Asta înseamnă însă că irealul va fi și mai independent. Obiecția întărește cele afirmate de noi, mai sus. Și dacă e foarte greu să cunoști și să admiți o acțiune directă a acestui real asupra vreunui subiect, cu atât mai greu e să vorbești de o acțiune a irealului asupra aceluiași subiect. Și dacă dela soare și lună te poți aștepta, indirect, la iluminări ca realități, dela imperativul, obiect ireal, orice iluminare îți este interzisă și imposibilă, ca fapt și logică. Alcgerea de către filosofia critică a noțiunii de „ireal indiferent” s’a făcut în mod dogmatic, printr’o simplă inversiune logică a planurilor. Vorbise psihologismul și ontologismul de realitate, filosofia contemporană judecă dialectic și pune, la rândul său, o irealitate. Creațiile dialectice nu prezintă însă un criteriu suficient pentru distingerea realității de irealitate. Ele pot da nume, pot da o excelență și impresionantă echilibristică verbală, dar nu pot da criterii. Prin această indistinție de criterii, dialectica aduce încă odată filosofia critică în metafizică. Căci neștiind „până

unde” este realitate, nu putem ști „de unde” începe irealitatea. Logica nu ne refuză să credem că însăși irealitatea este o realitate și că o antimetafizică a irealității este, de fapt, o metafizică a realității. Această filosofie n’a evitat, în discuțiile sale sistematice, posibilitatea acestei interpretări și n’a reușit să asigure „specificitatea” irealului în a cărui prietenie se voia.

Mai sus, am schițat câteva cuvinte despre noțiunea de independență, făcând dintr’înșă un criteriu pentru lipsa oricărei eficacități a imperativului obiect de cunoaștere. Așa cum am schițat-o, se poate preta însă la echivocuri. Când invocăm tocmai independența irealului — invocat și de filosofia antică, — în sprijinul ineficacității imperativului, înțelegem prin independență o independență de planuri. Planul irealului obiect este independent față de planul subiectului și deci nu va putea acționa față de el. Asta nu înseamnă însă că, pe planul său, irealul nu va acționa ca imperativ. Eficacitatea sa va fi însă pentru sine, va fi o veșnică frământare pe loc, ratată fiind orice coincidență cu subiectul cognitiv. Ori, o frământare pe loc, pe un alt loc decât acela unde ar fi trebuit să acționeze, este echivalentă unei „împietriri”, în sensul în care am vorbit noi de ea.

Să urmărim seria obiectiilor posibile din partea filosofiei critice contemporane. Un reprezentant al ei, intransigent în a-și apăra „poziția”, va obiecta probabil că i s’a deformat sensul gândirii, când s’a vorbit de „o independență de planuri” între irealul imperativului obiect și subiectul epistemologic. Subiectul epistemologic era și el conceput ca ireal. Deci, întâlnirea și eficacitatea acestor doi termeni ai cunoașterii erau date în concepție. Iată ce se poate răspunde. Neștiindu-se nimic despre ireal, ne putem îngădui o gândire a lui prin real. Să presupunem, că și subiectul epistemologic și obiectul imperativ ar fi reale, dar independent date. Pentru a avea cunoașterea, ar fi nevoie de unirea lor. De ce să mai fie oare nevoie de unirea lor, din nou, dacă prin însuși faptul că erau amândouă „reale” ar fi trebuit să fie unite? Asta înseamnă că atributul lor comun nu implică și dependența lor; cu atât mai puțin — o dependență originară dată, cum voințește filosofia critică. Dacă acum transpunem analogia făcută, pe planul irealului, rezultatul este un nonsens. Subiectul epistemologic și obiectul imperativ își pierd orice posibilitate de concepere specifică, rămânând simple nume, „semne verbale”, cum le-ar spune Marbe. Am spus „concepere specifică”, din anumite motive. De sigur, s’ar putea crede, în mod firesc, că irealul e identic cu nonconceputul. Pentru noi însă, irealul poate fi conceput. Orice poate fi conceput, chiar absurdul în sine. Dar orice concepere va fi o concepere *prin* real, va fi un „analogon” al realului. Specificitatea nu va fi dată nicăieri, decât sub simplul act de transiență

conceptuală, care, totdeauna, e un produs analogic în rezultate. Vom vedea mai concret, când vom vorbi de Teoria Cunoașterii în ontologism, dificultățile unor astfel de tranzițe conceptuale.

Presimțind insuficiențele imperativului ca obiect al cunoașterii, filosofia critică îi adaugă un sprijin „fundamental”, prin noțiunea de valoare. I s'a părut că o „platonizare” a lui Kant e necesară pentru timpul nostru. Și a făcut-o. Punctul de plecare și direcția cugetării ni le indică această frază: „există ceva care nu-i real și totuși nu-i nici neant și care, ca și realul, aparține universului. Trebuie să determinăm acest ceva inexistent, ireal și pozitiv”. Fraza e privită ca un început profetic și un îndemn de a determina acest ceva „inexistent și ireal”. Conform obiceiurilor, pe care i le-am constatat, toate determinările au fost negative și prin eliminări succesive: valoarea nu-i „obiect real”; nu-i „scop”; nu-i „ideal”; nu-i „mijloc”; nu-i nici „ideal existentă, totuși este ceva”. Acest „ceva” nu poate fi însă „definit”. Din toate aceste determinări negative, de natura șaradelor, se poate vedea nonsensul originar al obiectului pus pentru cunoaștere de filosofia critică. Mereu negatii, mereu abstracțiunii cu „valoarea pozitivă”, mereu irealității, mereu inexistenței. La un moment dat, mințea ar putea întreba stupefiată: „ce este atunci valoarea?” „Nu știm” — i se va răspunde. „Atunci de ce vorbiți de ea?” — ar încheia orice mințe normal cugetătoare. Și întrebarea rămâne ca un câiu într-o filosofie ce se voia apostol al siguranțelor apodictice. Așa cum procedează metafizicienii „esențelor” tot așa procedează și ea. Și așa cum se răspundea cu „nedefinibilitatea” acestor esențe, tot așa răspunde și această filosofie. Ar fi de dorit să nu se uite de filosofi că logica nu-i un paravan al tuturor neputințelor.

Analogiile metafizice în determinarea valorii fiind evidente, ne rămâne să reflectăm asupra a ceea ce poate să semnifice ea. Evită noțiunea de valoare psihologismul? Nu. „A avea valoare” este forma sub care s'ar putea legitima orice valoare. Înșă „a avea valoare” semnifică „a avea valoare pentru cineva”, a fi deci „dependentă” de cineva. Acest cineva — sub orice formă ar fi luat — nu poate fi decât un subiect. Și fiindcă de valoare se poate vorbi numai pentru oameni ca realități subiective, înseamnă că valoarea este subiectivă. Asta — în cazul când vrea să fie ceva. Orice atribut i s'ar acorda este uman și na trece dincolo de personalizări umane. Înșăși filosofia critică prezintă argumente în favoarea interpretării psihologice prin credința mărturisită că „valoarea ni se impune” ne stă „în față poruncitoare”, iar noi „suntem interesați” sau „luăm parte” la ea. Personalizarea valorii este evidentă și orice determinare a ei independentă de psihicul uman este problematică.

De multe ori, se socotește valabilă împărțirea valorilor

în două: „pozitive” și „negative”. Are oare vreun înțeles această împărțire? Conform modului în care valorile sunt determinate de această filosofie împărțirea nu-i valabilă. Orice valoare fiind negativ determinată, orice valoare va fi negativă. Negând mereu, nu ajungi niciodată la ceva pozitiv. Niciodată nu vei avea ultimul termen statornic al negației. Presupunând că, în negație, te-ai opri undeva, te-ai opri cu o negație. Ultimul termen logic într-o serie de negații peste tot o negație. Și chiar dacă i se acordă înțeles pozitiv, el va avea valoarea tot a unui termen negativ. Concluzia ar fi că există numai valori negative. Dar să urmărim raționamentul. Să vedem acum, dacă alăturarea aceasta de termeni: „valori negative” nu reprezintă un nonsens. Contradicția în termeni este evidentă. Să exemplificăm însă concret ce ar însemna valoarea negativă. Să numim — după filosofia critică — o valoare pozitivă „plăcere”: valoarea negativă va fi „neplăcere”. Este însă neplăcerea o valoare negativă? De loc. Neplăcerea e foarte pozitivă. De multe ori, prea pozitivă. Negativitatea ei e numai de sunet, rezultată numai din faptul că termenul care o exprimă are un „ne” prepus. Filosofia critică a exercitat și aici același joc dialectic verbal al afirmațiilor și negațiilor. Inseși valorile negative, deci, singurele valori acceptabile în premisele filosofiei critice nu-și găsește justificarea.

Se poate susține încă un argument: dacă distincția: „valori pozitive” și „valori negative” nu-i suficient susținută, s'ar putea ca cealaltă distincție „valori teoretice” și „valori ateoretice” să fie mai plauzibilă.

Dacă valorile ar fi independente de orice realitate, atunci orice determinabilitate și orice teoretizare asupra lor ar fi exclusă. Și, de fapt, în premisele filosofiei critice, așa sunt considerate. Valorile sunt însă — dacă vor să fie ceva — ateoretice, pe același plan dialectic cu cele negative. Atributul lor pozitiv devine, în acest caz, practicul subiectivității umane „Gândirea” lor — dacă voim, cu orice preț, a nu pomeni de existența sau inexistența lor — e un act ateoretic, un act de valorificare, de apreciere biologică — s'ar putea spune. Teoreticul vine mai târziu, ca un atribut adăugat aprecierii biologice, necesitat ca pură conturare metaforică. Dacă acceptăm un sens larg în discuție, valorile pot fi gândite și ca „teoretice” și ca „ateoretice”. În momentul în care legătura lor cu realitatea este ruptă, „punerea” lor este un act teoretic; în momentul în care „realitatea subiectului” le apreciază, „punerea” lor este ateoretică. În amândouă cazurile însă, valorile nu înscamnă nimic pentru explicarea cunoașterii, rămânând doar interesante jocuri de cuvinte.

„Punerea” valorilor, chiar sub forma lor „ireală”, se refuză însăși logicii implicate de noțiunea de „conștiință în genere”. Dacă singura existență posibilă este existența „în” con-

știința în genere, devenită un „loc al realității”, al „unicei” realități; și dacă această conștiință în genere este „universală”, în cazul acesta, nu mai există nimic „în afară” de ea. Solipsismul epistemologic idealist este perfect realizat. Fiind astfel — atunci un „imperiu al valorilor” nu poate fi pus nici ca „real”, nici ca „ireal”, fără contradicție. Dintr’odată dispar, deci, ca atribut, și transcendența și realitatea sau irealitatea valorilor.

Valorile însă, dacă nu au realitate și dacă nu au existență, în schimb, după filosofia critică sunt, „valabile”. Chestiunea „valabilității” este un punct de program important în sistematica oricărei filosofii valoriste. Se pune întrebarea: de ce fel de valabilitate se poate vorbi în valorism? Întrebarea e foarte delicată. Insuși valorismul cel mai dogmatic o recunoaște. De aceea, tratamentul chestiunii va fi făcut dialectic, urmând aceeași cale pe care a urmat-o filosofia valorilor.

În unele cercuri, se afirmă o diferență între „a fi existent” și „a fi valabil”. Existența și valabilitatea sunt deci diferite. „Faptul” că pământul se învârtește e existent. Nu numai „faptul”, dar însăși „învârtirea” lui. „Faptul” că afară ninge este iarăși existent; și, de sigur, existență este și „ningerea”.

Conform distincției de mai sus între „a fi existent” și „a fi valabil”, ar însemna că judecățile acestea nu sunt „valabile”. De ce? Fiindcă — se susține — valabilitatea este „atemporală” și „aspațială”. O astfel de valabilitate este însă o valabilitate pentru nimeni. Ceea ce noi decretăm ca existent îl acceptăm și ca valabil. Și, ca dovadă că existența și valabilitatea sunt atribute care coexistă, poate fi adus faptul că, în metafizică, unde orice diferență de planuri se crede a dispărea, ceea ce socotim „existent”, îl socotim, în același timp, și „valabil”. Planurile spațiale și temporale fiind suspendate, orice diferență între „valabilitate” și „existență”, dispărea. Și, dacă nu greșim, tocmai o astfel de suspendare realizează filosofia critică a timpului nostru, când vorbește de valabilitate și existență. În atemporalul și aspațialul în care se mișcă, existența și valabilitatea sunt cognitiv aceleași. Când zic, de pildă, că: „valoarea este valabilă atemporal și aspațial”, înțeleg că valoarea „există atemporal și aspațial ca valabilă”. De o diferență de natură, nu se poate vorbi între aceste două noțiuni. S’ar putea întoarce chestiunea și anume să ne întrebăm: „există oare tot ce-i valabil?” Răspunsul corect n’ar fi diferit. Am răspunde: „da, tot ce există ca valabil, există”. Este o altă întrebare, până la ce punct, răspunsul este un truism. Nediferențierea lor merge atât de departe, încât în orice judecată de valabilitate se repetă, tautologic în termeni, și existența și valabilitatea.

O diferență marcantă se face încă în prezent între „a fi valabil” și „a fi evident”. Distincția e riscată. În ultimă analiză și instanță a așa zisului nostru „adevăr”, criteriul valabilității

pentru orice-i gândit -- omeneste gândit — ca existent, este „evidență”. Chiar fenomenologia, o metodă a valabilităților atemporale și spațiale în logică, a ținut, ca o datorie de onoare, să aibă explicații cu evidențele cartesiene, pe care n'a reușit — după cum se va vedea mai târziu — să le depășească. Filosofii în genere, în pornirile lor „metodice” de natură sceptică, în căutarea „unui adevăr prim”, au rămas la prima evidență. Și, de sigur, această „evidență” era și „valabilă”. Altfel — n'ar fi acceptat-o. Aceasta, în filosofiele raționaliste mai ales. Dar, în filosofiele mistice, nu erau evidențele esențelor valabile? Dar, în cercetările științifice ale savanților, nu tot evidențele acordă valabilitatea? Când s'a formulat „principiul incertitudinii” era tot o evidență care l-a mânăat pe teoreticianul lui să-l considere valabil. Exemplele se pot înmulți la nesfârșit, toate arătând că evidența și valabilitatea stau pe același plan de egală îndreptățire. Chiar dacă s'ar susține valabilitatea netemporală spațială, tot nu s'ar ajunge la o diferență de natură. Și iată de ce. Să acceptăm, din nou, o discuție în planul metafizic și să plasăm anume în el și valabilitatea și evidența. Acolo, domnind netemporalul și nespațialul, orice afirmație despre „o esență” metafizică, considerată ca valabilă, va fi și evidentă. Dacă n'ar fi astfel, atunci ne-am juca de-a cuvintele, cum, de altfel, pe urmele filosofiei critice, am fost, în mare parte, siliți să ne jucăm și noi.

Ajungem astfel, la o nouă implicație dialectică a filosofiei contemporane: „valabilitatea faptică” și „valabilitatea teoretică”. Adoptând criteriul evidenței, vom spune că valabilitatea teoretică va fi o valabilitate faptică. Indiferent — dacă evidența în valabilitatea teoretică va fi „internă” sau „externă”, „temporală” sau „atemporală”. Orice teoretizări asupra valabilității sunt faptice, dacă nu vor să fie verbalistice. Judecățile: „Kant s'a născut în anul 1724” și „Dumnezeu este atotputernic” sunt admise ca valabile, numai într-un cât același moment le stă la bază: „faptul” că și una și alta „apar” evidente. Altfel, amândouă sunt semne. Este o altă întrebare, dacă „faptele” sunt „sigure”, în același grad. Psihologicește și logicește, sunt, în grad egal, relevante.

Să admitem, acum, că „valorile sunt valabile” și că „numai” ele sunt valabile. O problemă inevitabilă se ridică: de ce numai ele să fie valabile? Nu cumva judecata: „valorile sunt valabile” e tot una cu judecata: „valorile valorează”? Întrebările implică dificultăți pentru orice valorism intransigent. Dificultățile pe care i le-a creat noțiunea de valoare i le crează și aceea de valabilitate. Căci nu numai valorile sunt valabile, ci și „faptele” și „existențele”, după cum s'a constatat. Cât privește judecata: „valorile valorează”, ea e menită — pentru a nu da o perfectă tautologie — să acorde identitatea noțiunii de valoare cu noțiunea de valabilitate. „Gândul” valorii și „gândul” valabilității sunt

aceleași; „noțiunea” de valabilitate și „noțiunea” de valoare sunt totuși aceleași. Criteriul distincției lor nu-i „dat”, și nici „găsit”. Primirea în comun a atributelor de „ireal” și de „inexistent”, le mărește și mai mult indistincția originară.

În sfârșit, să transformăm în negație „valabilitatea” și „valoarea”. Vom căpăta noțiunile de „nonvalabilitate” și „nonvaloare”. Toate judecățile pe care le vom face, prin combinația lor, sunt cognitiv identice. Când vom spune de pildă: „nonvalabilitatea este nonvaloare”, sau: „nonvaloarea este nonvalabilitate”, acceptarea amândurora este posibilă în același grad. Și dacă ținem seama că amândouă nu semnifică nimic, atunci neacceptarea amândurora devine la fel de posibilă.

CONSTANTIN CALOTĂ

R E C E N Z I I

P. P. NEGULESCU: Destinul Omenirii, Vol. II (București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1939, pag. 490).

Conformismul pe care-l impun atât de riguros Statele autoritare, ridică în mod necesar întrebarea, dacă individul mai poate avea vreo inițiativă și implicit dacă progresul mai e posibil în asemenea condiții. După autor, este evident, că progresul nu e promovat, decât prin oameni, a căror îmbunătățire intelectuală și morală însă regimurile dictatoriale o împiedică prin toate mijloacele. Din acest punct de vedere, democrațiile sunt mai utile chiar atunci când funcționează defectuos. Lăsând libertatea discuției și a criticii, ele încurajează dezvoltarea individului. În alte cuvinte, orice căutare materială sau morală a fost rezultatul libertății de acțiune și gândire. Iar stabilizarea biologică și uniformizarea psihologică, la care sunt supuse azi unele popoare europene, dacă s'ar generaliza, ar condamna progresul întregii omeniri.

Nunai o lămurire obiectivă ar putea să înlăture consecințele ce au urma dintr-o asemenea stare de lucruri. Cunoșcând cauzele, ajungem nu numai să prevedem efectele, dar și să modificăm desfășurarea evenimentelor. „Căci în cauzalitatea psihică”, observă Dl. Negulescu, „în deosebire de cea fizică, prevederea efectelor poate împiedica apariția lor, modificând acțiunile ce ar urma să le producă” (p. 85). Această concepție despre natura cauzalității psihice îl face pe autor să întrevadă posibilitatea unei îndreptări efective. În adevăr, prevăzând efectele, reușim nu numai să influențăm cauzele lor, dar și să schimbăm direcția acțiunilor. Prevederea în cauzalitatea psihică se întemeiază pe „puterea de inhibiție a reprezentărilor”. De unde urmează că, dându-ne seama de consecințele ce ar urma din realizarea tendințelor unei părți a lumii civilizate de azi, putem modifica direcția acestor tendințe și astfel împiedicăm omenirea de a ajunge la rezultate contrarii intereselor ei firești.

Omenirea nu va putea lua o altă cale decât aceea pe care a urmat-o totdeauna, adică „străvechea cale a evoluției”. Aceasta înseamnă că adaptarea treptată trebuie să aibă locul modificărilor radicale și brusce, cari, de câteori s'au produs în trecut, au dovedit, prin caracterul lor destructiv, că nu serevsc binele omenirii. Pe calea evoluției se va ajunge la „forme de echilibru mobil”, care vor înlesni popoarelor să se readapteze în continuu

la schimbările inerente realității. Aceasta nu va determina însă popoarele să renunțe la democrație și capitalism, cari s'au dovedit utile. Numai formele celor două sisteme de organizare vor fi modificate.

Authorul consideră mijloacele cari asigură această adaptare „progresivă”. Atât democrația cât și capitalismul vor suferi modificări în armonie cu necesitățile unei dezvoltări firești. Modificările vor avea loc nu numai în cuprinsul fiecărei națiuni, dar și în relațiile internaționale. Solidaritatea economică și politică a Statelor este scopul, pe care calea indicată îl va servi. Deși evidentă în teorie, o asemenea solidaritate e departe de a fi realizată. Din cauza nepregătirii oamenilor și a unor anumite „condiții etice”, pe care le cere și cari nu se întâlnesc astăzi, ea întârzie să apară. Dl. Negulescu recunoaște că „evoluția etică a omenirii este încă prea puțin înaintată, în comparație cu evoluția ei intelectuală, care a depășit-o considerabil...”. Problema viitorului este „de a restabili, în această privință, echilibrul, de a ridica pe om, și din punct de vedere moral, la înălțimea la care a putut ajunge din punct de vedere intelectual” (p. 175).

Cel mai mare dușman al omenirii a fost și este egoismul. Dacă altădată legile constituiau un frân al egoismului, astăzi trebuie căutat un alt mijloc să-l înfrâneze și să-l transforme în altruism. Acest mijloc nu poate fi altul decât „desvoltarea puterii de reprezentare”. Considerațiile D-lui Negulescu în această privință sunt extrem de interesante și aruncă o lumină nouă asupra educației, pe care ar trebui să o observe la copii atât părinții cât și pedagogii. Din creșterea puterii de reprezentare ar urma atenuarea egoismului individual și național, ducând cu timpul la integrarea Statelor europene într-o unitate mai mare. Dar o asemenea integrare n'ar fi decât „rezultatul unei evoluții sufletești, pe care ar călăuzi-o clarificarea ideilor și pe care ar desăvârși-o purificarea sentimentelor” (p. 178). Astfel îndreptarea se reduce până la urmă tot la „o reformă a oamenilor”, pe care numai conștiința interdependenței o poate susține în direcția indicată.

Orice mijloc de îmbunătățire și orice sistem de organizare politică sau economică nu valorează decât în măsura cu care oamenii înțeleg să le aplice. „E una din cele mai mari greșeli ale timpului”, zice D-l Negulescu, „iluzia, pe care și-o fac atâția, că totul atârnă de schimbarea așezămintelor sau, în general, a formelor de viață și că prin urmare, criza actuală s'ar putea îndrepta, ca prin farmec, pe această cale” (p. 199). Căci instituțiile nu sunt utile unei comunități decât prin oamenii, cari le reprezintă.

Dacă însă Statele europene nu vor renunța la egoismul lor, care, pe plan economic se exprimă în așa numitele „autarhii”, iar pe plan politic în naționalismul lor exagerat, atunci s'ar putea ca civilizația vechialui continent să decadă și să fie înlocuită prin aceea a raselor de culoare, în deosebi a popoarelor asiatice. Ramura americană a rasei albe nu pare a lua locul Europei în ceea ce privește „posibilitățile creatoare” ale civilizației, întrucât ea s'a dovedit până acum a fi mai mult tributara științei și artei europene. Soluția problemei residă într-o îndreptare de ordine psihologică, pe care Europa trebuie să-o realizeze înainte de a-și organiza din nou condițiile economice și politice.

Partea III-a a lucrării cuprinde „Problema Progresului în lumina con-

cepțiilor teoretice". Considerațiile precedente au privit „problema capitală” — reforma oamenilor —, numai în aspectele ei economice și politice. „Aspectele ei psihologice și etice”, deși mai puțin aparente, sunt totuși tot atât de importante. Este vorba în primul rând de „atitudinea sufletească a omului contemporan în fata lumii și a vieții”. De cunoașterea acestei atitudini atârună „orientarea lui etică” (p. 316), ca și îndreptarea pe care o reclamă criza de azi.

Opinia pesimistă a unor autori, după care natura omenească nu s'ar schimba, dacă ar fi adevărată, ar face îndreptarea imposibilă. Această concluzie stă însă în contradicție cu străduința comună a oamenilor spre „mai bine”. Astfel „problema progresului omenirii, în general, și a viitorului, în deosebi, nu poate lăsa indiferent pe nimeni. Ea ridică, în adevăr, **dinaintea** conștiinței fiecărui om, întrebarea chinuitoare, dacă propria lui activitate nu e camva zadarnică” (p. 323). Progresul e însă o realitate, care s'a impus minții omenești odată cu liberarea ei de vechile prejudecăți. Concepțiile pesimiste au luat naștere, după cum ne arată viața primitivilor, din greutățile traiului și din constatarea că toate au un sfârșit. Ele au continuat, într'o formă sau alta, la popoarele civilizate din antichitate și se prelungeau în evul mediu, sub influența Creștinismului, care nu vedea salvarea omului decât în „luna de apoi”. Nici Renașterea nu putea, prin reîntoarcerea la trecutul antichității clasice, să favorizeze ideea progresului.

Inceputurile optimismului sau a concepției despre un progres continuu aparțin erei moderne, odată cu dezvoltarea științei. Convingerea că omul e perfectibil la infinit, era apoi împărlășită de marea majoritate a gânditorilor și oamenilor de știință din secolul XVIII-lea. Iar în secolul următor, ideea progresului era exprimată teoretic în legea celor trei stări a lui Comte. Aceiași idee primea o confirmare mai concretă și fecundă în teoria evoluției, culminând în filosofia lui Spencer. De altă parte, prin pesimismul lui Rousseau și mai ales al lui Schopenhauer, se producea o reacțiune, care însă nu înlătura credința în dezvoltarea continuă a omului. Căci în contra pesimismului se ridicau argumente serioase, pe cari cunoașterea și înțelegerea istoriei le arătau ca întemeiate. Nici unele teorii mai noi, ca ale „constanței intelectuale”, ale „declinului occidentului” și ale „necotomismului”, nu erau în stare să zdruncine încrederea marelui majorități a oamenilor de știință în realitatea progresului.

În sfârșit, Dl. Negulescu arată, din punct de vedere evoluționist, că de puțin fondate sunt asemenea teorii. După D-sa progresul este o realitate, care ni se desvăluie ca un proces continuu în istoria omenirii. În ciuda unor fenomene în aparență contradictorii, cum este creșterea criminalității sau scăderea moralității în unele țări din timpurile noastre, ridicarea și dezvoltarea continuă a omenirii nu pot fi tăgăduite. Ceea ce trebuie evitat însă în această privință, este greșeala de metodă, care se comite când se fac afirmații generale bazate numai pe constatări parțiale. Așa, datele statistice contemporane pot indica numai o scădere trecătoare a moralității. „Ar trebui prin urmare să examinăm omenirea în totalitatea ei; ar trebui să-i urmărim desfășurarea întregii vieți; ceea ce, evident, ne-ar îndeinde cercetările, în spațiu și timp, în proporții atât de uriașe încât ar deveni de fapt imposibile” (p. 489). O altă cale ar fi să comparăm omenirea civilizată

de azi cu omenirea primitivă din timpurile preistorice, pentru a vedea dacă oamenii au rămas aceiași. Dar și în acest caz cercetarea ar deveni imposibilă, fiindcă omenirea primitivă a pierit și n'a lăsat decât foarte puține urme. Rămâne, totuși, o altă posibilitate, anume — a compara omenirea civilizată cu așa numiții „sălbateci” de azi, a căror viață a fost studiată de aproape de etnografi. Aceasta va forma obiectul volumului III al operei „Destinul Omenirii”.

Și lucrarea de față, ca și primul volum, se distinge printr-o documentare temeinică și o expunere clară. Autorul n'a lăsat nici un domeniu neexplorat care avea vreo atingere cu problemele examinate. Criza contemporană apare astfel ca rezultanta unui complex de condiții și concepții, în aparență contradictorii, dar în realitate strâns legate. Sarcina filosofului n'a fost ușoară. A desprinde esențialul și a indica liniile generale sau direcția către care se îndreaptă lumea, presupuneau nu numai o analiză a realității, dar și o capacitate de a cuprinde totalitatea fenomenelor din unghiul de vedere al problemei, care a determinat obiectul și scopul lucrării. Cititorul grăbit poate fi tentat să rețină numai faptele și să ignoreze teoria. Cred că aici stă dificultatea de a judeca opera de față în adevărata ei valoare. Dincolo de cercetarea conștiințioasă a omului de știință, găsim vasta interpretare critică, pe care filosoful ne-o dă într-o expunere ce se va desfășura în alte două volume. Muncă și gândire neobișnuite pentru nivelul culturii noastre, unde orice problemă e tratată sumar și cu suficiență.

Studiul D-lui Negulescu duce, cum am văzut, la constatarea că lumea de azi poate fi salvată de neajunsurile de care suferă, dacă își dă seama de ele. Prin teoria cauzalității psihice, pe care autorul a formulat-o, Destinul omenirii poate fi dirijat într-o direcție, care să servească o mai bună adaptare spre binele ei moral și material. Concepția sa optimistă se bazează pe o metodă, care lasă să se întreacă rezultate fecunde, descoperind una din cauzele care întârzie soluționarea problemei organizării. Arătând astfel că această problemă poate fi controlată printr-o modificare a modului de a gândi a oamenilor, Dl. Negulescu indică drumul de urmat în realizarea unei lumi mai conștiente de propriile ei interese și aspirații.

NICOLAE PETRESCU

ȘT. ȘOIMESCU: Pe drumul reînnoirii. (Tip. Bucovina, București 1939, 210 pag.).

Lucrarea ce ne propunem s'o recensăm, în rândurile ce urmează, este una din cele trei lucrări publicate în vremea din urmă de Dl. Profesor. Dr. Șt. Șoimescu.

Lucrarea prezintă un deosebit interes, atât pentru specialiști cât și pentru toți aceia ce sunt preocupați de mișcarea ideilor și îndrumarea tineretului în România, întrucât este închinată lămuririi concepției ce M. S. Regele a pus-o la baza noii mișcări de îndrumare a tineretului nostru: Străjeria.

Intr'un prim capitol găsim tratată eriza în care se găsea îndrumarea tineretului românesc în momentul Restaurației. În cuvinte calde și competente, Domnul Prof. Șt. Șoimescu, arată minunea ce a înfăptuit M. S. Regele,

prin noua organizare a tineretului, pentru redresarea morală a tineretului nostru ce se desvolta fără nici un ideal. In capitolele următoare, găsim tratate diversele aspecte ale problemei organizării îndrumării morale a tineretului. Cităm: „Bazele sociale și pedagogice ale străjeriei; Străjeria, educatoare națională; M. S. Regele pedagog al Neamului; Regele și datoria românească; Tradiția ca legătură între generații, Regele și tineretul; Pentru țară și rege”.

In toate aceste capitole găsim, într'o frumoasă formă retorică, tratate diversele aspecte ale mișcării străjerești precum și evidențierea deosebitei valori, nu numai pentru țara noastră, dar și pentru știința pedagogiei in general, a concepției pedagogice a M. S. Regelui.

După cum observă cu drept cuvânt Dl. Prof. Torontiu in introducerea lucrării, paginile D-lui Prof. Dr. Șt. Șoimescu, cuprind; „in logică înlănțuire, o imensă bogăție de axiome, cartea devine codicele legămintelor sufletești dintre Neam și Rege, și pe această cale, a Străjeriei. A le analiza e tot atât cât a disolva o esență sau a dilua o substanță, fără niciun câștig in economia ideilor, ci doar cu singurul ponos și pagubă a nepriceputului meșter făurar al criticii, care preocupând valorile, a turnat pe o plită înfierbântată un pumn de briliante mici și mărunte așchii din șlefuirea solitarilor, in speranța că ele topindu-se, se vor uni într'un singur tot de valoare excepțională. Procesul se cunoaște: evaporarea a ceace-i merit să rămână întreg”.

Nu putem incheia această scurtă dare de seamă fără un însuflețit indemn, atât pentru cei ce, din necunoaștere a Străjeriei, sunt sceptici față de mișcare cât și pentru cei ce au aderat, cu tot sufletul la ea, să cerceteze lucrarea D-lui Prof. Șt. Șoimescu intrucât din această lectură luminoasă și idealistă concepție ce stă la baza noii îndrumări a tineretului va căpăta noi impulsuri de realizare.

V. P. NICOLAU

POPESCU BARTOLOMEU: *Filosofia și Pedagogia creștină a lui I. A. Comenius*. 330 pag. (Lei 130. Editura Cultura Românească).

Lucrarea este teza de doctorat prezentată de autor, un distins membru al corpului didactic secundar, Universității din București. Studiul filosofic și pedagogia lui Comenius, cuprinde trei părți. Prima are scopul să ne arate omul și opera. Găsim înfățișată „dinamica vieții lui Comenius”, ca un tot organic, alcătuită din activitatea practică și teoretică in domeniul învățământului. A doua parte este închinată filosofiei lui Comenius. Autorul crede, cu drept cuvânt, că este partea cea mai nouă și până la un punct cea mai interesantă, nu atât prin originalitatea ei in cadrul filosofiei laice, cât — mai ales — prin aspectul ei neconținut creștin.

A treia parte, a lucrării, are ca obiect pedagogia creștină a lui Comenius.

Considerăm ca un merit deosebit faptul că autorul a căutat să evidențieze pe deoparte caracterul creștin al operii lui Comenius și strânsa legătură ce există între filosofia și pedagogia lui, iar pe de alta valoarea de factualitate a operii lui pedagogice.

Lucrarea este scrisă cu însufiețire și competență. Ea merită o atentă cercetare nu numai pentru ideile expuse dar și pentru metoda de tratare.

V. NICOLAU

H. LEFEBVRE: *Le matérialisme dialectique*, (Paris, Alcan, 1959, pag. 156).

În momentul când dialectica materialistă părea răpusă și misticismul se considera în culmea triumfului, reinviindu-se astfel vremuri și obiceiuri de mult apuse, iată că gândirea franceză ne oferă cu luciditatea și pătrunderea ei caracteristice o reluare a vechii teme, a unei vechi teme filosofice, pe care o actualizează cu o încredere și o vigoare înviorătoare. De altminterii este un fapt caracteristic pentru spirituațitatea franceză contemporană aceeași reluare a problemelor fundamentale ale filosofiei generale, care sunt aduse în acest chip în actualitate sub unghiuri noi și sub viziunea necruțătoare a unui simț critic robust, fecund și rafinat.

În lucrarea de față, d. Lefebvre pune în discuție, cu ajutorul unei analize revelatoare, problema mult dezbătută a materialismului istoric și a dialecticii hegeliene pentru a sublinia temerurile filosofice permanente ale amândurora și a ne da într-o sinteză sugestivă concepția îndrăzneată și realistă a *umanismului total*, în căutarea căruia se găsește angajată lumea de la începuturile existenței sale și a cărei formulare este încercată fără odihnă.

„Filosofia nouă depinde de un act real și de o exigență, nu de un postulat, de o alternativă abstractă, de o valoare arbitrar aleasă sau de o ficțiune. Sarcina ei este de a efectua legăturile implicite dintre toate elementele și aspectele conținutului conștiinței și ale ființei umane. În această cercetare singurul criteriu este cel practic: eliminarea a ceea ce oprește mișcarea, a ceea ce separă și opune, a ceea ce împiedecă depășirea.

O singură cale rămâne deschisă spiritului dornic de a rezolvi cu adevărat problemele: efortarea de a prinde conținutul total. Această efortare va defini viața filosofică” (pag. 152—153).

Fără îndoială că o astfel de filosofare presupune maturitate intelectuală desinteresată, curajoasă și neconformistă. Materialistă și practică, ea nu-și poate îngădui divagații speculative involburate, înstrăinând pe om de realitatea sa inerentă, complexă și contradictorie, dar inteligibilă și explicabilă rațional. Omul total se va înfățișa ca un ideal, însă ca un ideal, care nu-i produsul unilateral al activității teoretice creatoare de absoluturi, ci este o virtualitate a însăși realității concrete umane, în funcție de care se definește și se afirmă ca subiect și obiect. Toate noțiunile idealiste și spiritualiste își găsească o determinare precisă în concepția *umanismului materialist* care, plecând de la o analiză a concretului și a practicei, ne va explica geneza și categoriile gândirii și acțiunii, domeniile cunoașterii, drama istorică și cea prezentă a omului, semnificația intimă a efortării și a practicei.

Întreaga lucrare cuprinde două mari capitole. Primul, în care este examinată critic contradicția dialectică. Se pleacă de la Hegel, a cărui concepție este expusă sumar, subliniindu-se deficiențele, dintre care cele

mai grave par a fi următoarele: speculația hegeliană este încă impregnată de gândirea magică, este un misticism subiectiv, o încercare de analiză a structurii ontologice a morții, după expresia lui Heidegger; hegelianismul este apoi o dogmă, care cere o asceză, o renunțare la experiența individuală și la problemele vitale ale individului.

Critica adusă de Marx și Engels Fenomenologiei hegeliene și'n deosebi teoriei alienării servește ca punct de plecare pentru construirea unui **umanism pozitiv**, care va depăși și uni totdeauna idealismul și naturalismul sau materialismul feuerbachian, a cărui examinare critică îi condusese pe cei doi cugetători la formularea materialismului istoric.

O acceptare a metodei dialectice, în ceiace ea are pozitiv și constructiv, o întâlnim de abia în momentul când elaborarea categoriilor economice și stabilirea legăturilor dintre ele, așa cum le constatăm în *Critica economiei politice* și în *Capitalul*, cerură o depășire categorică a empirismului. Astfel, reabilitată de însuși Marx, după o reexaminare atentă și matură, metoda dialectică se adaugă materialismului istoric și analizei conținutului economic, devenind mai coerentă logiceste și cu adevărat fecundă în aplicările ei. Așa apare materialismul dialectic, în care idealismul și materialismul nu-s numai reunite, ci profund transformate și depășite. Materialismul dialectic nu-i economism, deoarece el analizează raporturile economice numai ca momente ale raporturilor complexe, ca raporturi care sunt cele mai simple, inerente oricărei existențe umane organizate, dar pentru a le reintegra în mișcarea totală, în determinările mai bogate și mai complexe ale realității, ale vieții și conștiinței.

Dialectica este o metodă de expunere, care duce la reconstituirea completă a concretului în mișcarea lui internă, ceiace-i cu totul diferit de o simplă juxtapunere sau de o organizare externă a rezultatelor analizei. De aceea se dă întâietate conținutului, se pleacă dela el ca dela realitatea ce determină gândirea dialectică, fiindcă el este „sinteza mai multor determinisme, unitatea multiplului, deși în gândire el apare ca proces de sinteză, ca rezultat și nu ca punct de plecare”.

Spre a evidenția unitatea doctrinei, d. Lefebvre, după ce ne arată cum s'a încheiat rațional această concepție, o caracterizează și rezumă astfel:

1. Dialectica materialistă conferă primatul în mod expres conținutului. Primatul conținutului asupra formei nu-i deălmintreli decât o definiție a materialismului; materialismul afirmă mai ales că ființa — descoperită și încercată ca un conținut, fără să pretindem a o defini *a priori* și a o epuiza — determină gândirea;

2. Dialectica materialistă este o analiză a mișcării acestui conținut și o reconstrucție a mișcării totale. Ea-i astfel o metodă de analiză pentru fiecare grad și pentru fiecare totalitate concretă, pentru fiecare situație istorică originală. În același timp ea-i și o metodă sintetică având ca scop înțelegerea mișcării totale. Ea nu duce la axiome, la constante sau permanente, ori chiar la simple analogii, ci la legi de desvoltare;

3. Metoda dialectică astfel înțeleasă construiește deci obiectul istoric și sociologic, situând și determinând în același timp obiectivitatea lui specifică. O obiectivitate brută a istoricilor ar fi inaccesibilă gândirii individuale, — conceptului și discursului; ea ar avea un caracter fatal și strivitor; ar putea fi

descrișă la nesfârșit fără a se întrevădea o analiză explicativă și o eficacitate. Orice teorie istorică și sociologică care vrea să fie știință trebuie să stabilească realitatea obiectului său și să definească metoda ce îngăduie abordarea acestui obiect. Materialismul dialectic răspunde acestei duble exigențe a gândirii științifice.

El este astfel o știință și o filosofie, o analiză causală și o viziune generală, o cunoaștere și o atitudine vitală, o căpătare de conștiință a lumii dale și o voință de transformare a acestei lumi, fără ca vreunul din aceste caractere să fie exclusiv.

Mișcarea și conținutul intern al dialecticii hegeliene, adică al raționalismului și idealismului, sunt redate în materialismul dialectic, care reușește să restabilească unitatea internă a gândirii dialectice. Ceiace face ca metoda dialectică să fie cu adevărat rezumatul studiului dezvoltării istorice: cea mai înaltă conștiință pe care omul real poate s'o aibă despre formarea sa, despre dezvoltarea și conținutul său viu. Ea-i astfel expresia devenirii în general și a legilor universale ale oricărei dezvoltări; aceste legi sunt abstracte în ele însele, dar se regăsesc sub forme specifice în toate conținuturile concrete.

Problema omenească — și mai precis problema societății moderne, a misterului social și a depășirii lui — este centrală pentru materialismul dialectic, care a apărut la timp în această societate, ca expresia științifică a realității sale, a contradicțiilor ei multiforme și a posibilităților ce conține. Dar domeniul materialismului dialectic nu se poate limita la actual, ci se întinde la întreaga Sociologie. Mai mult, analiza dialectică este valabilă pentru orice conținut și exprimă conexiunea elementelor și momentelor oricărei devenirii. Ea poate deci, integrându-și cunoștințele experimentale (fizice, biologice, etc.) și verificându-se prin ele, să descopere chiar și în natură calitate și cantitate, transformări din cantitate în calitate, acțiuni reciproce, polarități și discontinuități, o devenire complexă dar analizabilă.

Astfel, materialismul dialectic se universalizează și ia toată amploarea sa filosofică, devenind o concepție generală a lumii, Weltanschauung, deci o filosofie reînnoită, care evită gândirii umane căderile în confuzie și unilateralitate.

Partea a doua a lucrării D. Lefebvre e consacrată, ca o exemplificare a aplicării metodei dialectice, procesului, fundamental întru toate, al producerii omului. Sunt observații și constatări care merită o meditare atentă și o discuție mai amplă desigur, dar care, așa cum le înfățișează autorul succint și aforistic, într'o înălțare logică și sugestivă, ne învederează o gândire serioasă și matură, a cărei înaltă semnificație etică și umană e pe deplin justificată de rigurozitatea științifică a investigației și argumentării pe care ea se întemeiază.

Căci gândirea dialectică are acest dar minunat de a fi în mod expres, chiar ca doctrină, un instrument de cercetare și de acțiune, și nici decum o dogmă, cristalizată într'o definiție exhaustivă. Ca mișcare de gândire ea nu-i adevărată decât într'o gândire în mișcare, care caută continuu să se depășească. De aceea ea se opune atât doctrinelor care vor să limiteze existența umană, fie subordonând-o unei existențe exterioare, fie reducând-o la un element unilateral sau la o experiență parțială, cât și doctrinelor care

reduc activitatea spiritului la cunoașterea împlinirii sau îi propun să se arunce în vidul descoperirii mistice.

Materialismul dialectic, fie sub formă de teorie generală a devenirii și a legilor ei, de teorie a cunoașterii, ori de logică concretă, nu urmărește să definească, ci să situeze cele două elemente ale existenței umane: ființa și conștiința, ierarhizându-le astfel: ființa, adică natura, are prioritatea, dar conștiința are pentru om întâietatea. Deaceia pentru el experiența și rațiunea, inteligența și intuiția, cunoașterea și creația nu se pot opune decât dintr'un punct de vedere unilateral, deoarece în realitate ele sunt inseparabile. Căci el nu poate face greșeala de a pretinde să pună capăt progresului cunoașterii și să înfățișeze o totalitate, un sistem închis, definitiv, față de care toate sistemele anterioare n'ar fi decât expresiuni inadecvate. Conștiința modernă despre puterea umană și problema omului dau acestuia încrederea indispensabilă ca să-și atribuie în deplină luciditate un scop, care să fie depășire și desăvârșire.

„Ca ființă naturală, omul este dat”, spunea în manuscrisul din 1844 Marx.

La punctul de plecare al producerii sale se găsește deci natura biologică și materială, cu tot ceea ce ea ascunde ca necunoscut și tragic. Schimbată, dar prezentă, această natură va apare fără încetare în conținutul vieții umane. Energia noastră biologică, continuă a remarca d. Lefebvre, nu poate fi determinată numai de singur trecutul speței, ci va fi determinată și de viitorul pe care ea-l învâluie. Omul a fost la început o posibilitate biologică și această posibilitate n'a putut deveni actualitate decât printr'o luptă îndelungată, în decursul căreia omul și-a asumat răspunderea crescândă a ființei sale. Astfel, activitatea sa devine putere, voință. Capătă, dureros, conștiință. Devine, atât ca cunoaștere, cât și ca existență în carne și oase, ideea vie a naturii, dar nu încetează să aparțină acestei naturi, deoarece energiile sale se împântă în acelea ale naturii, se reînnoiesc prin ele și se pierd în ele.

Rolul gândirii filosofice este de a elimina explicațiile premature și pozițiile limitative care ar împiedeca pătrunderea și apropierea acestui conținut al ființei noastre. Și mai ales să nu scăpăm din vedere că istoria omului înseamnă ridicarea sa deasupra naturii și dominarea ei, sau cum spunea Marx „istoria este istoria naturală a omului”. Omul activ modifică natura din jurul lui și din el însuși. El își creează propria lui natură acționând asupra naturii. Se depășește în natură și o depășește în el. Fasonând-o după nevoile sale, el se schimbă în activitatea sa și-și creează nevoi noi. Se formează și se înțelege ca putere, creind obiecte, „produse”. Progresează rezolvând activ problemele puse de propria sa acțiune (pag. 102).

Ca urmare, o încercare filosofică de a exprima pe deplin activitatea umană va trebui să plece de la o noțiune mai bogată decât aceea de obiect brut sau de activitate pură. Or noțiunea de produs reprezintă o unitate superioară și rezumă activitatea.

O astfel de cercetare întreprinde d. Lefebvre, care ne va arăta printr'o analiză cuprinzătoare, cum orice produs este concret și abstract în același timp, îndreptat într'un sens către natură și în alt sens către om. Când ansamblul obiectelor este privit ca un tot, produsele capătă o semnificație superioară, pe care n'o au când sunt considerate izolat. În natură, între

oameni și natură se intercalează acest vast ansamblu: lumea produselor, instrumentul total. Oamenii nu sunt nimic fără acest ansamblu de unelte și de tehnici. Și totuși omul nu poate fi utilitarul și instrumentalul. Când oamenii devin instrumente, când activitățile umane n'au decât scopuri utilitare, chiar mascate de ideologii justificatoare, înseamnă că există o condiție inumană.

În istoria sa, ființa umană se izolează într'un sens de natură, dar contractează astfel cu ea un raport mai profund, o unitate mai înaltă. Omul este o mișcare care revine fără încelare la punctul său de plecare pentru a-l prinde din nou ridicându-l la un nivel tot mai superior, este o ființă care învăluie în ea însăși și domină puțin câte puțin întreaga sa devenire. Conștiința omului exprimă puterea lui asupra lucrurilor, dar și limitarea lui, deoarece ea nu este atinsă decât prin intermediul abstracției, al logicii, și în conștiința omului teoretic, străin naturei. Conștiința exprimă deci în același timp și finitudinea omului și infinitudinea lui (pag. 116 - 117).

Orice produs, orice lege, orice proprietate descoperită în lucruri au un caracter relativ, provizoriu, aproximativ, și în același timp un caracter obiectiv și concret. Activitatea umană practică introduce în lume opoziții, lucru pe care nu-l poate face decât accentuând opozițiile care se găsesc deja schițate. Ea accentuează astfel caracterul momentelor, aspectelor sau proprietăților realului care au ceva distinct. Ea introduce în realitate opozițiile: concret-abstract, necesitate-hazard, determinism-cauzal-finalitate. Dar în același timp ea introduce, produce dialectic unitatea lor. De aceea, pentru ca științele să fie înțelese în multiplicitatea lor -- pentru ca obiectivitatea lor să devină inteligibilă și unitatea lor să se realizeze -- se cere o teorie dialectică a cunoașterii și a activității productive.

Materialismul dialectic ne-o înlesnește, oferindu-ne instrumentul tehnic intelectual capabil să asigure trecerea de la produsul izolat la ansamblul produselor și simultan de la considerarea activității parțiale la considerarea activității creatoare ca ansamblu, de la înțelegere (Verstand) la rațiune (Vernunft), care este funcția mișcării, a ansamblului, a vieții totale, a depășirii. Căci dialectica, departe de a fi o mișcare inferioară a spiritului, este reală înaintea spiritului, în ființă. Ea se impune spiritului.

Iată pe scurt rezumate ideile, expuse de d. Lefebvre, cu o puternică convingere, în această lucrare de luminoase perspective și de cinstită gândire umană, asupra cărora mintea contemporanilor noștri s'ar putea opri cu mult folos, chiar dacă ea nu va reuși să le câștige adevărul.

G. VLĂDESCU-RĂCOASA

R. MÜLLER-FREIENFELS: *Kindheit und Jugend*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1937, VIII + 264 p.

Este un fapt destul de bine cunoscut că aproape toate publicațiile de psihologie, din ultima vreme, sunt puternic influențate de concepția „totalității”. Psihologia asociaționistă care făcuse din sufletul omenesc un conglomerat de funcțiuni este unanim desconsiderată și discreditată. Explicările ei prin sumarea sensațiilor sunt înlocuite prin acelea care se adresează totalului sufletesc, privind fiecare funcțiune prin raportarea la totalitatea psihică.

Această totalitate e fără îndoială un fenomen al vremii, căci despre ea se vorbește nu numai în psihologie, ci în toate domeniile de activitate omenească, începând de la fizică și chimie și ajungând la politică, unde considerarea totalului este astăzi la apogeu.

Cartea lui R. Müller-Freienfels asupra copilăriei și adolescenței este scrisă, fără îndoială, în vederile totalității și ca un răspuns sever atomismului asociaționist. Dar ea mai reprezintă și un punct de vedere politic, anume cel dominant astăzi în Germania, căci atomismul asociaționist corespunde vederilor liberalisto-individualiste, pe când totalitatea corespunde totalitarismului colectivist. „Cele mai multe dintre vechile descrieri ale epocii copilăriei și adolescenței au înfățișat copilul burghez și școlarul”.... (IV) pe când cercelarea de față prezintă caracterele copilului și adolescentului „național-socialist”, indiferent de clasa socială căreia îi aparține.

Vechile cercetări consideră de ex. viața adolescentului ca fiind orientată către interior, deci introvertită, R. M. Freienfels o consideră dimpotrivă extravertită, scoțându-și argumentele din entuziasmul pe care tineretul german îl manifestă pentru sport și activitatea politică, într-un cuvânt pentru lumea externă. Dacă totuși adolescentul a putut părea că e orientat introvertit, aceasta s'a datorat în bună parte înlăturării tendinței către exterior și faptă de către părinți și educatori. Realitatea se prezintă însă invers, adevărat așa cum a fasonat național-socialismul pe adolescentul german.

Nu știu dacă R. Müller-Freienfels are dreptate, dar oricine a putut observa refugiul adolescentului în interior, fuga și frica de societate mai ales când aceasta îl solicită cu prea mare insistență, fiind fericit că poate sta de vorbă cu sine însuși.

Lucrarea lui R. M. Freienfels aduce însă ceva nou: ea caută să pună științific în armonie cu politicul, reușind totuși să-l.... subordoneze acestuia din urmă.

ȘI. ZISSU. ESCU

ERMINIO TROILO, *Averroismo e aristotelismo padovano*, Padova, Cedam, 1939.

Un opuscul al lui Erminio Troilo aduce o punere în lumină nouă a averoismului și aristotelismului padovan. Dintre cele trei centre averoiste ale Europei — Palermo, Paris și Padova —, cel din urmă are rolul cel mai însemnat întru cât își întinde influența asupra celorlalte: atât Pietro d'Abano cât și Marsilio da Padova se duc la Paris, nu ca școlari, ci ca gânditori gata formați în spiritul averoist. Analizând esența averoismului padovan, autorul se oprește asupra doctrinei dublului adevăr; întru cât nu este posibil să se afirme că atât un adevăr cât și cel opus lui există în același fel înseamnă că opoziția enunțată de această doctrină este afirmată numai în sine, independent de adevăr însuși. Această afirmare indică autonomia pe care filosofia a atins-o și pe care și-o revendică deocamdată prin această opoziție care, în enunțarea ei, este de sigur absurdă; dar averoismul

padovan reprezintă acest moment al primei autonomii a filosofiei față de doctrina teologică dogmatică.

În averoismul dualist și transcendent, autorul găsește însă, la Pietro d'Abano, o tendință spre imanentism. Partea mundană și supramundană a universului sunt aci împreunate prin doctrina acum învinsă a cauzelor și acțiunilor intermediare care servesc la unirea celor două lumi; tendința monistă și naturalistă apare în *Conciliator Differentiarum*: distincția pe care Pietro d'Abano o face aci între logica docens și logica utens, inclinând în esență spre cea din urmă — care înscamnă o metodologie — indică punctul de vedere nou, științific, al lumii. Privit însă astfel, averoismul și aristotelismul oterodox padovan se unesc în semnificație cu umanismul; centrului florentin al filosofiei Renașterii — centrului platonismului —, autorul îi alătură astfel centrul padovan, care înseamnă, prin naturalismul și imanentismul pe care-l schițează, o contribuție tot atât de prețioasă la umanism. Gândirea padovană, care se constituie dela Paolo Veneto la Pomponazzi și Agostino Nifo, realizează această evoluție spre gândirea modernă prin trecerea ei de la averoism la alexandrinism.

Autorul se oprește așa dar asupra gânditorilor cari reprezintă această înaintare. Paolo Veneto atribuie teologiei o logică deosebită de a filosofiei, întregind astfel intenția afirmată de Pietro d'Abano; discipolul său, Gaetano da Thiene este interpret al lui Averroes tinzând spre convertirea doctrinei acestuia în alexandrinism; Nicoletto Vernia deosebește câmpul metafizic de cel matematic și natural, și recunoaște științei autonomia; în doctrina lui Pomponazzi în sfârșit, averoismul devine alexandrinism. Ambele direcții sunt însă forme ale aristotelismului; cel dintâi este aristotelism arab, de linie dualistă și transcendentă, iar celălalt este aristotelism grec ce tinde spre imanentism și unitate. Trecerea dela averoism la alexandrinism e astfel trecere dela transcendență la imanența de semnificație naturalistă și umanistă a timpului, în felul acesta, gândirea lui Pomponazzi este un aristotelism învins și ea atare o gândire a Renașterii.

În ultima fază, în care autonomia gândirii a fost deplin afirmată, apare problema nouă a metodologiei și a logicei, a posibilității construirii unui sistem al științei. Opera padovanului Jacopo Zabarella dobândește în acest sens o însemnătate deosebită, deoarece ea pune problema cunoașterii în cadrul unei înțelegeri noi: concepției metafizice i se substituie o concepție psihologică ce naște din considerarea relației dintre corp și suflet. Zabarella vădește tendințe aproape materialiste atunci când spune: „corpus non esse actum animae, sed animam esse actum corporis”; fără a duce mai departe aceste vederi, gânditorul padovan este însă în linia modernă prin considerarea pozitivă și psihologică a minții cunoscătoare. Mai mult, în *De regressu*, el revia distincția lui Pietro d'Abano, arătând că recunoaște valoarea principală logicei utens: logica docens nu poate fi decât o metafizică.

Zabarella reprezintă astfel ultima fază a aristotelismului. El întregeste „descreștinarea” lui Aristotel; căci averoismul fusese o primă depărtare de aristotelismul tomist, iar alexandrinismul — care este opera școlii padovane — înseamnă liberarea completă a acestei gândiri de metafizica tomistă ce-i fusese suprapusă; iar în esența aristotelismului chiar, exista dela început posibilitatea acestei eliberări de tomism sau a acestei înțelegeri moderne a

doctrinei pe care o înseamnă. Cu opera lui Zabarella, aristotelismul dobândește astfel funcția lui nouă; autonomia logicei, care poate fi acum logică și metodologie a științei, ca și considerarea sufletului în problemele lui psihologice, și în fine considerarea naturii liber de orice principii metafizice sunt punctele acestei doctrine înnoite. În aceasta stă valoarea aristotelismului padovan; evoluția lui spre alexandrinism i-a îngăduit apropierea de mișcarea umanistă.

N. FAÇON

SOFIA VANNI ROVIGHI, *La filosofia di Edmund Husserl*; (Milano, „Vita e pensiero”, 1939).

Autoarea studiului de față aparține cercului gânditorilor neotomști; prezentarea gândirii lui Husserl păstrează însă linia simplă a unei înțelegeri între marginile singure ale acestui sistem fără să încerce o apreciere a lui din perspectiva altei gândiri; volumul se așază astfel în rândul studiilor numeroase pe cari neoscolastica italiană le închină filosofiei moderne.

În înfățișarea gândirii lui Husserl, autoarea a urmărit constituirea ei treptată: întru cât ea îi apare drept rod al unei analize treptat adâncite a faptului cunoașterii, prezentarea și justa ei valorificare îi apare posibilă numai printr'o cercetare la fel orientată, printr'o urmărire așa dar a punerii succesive a problemelor ce duc la organizarea sistemului. Privită în ultima ei înfățișare, filosofia lui Husserl se va defini drept idealism; caracterul specific al acestei concepții nu apare însă decât din analiza constituirii ei.

Husserl recunoaște el însuși rolul lui Brentano în formarea gândirii lui; capitolul pe care autoarea îl consacră doctrinei acestuia subliniază distanța care-l separă de Husserl. Definind fenomenul psihic drept acela care conține intențional un obiect, Brentano nega existența obiectelor ideale, punând drept obiect real al cunoașterii activitatea psihică însăși în actul cunoașterii. Husserl va pleca dela un concept al lui Brentano: evidența obiectivă a adevărilor necesare și universale, dar va ajunge la afirmarea existenței obiectelor ideale. În urmărirea constituirii gândirii lui Husserl, autoarea se oprește așa dar mai întâi la *Philosophie der Arithmetik*, unde analiza sensului și originii conceptului de multiplicitate duce la afirmarea existenței obiectelor de cunoaștere supraempirice. În acest moment Husserl se găsește însă în faza brentaniană, întru cât apare în linia unui empirism psihologist; analiza conceptelor supra-empirice îi apare posibilă numai ca analiză psihologică, întru cât numai aceasta poate înlătura căderea în nominalism. Dar acest empirism va fi depășit în momentul în care Husserl se va întreba în ce fel poate să afirme obiectivitatea sau valoarea necesară și universală a propozițiilor matematice și a tuturor propozițiilor științifice, dacă fundează logica pe psihologie. Pus în această dilemă, filosoful va renunța la psihologism. În depășirea acestei faze de gândire, trebuie să se țină seama și de influența lui B. Bolzano, a cărui *Wissenschaftslehre* afirmă existența unei logice pure, independente de psihologie: arătând existența adevărilor în sine, independente de faptul că cineva le gândește, Bolzano afirma existența adevărului ca propoziție adevărată, ca propoziție

în sine așa dar, gândită și astfel deosebită de gândirea care a gândit-o. Obiect al logicii sunt numai aceste propoziții în sine; dar situată între actul care o gândește și lucrul gândit, propoziția sau adevărul în sine nu are o existență reală: preocupat la sfârșit de problema metafizică, Bolzano va afirma că aceste propoziții în sine sunt gândite de Dumnezeu; iar aceeași preocupare a găsirii unui fundament metafizic acestui în sine va duce, la Husserl, la un idealism specific.

Critica psihologismului este așa dar adevăratul punct inițial al gândirii lui Husserl. Arătând că raporturile ideale, puse de logică, și care exprimă conexiuni necesare între conținuturi, sunt ireductibile la raporturi de fapt, Husserl arată că între legea ideală și cea reală, așa dar între determinarea normalivă și cea cauzală nu există apropiere. El deosebește așa dar: raporturile între actele de cunoaștere, sau raporturile psihologice; raporturile între obiectele cunoscute, proprii științelor fizice; și raporturile între idei sau esențe, raporturi logice. Afirmând existența acestora din urmă, așa dar a adevărilor absolute, a evidențelor sau a existenței ideale, Husserl își constituie fundamentul concepției lui.

De aci înainte, autoarea se oprește la etapele ei de afirmare. În întâiul rând conceptul de intenționalitate; Husserl recunoaște senzației numai calitatea de moment „iletic” sau de material al actului de conștiință; ajunge deci la distincția între noesis și noema, între conținut real și conținut intențional al unui act, între calitatea și materia unui act intențional. Enunțând această distincție, Husserl înlătură psihologismul la care ajungea Brentano când reducea obiectul cunoașterii la însăși activitatea psihică. Intenționalitatea este astfel momentul noetic sau forma cunoașterii, pe când datele senzației sunt materia ei, iar noema este înțelesul actului de cunoaștere, nu însă lucrul real. Acest înțeles are așa dar caracter de idealitate; afirmând aceasta, Husserl poate analiza universalul; înțeles ca esență, el este un eidos, a cărei cunoaștere o avem prin intuiția eidetică; iar legile logice exprimă raporturi între aceste esențe sau existențe ideale. Fenomenologia apare acum drept singura analiză care poate funda logica: ea analizează viața noastră de cunoaștere în acele momente în cari sunt prezente în ea aceste esențe. Analiza lor indică însă totodată direcția metafizică a gândirii lui Husserl; reducția fenomenologică, epochê, este ultima căutare a existenței ultime de care depinde lumea esențelor. Suspendarea judecății asupra existenței lumii apare deoarece aceasta nu este apodictic evidentă; ea atare, epochê este drumul spre idealism.

Husserl este idealist când afirmă că ceea ce e dat, e dat numai unei conștiințe; realul îi apare astfel întotdeauna corelativ unei conștiințe a cărei existență ea singură este necesară. Dar acest idealism se determină specific prin faptul că Husserl pune pe planuri deosebite conștiința și existența, și pune dincolo de realitatea lumii o realitate transcendentă ei, o conștiință transcendentă care este cauza existenței; ea însăși este însă structură pluralistă sau monadică, astfel că fundamentul realității esteoul care săvârșește reducția fenomenologică, eul contemplător cu intenționalitate productivă și creativă; acest singur eu este absolutul. Idealismul lui Husserl este specific: el nu este mundan, întru cât nu este subiectivism; dar absolutul pe care-l afirmă este totuși prezent

în lume și transcendența pe care o pune nu îl duce ultim la metafizica tradițională: transcendența lui Dumnezeu nu este aceea a lumii față de conștiință; Dumnezeu mă transcende, întru cât existența lui este deosebită de a mea, dar această transcendență este astfel încât eu nu aș putea exista fără El; existența mea este așa dar numai această existență în care eu sunt prin El (p. 161); Dumnezeu este numai în conștiința mea, nu în lume, întru cât numai cea dintâi are caracter de absolut. Autoarea notează caracterul modern și totodată augustinian al acestei atingeri a lui Dumnezeu: drumul acesta nu este într-adevăr cel aristotelic-tomist, care ajunge la Dumnezeu prin considerarea naturii, ci este cel augustinian și modern întrucât numai din propria interioritate El poate fi atins.

Dacă a arătat că lumea se explică numai transcendând-o, sau numai ca realitate condiționată de o Rațiune supremă, Husserl nu a pătruns totuși într-o lume a arhetipurilor, nu a încercat să privească lumea alfel de cât prin umbra ei; dar prin această afirmare a caracterului umbrat al lumii noastre, gânditorul se așează în linia filosofiei tradiționale.

N. FAÇON

NOTE ȘI INFORMAȚII

COMEMORAREA LUI TITU MAIORESCU

Cu prilejul împlinirii a o sută de ani de la nașterea lui Titu Maiorescu, foștii săi elevi au ținut să-l comemoreze, asociind la această comemorare și înaltele instituții de cultură pe care ilustrul critic și profesor le-a distins prin activitatea sa. Astfel Academia Română, Universitatea și Facultatea de Filosofie și Litere din București, apoi Societatea de Radiodifuziune, presa de toate categoriile, s'au închinat memoriei lui și au scos în evidență foloasele operei și activității lui profesionale. La Academia Română, în prezența Suveranului, d. I. Petrovici a ținut un remarcabil discurs, Suveranul însuși luând cuvântul și subliniind rolul pe care l-a jucat Maiorescu în cultura noastră. La Universitate au vorbit d-nii: C. Rădulescu-Motru, Const. Stoicescu, Mircea Djuvara, D. Caracostea; la Facultatea de Filosofie și Litere au vorbit d-nii: Mircea Florian și Tudor Vianu; la Radio d. prof. C. Rădulescu-Motru. S'a ținut deasemeni un ciclu de conferințe, în sala „Dalles”, în care au vorbit d-nii: S. Mchedintși, I. Rădulescu-Pogoneanu, C. Rădulescu-Mo'ru, Gr. Tăușanu și I. E. Torouțiu. Titu Maiorescu a fost astfel prezentat sub toate aspectele, figura lui căpătând trăsăturile pe care i le-a impus istoria.

„ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE” ÎN LIMBA FRANCEZĂ

Am anunțat într'un număr trecut al revistei noastre, că „Istoria filosofiei moderne” va fi tradusă în limba franceză. Inițiativa se datorește d-lui prof. Al. Rosetti, directorul Fundației pentru Literatură și Artă Carol II”, care o va edita. În prezent, colaboratorii își revăd capitolele, ediția franceză urmând să apară în condiții redactionale cât mai bune. Dacă vremurile o vor îngădui, lucrarea va apărea în foarte scurtă vreme. Lucrarea va apărea sub direcțiunea d-lor prof. C. Rădulescu-Motru și I. Petrovici.

Trebue să aducem și pe această cale mulțumiri d-lui prof. Rosetti, care, luând o asemenea inițiativă, sporește încrederea în sine a forțelor noastre filosofice.

CÉLESTIN BOUGLÉ

Gândirea filosofică în întregime, ou numai Sociologia, resimte o grea pierdere prin încetarea din viață a prof. Célestin Bouglé de la Sorbona, director al Școlii Normale Superioare franceze.

Deoarece Bouglé, pe care numeroși intelectuali de la noi l-au avut profesor sau l-au cunoscut cu ocazia diferitelor manifestări culturale din ultimii douăzeci de ani, era un gânditor original, un strălucit intelectual, un spirit pozitivist, larg deschis perspectivelor infinite ale gândirii umane, o puternică personalitate, care radia pretutindeni, ori unde se găsea, încredere, simpatie, admirație, învioreare, înălțare. Contribuția lui științifică la patrimoniul spiritual al societății și al epocii în care a trăit este remarcabilă și caracteristică, de aceea ne vom face o elementară îndatorire de a o examina mai pe larg în paginile acestei reviste într'un articol viitor.

Acum ne vom mărgini să însemnăm câteva date biografice și bibliografice, indispensabile elaborării profilului său spiritual și moral, atât de interesant și de pilduitor.

Născut la 1 Iunie 1870 la Saint-Brieuc în Bretania, făcu liceul Henri IV și intră la Școala Normală Superioară în 1890. La absolvire, după o călătorie de studii în Germania — ale cărei rezultate se găsesc în două cărți: una de note de călătorie, semnată cu pseudonimul Jean Breton, alta de informație documentată asupra Științelor sociale în Germania. — Bouglé fu câteva vreme profesor la liceul din orașul său natal, apoi numit conferențiar la Facultatea de Litere din Montpellier (1898), profesor de filosofie socială în 1901 la Facultatea de Litere din Toulouse, în care timp suplini la Sorbona pe Espinas, având și titlul de chargé de cours, pentru ca în 1907 să devină la Paris profesor la catedra de Istoria economiei sociale.

În 1927, a fost numit și director-adjoint al Școlii Normale Superioare, funcție pe care o îndeplinea până în 1936, când după moartea lui Herr și pensionarea sa de la Sorbona, ajunge director plin al Școlii, reușind în timp de 3 ani de zile să-i dea o impulsie și o dezvoltare nouă.

Lucrările sale fundamentale sunt în domeniul sociologiei și, în ordine cronologică, au apărut astfel: *Les sciences sociales en Allemagne. Les méthodes actuelles* (Paris, Alcan, 1896); *Les idées égalitaires* (teză de doctorat, Paris, Alcan, 1899); *La démocratie devant la science. Etudes critiques sur l'hérédité, la concurrence et la différenciation* (Paris, Alcan, 1903) Ediția a 3-a, din 1923, conține ca prefață un studiu asupra „Sociologiei monarhiste”; *Qu'est-ce que la Sociologie* (Paris, Alcan, 1907). Ediția a 5-a aduce o prefață nouă tratând despre filosofia Socială și pedagogia; *Essais sur le régime des Castes*, (Paris, Alcan, 1908); *La Sociologie de Proudhon* (Paris, Ar. Colin, 1911); *Leçons de Sociologie sur l'évolution des valeurs* (Paris, Ar. Colin, 1922); *Guide de l'étudiant en Sociologie* în colaborare cu Déat, (Paris, N. Rivière, 1921); *Elements de Sociologie. Antologie* în colaborare cu J. Raffault (Paris, Alcan, 1926); *Socialisme français. Du Socialisme utopique à la Démocratie industrielle* (Paris Ar. Colin, 1932); *Bilan de la Sociologie française contemporaine* (Paris, Alcan, 1935); *Guide de l'étudiant en matière de Société des Nations* (Paris, M. Rivière 1936).

Acestora li se adaugă numeroase alte studii ca: *Chez les prophètes socialistes, La doctrine de Saint-Simon, Proudhon, Le Solidarisme, De la Sociologie à l'action sociale, Syndi-*

calisme et démocratie, Vie spirituelle et action sociale, Solidarisme et libéralisme, Pour la démocratie française, L'Éducateur laïque, Qu'est-ce que l'esprit français, etc.

Deasemenea articole, prefețe, și studii răspândite în diferite reviste și publicații la care Bouglé colaborea sau pe care ținea să le recomande atenției publice.

Animator și om de acțiune totdeauna, Bouglé era un moralist în înțelesul înalt al cuvântului, deoarece viața și activitatea lui, acordul dintre vorbă și faptă, ținuta lui demnă și convingerile lui sigure, constituiau exemplul viu al omului de caracter, corect cu el însuși și cu alții, credincios convingerilor sale, respectuos față de tot ceiace este valoare umană și increzător deopotrivă în necesitatea organizării sociale și în puterea personalității individuale, conștiente și autonome, pe care le-a servit cu un curaj și un devotament rare.

G. VLĂDESCU-RĂCOASA

LA PENSÉE

Al treilea număr din interesanta revistă franceză, apărută anul trecut la Paris, sub direcția cunoscuților savanți Paul Langevin și Georges Cogniot, cuprinde următoarele studii, după ce reproduce în primele pagini scrisoarea despre Machiavelli a lui Descartes, adresată Principesei Elisabeta:

Psihologia științifică și studiul caracterului de H. Wallon;

Sfârșitul psihanalizei de Th. Morris; Revoluția franceză și gândirea lui Marx de Jean Montreau; Revoluția și chestiunea agrară: marea și mica proprietate de Ch. Parain.

Urmează note despre actualitatea științifică — Enciclopedia franceză și matematicile; Ceva despre o experiență recentă în biologie — și recenzii de înviorătoare atitudine critică.



A APĂRUT

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE

VOL. I

Dela Renaștere până la Kant
OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

CU COLABORAREA D-LOR :

C. Rădulescu-Motru, Edgar Papu, Anton Dumitriu, G. Vlădescu-Răcoasa, Alice Voinescu, Al. Posescu, Traian Herseni, Const. Noica, I. Brucăr, Vasile Pavelcu, N. Façon, Mircea Vulcănescu, Const. Botez, Petru Comarnescu, I. Zamfirescu, St. Șoimescu, Constantin Floru, B. Irion.

UN VOLUM DE X+544 PAGINI, 220 LEI.

VOL. II

Dela Kant până la Spencer
OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

CU COLABORAREA D-LOR :

Mircea Florian, E. Cervenca, Anina Rădulescu-Pogoneanu, Liviu Rusu, D. D. Roșca, C. Narly, Al. Dima, S. S. Bârsănescu, Sorin Pavel, Al. Posescu, N. Bagdasar, Al. Claudian, Gr. Tăușan, Mircea Mancaș, Mihai Uță, Eugeniu Sperantia și Nicolae Balca.

UN VOLUM DE VIII+565 PAGINI, 250 LEI.

VOL. III

Perioada contemporană
OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

CU COLABORAREA D-LOR :

D. Papadopol, Al. Posescu, Mircea Florian, Alice Voinescu, Nic. Balca, Const. Gib, P. Botezatu, I. Nisipeanu, M. Beniuc, Isidor Todoran, N. Bagdasar, I. Brucăr, Camil Petrescu, Virgil Bogdan, Edgar Papu și N. Tatu.

UN VOLUM DE X+514 PAGINI, 250 LEI.






VOL. IV

Perioada contemporană
OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

CU COLABORAREA D-LOR :

N. Tatu, M. Mancaș, I. Zamfirescu, Tudor Vianu, N. Façon,
Edgar Papu, I. Didilescu; Th. Greenwood, L. Brunschvicg,
A. Lalande, A. Liebert, Abel Rey, Jacques Chevalier, René
Hubert, Fr. Orestano, H. Gouhier, Dr. G. G. Marinescu,
Gr. C. Moisil.

UN VOLUM DE X+674 PAGINI, 250 LEI



SUB TIPAR:

ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE

VOL. V

Filosofia Românească

Omagiu Profesorului ION PETROVICI

CU COLABORAREA D-LOR :

Nicolae Bagdasar, S. S. Bârsănescu și Traian Herseni.

(UN VOLUM DE APROXIMATIV 650 PAGINI)



A APĂRUT:

N. BAGDASAR

Istoria Filosofiei Românești

(Extras din Istoria filosofiei moderne, vol. V)

Un volum de 450 pag.

LEI 160.-

Comenzile se fac la: „TIPARUL UNIVERSITAR”, Str. Elie Radu, 6, București



„TIPARUL UNIVERSITAR” — BUCUREȘTI — STR. ELIE RADU No. 6