

# REVISTA DE FILOSOFIE

DIRECTOR

**C. RĂDULESCU-MOTRU**

PROFESOR LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

## SUMARUL:

## STUDII

*C. Rădulescu-Motru*: Vocația.*I. Brucăr*: Păcatul originar în etica lui Spinoza.*Dr. Alfred Dimulescu*: Patologia eului și a personalității.*N. Bagdasar*: Paul Natorp.*P. P. Ionescu*: Intuiția la Descartes și Bergson.*Const. Georgiade*: Studiul corelațiilor în psihometrie.*C. Floru*: O interpretare nouă a problemelor cantității.*M. Moldovan*: Condițiile cerute unui psiholog practic.

## RECENZII

*G. G. Antonescu*: Educație și cultură (I. C. Petrescu). *Vasile**Gerasim*: Activismul lui Spinoza (I. Brucăr). *Spinoza*: Tratatdespre îndreptarea intelectului (i. br.). *H. Piéron*: Psychologieexpérimentale (Const. Georgiade). *M. Mauss*: Essai sur le don,forme archaïque de l'échange (S.). *André Metz*: Une nouvellephilosophie des sciences (i. br.). *Erich Becher*: Grundlagen undGrenzen des Natureerkennens (N. Bagdasar). *Max Dessoir*: DieKunstformen der Philosophie (i. br.). *Heinrich Kuhn*: Arbeit und

Beleuchtung (M. Moldovan).

## NOTE ȘI INFORMAȚII

Dela Societatea Română de Filosofie. — Congresul internațional de psihologie aplicată.

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE  
BUCUREȘTI

---

# REVISTA DE FILOSOFIE

---

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

---

## Vocația

1. — Rezerva oamenilor de știință față de vocație. Intuiția vocației în limbajul popular. — 2. Motivul pentru care omul de știință specială a evitat studiul vocației. — 3. Inceputurile științei vocației în divinație. Aptitudine și vocație. — 4. Privire filosofică asupra problemei. Antinomia pe care o întâlnim în viața practică. — Funcțiuni de oportunitate individuală și funcțiuni de interes colectiv în viața socială. Vocația aparține acestora din urmă.

1. — Este în înțelesul vocației ceva, care face pe omul de știință să fie rezervat : un ceva greu de definit ; inponderabil pentru cântarul exact al științei, și cu toate acestea existent, evident chiar pentru ori și cine care are mintea clară și pătrunzătoare. Vocația nu se măsoară cu instrumente, așa cum se măsoară perfecția simțurilor și istețimea inteligenței ; pentru ea nu avem un indice special, cum avem pentru celelalte diferențieri sufletești. A fi cu vocație, este a fi dăruit de natură în gradul cel mai înalt, și cu toate acestea dintre cei dăruți de natură puțini sunt așa de cunoscuți de specialiștii științei ca aceia cu vocație. Nici cui, mai bine de cât acestora, se potrivesc cuvintele evangelistului : între ai lui a fost și ei nu l'au cunoscut pe dânsul. Sau cuvintele lui Fr. Nietzsche, spuse despre sine însuși : eu mă nasc pentru ei, după ce voi fi mort.

Despre vocație vorbesc însă toți adâncii cunoscători de oameni. Și cu deosebire în vremurile de grea cumpănă. După o mare experiență, sau la un răscruce de drum în viața popoarelor ; la dispariția dintre cei vii a unui om în adevăr excepțional, sau în ajunul unui mare eveniment istoric, atunci în conștiința societății se trezește o stare prielnică pentru înțelegerea vocației. Atunci se simte rolul ei : moralisții vorbesc

de necesitatea personalităților cu caractere puternice, iar istoricii de înfăptuitorii pe care îi așteaptă menirea popoarelor. Când sufletul omenesc este mai sguudit, atunci ca prin o străfulgerare a întregului lui cuprins se limpezesc rădăcinile vocației. Și atunci se recunoaște că tot ce este mai de preț în podoaba acestui suflet, toată cultura spiritului omenesc, este în fapt datorită sevei care se ridică din rădăcinile acestei vocații. Această recunoaștere va forma în curând baza pe care se va ridică filosofia socială a viitorului.

Ce este vocația? După etimologie, ea este îndreptarea omului spre o voce care-l chiamă. Dar vocea este aci într'un sens figurat. În nici un caz nu este vorba de vocea unei persoane străine de cel chemat. Este vocea sângelui, a conștiinței, a onoarei, a strămoșilor, a pământului pe care cineva s'a născut, etc., în sfârșit este vocea unei existențe în care intră cu ceva acela care este chemat. Chiar când este vocea lui Dumnezeu care chiamă, și atunci, poate mai ales atunci, acel chemat este presupus că nu este străin aceluia care chiamă. La această etimologie înțelesul popular al cuvântului mai adaugă următoarele. Vocația aduce întregirea muncii individului într'o operă de valoare socială. Munca produsă prin vocație este deasupra intereselor egoiste. Vocația duce totdeauna la înfăptuirea unui bine social. Niciodată, în limbajul popular, ea nu se identifică instinctului criminal. Oamenii cu vocație prezintă o admirabilă potrivire a firei lor la munca pe care societatea o cere de la individ. Din această admirabilă potrivire rezultă, pe de o parte, mulțumirea internă a celui cu vocație, și, pe de altă parte, avantajile excepționale pentru societate. Roadele vocației sunt datorite dărnicii cu care natura îmbracă pe câțiva. Militarul, artistul, medicul, profesorul, avocatul, întreprinzătorul industrial, etc., ale căror succese strălucitoare nu se pot explica prin motive obișnuite, prin interesele obișnuite, poporul îi numește oameni de vocație. Este simplu profesionist acela care face munca din constrângere sau din interes egoist; este un om de vocație acela care găsește în muncă întregirea sa naturală. La simplul profesionist, omul și felul muncii stau față în față, adeseori în dușmănie; la omul de vocație, felul muncii este o prelungire a omului, este o umanizare intrată mai adânc în natură. Deși nu și-o definește precis științificește, limbajul popular are, precum vedem, în înțelesul lui, o intuiție bogată despre vocație. Cercetărilor științifice de specialitate, le este rezervat rolul de a lămuri mai departe această intuiție.

2. — Cum au îndeplinit cercetările de specialitate acest rol până acum, am spus-o dela început. Științele speciale evită să se ocupe de vo-

cație. Pedagogia ar fi datoare să se ocupe în prima linie. Ea nu o face de cât în silă. Vocația este pentru pedagogi un obiect mai mult de declamație de cât de cercetare exactă. Locul ei este prin discursuri, și atunci la ocazii solemne. Psihologia de asemenea se ferește să o cerceteze mai de aproape. Este un obiect prea complex pentru această știință obișnuită la măsurătoare și experimentare. Abia acum în urmă, prin introducerea ideii de structură sufletească, psihologii și-au luat curajul să gândească la o explicare a vocației. Inșă și acum cu multă prudență. Cei mai convinși partizani ai psihologiei structurale vorbesc cu ușurință de aptitudini sufletești, de eu, de personalitate, și de orientare profesională, dar foarte cu greu de vocație. În atmosfera care înconjoară acest cuvânt se ascund pentru dâșii rătăcirii periculoase. În ea este prea multă poezie, prea multă metafizică. Psihologul vrea să fie la adăpost de ori și ce risc. Mai ales el vrea să-și păstreze reputația de om de știință. Din aceleași considerații și sociologul este certat cu studiul vocației. În schimb, cuvântul de vocație are un farmec special pentru criticul de artă, pentru istoricul literaturii și pentru istoricul culturii în genere. Din nefericire, farmecul acesta n'a isbutit să aducă din partea acestor specialiști mai multă lumină. Vocația rămâne și la ei în razele pe care le împrăștie intuiția din limbajul popular. Pentru moment, singurii cercetători, cari aduc o contribuție mai însemnată la cunoașterea vocației, sunt biografii personalităților marcante, mođeștii istorici și moraliști cari privesc evoluția omenirii din punct de vedere pragmatic. Lor li se adaogă apoi filosofii, cari fac din personalitate o cheie pentru explicarea rostului lumii întregi. Și cu aceștia seria cercetătorilor se termină.

De ce atâta vitregie din partea oamenilor de știință? Pentru cine cunoaște desvoltarea metodelor de cercetare științifică, răspunsul este ușor de dat. Desvoltarea metodelor de cercetare științifică a favorizat până în vremea noastră, studiul obiectelor care se pot așeza în întregime în compartimentul unei singure științe speciale. Obiectele care au intrat în două, sau mai multe compartimente, au fost evitate, sau au fost lăsate, cel mult, pe seama filosofiei. Aceea ce aparține numai fizicei, sau numai chimiei, sau numai biologiei, sau numai psihologiei, etc., își are o metodă sigură de cercetare, și această situație atrage după sine o favoare la omul de specialitate. Aceea ce aparține din potrivă mai multor științe, adică obiectele pe care și le pot disputa mai mulți specialiști, acelea sunt evitate. În studiul lor, specialistul se teme să aibă prea deseori nevoia de a se ajuta cu ipoteze, sau de a se baza pe rezultate împrumutate de la confrăți, ; tot atâtea ocazii de rătăcire. Faptul vocației este tocmai

un exemplu tipic de obiect împrăștiat în numeroase compartimente de specialitate. El aparține antropologiei și psihologiei, prin rădăcinile cu care este legat de fizicul și psihicul individual; apoi tot el se întâlnește în științele istorice și morale, care se ocupă de exteriorizările pe care le ia sufletul omenirii în operele de cultură. Incepând cu creșterea individului și sfârșind cu evoluția culturii omenesti, peste tot locul se întâlnește faptul vocației. Când un obiect este cu o prea mare suprafață, el riscă să nu mai fie văzut în conture precise. Acesta a fost cazul faptului de vocație. Studiul lui a depășit atențiunea obișnuită specialistului și de aceea a fost ocolit.

Dar dezvoltarea metodelor științifice este în ajutorul unui nou avânt. Aceea ce a constituit până în zilele noastre un risc periculos, se anunță a fi pe viitor un motiv de atracțiune. Rigiditatea specialistului clasic începe să cedeze. Cercetarea obiectelor, comune mai multor compartimente științifice, prinde din ce în ce mai mult. Astăzi sunt cercetate numeroase fapte de fizico-chimie; de chimie biologică; de bio-psihologie; de geo-antropologie; de psiho-sociologie, etc., adică fapte care sunt în zona de întretăiere între științe; mâine, este rândul să se alătore lor și faptele de vocație. Primele cercetări metodice asupra acestora le avem adunate sub numele de *tipologie* și de *caractereologie*; două științe timide deocamdată, dar care sunt menite să formeze în curând două mari capitole ale științei vocațiunii. Principalele rezultate dobândite de aceste două științe le vom utiliza și noi în paginile ce urmează.

3. — Știința vocației este să se formeze de acum înainte, pe măsură ce observația și experiența se vor aplica în chip metodic asupra condițiilor în care se produc faptele de vocație. Aceasta nu însemnează însă că faptele de vocație n'au atras atenția oamenilor încă de mult. Din potrivă. În lumea veche, credința că fiecare om își are drumul vieții croit de la naștere, este foarte răspândită. Această credință eră chiar încorporată religiunii. Lipseă însă celor vechi o definiție precisă și mai ales o înțelegere obiectivă a condițiilor în care vocația se produce. Cei vechi ignorau măsura realului. Ei puneau în raport lucrurile cele mai deosebite, târîți fiind de analogii vagi și imaginare. Un simbol eră pentru ei mai impunător de cât o regulă de raționament logic. De aceea faptele de vocație erau, mai întâi, amestecate cu o mulțime de alte fapte înrudite prin analogie, și apoi erau raportate la condițiile cele mai extraordinare. Vocația eră amestecată cu predestinația, și ca atare pusă în legătură cu arta divinației. Destinul unui om, și prin urmare implicit și vocația sa, se puteau cunoaște din horoscopul astrologului care citia în poziția ste-

lelor sau din trăsăturile mâinii, pe care le descifra hiromancierul. Veacuri de-a-rândul faptele reale de vocație au stat în acest amestec cu extraordinarul. Intocmai cum primii chimiști, în loc de a se ocupa de problemele care se puteau rezolva prin mijloacele modeste ale timpului lor, încercau să deslege insolubila problemă a transmutației metalelor și în loc de chimie făceau alchimie, tot astfel primii cercetători ai vocației se pierdeau în vagul astrologiei și al hiromanției, în loc de a se ocupa de obiectivul științei lor proprii. Dar și astăzi nu stă știința vocației mai bine. Se păcătuia înainte vreme prin extinderea nemăsurată a faptului vocației; astăzi, se păcătuiește, dinpotrivă, prin o nepermisă îngustare a aceluiaș fapt. S'ar părea că, rușinați de moștenirea pe care le-au lăsat-o astrologii și hiromanții, oamenii de știință de astăzi, cari studiază vocația, au prins frică de umbra lor însăși. Pentru a nu fi bănuți de exagerare, ei reduc faptul vocației la câteva firimituri de date. Cei mai mulți se opresc la studiul aptitudinilor, adică la bunele dispozițiuni, așa cum le prezintă copilul în școală, fără să se întrebe, dacă aceste aptitudini au o determinare biologică, și fără să urmărească, dacă aptitudinile creiază sau sunt create de cultura mediului social. Studiul aptitudinilor este desigur foarte important, dar el nu coprinde întreaga problemă a vocației. Problema acesteia începe după constatarea aptitudinilor. În adevăr, să examinăm mai deaproape problema și pe cât se poate plecând de la observația vieții practice. Iată-ne înaintea unui grup de tineri, la care am constatat cele mai bune dispoziții, și prin urmare la care am diagnosticat aptitudini pentru activitatea lor în societate. Vor fi între acești tineri și oameni de vocație? Este destul să aibă tânărul o aptitudine deosebită, pentru ca activitatea lui să ia caracterul unei vocații? De sigur, că nu. Fiecare simte pentru ce nu. Mai întâi aptitudinea este un ce relativ. Nu există aptitudine în sine, ci există aptitudine pentru a realiza o operă. De natura acestei opere depinde aptitudinea. Este o operă greu de săvârșit, atunci și aptitudinea este de preț; este o operă ușoară, atunci și aptitudinea este comună. Dar opera este și ea relativă. Ea stă în dependență de întreaga cultură a unui popor. Când cultura unui popor are un trecut bogat în urma sa, atunci și operele care o constituiesc cer condiții mai grele de realizare. Medicii, bunioară, sunt în țările Africei, ca și în Europa, dar profesiunea de medic impune condiții mai grele în Europa de cât în Africa. Cultura are, apoi, nu numai un trecut bogat sau nu, ea are și diferite grade de originalitate. Gradul de originalitate schimbă cu desăvârșire valoarea aptitudinii. Intr'o cultură originală nu

ori și ce aptitudine este creatoare de opere, ci numai aceea care continuă firea originalității înfăptuite.

Dar să revenim la grupul nostru de tineri, la cari am constatat cele mai bune dispoziții sau aptitudini. Care dintre ei vor isbuti să se prenumere ca oameni de vocație? Desigur nu aceia, care vor avea să-și exercite aptitudinile într'un mediu de cultură fără trecut și fără originalitate. Într'un asemenea mediu aptitudinea este cel mult o „șansă” pentru individ; în nici un caz o îndrumare spre vocație. Vocația găsește un teren prielnic numai în mijlocul culturilor cu trecut și cu originalitate. În mijlocul acestor culturi munca socială se organizează în așa fel că fiecare individ își are destoinicia sa. Cultura presupune la bază o muncă diferențială după atitudinile individului. În mijlocul unei culturi ideale fiecare individ își are pregătită vocația. De o cultură ideală suntem însă departe. Tinerii noștri vor avea să-și exercite aptitudinile în mijlocul unor culturi, nici prea rudimentare și nici prea ideale. Să zicem în mijlocul culturilor europene. Care dintre ei vor deveni oameni de vocație? Aceia care vor fi mai iscușiți în exercitarea aptitudinilor cu care natura i-a înzestrat, adică aceia cari dovedesc o virtuozitate profesională? Nu. Medic de vocație nu este acel ce reușește să aibă mai mulți clienți; nici avocat de vocație, acel cu mai multe procese; nici profesor de vocație acela care memorează mai bine lecțiunile pe care le predă; nici artist de vocație, acela care vinde mai multe tablouri; nici militar de vocație acela cu mai multe decorații de război, etc.; a avea vocație însemnează ceva mai mult de cât a avea virtuozitate profesională. Omul de vocație nu se oprește la virtuozitatea profesiunii, ci el merge mai departe: se identifică profesiunii. Prin aceasta vrem să spunem că el se identifică spiritului și moralei profesiunii. În omul de vocație se încarnează funcțiunea socială a profesiunii. Conștiința lui morală se transformă în conștiințiozitate profesională, din care conștiințiozitate decurg apoi norme care se impun practicei profesionale în viitor. Omul de vocație creiază tipul și caracterul profesiunii sale. Atitudinea sa morală, particularitatea spiritului său, până și gesturile sale, trec de la dânsul mai departe la viitorime deodată cu profesiunea. De la marii oameni de vocație din trecut, câte nu imităm și noi fără să ne dăm seama! În fiecare profesionist de astăzi se resfrânge, într'o lumină mai mult sau mai puțin vie, scânteile sufletești ce au tresărit odinioară în sufletele celor cu vocație.

Tinerii cu aptitudini pot să devină oameni de vocație numai în anumite condiții. Aptitudinea este o momcală. Vocația îi urmează ei,

câteodată, și de multe ori, nu. Căci pentru a realiza o vocație nu este destul ca tânărul să aibă succes în exercițiul aptitudinii sale, ci mai trebuie multe altele. Succesul dă câștigul bănesc, ca o consecință a îndemnării. Când succesul se menține, tânărul profesionist are depe urma lui și o mentalitate specială care îi sporește încrederea în sine. Este o personalitate căutată de clienți. Este un om cu vază. Nu este însă un om de vocație. Pentru a fi om de vocație i se mai cere: conștiințiozitate, perseverență, și o anumită originalitate în practica profesiunii, care imprimă întregii lui activități un stil particular. În acest stil particular se recunoaște legătura omului de vocație cu cultura poporului din care face parte. Aptitudinea simplă este oarecum anonimă, adică se poate adapta la fiecare loc și la fiecare timp; aptitudinea prelungită în vocație devine originalitate personală. Ea servește prin profesiune indirect culturii speciale a unui anumit popor. În viața practică, de altfel, recunoașterea deosebirii dintre aptitudine și vocație nu face nici o dificultate. Geniul limbii consacra această recunoaștere la toate popoarele. A fi apt la ceva și a fi cu vocație sunt două lucruri cu totul deosebite. Vocația implică un complex de stări sufletești, ce întrece cu mult sfera aptitudinilor. Aptitudinea este proprietatea individului și ca atare poate fi studiată de psihologie, pe când vocația este o înlănțuire de funcțiuni individuale și sociale, și ca atare ea depășește cadrul științei psihologiei. Dacă există astăzi tendința de a îngusta studiul vocației la studiul aptitudinilor, aceasta nu provine din observația vieții practice—viața practică din potrivă pune o distanță, și încă o mare distanță, între vocație și aptitudine—ci tendința provine, precum am spus-o mai sus, din timiditatea omului de știință, care a fost obișnuit până acum să-și restrângă cercetarea la obiectele definite în cadrul unei singure specialități.

4. — Să ne ridicăm acum la o privire filosofică asupra problemei noastre.

Problema vocației este fără deslegare, cât timp considerăm ca adevărate următoarele două afirmații, care de fapt stau în antinomie. Amândouă aceste afirmații se referă la raportul dintre individ și mediul său. Se afirmă întâi că individul n'are nici o înrâurire asupra structurii pe care o are munca într'o societate. După această afirmare, societatea își are tiparele tehnicii sale economice, pe care individul le găsește dela naștere, și cărora el trebuie să se adapteze, dacă vrea să reușească în viață. Un bun profesionist este produsul întâlnirii fericite dintre bunele dispoziții și tehnica unei profesiuni. Această afirmare ia chiar o întorsătură radicală. Se afirmă anume că tot succesul omului în viață depinde



de noroc. Vocația este o simplă nimerire a momentului. Când un om are norocul să vină înaintea unei cerințe sociale, iluzia îl face să creadă că el a fost oarecum chemat. Dar chemarea lui a fost anonimă. Dacă nu eră el, ar fi fost un altul chemat. Această afirmare are foarte multă trecere la o parte din public, și cu deosebire printre gânditorii așa ziși democrați. Aceștia nu scapă niciodată ocazia să adune argumente pentru a dovedi că egalitatea oamenilor este de la natură, iar inegalitatea lor vine de la structura societății. Explicarea vocației ca o simplă „șansă” îi încântă, fiindcă ea este o consecință a premisei, că toți oamenii sunt croiți la fel. Alături de această afirmare, destul de răspândită, și care își are începuturile încă din vremea astrologiei, este o a doua afirmare tot așa de răspândită, dacă nu la democrați, dar printre oamenii de bun simț, afirmarea că omul sfințește locul, adică: omul dă valoare profesiei prin energia pe care el o aduce cu sine. Aceasta de a doua afirmare este direct opusă celei dintâi. De aceea ele nu pot să fie amândouă adevărate. Una din ele cel puțin, dacă nu amândouă, trebuie să fie falsă. Adevărate nu pot fi amândouă, în ori și ce caz. Cu toate acestea în discuțiile cari se fac asupra vocației, adeseori le găsim pe amândouă servind pe rând drept premise, fără ca acela care discută să observe antinomia lor. Și lucru curios: observația vieții practice pare să dea dreptate la amândouă. Cine n'a întâlnit în viață cazuri în care singur norocul dă explicarea unei cariere strălucite? Cine nu cunoaște, din biografiile oamenilor politici, din biografiile artiștilor și a oamenilor de știință chiar, exemple de profesioniști străluciți datorându-și succesul împrejurărilor întâlnite în mediu? Dar mai ales exemplele negative sunt și mai elocvente. Câți profesioniști de valoare n'au trăit în mizerie, persecutați și striviți de cruzimea contimporanilor! Afirmarea cea dintâi nu este dar atât de falsă. Dar falsă nu este nici cea de-a doua. Exemple numeroase din viața practică vin și în sprijinul ei. Toate cărțile de morală sunt pline de asemenea exemple. Grație lor se susține încrederea tineretului în progres și în ideal.

In ce stă enigma acestei antinomii?

Cu răspunsul la această întrebare începe să se lămurească problema vocației. Anticipând puțin asupra celor ce vom avea de spus mai departe, răspunsul nostru la această întrebare este pe scurt următorul.

Cele două afirmări, de mai sus, servesc pe rând drept premise, fiindcă raționamentul bazat pe ele nu este un raționament, ci o sofismă. Prima afirmare se referă la un obiect străin de vocație. Numai cea de a doua afirmare privește vocația. Confuzia care se face punându-se pe

acelaş plan amândouă, provine din o prea sumară interpretare a faptelor pe care le prezintă viaţa practică. Pentru a o evita trebuie să aşezăm şi în viaţa practică observaţia precisă în drepturile sale.

În adevăr, vocaţia nu este simpla profesie. Aceasta am simţit-o dela început din intuiţia care stă la baza limbajului popular. Norocul dă uneori succesul profesional, niciodată însă realizarea unei vocaţii. Aceasta realizare vine din înlănţuirea unor factori mai adânci de cum sunt aceia cari condiţionează profesiunea. Precizarea lor este începutul unei definiţi ştiinţifice a vocaţiei. La această precizare trecem acum.

5. Este un adevăr de mult cunoscut biologilor de astăzi că într'un organism animal nu toate elementele sunt de o egală valoare pentru perpetuarea speciei organismului. Sunt elemente fenotipuri şi elemente genotipuri. Cele dintâi sunt legate de individualitatea organismului căreia îi şi servesc. Ele dispar odată cu individualitatea. Elementele din a doua categorie sunt legate de perpetuitatea speciei. Ele asigură viaţa indefinită a acesteia. Din cauza acestei deosebiri de funcţiune, avem şi o deosebire de constituţie între cele două categorii de elemente. Fenotipurile au o constituţie labilă. Ele se transformă după cele mai mici schimbări ale mediului pentru a servi la adaptarea individualităţii. Fenotipurile reprezintă oarecum partea de oportunitate în organismul animalului. Elementele genotipuri au o constituţie relativ fixă. Şi pe ele le atinge înrăurirea mediului, dar după alte legi. Legate de viaţa speciei, ele se transformă după perioade lungi, şi atunci după caracterele permanente ale mediului, fără să ţină seama de oportunitatea momentului. Fenotipurile sunt oarecum la suprafaţă, pe când genotipurile sunt la adâncul vieţii. Funcţiunea unora şi funcţiunea altora sunt cu totul deosebite; dar tocmai fiindcă sunt deosebite, împreunate ele asigură viaţa organismului animal.

Această deosebire există şi între elementele organismului social. Numai că aci elementele formând ele însele individualităţi cu forme de sine stătătoare, indivizii, iar organismul total formând, peste indivizi, o unitate sufletească superioară, care se numeşte cultură, deosebirea de mai sus suferă în exprimarea ei o mică modificare. Înţelesul însă rămâne acelaş. Elementele organismului social sunt şi ele de două categorii. Unele, acelea care ar corespunde fenotipurilor, au o activitate care foloseşte numai indivizilor, pe când altele, acelea care ar corespunde genotipurilor, au o activitate care foloseşte culturii. Unele au funcţiunea de a utiliza ori şi ce împrejurare pentru a spori bogăţia vieţii vremelnice a indivizilor, altele au funcţiunea de a asigura totalităţii sociale trăinicia

în viitor. Unele sunt fenomene sclipitoare, dar momentane, altele sunt generatoare de bunuri, ce se încorporează avutului social și rămân eterne. Aceasta este o vechie și cunoscută deosebire, la care se face adeseori aluziune în principiile științelor sociale, dar care n'a fost niciodată prezentată în mod strict științific. Sociologia ne dă prea puține cunoștințe despre ea. Aflăm despre ea ceva mai mult la filosofii și la istoricii care se ocupă cu studiul comparativ al culturilor. Aceștia căutând să diferențieze culturile de importanță istorică de culturile de împrumut, așa numitele civilizații, au ajuns indirect să stabilească ce este adânc și ce este superficial în unitatea sufletească a unui popor; ce caractere au funcțiunile pe care se susține cultura, și ce caractere au funcțiunile ce servesc numai pentru bunul trai al indivizilor societății. Concluzia generală a acestor cecetători este că, în unitatea sufletească a unui popor și deci strâns legate de cultura acestuia, primordiale sunt deprinderile care aduc diferențierile, adică originalitatea. Originalitatea, nu în înțelesul unei împetrișări fantastice sau a unei deprinderi de a alerga după ce n'a mai fost, ci originalitatea în înțelesul de desvăluire a fondului propriu sufletească care constituie unitatea poporului. Aceleași mâini pare omenirea să aibă peste tot pământul, cu toate acestea deprinderile la muncă sunt deosebite de la popor la popor. Fiecare popor își are ritmul său de muncă după mișcările diferențiate ale mâinii. Pentru unul mâna este un instrument cu mișcări brusce și desarticulate; pentru altul ea este un instrument de precizie și cu articulații complexe; fiecare își are munca sa originală, fiindcă își are mâna din moși strămoși predispusă pentru anumite mișcări. Și tot astfel este cu simțurile și inteligența. Munca intelectuală ca și munca manuală pot fi imitate, bine înțeles; dar adevărat productive, una ca și cealaltă, sunt numai atunci când ele prelungesc în mod natural dispozițiile înăscute ale sufletului unui popor. Și cu aceasta ajungem la o întrebare delicată. Ce sunt oare dispozițiile acestea înăscute? Sunt ele un fel de enigmă a Creatorului, un fel de har pogorât din ceruri, fără cauză și fără determinism? Cătuși de puțin. Dispozițiile înăscute sunt o continuare a vieții mediului cosmic. Simțurile omului sunt formate după excitațiile lor externe, iar excitațiile externe sunt în raport cu proprietățile pe care le oferă mediul. Din acest mediu vin în mod direct elementele din care se constituie chimismul intern al corpului omenesc, adică baia în care se scaldă întregul sistem nervos, și din care acesta primește tonalitatea afectivă, resortul principal al vieții sufletești. După gradul și schimbările de temperatură, după gradul și schimbările de presiune atmosferică, după compoziția și varietatea

solului, după gradul de lumină și întuneric, etc., cresc și se înmulțesc vegetalele, cresc și se înmulțesc animalele. Omul nu face o excepțiune în această privință. Existența lui, atât fizică cât și psihică, este strict condiționată de mediul în care trăește. Produsele lui sufletești se diferențiază după caracterele pe care le prezintă mediul. El continuă, prin desfășurarea dispozițiilor sale, dinamismul început de natură cu fenomenele de fisico-chimie; dinamismul continuat apoi prin fenomene de biochimie, și ajuns până la fenomenele de psihosociologie, a căror părtaş pare să fie exclusiv omul. Bine înțeles, nu poate fi vorba, să vedem acest dinamism cu ochii, ca pe un curent de apă, ce trece dintr'un basin în altul; este vorba de o înlănțuire de fapte, care se raportează la același sistem științific de condiționare; adică este vorba de înțelegerea abstractă pe care o dobândim prin unificarea faptelor naturii în conceptul de energie. Toate diferențierile, cari constituiesc dispozițiile înăscute ale unui popor sunt condiționate de diferențierile energiei mediului în care poporul trăiește. Nu există particularitate în fauna sau flora unui pământ, care să nu se traducă și în psihicul omului, care viețuiește cu ele la un loc. În conștiința omului însă această dependență de pământ nu se arată; din potrivă: conștiința omului protestează contra ei. Dar aceasta își are explicarea sa. Conștiința omului, înainte de a fi un organ de cunoaștere obiectivă, este un organ de adaptare, și ca atare un instrument de utilitate individuală. Utilitatea este uneori în conflict cu obiectivitatea. Ea poate chiar să impună o totală răsturnare a adevărului. Așa în cazul de față. A se ști în dependență de pământ, pe câtă vreme pământul este un necunoscut, este pentru om mai puțin util de cât a se crede ridicat peste pământ, ca o părticică din Divinitate. Când pământul este cunoscut, atunci situația se schimbă. Dependența de un lucru cunoscut este suportabilă. De aceea, cu cât conștiința omului este mai împrietenită cu știința despre pământ, cu atât și protestarea ei contra dependenței cedează.

Cu această complectare despre dependența dispozițiilor sufletești de mediu, avem adevăratul înțeles al originalității pe care trebuie să o aibă o cultură. O cultură este cu atât mai originală cu cât răsfrânge în ea mai expresiv fondul propriu al poporului care a produs-o. Și fondul propriu al poporului este cu atât mai expresiv resfrânt cu cât dependența lui de caracterele permanente ale energiei mediului lui regional este mai credincios păstrată. Popoarele cu o cultură originală găsesc în cultură o creștere spirituală a rădăcinilor lor pământesti. De aceea asemenea popoare prezintă unitatea lor sufletească, ca turnată dintr'o bucată.

Culturile de împrumut sunt în schimb apanagiul popoarelor cu domiciliu anonim. În ele dependența de mediu este ruptă sau întâmplătoare. În mijlocul popoarelor cu asemenea culturi de împrumut indivizii în parte se pot simți bine, chiar mai bine de cât indivizii din mijlocul popoarelor cu cultură originală, dar ceea ce lipsește acestor indivizi fără cultură originală este cinstirea posterității. Ei pier din memoria lumii, ca o pulbere împrăștiată în toate vânturile, fără a lăsa în urma lor opere durabile. Căci operele omenești durabile sunt numai cele care continuă viața isvorâtă din adâncul mediului regional.

Ce legătură este între aceste considerațiuni și problema vocației? O legătură foarte strânsă. Faptul vocației își are rațiunea de a fi în existența culturii. Deasupra oportunității de moment pe care indivizii unei societăți o urmăresc, avem interesele permanente ale societății, care trebuie să-și găsească și pe realizatorii lor, tot între indivizii acestei societăți. Nu este nevoie totuș de o grupă separată de indivizi. Aceiași indivizi pot avea ambele funcții: o funcție de oportunitate personală și o funcție de conservare colectivă. Inzestrați cu aceasta de a doua funcție, indivizii devin realizatorii intereselor permanente, interese care se cristalizează în cultură. Ce pune în mișcare, într'un individ, funcția de oportunitate, este ușor de înțeles. Utilitatea personală este nelipsită din ori și ce conștiință individuală. Ce pune însă în mișcare funcția de conservare colectivă, aceasta este mai greu de înțeles. În conștiința individului această funcție este adeseori întunecată complet. Și cu toate acestea ea trebuie să se realizeze. Dacă în conștiința actuală a individului nu-și găsește tot sprijinul, ea trebuie să-și găsească o altă cale. Și această cale este aceea a vocației, adică a mecanismului inconștient determinat de cauze mai adânci de cum sunt faptele de conștiință individuală. Vocația este determinată de motivele inconștientului colectiv, pe când oportunitatea este determinată de motivele conștiinței individuale. Aceasta din urmă are o actualitate sclipitoare, dar restrânsă, pe când inconștientul este mai întunecat, dar enorm de adânc și vast. Omul de vocație urmează unui impuls intens, dar lipsit de o justificare limpede, pe când oportunistul are pentru ori și ce motiv de activitate o justificare bogată. Impulsul căruia urmează omul de vocație este adeseori pentru conștiința oportunistului de neînțeles. Ele s'ar traduce oarecum prin sentimentul de responsabilitate față de viitorime, un sentiment pe care cei mai mulți dintre indivizii societății nu-l au niciodată în viața lor, așa că n'au nici posibilitatea să-l înțeleagă.

---

Din deosebirea aceasta de funcțiune se explică toate caracterel<sup>e</sup> omului de vocație. Desinteresarea lui este unită cu tenacitatea; originalitatea, cu stilul cerut de mediu; conștiințiozitatea, cu sentimentul răspunderii față de viitorime. Omul de vocație este profesionistul înăscut, adică omul care își găsește în profesiune, nu atât interesul său material, cât o întregire sufletească impusă lui de natură. Prin această întregire impusă, natura își urmărește rolul său de izvor al culturii omenești. Omul de vocație este instrumentul care ridică energia unui popor de la nivelul rădăcinilor cosmice la nivelul culturii spirituale. Natura întrebuințează pe oamenii de vocație pentru a asigura cristalizarea unei culturi, întocmai cum întrebuințează germenii pentru a asigura continuitatea formelor vieții animale. Fericite popoarele care au destule vocații în mijlocul lor. Ele au asigurată o cultură originală.

C. RĂDULESCU-MOTRU

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

## Păcatul originar în etica lui Spinoza

Eră absolut necesar ca Spinoza să lămurească în „Etica” sa și problema păcatului nostru originar. Intreaga concepție și structură a cărții duceă dela început la aceasta. Din clipa în care Spinoza vorbise de jocul tragic al pasiunilor noastre, cari trebuie să fie dominate de ideile clare ale rațiunii, pentru a putea ajunge astfel la fericire, atunci se punea pentru mintea lui și problema binelui și a răului.

Problema fericirii noastre, pe care Spinoza tindea s'o soluționeze în „Etica” sa, urmă așadar să fie tranșată odată cu marea chestiune a păcatului ce ne urmărește din totdeauna.

Simțim însă că Spinoza în deslegarea problemei nu s'a putut conduce de descrierea biblică a săvârșirii păcatului, de către cei dintâi oameni. El trebuia, în raport cu întreaga construcție a „Eticei”, să se mențină numai în cadrul argumentărilor raționale.

Prea eră simplist descrisă în Biblie săvârșirea păcatului, pentru ca Spinoza să-și sprijine argumentarea pe ea. Oricât de frumoasă ar fi fost această descriere.

„Și șarpele zise femeii : Cum, Dumnezeu v'a poruncit să nu mâncați din toți arborii grădinei? Și femeea răspunse șarpelui : mâncăm din toți arborii grădinii, dar cât privește fructele arborelui din mijlocul grădinii, Dumnezeu a spus : Nu veți mânca din ele, și nici nu le veți atinge, de teamă ca să nu muriți. Atunci șarpele zise femeii : nu veți muri nicidecum, dar D-zeu știe că în ziua când veți mânca din ele, ochii voștri se vor deschide, și veți fi ca niște Dumnezei, cunoscând binele și răul.

Și femeea văzù că fructul arborelui e bun de mâncat, că e plăcut la vedere și că arborele este de dorit pentru a deveni inteligent ; și ea luă fructul și mâncă și dădù dintr'însul și soțului ei care eră lângă ea și mâncă și el, și ochii amândurora li se deschiseră, și ei cunoscură că sunt

goi, și cusură frunze de smochini și își făcură cingători. Și auziră vocea eternului D-zeu, care se preumblă prin grădină în freamătul zilei. Și Adam și femeia lui se ascuseră dinaintea feței eternului Dumnezeu, în mijlocul arborilor grădinei.

Și eternul Dumnezeu chemă pe Adam și îi zise : Adam, unde ești ? Și Adam răspunse : Am auzit vocea ta în grădină și m'am temut, fiindcă sunt gol, și m'am ascuns. Și Dumnezeu zise : Cine ți-a arătat că ești gol ? Ai mâncat din arborele din care ți-am poruncit să nu mănânci ? Și Adam răspunse : Femeia pe care ai așezat-o alături de mine mi-a dat din fructele arborelui și am mâncat. Și eternul Dumnezeu zise femeii : De ce ai făcut aceasta ? Și femeia răspunse : Șarpele m'a sedus și am mâncat.

Atunci eternul Dumnezeu zise șarpelui : fiindcă ai făcut aceasta, vei fi blestemat între toate animalele și între toate animalele câmpului vei umbla târându-te pe pânțece și vei mânca țărână în tot timpul vieții tale. Și voi pune dușmănie între tine și femeie, între urmașii tăi și urmașii ei, aceasta îți va sfărâma capul și tu o vei înțepă la călcâi. Și spuse femeii : Voi mări mult cauza ta și sarcina ta, îți vei naște copiii în durere, și dorințele tale se vor întoarce către soțul tău și el te va domina. Și zise lui Adam : Fiindcă ai ascultat de vocea femeii tale și fiindcă ai mâncat din arborele cu privire la care ți-am dat această poruncă : nu vei mânca deloc dintrânsul, pământul va fi blestemat din pricina ta, și vei mânca fructele lui cu durere în tot timpul vieții tale. Și el îți va produce spice și pietre, vei mânca iarba câmpurilor. Vei mânca pâinea în sudoarea frunții tale, până ce te vei reîntoarce în pământ, de unde ai fost luat, căci tu ești țărână și te vei întoarce în țărână.

Adam își numi soția lui Eva (viață), fiindcă ea a fost muma tuturor oamenilor.

Și eternul Dumnezeu îi făcù lui Adam și femeii lui haine din piele și îi îmbrăcă cu ele.

Și eternul Dumnezeu zise : Iată omul a devenit ca unul din noi, pentru cunoașterea binelui și răului. Și acum să luăm seama să nu-și întindă mâna și să nu ia și din arborele vieții, și să nu trăiască vecinic. Și eternul Dumnezeu îl făcù să iasă din grădina Edenului, pentru ca să lucreze pământul din care a fost luat. El alungă deci pe om și așeză la intrarea grădinii Eden pe cheruvimii cu sabiile lor de foc pentru a păzi drumul arborelui vieții."

Prea erau simpliste și comentariile Talmudului la acest capitol, pentru ca Spinoza să le adopte. Prin unele precizări, fie cu privire la să-



vârșirea actului de către Adam, la trei ore numai după ce a fost creat, sau la amânarea izgonirii lui din raiu, întrucât a mâncat din pomul cunoștinții binelui și răului într'o Vineri și numai din considerare pentru ziua de Sâmbătă, izgonirea lui a fost amânată cu o zi, — comentariile contribuiau dimpotrivă la scăderea frumuseții primei descrieri biblice și Spinoza cu atât mai puțin ar fi putut să le accepte pe acestea, când preferase să părăsească explicația păcatului din Biblia evreiască însăși.

Descrierea biblică n'a putut așa dar să-l intereseze ca punct de plecare pe Spinoza, la rezolvarea ce avea s'o dea problemei. Incidental și mai mult ca o încheiere, după punerea unei serii întregi de premise, Spinoza putea să vorbească și de tratarea ei în biblie și s'o pună în legătură cu rezultatele logice la cari ajungea, lămurind turburătoarea problemă.

El contrazicea însă în fond și atunci concepția biblică a păcatului original.

\* \* \*

Pentru Spinoza, omul este în mod necesar supus tuturor pasiunilor. Fiindcă el este o parte din natură și depinde, ca existență, de varietatea cauzelor externe cari lucrează asupra lui. Puterea omului de a exista este limitată la aceste cauze. Dacă ar depinde în existența lui de cauze pe cari le-am concepe că izvorăsc din propria lui natură, ar urmă că el ar putea să existe întotdeauna în mod necesar și ar fi infinit. Ca ființă ce este dată, omul însă (ca orice lucru de altfel ce este dat), depinde de un lucru mai puternic, care la rândul lui depinde de un altul și așa mai departe, — astfel că omul e subordonat la infinit cauzelor externe. Cum el este pe de altă parte și finit — fiindcă este subordonat unei ordine infinite de existențe — urmează că el e și „subiectul necesar al tuturor pasiunilor, că urmează ordinea comună a naturii și i se conformă în măsura în care natura lucrurilor cere aceasta” (Etica, partea IV, prop. 3 și 4).

Ca atare, cunoștința omului este însoțită de bucurie sau tristețe.

Când știm că lucrurile ce ne influențează contribuie la menținerea existenței noastre, ele ne produc bucurie; când știm că micșorează puterea noastră de a exista, ele ne produc tristețe.

În primul caz le numim bune; în al doilea, rele.

Deci această cunoaștere a binelui și a răului nu e decât ideea plăcerii sau a tristeței ce-o avem în urma afecțiunilor noastre de bucurie și tristețe. Cunoștința binelui și a răului nu e decât o afecțiune de bucurie și

tristețe, întrucât avem cunoștință despre aceasta”: (Etica partea IV, prop. 8).

Dar cu toate că suntem în mod necesar supuși tuturor pasiunilor, nu înseamnă că noi nu putem să le înlăturăm prin o cunoștință cât mai adecuată a lucrurilor și universului, în cadrul căruia ne mișcăm. Această cunoaștere produce o liberare a noastră de lanțul tuturor pasiunilor și afecțiunilor (de tristețe mai ales), cari sunt cunoștințe eronate, inadecuate, fiindcă sunt întotdeauna o scădere a posibilităților noastre de perfecțiune.

Rezultă de aci adevărul fundamental, deconcernant desigur, că dacă dela început ne-am fi născut liberi și deci n'am fi avut decât idei adecuate despre lucruri, nu ar mai fi fost necesar să avem o cunoștință a binelui și a răului (Etica, partea V, prop. KLXV). Fiindcă ideile adecuate depind de libertatea noastră și avem cunoștința despre bine și rău numai întrucât avem idei inadecuate despre lucruri. Și — numai întrucât am putut avea la începutul vieții noastre și idei adecuate despre lucruri, s'a născut în conștiința noastră ideea de bine și rău.

Deci, ipoteza că am fi putut avea dela început o cunoștință adecuată despre lucruri este falsă. Deoarece noi suntem în mod necesar supuși cauzelor externe, adică pasiunilor, așa că am avut idei inadecuate, iar nu adecuate (Etica, partea V, prop. LXV).

Si homines, liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum, quam diu, liberi essent. Huius propositionis hypothesein falsam esse.....

Ceeace e firește cu totul altceva decât concepția biblică asupra păcatului originar, care presupune tocmai ideea desăvârșirii noastre inițiale, dar din care ne-am îndepărtat, nedesăvârșindu-ne, deoarece am mâncat, contrar poruncii divine, din arborele cunoștinții binelui și răului (aducătoare de moarte, în locul vieții eterne ce-i fusese hărăzită omului la început, de către Dumnezeu).

Aceasta înseamnă însă, în acelaș timp, contrar descrierilor biblice, că drumul desăvârșirii noastre trebuia abia parcurs; că înaintea noastră nu este conștiința unei căderi a noastră dintr'o stare de desăvârșire cu care am fost înzestrați dela începutul existenței noastre; că, dimpotrivă, în urma noastră este starea de nedesăvârșire și că desăvârșirea este punctul terminus către care trebuie să ne îndreptăm.

\* \* \*

Problema mai prezintă și altă dificultate. Deoarece pentru mintea noastră se pune această chestiune: Dumnezeu fiind cauza tuturor lu-

crurilor, a căror desfășurare este prevăzută odată pentru totdeauna, nu poate să existe nici bine, nici rău ; sau, dacă există, ele sunt rezultatul acțiunii divine însăși.

Și, într'adevăr, Spinoza discută problema în scrisoarea adresată unui prieten necunoscut, care i-a cerut lămuriri asupra îndoielii ce-o nășteă în sufletul său afirmările spinoziene asupra păcatului originar (Scris. 19 ed. Reclam).

Spinoza arată aci că noi apreciem fapta lui Adam că este rea, deoarece el a lucrat contrar voinței lui Dumnezeu (și ar fi absurd s'o considerăm că e bună, de vreme ce contrazice această voință). După Spinoza, însă, nu se poate spune că păcatul și răul sunt ceva pozitiv sau că se poate întâmpla ceva ce ar fi contrar voinței lui Dumnezeu. „Dimpotrivă — scrie Spinoza — nu numai că nu afirm că păcatul este ceva pozitiv, ci mai stabilesc că numai în mod impropriu sau vorbind în felul de a vorbi al oamenilor, putem să spunem că păcătuim față de Dumnezeu”. Altminteri, orice lucru care există, fără a fi privit în raport cu altul, cuprinde atâta desăvârșire câtă existență are. (La Spinoza ideea de desăvârșire e legată de ideea de realitate și o existență e cu atât mai desăvârșită cu cât are mai multă realitate. Cum Dumnezeu are cea mai multă realitate posibilă, rezultă că Dumnezeu este și existența cea mai desăvârșită). Ceea ce înseamnă că păcatele noastre, întru cât nu pot fi considerate ca o nedesăvârșire a noastră, nu pot fi ceva care să exprime vre-o realitate oarecare. Numai întrucât, așadar, considerăm o faptă a noastră în raport cu alta, putem spune că una e mai mult sau mai puțin desăvârșită față cu cealaltă, care a servit ca termen de comparație.

Și numai așa faptele noastre ne apar bune sau rele (Scris 19, ed. reclam.). Un lucru este rău numai în raport cu altul care este mai bun, sau un lucru e bun numai în raport cu altul care e mai rău (Etica, partea IV, prefața).

Aceasta ne duce la concluzia că binele și răul nu sunt calități ale lucrurilor sau faptelor pe cari le percepem, ci mai mult impresiunile noastre subiective despre aceste lucruri și fapte.

În esență pură nu se poate vorbi prin urmare, în filosofia lui Spinoza, despre păcat sau despre bine și rău.

Tot așa nu putem vorbi că prin fapta sa Adam a contrazis voința lui Dumnezeu. Dacă am gândi astfel, ar trebui să presupunem că Dumnezeu e nedesăvârșit sau că, asemenea făpturilor create de el, ar

avea simpatii pentru un lucru și antipatii pentru altul, ceea ce e contrar voinței lui.

Așa că, „întrucât dealtfel hotărîrea sau voința lui Adam, privită în sine, nu a fost ceva rău și nici n'a fost împotriva voinței lui Dumnezeu, rezultă că Dumnezeu trebuie să fi fost și cauza acestei hotărîri. Nu în măsura în care ea e un rău ; căci răul în fapta lui Adam n'a fost altceva decât în lipsa de desăvârșire pe care Adam din pricina acelei fapte, trebuie tocmai s'o piardă: Dar lipsa este totuș ceva care nu e pozitiv, și este denumită așa în raport cu judecata noastră numai, nu cu a lui Dumnezeu însă” (Scris. 19, ed. Reclam.).

Dumnezeu nu ne-a putut astfel duce în eroare. Dumnezeu nu ne-a putut minți, pentru ca noi să putem spune că, dacă răul există, el este rezultatul voinței divine însăși. Problema este numai o preocupare a minții noastre prin urmare. Întrucât noi nu putem gândi un lucru fără a-l raportă la altul și a face, odată cu aceasta, judecățile noastre de valoare obișnuite ; despre bine și rău ; despre plăcut și neplăcut sau trist ; despre frumos și urît.

Suntem, astfel, în orice caz, departe de ideea păcatului originar cu care și Biblia și Biserica voesc să ne înspăimânte.

Iar dacă a fost într'adevăr vre-un păcat faptul de a fi mâncat din arborele binelui și răului, aceasta trebuie înțeles numai în mod figurat, spune Spinoza, fiindcă Biblia vorbește în parabole, când ne povestește că Adam a mâncat din pom, deși aceasta nu i-a fost permis (ceea ce nu eră necesar să fie, deoarece Dumnezeu tot știa că făptura omenească va mânca totuș din fructul oprit). Înțelesul este că Dumnezeu i-a arătat lui Adam numai că pomul cunoștinței binelui și răului ne aduce moartea, „tot așa cum judecățile noastre naturale i-a arătat că otrava e omorîtoare” (scris. 19, ed. Reclam). Și i-a arătat acest lucru, pentru a-l desăvârși. Fiindcă numai desăvârșit și în continuă căutare a perfecțiunii lui, omul ar putea să ajungă să-l cunoască pe Dumnezeu.

În scholia la prop. LXV din cartea a IV-a a Eticei, Spinoza amintește și acolo de povestea păcatului nostru originar, — după ce rațional înlăturase orice posibilitate de interpretare biblică a lui.

El leagă în felul acesta nu numai propozițiunea LXV cu scrisoarea către prietenul său necunoscut, dar și cu interpretarea biblică a poveștii, vorbind, nu în limba metafizică în care ar putea să fie pusă discuțiunea problemei, ci în aceea a profetilor și apostolilor, pentru a fi înțeles în felul acesta de toată lumea.

Și astfel Spinoza ne spune, că în legenda primului om, nu putem concepe decât puterea lui Dumnezeu prin care a creiat pe om și a prevăzut totul în vederea unității lui. În acest sens ne spune Moise că „Dumnezeu a oprit pe omul liber să mănânce din fructul arborelui cunoștinței binelui și răului, și din clipa în care va mânca, se va teme imediat mai mult de moarte decât va dori viața”. Omul întâlnind apoi pe femei, și-a pierdut libertatea „pe care patriarhii au regăsit-o, conduși de spiritul lui Christ, adică de ideea lui Dumnezeu, de care depinde ca oamenii să fie liberi”.....

Este de altfel sigur că așa ar putea fi înțeleasă legenda, numai dacă am admite ca posibilă ipoteza că oamenii, născându-se liberi, nu și-ar forma niciun concept despre bine și rău.

Ceeacă nu se poate. Deoarece libertatea noastră nu ne este dată la naștere, ci e o cucerire a câtorva dintre noi numai, după ce ajungem să-l cunoaștem pe Dumnezeu prin iubire și înțelegând legea naturală a tuturor lucrurilor. Atunci abea avem și idei adecvate despre lume și lucruri. Însă atunci, problema binelui și a răului nici nu se mai pune pentru mintea noastră.

Iată așadar de ce am afirmat la început că în fond Spinoza contrazicea în prop. LXV din cartea a IV-a a „Eticei” povestea biblică a păcatului nostru originar.

\* \* \*

Prin rezolvarea în acest sens a problemei, Spinoza contrazicea însă nu numai Biblia și religia creștină — care pune ideea răscumpărării păcatelor noastre pe primul plan al preocupărilor ei morale și de credință — dar mai contrazicea și pe marele lui înaintaș, pe Maimonide, ale cărui învățături asupra existenței, unicității și atributelor lui Dumnezeu, sunt mult mai aproape de filosofia lui Spinoza decât ne-am putea închipui (Vezi în această privință : „Führer der Unschlüssigen”, cap. 2, vol. I, ed. Meiner, Leipzig).

Asupra păcatului originar, ambii filosofi se despart însă.

Explicările lui Maimonide nu pornesc de la afirmarea vre-unui adevăr rațional, ca acela de pildă al lui Spinoza din prop. LXV din cartea a IV-a a Eticei, ci procedând prin exegeză, ele caută să lămurească afirmarea biblică : „veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul” (geneza cap. III, 5).

Tălmăcirea e aceasta : omul fiind creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, posedă prin rațiunea pe care i-a dat-o Dumnezeu înaintea

săvârșirii păcatului suprema desăvârșire. Omul distinge atunci ceea ce este adevărat, de ceea ce este fals. Asupra lucrurilor cari îl înconjurau, el nu putea face nicio judecată de valoare, fiindcă le făcea numai pe cele de cunoaștere. Putea să afirme că un lucru este adevărat sau fals, și prin aceasta nu se deosibîa cu nimic de Dumnezeu (Psalm XIII, 6).

De aceea, lucrurile nu puteau să-i apară nici urîte, nici frumoase; nici bune și nici rele. Numai când n'a ascultat porunca divină și a voit să guste din plăcerile simțurilor, mâncând din arborele cunoștinței binelui și răului, omul a pierdut rațiunea, căpătând însă însușirea de a distinge valorile de frumos sau urît, de bine sau rău. Atunci abia și-a dat seama Adam — omul — de ceea ce a pierdut, adică de decăderea lui. De aceea se spune : „veți fi ca Dumnezeu, cunoscând binele și răul”, dar nu se spune : : „cunoscând adevărul și eroarea”.

Maimonide trebuia să ajungă la această încheere (deși ea e brusc afirmată), — și în mod necesar trebuia să dea explicația aceasta asupra păcatului originar. Ca exeget al învățaturii sfinte și ca autor al „călăuzei rătăciților” (Führer der Unschlüssigen) eră imperativ pentru el să găsească un fundament pentru rațiunea noastră practică, adică pentru afirmarea posibilității unei morale. Fiindcă pentru religie, ca și pentru orice sistematizator al vreunei învățături morale, prima întrebare ce se pune e într'adevăr aceea referitoare la o morală posibilă. Și fără ideea păcatului nostru originar pentru religie ca și pentru Maimonide, rațiunea practică nu este posibilă.

Păcatul originar, e astfel crearea unei condiționări a noastră, e determinarea noastră, e afirmarea nelibertății noastre, fiindcă numai așa poate să fie dată pentru noi posibilitatea de a distinge între bine și rău. În lumea necondiționată, liberă, nu e decât adevăr sau eroare. De aceea Maimonide și exclamă la sfârșitul explicărilor sale : „ceace e necondiționat, nu este nici bine, nici rău, ci numai adevăr sau eroare”. Dar de aceea rezultă și pentru Spinoza cunoștința clară că povestea păcatului nostru originar oricât de frumos ar fi expusă sau comentată, nu e decât o creație artificială, născocită de mintea omului, pentru a-i face posibilă manifestarea sa în cadrul vre-unei rațiuni practice.

Problema cea mare pentru Spinoza eră însă a posibilităților afirmării judecăților noastre de valoare, în cadrul chiar al unei rațiuni, pure numai.

În privința comentariilor lui Maimonide asupra păcatului nostru originar, Spinoza nu mai puteașa dar să accepte influența înaintașului său. Aceste influențe puteau fi în chestiuni de amănunt, și Spinoza.

fără s'o mărturisească, le folosea adesea. În ce privește însă perspectiva sub care Spinoza voia să dovedească ideea unei morale posibile, el trebuiu să se despartă de Maimonide, ca Christ de tovarășii săi, apostolii. Fiindcă aci Spinoza, oricât de multe concesiuni ar fi voit să facă timpului său și să vorbească la fel cu Biblia și cu Maimonide, el n'a putut totuș să renunțe de a vorbi în limba sa proprie. Așa cum o face de altfel și în întreaga sa „etică”, pe care nu o putem considera decât ca un îndreptar metafizic pentru ajungerea noastră la fericire.

Spinoza nu avea prin urmare nevoie de descrierea lirică-pastorală a păcatului nostru originar din Biblie. Și nici nu era necesar să precizeze, arătând în etică drumul ce ne poate duce la fericire, că îl găsim numai întrucât am săvârșit la origine cel mai mare păcat, acela de a fi mâncat din arborele morței și nu al vieții. Dumnezeu voia să cunoaștem numai viața, nu și moartea, de oarece începem să ne temem din chiar clipa când am putut să distingem binele de rău. Spinoza, având înaintea lui numai cadrele pure, metafizice, ale unei morale posibile, a trecut cu vederea că în viața lui paradisiacă omul a cunoscut totuș toate bucuriile și plăcerile, neturburat de nicio durere sau tristețe, și că numai neascultând porunca lui Dumnezeu a pierdut viața eternă și a început să se teamă de moarte. Romantismul biblic asupra vieții noastre anterioare păcatului de a fi mâncat din fructul oprit, trecea în mintea lui pe planul al doilea. Tot astfel și problema morței și a vieții despre care „Geneza” ne vorbește odată cu păcatul originar.

Pentru Spinoza, omul cu adevărat liber nici nu se gândește la moarte, ci, în înțelepciunea lui, el se gândește numai asupra vieții.

Experiența îi arătase că omul fiind supus tuturor cauzelor externe în tendința ce o are de a-și menține existența, nu poate să nu fie supus și tuturor pasiunilor și bucuriilor. Mai mult durerilor și tristeței. Și că bucuriile lui nu pot izvorî decât din o profitare cât mai mare de bogățiile, onorurile și dragostea ce le poate găsi în mijlocul celorlalți oameni.

Aceeaș experiență și rațiunea îi spuneau, însă, că aceste bucurii nu pot duce la fericirea pe care fiecare din noi o căutăm. Ci numai dacă urmăm calea rațiunii, care ne dă adevăratele norme de conduită. Numai rațiunea ne poate arăta supremul bine. Acesta e însă un bun intelectual. E cunoașterea lui Dumnezeu prin iubire: amor Dei intellectualis e ideea ce se profilează din ce în ce mai limpede ca fundament al filosofiei lui, dela primele pagini ale eticii până la ultima frază cu care Spinoza își încheie monumentul nepieritor de înțelepciune ce ni l' a lăsat nouă, oamenilor.

Pentru a ajunge însă la această dragoste de Dumnezeu, care ne dă suprema beautitudine și fericire, trebuie desigur să cunoaștem binele și răul și să voim (castrându-ne pasiunile sau înlăturându-le prin ideile ce le putem avea despre ele, percepându-le) să realizăm cea mai îndrăzneată înălțare a noastră sufletească : identificarea noastră, ca lume creată, cu însuș Dumnezeu.

Dar mai e nevoie pentru realizarea acestei înălțări și de altceva și anume de conștiința că Dumnezeu, a cărui cunoaștere o urmărim, nu este transcendent binelui și răului, că nu este ceva dincolo de bine și rău (pentru ca noi să nu-l putem ajunge niciodată), ci este înlăuntrul binelui și răului, pe care le trăim și săvârșim în fiecare clipă a existenței noastre. Numai întrucât Dumnezeu este în mijlocul nostru și noi suntem cuprinși ca note sau moduri în însăș existența lui, putem spune că ajungem la cunoașterea lui prin înlăturarea răului și a binelui, și prin aceasta și la suprema fericire de a-l iubi. Firește, fără a cere pentru aceasta ca la rândul nostru să fim iubiți de Dumnezeu, ci știind numai sau cunoscând, că această iubire e însăș iubirea infinită a lui Dumnezeu către el însuși (Etica, partea V, prop. XXXVI).

Aceasta nu înseamnă desigur că am voit să afirm ideea că Dumnezeu este numai imanent acestei lumi, ci am voit să și arăt că Dumnezeu nu poate fi cunoscut de noi, decât dacă îl considerăm ca fiind înlăuntrul binelui și răului. Fiindcă nimic din cele ce se întâmplă, nu se întâmplă în afară de el. Iar noi realizăm desăvârșirea noastră, pentru a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu, numai după ce am trecut prin purgatoriul binelui și răului, al vieții noastre pe pământ. Afirm dealtfel aceasta, fără să uit că pentru Dumnezeu, întrucât e considerat ca existența cea mai desăvârșită, nu este dată ideea de bine și rău. Desăvârșirea presupune tocmai această neexistență. Ceea ce ne face să revenim la propoziția că dacă am avea idei adequate, ca ființe complet libere, — nici nu s'ar pune în discuțiune pentru noi problema binelui și răului, nu numai sub forma păcatului nostru originar, dar sub nici o altă formă posibilă.

Cum însă experiența noastră este contrară acestei idei, desigur că pentru noi problema binelui și răului rămâne, în orice caz pentru cei mai mulți dintre noi. Numai Christ sau Spinoza, cari au întruchipat cel mai bine ideea de Dumnezeu, ar putea fi singurele excepțiuni la această regulă generală.

Problema nu rămâne cu toate acestea ca o afirmare a posibilității



vre-unei rațiuni practice, independentă de existența vre-unei rațiuni pure. Dimpotrivă. La Spinoza, rațiunea practică nu poate fi concepută fără rațiunea pură, care o condiționează, căci prin refularea pasiunilor voim să ajungem la cunoașterea adecvată a lui Dumnezeu, și este punctul de limită către care toată existența și activitatea noastră se îndreaptă. Mai mult chiar, ambele rațiuni se întretes, luminându-și una altelea drumul, pentru ca omul să ajungă la cea mai complectă cunoștință despre lucruri și să se confunde prin aceasta cu însăși divinitatea care l'a creiat.

De aceea, morala spinoziană e mai mult metafizică decât practică.

Afirm firește ideea aceasta, cu toate relativitățile posibile, cu toată recunoașterea unor fapte contrare, dar mărunte totuș (vezi propozițiile-aforisme din cărțile 2, 3 și 4 ale „Eticei”).

Am voit, astfel, să arăt și să deslușesc numai în ce proporții uriașe și în ce perspective poate să fie pusă, în filosofia lui Spinoza, problema păcatului nostru originar.

Iar propoziția LXV din cartea V-a a „Eticei”, rămâne punctul de plecare pentru orice discuțiune posibilă în această privință : *Si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum, quam diu liberi essent.*

I. BRUCĂR

---

## Patologia eului și a personalității

Asupra raportului dintre eu și personalitate, precum și asupra modificărilor lor din punct de vedere patologic, nu toți autorii sunt de acord. Atât psihologii cât și cei cari se ocupă în mod special cu patologia mintală, psihiatrii, privesc această problemă din diferite puncte de vedere. Așa se explică numărul mare de teorii asupra fundării eului, fapt care dovedește lipsa de orientare asupra acestei probleme. O parte din autori nici nu ajung să discute raportul dintre eu și personalitate, întru cât nu admit diferența dintre ele.

Noi, considerând de mare importanță această deosebire, vom arăta chiar de la început punctul nostru de vedere asupra eului și personalității.

Vom arăta ulterior, că există o totală deosebire, atât în ceea ce privește apariția și evoluția lor, cât și în ceea ce privește modificările lor patologice.

Am putea stabili o analogie perfectă între eu și intuiție și între personalitate și simțirea persoanei. Eul rămâne o simțire elementară anterioară personalității, iar aceasta o organizare de tendințe, al cărui principal caracter e de a fi corporală.

Se tinde astăzi cât mai mult—*Oesterreich* susține acest curent—să se dovedească că în cazurile de dedublare sau transformare a individului, nu este interesat eul direct, ci elementele cari stau în legătură cu eul, pendinte de el, și cari sunt conștiința și personalitatea. La drept vorbind, patologia eului se rezumă la aberațiuni de ordin colectiv sau cosmic, iar în ceea ce privește alterarea lui la individ, se pare că nu există de cât cel mult o multiplicare de eu, în nici un caz o alterare în structura sa. Cu totul altfel se prezintă personalitatea. Aceasta, în funcție de turburările organice afective sau ideative individuale, suferă modificări gradate, de la simple senzațiuni subiective și dezordini cenestezice, până la transformări și dedublări de personalitate.

Vom căuta să arătăm într'un prim capitol ce este și cum se fundează eul și personalitatea individului, precum și raportul dintre ele și conștiință.

În al doilea capitol vom expune diferite modificări ale eului și vom descrie, după o clasificare prealabilă, principalele tipuri de alterare a personalității.

Vom căuta prin propriile noastre mijloace să dovedim această alterare, care este independentă de modificarea eului.

Acest lucru îl vom face prin observațiuni luate de la alienații internați în Spitalul Central. Vom încheia acest capitol trecând în revistă mecanismul principalelor tipuri de alterare a personalității (dedublare, transformare).

## *E u l*

Dacă nu e imposibil, este destul de greu de a închide într'o definiție abstracțiunea eului. Eul se prezintă la îndemâna oricui și apare la cea mai ușoară introspecțiune, mai ușor de cât orice alt fenomen sufletesc. Cine nu poate să-și cunoască propriul său eu? Greutatea mare însă nu constă în a-l cunoaște, ci în a-l defini după legile științifice obiective. Eul este subiectiv și pasibil de a fi confundat cu simțul cenestezic. Ori, acest fapt, subiectivitatea, ne împiedică a-l comunica celorlalți indivizi sau a-l transpune în sufletul cuiva. Eul este atât de infiltrat în activitatea și firea individului, încât o abstracțiune obiectivă științifică în tâmpină mari dificultăți.

„Nu este dar nevoie de o demonstrare a eului, căci dovada rezultă „de la sine prin reflectare”<sup>1)</sup>.

### *Clasificarea eului*

După James<sup>2)</sup> eul cuprinde tot ceea ce un om numește al său, Astfel lucrurile și amicii săi, funcțiunile fiziologice ca și cele psihice. într'un cuvânt, tot ceea ce interesează individul, are în el un răsunet, care dă naștere la reacțiuni, mai înainte ca individul să se fi întreat, dacă fac parte din eu sau din al meu. *Ch. Blondel*, în tratatul de psihologie al lui *G. Dumas*, inspirat după autorul de mai sus, face aceeași clasificare.

*James* distinge în timpul unei gândiri o cunoștință a eului care

1) C. Rădulescu-Motru, „Curs de psihologie”, pag. 204.

2) W. James, „Précis de psychologie”, ed. 1924.

ne arată că fenomenele sufletești ce se petrec în sufletul nostru, în noi, sunt ale noastre, constituind eul nostru.

Conștiința noastră, sufletul nostru, este posibil de a fi cunoscut de un alt factor sufletec — le je — care apare ca o conștiință cunoscătoare.

Eul nostru apare dublu în legătură cu aceste două cunoștințe, pe care le-am putea numi conștiință obiect și conștiință subiect. Aceste două elemente, după cum spune autorul însuși, nu sunt realități separate, ci aspecte distincte ale eului.

Acelaș autor accentuează asupra identității celor două aspecte, „moi” și „je”, pe care le distingem : primul cu denumirea de eu, eul empiric, cum se mai numește, uneori sau obiect cunoscut, și eul sau pur ego, subiect cunoscător.

Se distinge însă și un al treilea factor sau poate un al treilea aspect al eului, eul proprietate — „le mien” — sau am putea zice meul.

Ce este acest meu? Orice câștig sau pierdere în activitatea noastră ne apare ca o expansiune sau ca o retracțiune a eului, spune *James*. Ideea de proprietate apare în acest caz și poate aci am putea vedea raportul dintre eu și al meu. Pe acesta din urmă îl găsim în evoluția eului.

„Chiar dacă primul om căpătând libertatea, spune Blondel, nu a dovedit existența acestui element sufletec spunând : „acest lucru e al meu”, cu siguranță însă, că a procedat ca și cum ar fi spus.

Aproprieria este un instinct al individului, o formă a eului, când acesta privește spre obiecte reale”<sup>1)</sup>.

Meul are și el o evoluție. În societățile primitive, un fel de tabu cuprindea obiectele celor morți, animale, femei, etc. La unele popoare acestea, împreună cu obiectele de care s'a servit mortul în timpul vieții, erau îngropate odată cu el.

În cadrul filogenetic „meul” suferă o serie de transformări, care nu intră în studiul nostru. Am putea numi sub acest raport proprietatea cu formele și evoluția ei. În cadrul ontogenic, cităm în treacăt că la pubertate acest fenomen suferă o radicală transformare. Se petrece atunci o adevărată impulsie megalomanică, cu visuri și speranțe, care uneori se sistematizează și care lasă până la maturitate urmele vârstei adolescente<sup>2)</sup>.

Meul are patologia sa, pe care pe scurt o rezumăm în două categorii :

1) Charles Blondel, „Traité de psych. Dumas”, pag. 525.

2) Borel J. de Psychol. 1909.

a) Meul expansiv, vesel, victorios și euforic al maniacilor și paratiticilor generali, și b) meul depresiv, abătut, cu auto-acuzări, al melancolicilor. Aceștia, spre deosebire de prima categorie, nu mai au nimic, au pierdut tot, sunt ruinați și așteaptă mizeria, pedeapsa faptelor lor imaginare, și moartea. De multe ori aceste idei se transformă în deliruri de auto-acuzări, de ruină materială și de negațiune. Astfel clinica arată participarea pe care o au în patologia mintală cei trei factori: eul, meul și personalitatea.

Asupra raportului dintre meul și eu, autorii sunt în desacord. Lăsând la o parte filosofia stoicilor, care restrânge eul, *Pascal* vede în eu tocmai „meul” care trebuie disprețuit și urât.

*Nietzsche*, spre deosebire de aceștia, declară în supraomul ideal, imperialismul individual și voința de putere. Cei buni sunt puternici și bogăți, spune el.

Este deci greu în stadiul actual de cunoștințe să definim funcțiunile și raportul meului, când de abia putem să-l vedem apărând din structura eului.

### BCU Cluj / Central University Library Cluj

#### *Evoluția eului*

Eul nu există de la începutul vieții noastre sufletești. El apare treptat în viața individului, care e o reproducere fidelă, a vieții omului de la primitivitate până azi.

Putem compara modul de apariție și formele eului atât în viața individului: copilărie, adolescență, maturitate, cât și în evoluția omului: primitivitate, sălbăticie, civilizație. La copil conștiința eului se confundă cu conștiința non-eului. Pe nedrept *Ribot*<sup>1)</sup> neagă valoarea acestei observațiuni, remarcând că la baza acestui fenomen nu e decât imitația, atunci când copilul se numește pe sine la a III-a persoană, ca pe orice obiect. Copilul, spune el, repetă ceea ce aude de la părinți.

*Ebbinghaus*<sup>2)</sup>, spre deosebire de *Ribot*, confirmă această observațiune. Iată pe scurt concepția acestui autor, asupra conștiinței eului la copil.

Senzațiunile interne și externe ajung în conștiința copilului (e vorba numai de senzațiunile care vin de la corpul copilului) la o situație particulară, grație prezenței lor simultane și permanente, formând ceace

1) *Ribot*, Les maladies de la personnalité. Alcan. 1924.

2) *Ebbinghaus*, Manual de psihologie, trad. Aberman. 1920. Pag. 123.

*Ebbinghaus* numește „un tot extraordinar de solid, care se reproduce ușor cu orice altă impresie”. Acest tot, spune el, nu este o împreunare de acte sufletești separate la origina lor, ci este o unitate care ia naștere prin experiența proprie a copilului, asupra a ceea ce există în mod regulat, întotdeauna. La copil, acest tot, de care am vorbit, care în definitiv nu este de cât prima formă a eului, nu este diferențiat de mediul extern, de non-eu. Mai târziu tot-ul, denumit până atunci de copil cu un nume propriu, devine eu. Mai precis am putea spune că este înlocuit cu cuvântul eu, care este tot o noțiune abstractă până în momentul când conștiința eului apare în orice ocazie voită. „Eul, spune *Ebbinghaus*, ajunge să constituiască cel mai important conținut al vieții sufletești”<sup>1)</sup>. Noțiunea de eu apare acum în evidență întru cât are un centru unitar și aceeaș ordonare. Lumea externă, non-eul, apare în grupe schimbătoare și variate. Când ne gândim la eul nostru oricât de puțin, aceasta apare ca ceva spus.

În ceea ce privește evoluția eului la individ în decursul veacurilor, acesta are la bază atitudinea corpului. Mișcările la primitiv și la sălbatec rezumă o bună parte din activitatea interioară.

„În forma sa rudimentară eul este simțirea mișcării corpului”<sup>2)</sup>, spune d-l Prof. Rădulescu-Motru, cristalizând în această frază momentul închegării eului.

Eul în această fază e în strânsă legătură, prin expresivitatea sa, cu eul social, de care nu se poate deslipi. Mai târziu eul se poate despărți de mișcările și atitudinile corpului—mișcări cari au înlocuit instinctele—acest lucru petrecându-se atunci când mișcările, devenind automate, sunt lăsate pe seama subconștientului. Eul astfel liberat, se îndreaptă spre lumea externă, controlându-se. Mișcările manuale devin voluntare, creind munca. În acest chip eul ajunge la răspundere morală și la gândire, iar în societatea civilizată legătura lui cu mișcările corporale este reprezentată prin câteva simboale. Aci eul dă naștere conștiinții personalității.

### *Teoriile fundării eului*

Intr'o problemă așa de greu de rezolvat ca aceea a unității eului, este explicabil să avem nenumărate păreri. Vom cita pe cele mai importante, lăsând la o parte pe cele cu un caracter ideologic sau metafizic (Kant, Herbart, Hartman).

1) *Ebbinghaus*. Op. cit., pag. 124.

2) C. Rădulescu-Motru. Curs de psihologie. 1923, pag. 215.

*Teoria organică.*

Este reprezentată prin *Ribot*, care conchide că problema unității eului este în forma sa ultimă o problemă biologică<sup>1)</sup>. Se admite în general astăzi, că există un raport destul de însemnat între elementele psihice și organice. Acest raport însă este prea puțin definit, pentru a putea considera concluzia lui *Ribot* ca valabilă. În general opera lui *Ribot* este considerată, în stadiul actual al științei, ca o construcție teoretică bazată pe interpretări subiective și necontrolată de fapte. „Rezultatele la cari a ajuns *Ribot* se ridică pe materialul insuficient pe care i l-a procurat medicina”<sup>2)</sup>.

*Teoria asociaționistă.*

După aceasta eul se formează prin îngrămădirea simțurilor interne, după cum corpurile externe, percepția lor, se formează prin activitatea și înregistrarea aparatelor simțurilor. Separatiunea între aceste două lumi este datorită faptului că impresiunile externe sunt mai puternice și mai independente de noi, pe când celelalte sunt mai slabe și mai în legătură cu noi. Pentru asociaționiști eul nu adaugă nimic conținutului conștiinței<sup>3)</sup>.

Această teorie împărțită, cu mici variante, de mulți autori—*Taine*, *David Hume*, *Stuart Mill*—este susceptibilă de profundă critică. În ceea ce privește reprezentarea corpurilor externe, explicația intuiției, prin îngrămădirea simțurilor externe, devine însuflețită, căci la baza intuiției nu stă decât structura intuiției, de care asociaționiștii fac abstracție<sup>4)</sup>. În ceea ce privește explicarea eului, această teorie e și mai insuficientă.

„A pune pe seama asocierii formarea eului, înseamnă a nega experiența faptelor concrete, căci eul nu este o substanță spirituală în jurul căreia se învâртеște lumea materială, dar nu este nici un mozaic întâmplător de simțuri”<sup>5)</sup>. Explicația științifică a eului a fost căutată de unii în câmpul conștiinței, anume în elementul emoțional sau voluntar.

Trebue ținut însă seamă că pentru ca aceste elemente să poată produce eul, trebue mai întâi să dea naștere unității de conștiință, căreia îi urmează eul. Cu *Oswald Kuelpe* se începe o nouă școală, care caută formarea eului, adică a conștiinței de sine, în unificarea conștiinței. El

1) Ribot, Les maladies de la personnalité. Alcan, 1885.

2) Achille Delmas și Marcel Boll, La personnalité humaine. Ed. Flammarion, 1925.

3) C. Rădulescu-Motru, Cours de psychologie. 1925. 205.

4) C. R.-Motru, Cours de psychologie, pag. 206.

5) C. R.-Motru, Op. cit., pag. 206.

prezintă chiar funcțiunile, cari contribuiesc să transforme conștiința în conștiință de sine și eu.

Între acestea se enumează și uniformitatea experienței, ceea ce înseamnă că aceste funcțiuni întrec câmpul conștiinței, ajungând în organism și în natură. Conchidem dar că pentru aceștia explicarea eului se va găsi în inconștient.

#### *Sinteza mintală.*

Spre deosebire de asociaționiști, cari neagă existența conexiunilor reale, construind eul după asemănarea corpului, partizanii acestei teorii pretind că legăturile psihice diferă mult de cele materiale și că principala măsură a vieții conștiente este activitatea.

„Elementele vieții psihice sunt legate între ele și menținute prin acțiunea unei forțe formând prin unirea lor conținutul unei singure conștiințe”<sup>1)</sup>.

Eul, spune *Janet*, este unificarea și sinteza sintezelor demonstrate prin posibilitatea dezagregării sale.

Această teorie ne conduce la formarea teoriei următoare :

#### *Teoria continuității.*

În această teorie este vorba de celebrul curent al conștiinței a lui *James*<sup>2)</sup>. Autorul aduce o valoroasă critică teoriei anterioare, arătând că nu este nevoie să căutăm natura conexiunilor. Stările psihice succesive nu sunt niciodată identice. Fiecare ultim fapt de conștiință, spune *James*, cunoscând și conținând stările anterioare de conștiință, devine prin aceasta ultimul lor depozit ; așadar faptul ultim de conștiință reprezintă și ultima sinteză a conținutului lor psihic<sup>3)</sup>.

„Cine are, spune *James*, ultimul eu, îl are și pe cel dinainte, căci cine are pe stăpânitor, are și pe stăpânit”<sup>4)</sup>. Astfel filozoful *James* rezumă ideile sale în plasticile cuvinte : „le penseur c'est la pensée”<sup>5)</sup>.

Deși această teorie are un caracter mai mult descriptiv de cât explicativ, nimenea nu contestă valoarea acestei analize și importantul pas pe care l'a făcut psihologia în problema identității eului.

1) Höfding, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*. Alcan, 1909.

2) *James*, *Précis de Psychologie*. Ed. Rivière. Paris, 1924.

3) *James*, op. cit., pag. 264.

4) *James*, op. cit., pag. 265.

5) *James*, op. cit., pag. 279.



### *Raportul eului cu conștiința*

Am arătat anterior că fără unitatea conștiinței nu este eu (Rel. II op. cit.). Unitatea conștiinței este anterioară eului, căci altfel nu am putea explica manifestările de conștiință ale animalelor, cari de sigur nu au conștiința eului. La baza tuturor acestora se află realitatea organică. Rămâne bine stabilit că „eul nu creează, ci urmează unității de conștiință“<sup>1)</sup>. Eul numit atât de plastic și de reprezentativ de profesorul *Rădulescu-Motru* „conștiința intuitivă de sine”, are nevoie de a se adapta. Această adaptare este executată de conștiință. Conștiinții îi rămâne o activitate și dincolo de eu<sup>2)</sup>. Această conștiință justifică fără să se confunde cu eul, iar eul este instrumentul de adaptare cel mai prețios al conștiinței<sup>3)</sup>. Nu se confundă conștiința cu eul, căci variațiunile lor nu coincid. Eul apare cu o afinitate puternică de identificare cu stările de conștiință. Așa se explică de ce ne pare veșnic același, mereu continuu și identic cu sine însuși, deși stările de conștiință variază așa de mult.

Eul se împropătează continuu, este mereu actual și mereu prezent, căci se identifică cu fiecare nouă stare de conștiință. Altfel cum ne putem explica că multiplele personalități, pe cari le îmbracă eul, nu împiedică această continuitate, când știm că identitatea lui nu vine din permanența memoriei și a judecății<sup>4)</sup>.

### *Personalitatea*

Continuând să urmărim evoluția eului, precum și raportul său cu celelalte elemente ale conștiinței, ajungem să cunoaștem ce este personalitatea. Pornit din inconștient și suferind liberări succesive, evoluția eului atinge o culme, la formarea căreia ia parte, după cum am văzut, unitatea conștiinței. În urmă eul capătă o nouă serie de transformări, datorite experienței individuale sau sociale.

În acest cadru se găsește personalitatea.

Personalitatea are la bază eul; ea este capătul evoluției sale. Eul pus în contact direct cu experiența dă naștere personalității. Eul rămâne cu un caracter organic, pe când personalitatea este „o diferențiere a vieții către trecutul sufletesc”<sup>5)</sup>.

1) C. R.-Motru, Curs de psihologie, pag. 207.

2) C. R.-Motru, Personalismul energetic, 1927.

3) C. R.-Motru, Personalismul energetic. Ed. C. Șc., 1927.

4) C. R.-Motru, op. cit., Ed. C. Șc., 1927.

5) C. R.-Motru, Personalismul energetic. 1927.

La baza acestei diferențieri stă activitatea, munca, deosebită de instinctul animal.

Personalitatea se formează deci prin sistematizarea activității eului, activitate cu caracter statornic și final sub lumina conștiinței eului. Când această sistematizare de activitate nu are caracterele ce le-am pomenit, când prin urmare lipsește controlul conștiinței eului, avem jocul.

Personalitatea poate să fie de multe feluri, după felul muncii. Ea depășește, spre deosebire de eu, individualitatea. Astfel că personalitatea individuală, profesională sau socială, poate fi superioară eului.

Invers se întâmplă mai rar.

*Raportul eului cu personalitatea.*

Din cele ce am spus până acum asupra formării personalității, reiese destul de clar că personalitatea urmează eului.

Eul este actual, pe când personalitatea trăește prin experiențe, adică prin trecut. Se înțelege că unul fără altul nu au valoare și că ambele asigură activitatea omenească. Eul este continuu, fără trecut, pe când personalitatea este multiplă și discontinuă. Ea își amplifică structura dată de eu, prin contact cu alte elemente. Se vede clar triplul ei caracter : este biopsihică, multiplă (omul poate avea mai multe personalități) și oportunistă.

Aceste caractere sunt opuse eului.

El este numai psihic, unic și continuu. Aceste deosebiri vin în sprijinul părerii noastre, în ceea ce privește transformarea lor patologică: Găsim personalități dedublate sau transformate, dar nu putem găsi euri multiple transformate sau discontinue.

### *Rolul eului în formarea personalității*

Fără eu personalitatea ar fi lipsită de viață, căci eul dă control și unitate. În acest caz personalitatea s'ar reduce la o simplă imitație, fără valoare. Exemplificăm după Prof. C. R. Motru<sup>1)</sup> cazul artiștilor, cari oricât de bine s'ar interpune în rolul personajului din piesă, nu devin acea persoană, fiindcă nu au eul ei.

Persoana din rol este de împrumut. Acelaș lucru se petrece cu jocul copiilor, cari rămân cu personalitatea lor, ori care ar fi rolul persoanelor împrumutate.

Explicația este aceeaș : lipsa eului.

1) C. R. Motru, *Maladies du jeu*, pag. 73.

*Patologia eului și a personalității. Clasificare.*

Din capul locului trebuie să deosebim două categorii în turburările pe cari le prezintă eul: turburări în ceea ce privește evoluția eului și turburări care privesc eul normal, individual. Prima categorie este produsă de influențe cosmice și istorice având un caracter colectiv. Astfel, sub influența cosmică, găsim abaterea eului de la normal spre nihilism, la locuitorii din India, de la pol și equator și la toate popoarele la cari misticismul și fanatismul se practică încă. Sub influența istorică, cităm turburarea ocazională a eului în timpul revoluțiilor, în timpul cruciadelor, și aberațiunea mistică a eului diferitelor religii.

În a doua categorie e vorba de alterări directe în structura eului individual, care au la bază, nu cauze ce privesc generalitatea, ci degenerescențe, infecțiuni și intoxicații, ce privesc individul. În mai toate aceste cazuri nu găsim o alterare gravă sau o înlocuire a eului (sub formă de dispariție sau de dedublare), ci numai o schimbare a stărilor de conștiință ce face pe bolnav să privească, ca străine, senzațiunile sale externe sau cenestezice. În cazurile bolnavilor cari se plâng că eul lor e schimbat, nici odată nu putem ajunge să observăm o schimbare directă a acestui eu, ci este vorba în aceste cazuri de schimbarea personalității. De altfel nici nu am putea concepe cum un bolnav se poate plânge de schimbarea eului, când acest lucru, adică conștiința acestei schimbări, presupune păstrarea eului original. Mai mult încă, sunt cazuri în cari și pentru observator, eul apare schimbat. Astfel este cazul *Felidei X, a D-rului Azam*<sup>1)</sup>. Psihologul *K. Oesterreich* ajunge la concluzia că nici odată nu se formează un nou eu. În cele mai dese cazuri, nu avem de aface decât cel mult cu întreruperi ale eului de origină. Bolnavii prezintă senzațiuni subiective: halucinații auditive vizuale sau cenestezice, false interpretări, ce duc la turburări ideative, și deliruri de toate felurile. Toate aceste turburări ce îl fac să trăiască într'o altă lume, rămân doar accidente, cari nu ajung să construiască un nou eu, sau să-l înlocuiască pe cel original. Singurele cazuri, în cari se poate discuta existența unui al doilea eu, sunt cazurile de somnambulism. Eul are atitudinea sa și sistematizarea sa de mișcări. În somnambulism găsim acest lucru. Aci eul original nu are nimic comun cu eul somnambolic. Când acesta se deșteaptă, încetează mișcările din timpul somnului și individul începe

1927.<sup>100</sup>

1) Azam. *Revue Scientifique*. 1876. 20 Mar. *Sci.* 18 Sept. și 1879, 10 Noembrie. Cit. Ribot, *Les maladies de la Pers.* pag. 81. Alca

o viață nouă, fără să se păstreze nici cel mai mic suvenir, din ceea ce s'a petrecut în perioada somnambulică. În somnambulism avem o lipsă totală de control asupra impresiunilor. Această lipsă de rezistență a conștiinții ne dă o activitate pasivă și o a doua persoană la care amintirile și actele sufletești nu sunt legate prin conștiința eului treaz, ci printr'o a doua legătură de ordin mecanic. La acești bolnavi găsim două memorii și două activități bine despărțite.

\* \* \*

O primă diviziune a maladiilor personalității se poate face după intensitatea turburărilor. Într'o primă categorie intră senzațiunile organice, cari fac să varieze personalitatea fizică. Aceste variații pot merge de la o simplă interpretare a unei senzații reale, până la dedublări de personalitate. Astfel putem avea o stare euforică în urma unor senzații agreabile sau o depresiune în urma unora deprimante. Într'o altă categorie de turburări mai accentuate intră senzațiuni oarecum sistematizate, având pornire de la un organ. Așa sunt bolnavii cari spun că au unul sau mai multe din organele lor de sticlă sau altă materie, sau nu-l au de loc. Într'altă categorie intră stările de dublare sau transformare a personalității. Acestea presupun dezordini grave psihice sau organice.

O altă clasificare după exemplul lui *Ribot* o putem face după modul cum se prezintă cauzele acestei turburări.

Astfel găsim turburări de personalitate, cari au un punct de plecare eminentamente organic. Această grupă este de mare importanță, căci baza individualității psihice este pentru fiecare animal acel simț al corpului nelămurit de obicei și foarte clar câte odată care se numește *simțul organic*<sup>1)</sup>.

Altele au ca punct de plecare turburări de ordin afectiv. Acestea pornesc de la stările afective legate de nutriție. La sugaci aceste stări reprezintă faza embrionară a personalității lor născânde. Este ceea ce *Ribot* a numit atât de plastic „personalitate nutritivă”<sup>2)</sup>. Cu cât ne îndepărtăm de copilărie, acest factor scade, fără însă să dispară. În organismul adult ocupă un loc destul de important. Scăderea ei înseamnă slăbire și deprimare, iar intensificarea ei înseamnă o bună circulație, adică senzație de bine și întărire. Într'o ultimă fază de gravitate a maladiilor cu punct de plecare afectiv, găsim *lypemia*, care merge până la insensibilitate completă psihică și organică, delir de negațiune și auto-acuzare.

1) Ribot, Les maladies de la personnalité. Paris. Alcan 1924. pag. 20.

2) Ribot, Les maladies de la personnalité. Alcan. 1927. pag. 58.



A treia grupă de cauze după *Ribot* sunt turburările de ordin intelectual. Acestea au la bază halucinațiunile vizuale, auditive, obsesiuni și uneori senzațiuni pervertite : parastezii și disestezii .

Turburările de personalitate, sub forma lor cea mai simplă, sunt reprezentate prin *euforie* și *depresiune*. La baza acestor stări rezidă senzațiuni organice cenestezice, uneori periferice, eul nefiind întru nimic influențat. În acest caz, este interesată, într'un grad mai intens sau mai ușor, personalitatea. Pornind de la aceste stări, în funcțiune de predispozițiuni naturale sau de hereditate, pot apărea obsesiuni sau idei fixe. În aceste cazuri, bolnavul începe să dea diferite interpretări, de la cele mai simple idei delirante până la sisteme delirante. Astfel unii se mărginesc să dea interpretări false constituției organelor, ceea ce se numește preocupare hipohondriacă. Ei spun că ficatul, creierul sau alt organ, nu funcționează sau sunt din altă materie. Alții pretind că aceste organe lipsesc. Sunt unii bolnavi, cari nu se mărginesc numai la aceste interpretări, ci fac legături cu persoane din mediul înconjurător, cărora le atribuie intențiuni rău voitoare și planuri contra lor. Ei spun că toate senzațiile anormale ce simt, sunt datorite acelora, cari au tot interesul să-i suprime și cari, departe fiind, nu încetează de a-i urmări cu unde electrice, telefonie și telegrafie fără fir.

Unii bolnavi își construiesc sisteme întregi de persecuție, cu exactitate și o amănunțime, ce îndreptățește denumirea de folie rațională.

Într'o a treia fază (prima a fost de cercetare sau de introspecțiune, a doua de interpretări delirante) pacienții încep să se întrebe de origina acestor persecuțiuni.

Curând ajung să creadă, că sunt personalități importante, cu roluri marcante în societate și în stat. Mulți din ei revendică succesiunea la tronul României. Această fază se numește faza de transformare a personalității <sup>1)</sup>.

La alți alienați găsim alternarea a două personalități. Este ceea ce în psihiatrie se numește dublă conștiință.

Cazul tipic al acestei maladii îl găsim în somnambulism.

Aci găsim diferite forme :

a) Cele două personalități nu se cunosc, cum e cazul somnambulilor ; b) una din personalități îmbrățișează toată viața, cealaltă fiind de mică importanță, cum e cazul *Azam* ; c) personalitatea cea de a doua reușește, în luptă cu prima, să rămână singură.

1) Mignard, *Traité de Psychiatrie*. Col. Sergent. Ed. Maloine 1926.

Trebue să notăm și cazurile, cari sunt cele mai frecvente, de transformare a meseriei și a sexului. Primele sunt frecvente în paralizia generală; unde aproape toți pacienții se cred miniștri, regi, împărați. Celelalte se găsesc uneori în parafrenie (delir mistic), unde pacientul se transformă într'o sfântă oarecare.

În cazurile bolnavilor cu delir de persecuție, credem că nici atunci când ajung să se creadă moștenitori nedreptățiți de regat, eul lor nu este interesat, ci transformarea se petrece asupra personalității. Dacă, spune *Mignard*<sup>1)</sup>, am lupta cu răbdare cu raționamentul lor, și am îndepărta argumentele, ce, înlănțuite, dau sistemul lor, ne vom da seama că un argument susț ne pe celălalt tot atât de fals, și vom ajunge la o afirmațiune centrală, care nu mai e apărută de nici un sistem logic. Dacă vom încerca să combatem și această ultimă rezistență, o criză de mânie se va manifesta îndată.

La baza acestui delir este o idee delirantă confuză, care apare sub forma unei atitudini ideo-afective ce se impune din afară în mod violent psihicului, și pe care pacientul, neputându-se debarasa de ea, o interpretează.

Unii bolnavi se opresc numai la halucinoză, pe care în mod conștient o consideră ca o maladie, alții și cei mai mulți ajung la o psihoză halucinatorie; ei atribuesc percepțiunile lor false, unei intervențiuni din afară. Delirul megalomanic al paralticilor generali este datorit unei analgezii paraltice, lipsei de critică și scăderii voinței. Când sunt vindecați acești bolnavi, recunosc absurditatea delirului lor.

\* \* \*

Am definit până acum „eul” ca un simplu fapt pentru conștiință. Caracteristica sa cea mai de seamă este posibilitatea de anticipare. Această funcțiune joacă mare rol chiar în percepțiunile externe. Sunt cazuri, în care „eul” fiind slăbit, această funcțiune scade. În ceea ce privește maladiile personalității, funcțiunea de anticipare a eului rămâne neatinsă.

Vom relata câteva cazuri tipice de transformare a personalității în afecțiunea mintală numită paranoia. Am ales această afecțiune, care cuprinde singură cele mai multe și cele mai tipice cazuri de transformare a personalității, din toate exemplele cunoscute în patologia mintală.

Nu mai insistăm asupra acelorora, în cari pacienții se plâng numai de senzațiuni externe sau interne și conchid la transformarea organelor lor, căci am stabilit că, atât acestea, cât și halucinațiile sau delirurile acestor pacienți, nu ajung de cât cel mult să le transforme personalitatea.

1) *Mignard*, Op. cit., pag. 236.

Este vorba de un pacient internat de mai mulți ani, care suferă de delir mistic, și care pretinde că el însuși în urma pocăinții făcute s'a transformat în sfântă. Acest pacient se poartă ca și cum ar fi o femeie, umblă îmbrăcat în rochie sau, în lipsă, își leagă cămașa ca să semene a rochie, își pune cercei în urechi și se adresează lui la feminin. Un alt caz interesant este pacientul I. B. din comuna Berlești, internat de 32 ani. Acest pacient se numește pe sine Averescu, Mitropolit și Rege; umblă îmbrăcat cu manta militară cu nenumărate decorații, purtând veșnic un potcap pe cap, o căldărușe, o cruce și un vestmânt de fir, pe care îl pune după gât când slujește. El pretinde că tot spitalul a fost casa lui, luată de dușmani. O altă pacientă—M-me R.—stă de vorbă în fiecare seară cu Take Ionescu, pe care-l poate descrie amănunțit ca fiind străveziu și galatinos. Ea pretinde că este însărcinată cu Take Ionescu și poate descrie, în amănunțime, actul concepțiunii acestei sarcini inexistente.

În toate aceste cazuri <sup>1)</sup> eul rămâne același; se dedublează însă personalitatea. Bolnavul primind de la organizarea personalității sale impresii, altele de cât cele obișnuite, se crede pe sine altul. Conștiința sa, în care intră și eul, interpretează impresiile noi, ca formând o nouă personalitate. Concepția aceasta se aplică întocmai cazurilor noastre.

\* \* \*

După *Th. Ribot* <sup>2)</sup> maladiile personalității se pot grupa în trei categorii principale.

Mai întâi distingem un grup în care personalitatea dispăre. Din ea nu mai rămâne de cât automatismul — mers, vorbire, lucru manual. Aceste cazuri sunt rare. În al doilea grup intră cazurile de alternanță a personalității. În această situație cele două personalități apar succesive. Ele se pot ignora toată viața sau una din ele cuprinde, în detrimentul celeilalte, toată viața individului sau în fine cea de a doua tinde într'un interval relativ lung—20 ani—să acopere complect prima personalitate și să rămâe singură. În al treilea grup figurează cazurile de transformare propriu zisă a personalității; e numit de Ribot substituție. Sunt cazurile obișnuite de schimbare a meseriei sau a sexului sau cazul celor hipnotizați. Ideea fixă la această categorie apare izolată și superficială, modificările organice fiind mai puțin importante.

1) Cit. Rădulescu-Motru, Personalismul energetic, pag. 71. — Dr. P. Schilder, Selbstbewusstsein und Persönlichkeitsbewusstsein. Berlin, 1914, pag. 90.

2) Th. Ribot, Les maladies de la personnalité. Alcan, 1924, pag. 146.

### *Mecanismul de producere a alterării personalității*

Rămâne să mai spunem câteva cuvinte despre modul de producere al acestor fenomene patologice. În ceea ce privește transformarea personalității, așa cum se găsește în paralizia generală sau în paranoia, avem de aface cu o interpretare greșită din partea bolnavilor. Aci nu e vorba de nici o schimbare a eului, ci a stărilor de conștiință ce sunt în legătură cu eul. Un astfel de pacient nu mai are impresiuni obișnuite prin simțuri, ci pervertire.

Astfel el ajunge la fel de fel de interpretări, căci nu-și mai cunoaște propriile lui senzațiuni. Această conștiință schimbată ajunge cu vremea să creadă o a doua personalitate, care poate să facă să dispară prima, mai repede sau mai încet, după cum se prezintă și integritatea memoriei.

În unele cazuri mai rămân reminiscențe din vechea persoană. Altor bolnavii nu-și mai amintesc nimic.

Dedublarea persoanei este frecventă în cazurile de somnambulism. Această dedublare poate fi însoțită de conștiință (caz. Marton Prince) sau nu (caz Dr. Azam). Aci formarea unei a doua personalități nu mai implică dispariția celei dintâi. Ambele trăesc una lângă alta, în mod alternativ.

În somnambulism însă, bolnavul nu are conștiința existenței celor două persoane, ci numai a uneia, a celei mai vechi.

Este exclusivitate între eul vechi și eul nou format. Acest nou eu e datorit faptului că pasivitatea mișcărilor din timpul somnului, înlocuind conștiința trează, nu mai condiționează vise, ci o a doua personalitate, o a doua sistematizare de mișcări. Ceea ce o caracterizează, este lipsa de rezistență la excitațiunile primite. Acestea se transformă îndată în reacțiuni intense.

### *Concluzii*

Nu am putut da o definiție eului, căci el nu este de cât o simțire elementară analoagă cu cele venite prin simțurile externe.

Eul, rezultat din inconștient, apare în noi în lumina conștiinții.

Transformările eului și aspectul pe care îl ia din raportul cu celelalte fapte ale conștiinței, sunt mai accesibile termenilor și definițiilor.

Raportul eului cu experiența dă naștere unui alt aspect al eului, unui eu amplificat, care este personalitatea. Aceasta se cristalizează în



jurul eului, căruia îi succede, depășind cadrul individualității omenesti, Contrar eului, ea este discontinuă, multiplă, după felul muncii, și cu caracter dublu, biologic și psihic.

Înțelegem, dar, cât de ușor se explică faptul că nu găsim interesată decât personalitatea, chiar în cazurile de alterare profundă psihică. În ceea ce privește eul, acesta suferă eclipse parțiale, obsesiuni sau idei fixe ce se impun din afară, fără a interesa prea mult eul, sau eclipse totale, cari în fond nu sunt altceva de cât instalarea unei alte conștiințe, lângă conștiința eului originar.

Credem, dar, ca posibilă continuitatea eului originar în cazurile de alienație mintală, exceptând somnambulismul. În ceea ce privește turburările mai profunde, ca halucinații sau deliruri, acestea interesează, până la transformare sau înlocuire, numai personalitatea.

Dr. ALFRED DIMOLESCU

## Paul Natorp

(1854—1924).

Din mulțimea de interpretări date filosofiei kantiene în a doua jumătate a sec. al XIX-lea, acelea ale lui H. Cohen, în care interesul istoric se unea cu cel sistematic, au dus, nu numai la lămurirea ideilor fundamentale din uriașul și complexul sistem filosofic al lui Kant, ci totodată la descoperirea unor idei noi în domeniul filosofiei și la întemeierea unei întregi școli filosofice neokantiene, cunoscută sub numele de „Școala dela Marburg”. Ceeace apropie această școală filosofică de Kant este înainte de toate acel nou mijloc de-a cerceta și deslegă problemele filosofice, de care este legat cu atâta strălucire numele lui Kant: e metoda transcendentală. În ea „Școala dela Marburg” vede nu numai caracteristica esențială a filosofiei kantiene, ci totodată singurul procedeu cu adevărat științific în stare să fundamenteze și să garanteze cunoștința obiectivă și teoreticul în genere. Spre deosebire de raționalism, care, cu ajutorul câtorva principii fundamentale, admise ca evidente din capul locului, se străduie să dovedească *progresiv* structura realității, metoda transcendentală procedează, precum se știe, *reductiv*<sup>1)</sup>: ea nu demonstrează deductiv și sintetic existența faptelor, ci din contra pleacă de la existența faptelor, ca să descopere temeiurile lor teoretice, principiile lor *a priori*. Astfel știința este pentru ea un fapt real, care ca atare nu are nevoie de nicio demonstrație: ceea ce-i lipsește acestui fapt este explicarea lui logic-obiectivă, este justificarea lui epistemologică. Metoda transcendentală vrea să arate cum acest fapt empiric este „posibil” din punct de vedere teoretic, care sunt și în ce constau condițiile lui apriorice. „...Metoda transcendentală”, spune un vi-guros cugetător german care și-a format gândirea în „Școala dela Mar-

---

1) Max Scheler, Die transszendentale und die psychologische Methode. Zweite Aufl. 1922. p. 37.

burg", „este acel procedeu conform căruia, plecând de la realitatea obiectului, se conchid condițiile posibilității lui”<sup>1)</sup> — condițiile posibilității lui teoretice, se înțelege, iar nu reale. Obiectul acestei metode este „experiența” omenească în toate direcțiile ei fundamentale — științifică, etică, estetică și religioasă — direcții care alcătuiesc laolaltă marele domeniu al culturii. Ea se deosebește principial atât de metoda logice formale, care se ocupă numai cu formele gândirii și nu se interesează de conținutul ei, cât și de metoda istorică și de cea psihologică, care descriu și explică chipul cum se nasc fenomenele, dar nu sunt în stare să dovedească necesitatea lor logică, posibilitatea lor transcendentă. Dar metoda transcendentală nu este deasemeni nici empiristă și nici metafizică, ci ea este o metodă „critică”: „Ea impune autonomia experienței atât contra unui metafizicism care vrea s'o dascălească, cât și contra anomiei unui empirism lipsit de legi, ba chiar dușman al legilor”<sup>2)</sup> — Legăturile pe care le are „Școala dela Marburg” cu Kant nu se mărginesc numai la metoda transcendentală, ci merg mult mai departe. Faptul că pentru „Școala dela Marburg” ca și pentru Kant logica, etica, estetica și religia sunt cele patru discipline filosofice fundamentale, constituie o dovadă că ea înțelege să păstreze filosofiei aceleași domenii pe care i le-a determinat Kant, *spiritus rector* al acestei școli. Apoi preocupările ei eminentemente logice și epistemologice, acceptarea elementului *a priori* al gândirii cât și contactul strâns pe care-l au cercetările ei cu matematica și științele exacte ale naturii scot tot mai mult în evidență caracterul ei neokantian. Și totuș ar fi o mare eroare să se creadă că „Școala de la Marburg” s'ar fi mărginit să accepte, fără nici o modificare, sistemul lui Kant și să nu iasă din litera lui. Căci recunoscând ceea ce este trainic în vasta concepție filosofică a lui Kant, ea n'a stat la îndoială să respingă, atunci când a fost vorba de valorificarea sistematică a acestei concepții, anumite idei fundamentale, care nu se împăcau cu spiritul filosofiei lui Kant, cum e bunăoară ideea „lucrului în sine”, pe care „Școala dela Marburg” o scoboară la valoarea unei simple „noțiuni-limită”, cât și factorul *a priori* al sensibilității, pe care ea îl socotește ca o împietare adusă gândirii în rolul ei de „singură funcție de cunoaștere”, de „spontaneitate pură”.

Din această școală filosofică neokantiană face parte Paul Natorp și el este, după H. Cohen, cel mai de seamă reprezentant al ei. Spirit în-

1) N. Hartmann, *Systematische Methode*, Logos, 1912, p. 125.

2) P. Natorp, *Kant und die Marburger Schule*, Kantstudien, 1912, p. 198.

zeștră cu mari însușiri filosofice, dar născut într'o vreme când materialismul, „dându-și aere științifice, însă filosoficește sec,” era atotputernic în Germania și neavând în primii ani de studii universitare norocul să dea peste un filosof de catedră, care să-l îndrumeze în adevărata problematică a filosofiei, el se văzută astfel silit să se ocupe cu matematica și cu „poate cea mai germană și mai cosmică filosofie”, ai cărei reprezentanți de seamă mai vechi erau Bach și Beethoven, iar cel mai nou, suind vertiginos treptele victoriei, Richard Wagner — cu muzica. Înainte însă de a-și vedea încoronate studiile universitare, întâmplarea făcū ca un prieten, care-și făcea studiile la Marburg și avusese deci prilejul să cunoască îndeaproape interpretarea filosofiei kantiene expusă de Albert Lange și H. Cohen, să-i atragă atenția asupra operelor lor. După ce le citi, el fū deadreptul cucerit de temeinicia lor științifică : neliniștea sufletească, care, cum o mărturisește el însuși, se învecină cu desnădăjduirea, își găseă acum însfârșit potolirea, iar filosofia științifică, „filosofia ca știință”, așa cum ea se răsfrângeă viguros și iresistibil din opera lui H. Cohen, câștigă în el un susținător din cei mai aprigi. De aceea se hotărî fără zăbavă să-și termine studiile cū examenul principal în filosofie și să se consacre cu totul „științei științelor”. După examenul care avū loc la Strassburg, P. Natorp plecă spre Marburg, spre Universitatea la care țineau cursuri cei doi profesori, cu care el acum voia să intre în cāt mai strânse legături. Aici se abilită în scurtă vreme ca docent (1881), rămase apoi toată viața și munci neîntrerupt în domeniul științei lui dragi : în domeniul filosofiei !

Activitatea filosofică și-o deschise cu studii din istoria filosofiei. Ceeace face caracteristica lucrărilor lui din acest domeniu, este faptul că Natorp nu se mulțumește numai cu o simplă expunere a diferitelor aspecte din cugetarea filosofică trecută, ci el caută să-i desprindă cuprinsul ei veșnic nou și să-i arate importanța pentru sistematica filosofică. El a urmărit din acest din urmă punct de vedere în deosebi descoperirea raporturilor pe care sistemele din trecutul filosofiei le au cu idealismul transcendental sau critic și uneori a împins acest interes așa de departe, încât el ocupă primul plan, ca în „Platos Ideenlehre” bunăoară, operă care, din această pricină, a întâlnit la apariția ei, în afară de cercul școlăii, o opoziție generală și i-a atras aspre critici. Incepând cu „Descartes' Erkenntnistheorie” (1882), continuând cu „Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Alterum” (1884) și terminând cu „Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den kritischen Idea-

lismus" (1903), ca să pomenim din lucrările istorice numai pe cele mai importante, Natorp urmărește pretutindeni acelaș scop : să scoată în evidență *ideea critică*, să arate originile și dezvoltarea idealismului transcendentă. Natorp s'a ocupat însă și cu problemele psihologice, publicând la 1888 lucrarea „Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode”, a cărei a doua ediție, refăcută și întregită, poartă titlul : „Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode“ (1912). Aici el se ridică împotriva tendinței pozitivistice de care e dominată psihologia contemporană și dovedește că „obiectul” psihologiei poate fi cercetat nu numai cu ajutorul observației și al experimentului, ci și cu ajutorul metodei critice. Ba ceva mai mult : că numai cu ajutorul acestei metode se poate studia în adevăr psihicul și se poate întemeia o psihologie științifică. Logica deasemeni s'a bucurat din partea lui Natorp de o deosebită atenție : „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften” (1910) este o lucrare în care el arată care sunt bazele logice ale matematicii, fizicii și mecanicii, urmărind și aici, ca în toate lucrările lui, să prindă „gândirea pură” în rolul ei activ și creator. Dar Natorp s'a impus și este cunoscut îndeosebi ca pedagog : „Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft“ (1899), „Philosophie und Pädagogik” (1909), „Sozialidealismus” (1920), sunt scrierile lui cele mai de seamă din acest domeniu, scrieri care poartă totodată și un puternic caracter sistematic, iar din istoria pedagogiei merită să fie pomenite lucrările „Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik” (1907) și „Der Idealismus Pestalozzis” (1920). În sfârșit în „Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme” (1911), Natorp ne dă o scurtă expunere a sistemului său. Evoluția gândirii filosofice a lui Natorp vedește însă către sfârșitul ei o nouă orientare, „o nouă epocă de creație”, ale cărei origini se pot desprinde din autobiografia sa publicată în „Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen” (1921) și ale cărei tendinți clare și-au găsit în parte expresia în „Vorlesungen über praktische Philosophie” (1925). Caracteristica tuturor lucrărilor lui Natorp o constituie străduința vădită și puternică de-a ajunge la sistem, și a nu ține socoteală de ea, înseamnă a-ți face o idee greșită și unilaterală despre întreaga lui operă filosofică, fructul unei vieți pururea animată de dorința de-a descoperi adevărul. Numele lui este astăzi așa de strâns legat de numele lui H. Cohen, cu care-l unea acelaș spirit filosofic și aceleași preocupări sistematice, cât și de acela al orașului în care și-a desfășurat

întreaga lui activitate profesorală și a muncit fără întrerupere, încât istoria filosofiei le va pomeni totdeauna împreună.

Pătruns și stăpânit de spiritul științific al filosofiei criticiste, P. Natorp se silește în cercetările lui filosofice din toate puterile să imprime filosofiei un caracter strict științific, să-i asigure un fundament teoretic de neclintit, căci el crede că numai în chipul acesta ea și-ar putea justifica existența și și-ar putea împlini înalta ei chemare. Ce rol ar avea în adevăr de îndeplinit o filosofie, ale cărei baze ar fi nesigure, ale cărei principii s'ar bucura de o valabilitate relativă, ale cărei rezultate ar putea fi numai decât spulberate? De aceea Natorp caută să demonstreze că filosofia este o știință cu bazele ei proprii și obiectul ei special, deosebit de al tuturor celorlalte științe particulare, că ea își are drepturile și obligațiile ei intangibile, că este o știință independentă și autonomă. Ceeace o caracterizează ca o disciplină deosebită de toate celelalte științe speciale este mai întâi tendința ei de a se ridica deasupra nenumăratelor date mărunte și de-a dobândi „unitatea centrală” care le ține laolaltă; este apoi tendința de-a „pătrunde în adâncimile ascunse ale vieții omenești interne”, spre a le cunoaște tot așa de bine cum cunosc științele exacte laturile exterioare ale lucrurilor; este în sfârșit tendința de-a face să dispară „prăpastia dintre lumea externă și lumea internă” și de-a cuprinde aceste lumi într'o unitate în care ele să stea în relații reciproce. Filosofia nu este deci o știință particulară și obiectul ei special nu se aseamănă întru nimic cu obiectele speciale ale acestor științe. Problema ei de căpetenie este să arate în ce constă și pe ce se întemeiază „unitatea științei” spre deosebire de ceace îndreptățește existența atâtor științe, să descopere temeiurile logice și epistemologice ale „cunoștinței” ca funcție fundamentală a „științei”, spre deosebire de temeiurile obiective ale „cunoștințelor” ca funcții deosebite ale deosebitelor științe. O asemenea problemă însă nu poate fi rezolvită decât printr'o strânsă colaborare dintre filosofie și știință: ambele trebuie să stea în permanent contact, căci fiecare din ele are nevoie de ajutorul celeilalte. Această strânsă colaborare sau, cum o numește Natorp, unitate dintre filosofie și știință nu duce, cum s'ar crede poate, la dispariția caracterelor lor deosebitoare, ci fiecare rămâne cu problemele ei proprii, numai că fiecare se mișcă în sens opus, ca „cele două direcții opuse ale unui și aceluiaș drum”: spre centru duce „unitatea cunoștinței”, iar spre periferie multiplicitatea ilimitabilă a cunoștințelor particulare și izolate”. „După cum deci drumurile

dela periferie la centru și dela centru la periferie sunt în cecece privește direcția opuse și totuș sunt una, întrucât toate și numai aceleași puncte trebuiesc străbătute într'o direcție și alta, tot așa se comportă între ele, privite ideal, științele și filosofia" <sup>1)</sup>).

Dacă filosofia trebuie să mențină totdeauna contactul cu științele particulare, nu urmează cumva de aici că ea se îndepărtează prea mult de viață, că rămâne numai cu un neînsemnat fragment de realitate și că viața, cu tot cecece constituie bogăția și plenitudinea ei, iese din sfera filosofiei? Și aceasta când? Tocmai într'o vreme când, ca acum în vremea noastră, viața însăși cere tot mai multă filosofie, când ea caută să se pătrundă tot mai mult de cât mai multă știință. Observația aceasta ar fi întemeiată după Natorp numai atunci când s'ar înțelege prin științe numai un anumit gen de științe, numai o mică parte din marele imperiu al științelor. Există însă științe a căror domenii de cercetare sunt acțiunile oamenilor, fantazia lor creatoare, credințele lor într'o putere supra-naturală; ba există chiar o știință care se ocupă cu „subiectivitatea însăși”, cum este psihologia. Sfera științei se întinde așa de departe, încât ea cuprinde tot și toate și prin urmare și viața însăși. De aceea nu este nici o primejdie că viața va rămâne izolată și părăsită, dacă filosofia lucrează mână în mână cu știința. — S'ar mai putea ridica însă o altă observație. Astfel când Natorp susține că problema de competenție a filosofiei este „ultima unitate a cunoștinței”, pe când știința își îndreaptă privirile asupra „multiplicității ilimitabile a cunoștințelor particulare”, i se poate observa că cecece el atribue filosofiei se găsește și în corpul științei, anume acea „năzuință către o unitate ultimă”, și că deci deosebirea principială dintre una și alta dispore. Această întâmpinare a prevăzut-o Natorp însuși. El răspunde că ea nu dovedește de cât doar că științele ele înșile posedă o notă filosofică ce le este proprie, iar nu insuflată din afară ca ceva ce ar fi în opoziție cu propria lor natură. Oricât de mult s'ar desvoltă științele și oricât de mari progrsee ar înregistra ele, filosofia nu numai că n'ar deveni o disciplină de prisos, ci din contra ar ajunge tot mai utilă și mai indispensabilă. Cu o condiție însă: ca știința și filosofia să se apropie cât mai mult una de alta, ca fiecare din ele să se pătrundă de spiritul celeilalte. „Căci cu cât mai departe înaintează desvoltarea, cu atât mai cuprinzătoare și mai grea trebuie să de-

1) P. Natorp, Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus. 3 Aufl., 1921, p. 3

vină problema în acelaș timp în cele două direcții; cu cât mai înainte merge pe de o parte diferențierea, cu atât e nevoie de o mai puternică concentrare pe de altă parte ca să nu se piardă în specializare coordonarea" <sup>1)</sup>). De fapt se și observă la oamenii de știință tot mai mult, alături de cercetarea faptelor mărunte și izolate, grija de-a nu pierde sau de-a câștiga contactul cu marile probleme centrale, după cum deasemeni filosofi tind din rășputeri să se țină la curent cu rezultatele științelor particulare. Teama deci că dezvoltarea științelor ar putea amenința existența filosofiei nu are nici o îndreptățire: „cu cât va exista mai multă știință, va exista, nu cu atât mai puțină, ci deasemeni cu atât mai multă filosofie" <sup>2)</sup>).

Totuși filosofiei i s'a tăgăduit totdeauna și i se tăgăduște și astăzi dreptul la existență. Ei nu i se recunoaște căderea de-a deslegă vre-o problemă de seamă și e socotită ca o îndeletnicire ce nu ajută cu nimic la deslegarea marilor probleme pe care și le pune mintea omenească. Îndoiala aceasta în dreptul la viață al filosofiei își are, spune Natorp, justificarea ei. Cine nu știe din cei ce s'au ocupat cât de puțin măcar cu filosofia că nici un sistem filosofic, în lunga dezvoltare istorică a filosofiei, n'a reușit să se impună până acum și să fie recunoscut valabil de toți gânditorii? Cine nu știe că nici măcar nu s'a ajuns la ceeace științele exacte de mult au reușit să atingă: la o înțelegere asupra unor principii fundamentale, pe care apoi să se poată desvoltă în voe și în siguranță o construcție sistematică? Și totdeauna, când se credeă că cel puțin anumite probleme își găsiseră soluția definitivă, cercetarea științifică, prin progresele pe care le făcea, dovedea curând că soluțiile găsite erau cu totul provizorii și că adevăratele soluții trebuiau din nou căutate? Din această stare de lucruri a putut astfel să se nască concepția că chemarea filosofiei nu este alta decât aceea de a da soluții provizorii și trecătoare, încercându-se în chipul acesta să se justifice dreptul la viață al filosofiei. Cu alte cuvinte „să se facă o filosofie — nu numai din îndoiala în filosofie (aceasta n'ar fi nimic nou), ci din desnădejdea în ea" <sup>3)</sup>). Ce dovedesc însă toate aceste lucruri? Că filosofia este o disciplină de prisos, că ea nu-și îndreptățește cu nimic existența și că trebuie părăsită? Cătuși de puțin. Toate aceste grele strădanii dovedesc după Natorp

1) *Ibid.*, p. 5

2) *Ibid.*, p. 6

3) *Ibid.*, p. 8



un singur lucru : anume că „problema cunoștinții omenești este infinită” și că prin urmare orice încercare „de-a pune capăt aceste infinități într’o cunoștință definitivă a lucrurilor, așa cum sunt ele în ele înșile și nu numai cum se prezintă ele relativ cu treapta atinsă de cunoaștere”, trebuie să dea greș. Problema nu poate fi deslegată, spune Natorp, nu fiindcă principiile fundamentale, care ar putea duce la deslegarea ei, ar lipsi sau fiindcă gânditorii, care se încearcă s’o soluționeze, nu și-ar fi pus toată perspicacitatea la contribuție, ci ea nu poate fi deslegată, fiindcă este o problemă *insolubilă*. „Indoiala în filosofie, întrucât ea provine din conștiința infinității problemei experienței științifice, din infinitatea progresului posibil în cercetarea lucrurilor, este cinstită ; ea este chiar mai filosofică decât orice filosofie, care după așa de multe încercări neisbutite întreprinde din nou și fără încetare să facă posibil imposibilul : să pună arbitrar limite progresului infinit al cunoștinței”.

Dacă procesul cunoștinței nu știe ce-i răgazul și ce sunt barierele de netrecut, dacă „problema cunoștinții omenești este infinită”, nu rezultă de loc de aici că mersul cunoștinții este arbitrar și contingent, căci de fapt cunoștința își urmează în chip necesar direcția ei în’infinit, respectând legea care guvernează propria-i dezvoltare. E aici o singură direcție, un singur drum pe care-l străbate cunoștința : e direcția care indică infinitul, e drumul care duce la infinit. Cunoașterea acestui proces al cunoștinței infinite este așa de importantă, încât ea singură este în stare să justifice existența filosofiei. Ea dovedește că „obiectele sunt inepuizabile”, că oricât ne-am sili să le determinăm mai îndeaproape, ele rămân veșnic la aceeaș distanță de noi, necunoscute, de necunoscut, pe când cunoștința, „veșnic una și aceeaș”, se dezvoltă continuu potrivit aceluiași legi interne pe care ea le-a urmat dela începutul începutului și pe care le va urmări deapaururi. Și Natorp dă un exemplu, cunoscut de toată lumea, ca să arate temeinicia teoriei lui. Filosofia greacă și a evului-mediu consideră universul ca o lume finită, având forma unei sfere ce se învâрте în jurul propriului ei centru, care eră pământul. Copernic însă dovedi că această concepție este falsă, că adevăratul centru al lumii este soarele, a cărui planetă între altele este și pământul, că sfera în care erau împlântate stelele așa numite fixe se întinde neînchipuit cu mult mai departe. Dar nici teoria lui Copernic nu rămase în picioare : soarele nu se află nici el în centrul universului, iar sfera cu stelele ei fixe, pe care Copernic o consideră ca alcătuiind limita extremă a lumii, și-a pierdut locul. Pentru noi universul este infinit și dacă totuși el prezintă o limită, noi știm foarte bine că această limită nu este reală și că

ea nu provine din structura universului însuși, ci că se datorește imperfecțiunii ochiului nostru și a aparatelor de care ne servim. Concepția despre lume a suferit deci continuu modificări; lumea a fost reprezentată din antichitate până azi în diferite chipuri, cunoștința a făcut progrese neînchipuite, dar universul a rămas tot o necunoscută. „Cei vechi aveau un sistem, Copernic și chiar Kepler aveau unul; noi n'avem nici unul. Dar *cunoștința* a câștigat extraordinar; și ceeace-i foarte curios, principiul cunoștinții a rămas la toți același. E aceeași lege a cunoștinței, căreia i s'au supus Eudox și Ptolemeu, Copernic și Kepler, și Newton, Kant și Laplace; numai aplicarea ei la domenii tot mai întinse de fenomene date, la problema înțeleasă tot mai cuprinzător, a trebuit să ducă la mereu alte rezultate”<sup>1)</sup>). Acel mare principiu de cercetare, adaogă Natorp, descoperit și formulat de Platon sau de școala lui, care impune ca toate fenomenele cerești ce par neregulate să fie reduse la uniformități universale și necesare, a fost valabil totdeauna, în antichitate ca și în timpurile moderne. Acest lucru dovedește însă că „unitatea fundamentului cunoștinței” nu trebuie căutată în „infinitatea *obiectelor* cunoștinței, ci chiar în legea internă a cunoștinței însăși”<sup>2)</sup>).

Cunoștința și gândirea sunt după Natorp, nu „fapte”; fenomene rigide și imobile, ci ele sunt mișcare, acțiune, „proces”. Deasemeni noțiunea de existență nu mai are, ca la Parmenide, un înțeles ontologic imuabil, ci ea însăși capătă la Natorp o semnificare cu totul opusă: ea este devenire, schimbare, „proces”. Existența este egală după el cu X-ul unei ecuații, pe care gândirea se silește neconținut să-l rezolve. Ea nu este înainte și în afară de gândire, căci a admite acest lucru înseamnă a face o gravă concesie dogmatismului, ci este numai prin gândire și în funcție de gândire: existența este numai ceeace este pus ca atare de gândire, ceeace este afirmat ca existent de o judecată. Afirmând cu tărie caracterul de mobilitate necesară și universală a gândirii, Natorp este reprezentantul concepției „genetice” a cunoașterii; după această concepție gândirea, supusă unor legi absolute de dezvoltare, este mișcare și progresie continuă. Chiar știința, care, privită din punct de vedere istoric, se prezintă ca un „factum”, ca ceva realizat și împlinit, „trebuie să fie înțeleasă numai ca „fieri”. Căci, spune Natorp, „progresia, metoda, *procesul*, este totul”: „Auf das, was getan wird, nicht was getan

1) *Ibid.* p. 10

2) *Ibid.*, p. 11.

ist, kommt es an" <sup>1)</sup>). Gândire și existență sunt după el noțiuni corelative : una nu poate fi fără cealaltă, amândouă stau și cad împreună. În mișcarea neconținută pe care o săvârșește gândirea, în procesul ei neîncetat, în progresiunea ei neîntreruptă, existența devine din ce în ce mai determinată și ajunge să fie tot mai mult diversificată. Dar nicidecum nu se poate vorbi de o existență ce-ar fi perfect determinată, căci determinabilitatea ei se pierde în infinit : existența rămâne pentru gândire o problemă, la care gândirea va lucra deapăruri, fără s'o poată deslegă în întregime vre-odată. Existența este X, este datul, ce-i dreptul determinabil, dar veșnic determinabil. „Astfel existența este negreșit", spune Natorp, „ținta ideală, dar într'adevăr numai ținta ideală, oarecum punctul îndepărtat la infinit, care este în fond numai o altă expresie pentru direcția totdeauna identică a drumului infinit al cunoștinței...." <sup>2)</sup>). Orice determinare a cunoștinței nu este decât o etapă de scurtă durată în drumul nesfârșit pe care-l străbate gândirea, un „simplu punct de tranziție în veșnicul proces de determinare". Dar tocmai acest fapt, pe care Natorp, împreună cu întreaga „Școală dela Marburg" îl accentuează puternic și-l scoate pregnant în evidență, că gândirea este mereu în mișcare și că existența este totdeauna în devenire, i-au atras din partea adversarilor imputarea, că filosofia lui „cu metodică ei abstractă goleşte viața și o duce în deșertul neroditor al unei simple lumi noționale". Natorp nu socotește însă îndreptățită această imputare, căci, spune el, dacă pentru „Școala dela Marburg" „drumul este totul, iar scopul nimic", acest lucru dovedește că ea nu ignorează drepturile vieții, ci că dimpotrivă le recunoaște pe deplin : „O țintă atinsă sau ce poate fi în genere atinsă, deci o țintă finită a năzuinții, ar pune capăt chiar năzuinții și cu aceasta vieții, ar nega-o; adevărata ei afirmare nu poate stă decât în menținerea infinită, ba chiar în creșterea năzuinții însăși.... Numai în năzuință este viață și belșug concret". Dacă nu se admite această tendință fără sfârșit și fără ostioire, dacă din procesul infinit al cunoașterii se face un proces ce-și atinge ținta lui finită și realizabilă, atunci noțiunea de existență, care pune în acest caz capăt acestui proces și-l reduce la repaos, este o noțiune invariabilă și fixă, construită cu ajutorul operației de abstractizare, din care viața a dispărut cu totul : ea e o noțiune dogmatică, rigidă și fără atracție, o noțiune care răpește vieții ceea ce alcătuiește

1) P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Zweite Aufl., 1921. p. 14.

2) P. Natorp, Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme. p. 14.

esența ei : mișcarea. Iar cu aceasta ea îi răpește și tot farmecul. Nu „Școala dela Marburg” ignorează deci drepturile vieții, ci adversarii ei cari, admitând din capul locului o existență neschimbătoare și absolută, o reduc în cele din urmă la rigiditate și imobilitate. Ei trec cu vederea faptul fundamental că „înțelegere” înseamnă, nu stagnare, ci proces și mișcare, căci „numai ceea ce în gândire are urmare și dezvoltare, face cu putință o înțelegere ; din contra tot ceea ce cere gândirii o oprire absolută este ncînțeles, ucide înțelegerea, căci viața ei este mișcare, înaintare, „metodă”. Direcția înaintării trebuie să fie ce-i dreptul fixă ; tocmai acest lucru este exprimat mai clar în cuvântul grecesc „metodă”, ca și de altfel în cuvântul latinesc nu mai puțin semnificativ : proces, procedere ; „metodă” nu înseamnă numai drumul și înaintarea pe el, ci, ca „urmărire”, în același timp direcția de drum totdeauna identică”, („Verstehen” ist nicht Stillstellen, sondern gerade in den Schöpferprozess des Denkens verflüssigen. Allein was Folge und Entwicklung im Denken hat, eröffnet ein Verständnis ; unverstündlich, verstandtötend ist dagegen alles, was dem Denken ein absolutes Halt! zumutet ; denn sein Leben ist Bewegung, Fortgang, „Methode”. Zwar die Richtung des Fortgangs muss fest sein ; eben dies liegt deutlicher im griechischen Wort „Methode”, als in dem sonst nicht minder bezeichnenden lateinischen : Process, Procedere ; die „Methode” bedeutet nicht bloss den Weg und den Fortgangs auf ihm, sondern, als „Nachgehen”, zugleich die immer identische Wegrichtung) <sup>1)</sup>.

Cercetarea și expunerea „unității ultime a cunoștinței” este după Natorp *problema* de căpetenie a filosofiei. În afară de această problemă însă, care stă în strânsă legătură cu întregul sistem al științelor, există o serie de *probleme*, ce cad în sfera de cercetare a filosofiei și pe care ea are deasemeni datoria să le deslege. Căci domeniul filosofiei nu se întinde numai cât se întinde domeniul științelor, ci merge cu mult mai departe și înglobează în sine toată *cultura*. Iar prin cultură Natorp înțelege „întreaga *muncă* în comun a omenirii, în care ea produce specificul umanității însăși și tot mai înalt îl plăsmuește” <sup>2)</sup>. Noțiunea de cultură înțeleasă în toată întinderea ei cuprinde trei domenii fundamentale : domeniul științei sau *teoretic*, la care Natorp înglobează și tehnica, căci, spune el, e foarte greu să se despartă tehnica de teorie, deoarece amândouă stau în strânsă legătură („.....denn Technik ist nur Auswir-

1) *Ibid.*, p. 16.

2) *Ibid.*, p. 26.

kung der Theorie, Theorie gedankliche Leitung der Technik); domeniul practicei sau *etic* și, însfârșit, domeniul înțelegerii și creației artistice sau *estetic*. Numai domeniul religiei este după Natorp mai greu de determinat în marele câmp al culturii, căci ea manifestă o tendință științifică, una practică și alta artistică, își întinde deci sfera asupra tuturor celorlalte domenii filosofice, și se deosebește totuși de ele, căci ceea ce cuprinde ea adânc și propriu se află „dincolo de toate aceste” domenii, se ascunde în adâncurile insondabile ale sufletului omenesc. Ea nu luptă pentru realizarea unor scopuri din lumea aceasta, ci pentru dobândirea lumii transcendente și absolute, pentru realizarea vieții veșnice. Cu toate aceste deosebiri ea stă totuși în strânse raporturi cu celelalte domenii filosofice „în virtutea unității ultime și necesare dintre exterior și interior” și filosofia își întinde cercetările și asupra ei.

Disciplina filosofică însă, care ocupă primul loc și are cea mai înaltă chemare, este după Natorp *logica* sau, cum o mai numește el, *filosofia științei*. Ea își întemeiază primatul față de celelalte discipline și îndeosebi față de etică pe faptul că ceea ce *este* se află la baza a ceea ce *trebuie* să fie, că existența stă teoretic înaintea normei. Și după Natorp sunt trei argumente care întăresc această concepție. Mai întâi norma (das Sollen) presupune existența, căci „se judecă asupra ceva, ce este, că trebuie sau ar trebui să nu fie, sau asupra ceva, ce nu este, că trebuie sau ar trebui să fie. În al doilea rând norma însăși este cererea unei existențe sau nonexistențe, presupune deci, ca să poată fi ea însăși înțeleasă, sensul existenței ca înțeles. În al treilea rând, cerința *că* trebuie (să fie sau să nu fie) este judecată ca ceva ce este și nu ca ceva ce numai trebuie să fie”<sup>1)</sup>, sau, altminteri spus, norma este ea însăși existentă, iar nu numai cerută. În afară de aceasta, norma, ca să-și îndreptățească rolul și necesitatea ei științifică, are nevoie de întemeiere teoretică, pe care nu i-o poate da decât logica, și iată deci întreaga etică în funcție de logică. Estetica are deasemeni nevoie de-o fundamentare teoretică și va fi prin urmare și ea în funcție de filosofia științei, de logică.

Logica este după Natorp *știința metodei*, dar nu știința metodei în înțeles formal, cum o concepe Aristoteles, ci în înțeles obiectiv, cum s'au silit s'o întemeieze Platon, Descartes și Kant. E o mare greșeală pe care a săvârșit-o Aristoteles, atunci când el, despărțind „materia” de „formă”, a impregnat întregii logici un caracter formal, căci după Natorp „materia” nu stă în afară de „formă”, „forma” nu se adaogă din afară, ca ceva

1) *Ibid.* p. 30.

ce-i este principial strein, „materiei”, ci o pătrunde și o modelează, astfel că nu se mai poate vorbi de materie, căci „totul este formă” (Gestalt) și „forma este totul”. Forma teoretică posedă, spune Natorp, ca și forma artistică „puterea de-a modela materia cu totul”. Ideea unei logici formale este, atât după Natorp cât și după întreaga „Școală dela Marburg”, o imposibilitate. Și deși Kant recunoaște dreptul la existență al unei logici formale, el este totuși acela care, „punând problema obiectului în centrul cercetărilor logice”, a depășit-o și i-a dovedit inutilitatea. Problema *obiectului* este *problema* logiceii, căci obiect este „obiect pentru cunoștință” și determinabil cu ajutorul „categoriilor și legilor cunoștinței însăși”. Cum nu numai cunoștința teoretică, ci și cea practică, estetică și religioasă, își are obiectul, X-ul ei, ce trebuie cunoscut, urmează firește că logica nu poate avea un caracter pur formal, ci unul eminent obiectiv. Cum pe de altă parte cunoștința este unitară, ea se va servi pentru determinarea obiectului din toate aceste domenii de aceleași „categorii ultime și comune”, de aceleași „principii și metode fundamentale”, care constituie problema de seamă a „logiceii generale”. Căci după Natorp există o logică în înțeles larg, care se ocupă cu noțiunile, principiile și metodele fundamentale ale rațiunii, ale logos-ului, ale gândirii pure în genere, și pe care el o numește „logica generală”, și o altă logică în înțeles restrâns, care se ocupă cu bazele cunoștinței *teoretice* și pe care el, spre deosebire de „logica generală”, o numește pur și simplu „*teoretică*”. Ca să asigure un caracter de cât mai strictă științificitate cercetărilor, al căror obiect este cunoștința teoretică, Natorp, urmând pilda dată de Kant, le restrânge din capul locului la cunoștința pe care se bazează științele exacte : matematica, mecanica și fizica. Ba Natorp merge chiar mai departe și susține că fundamentarea logiceii nu este cu puțință decât numai dacă ea se orientează după aceste științe. În chipul acesta el vrea să pună bazele sigure și necesare, sustrate oricărui arbitrar deci, de care are nevoie logica, această știință de la care-și așteaptă întemeierea teoretică toate celelalte științe. Matematica, cea mai exactă dintre toate științele exacte, poate să aducă mari foloase în aceste cercetări, fiindcă ea nu este decât „desvoltarea pură, ineptabilă, a metodei” care stăpânește tot imperiul logicului. „Gândirea matematică este *gândire pur metodică*, și anume ea este *singura* metodică absolut pură a cunoștinței teoretice”<sup>1)</sup>. Metodica matematicii nu are nevoie să recurgă la un element „material” ce s'ar impune din afară gândirii și i-ar fi strein, ci

---

1) *Ibid.*, p. 41.

noțiunile își au origina în „relațiunile fundamentale ale logicului însuși”. Matematica cuprinde „toate laturile logicului ultim, ale categorialului”, iar nu numai una singură, latura cantitativă, cum s'a crezut până la Leibniz și Kant. Calitatea, relația, modalitatea, fac deasemeni parte din domeniul matematicii, așa încât logica și matematica se deosebesc, spune Natorp, nu prin domeniile lor, ci prin scopurile diferite pe care le urmăresc: cea dintâi, logica, caută să descopere „unitatea ultimă, centrală” a logicului, cea de-a doua, matematica, urmărește „desvoltarea logicului în particular”, diversificarea sau specificarea lui adică. Natorp ține la orientarea cercetărilor logice după științele strict exacte, fiindcă după el numai în chipul acesta se pot evita cele două mari primejdii, care amenință deopotrivă temeliile logicii: teleologismul și psihologismul. Determinarea logică a scopului și a normei vine după ce a fost determinat îndeaproape și subordonat mai întâi legilor universale și necesare ceace este — existența. Iar psihologia nu este în stare să întemeeze logica, fiindcă ea însăși, ca să se constituie ca știință, are nevoie de principiile logice și se întemeiază pe ele. „Psihologia ca metodă este ea însăși”, spune Natorp, „cu totul dependentă de „metoda” ultimă, singura fundamentală, aceea a logos-ului însuși; psihologia poate deveni știință numai pe baza științei logicului, a logicei în înțeles larg și restrâns”<sup>1)</sup>.

Lăsând cercetările logice să se orienteze după matematică și mecanică, Natorp nu înțelege să răpească logicei autonomia ei, ci el îi menține caracterul de disciplină științifică independentă, cu problema ei specială. Logica vrea „să prindă gândirea în centrul necesității reale”, ea vrea „să descopere legea originară și cu aceasta unitatea ultimă a logicului însuși”<sup>2)</sup>. Prin gândire nu trebuie să se înțeleagă o realitate psihologică, ce există și se desfășoară în timp, o facultate sufletească legată de un organism, fiindcă în acest caz filosofia critică în loc să fundamenteze cunoștința științifică, ar duce-o dimpotrivă la un subiectivism, care ar periclita-o cu totul. Ci prin gândire trebuie să se înțeleagă o ordine ideală obiectivă, în afară de timp și în afară de spațiu, care determină totul, fără să fie însă determinată de nimic, și care exprimă raporturile necesare dintre diferitele „obiecte” și „existențe” ce alcătuiesc conținutul ei. „Analiza cunoștinței”, spune E. Cassirer vorbind despre sistemul lui H. Cohen, și acest lucru e valabil și pentru Natorp, „nu se mișcă într'un domeniu, în care este vorba de oarecare realități existente și de acțiunea lor cauzală reciprocă, ci ea desvoltă, înaintea tuturor acestor

1) *Ibid.*, p. 43.

2) *Ibid.*, p. 44.

supoziții asupra realității lucrurilor, un conex ideal și universal de adevăruri și un conex ideal și universal al raporturilor dependenței lor reciproce. Se impune să se asigure însemnătatea pură a acestor adevăruri ce stau în relații, înainte de-a le aplica la lucrurile existente. Cu aceasta critica cunoștinței capătă tocmai în idealitatea ei o direcție strict *obiectivă*: ea nu tratează despre reprezentări și procesele din individul gânditor, ci despre conexul de valabilitate (*Geltungszusammenhang*) dintre principii și „teoreme” („*Sätze*”), conex care ca atare trebuie să fie stabilit ca independent de orice privire a gândirii subiective-psiho-logice”<sup>1)</sup>. E vorba deci de o „gândire pură” pe care insuficiențele gândirii individuale n-o pot atinge câtuși de puțin. „Gândirea pură”, rațiunea, logos-ul, este autonom și creator, este condiția oricărei existențe, căci, „critic” privit, „a fi” înseamnă a fi în funcție de gândire. „Problema privește”, spune Natorp, „nu legile fundamentale ale gândirii ca activitate psihică, ci legile cărora li se supune *gânditul* absolut ca atare. Gânditul, gândibilul îndeobște, pare să coincidă cu conținutul posibil al judecării. Titlul logicei însăși indică aceasta, căci logos înseamnă conținutul rațional al judecării sau judecata însăși cu privire la conținutul ei rațional” („*Die Frage ist — nicht nach den Grund-Gesetzen des Denkens, als psychischer Tätigkeit, sondern nach den gesetzen, denen das Gedachte, rein als solches, unterliegt. Das Gedachte, das überhaupt Denkbare, scheint sich nun zu decken mit dem möglichen Inhalt der Aussage. Der Titel der Logik selbst führt darauf, denn Logos ist der Gedankeninhalt der Aussage, oder die Aussage selbst hinsichtlich ihres gedanklichen Inhalts*“)<sup>2)</sup>.

Fiindcă logicul este dominant în matematică și mecanică, fiindcă în aceste științe se găsește el în cea mai mare măsură, aici firește trebuie să căutăm principiile lui fundamentale. Unitatea ultimă, însă, pe care se sprijină și de la care pornește toată complexitatea gândirii, nu este o unitate simplă, ci una complexă, o funcție fundamentală de gândire înzestrată cu mai multe fețe și cu mai multe direcții, astfel încât toată varietatea și toată diversitatea logicului își găsește explicarea în ea. Unitatea aceasta complexă sau, cum i se mai poate iarăși spune, conexul acesta unitar e după Natorp absolut necesar, fiindcă numai cu ajutorul lui poate „fi măsurat cuprinsul gândirei pure în dezvoltarea ei

1) E. Cassirer, Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie, Kantstudien, 1912, p. 256—7.

2) P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, p. 36.



infinită". Dacă n'ar fi acest conex ultim și original, dacă diferitele funcții ale gândirii nu și-ar avea izvorul într'o funcție fundamentală multilaterală, atunci gândirea și-ar pierde tocmai ceea ce formează natura ei intimă : unitatea ei, căci, spune Natorp, „a gândi înseamnă a unifica”<sup>1)</sup>. Această funcție nu poate fi însă descoperită în eficacitatea ei teoretică, decât analizând procesul gândirii atunci când ea unește, cum se spune îndeobște în logică, un subiect cu un predicat, când săvârșește cu alte cuvinte o judecată. Dar Natorp nu împărtășește concepția din logica tradițională, după care, termenii judecății fiind mai dinainte dați, rolul gândirii s'ar reduce la simpla lor împreunare sau despărțire. Noțiunile nu sunt după Natorp produse pe care gândirea le găsește făcute gata și pe care le ia ca atare, pentru a le raportă unele la altele, fiindcă în acest caz judecata ar avea o însemnătate cu totul secundară : cunoștința s'ar găsi cuprinsă în noțiuni, din care ar extrage-o apoi gândirea, iar adevăratul rol al gândirii ar fi redus la nimic. „Judecata devine atunci tautologie, iar identitatea sau lipsa de contradicție cel mai înalt și în fond unicul principiu al logicului”<sup>2)</sup>. Unde este caracterul de mișcare, de înaintare, de proces al gândirii? Concepția tradițională, care dă noțiunilor o însemnătate așa de mare, este cu totul greșită. Noțiunile, spune Natorp, sunt determinări, dar determinări săvârșite de gândire, căci tot rostul gândirii, în toată evoluția ei (fără sfârșit, stă în a determina X-ul ce-i este dat spre determinare. Dacă vrem deci să înțelegem și să prindem valoarea exactă și funcțiunea fundamentală a logicului, trebuie să punem înaintea noțiunilor judecata, înaintea termenilor relației relația însăși. A gândi înseamnă după Natorp a judecă, iar a judecă înseamnă a determina. Singură gândirea este aceea care determină X-ul și, determinându-l, îl cunoaște. În afară de determinările gândirii nu poate fi nimic determinat, iar orice determinare are loc numai cu ajutorul judecății. De aceea nu judecata este în funcție de noțiune, ci din contra noțiunea este în funcție de judecată. „.....Nu judecata pune în legătură noțiuni date mai dinainte, ci abea din actele judecății rezultă noțiunile”<sup>3)</sup>, spune Natorp. Toată precizia și claritatea noțiunilor atârnă numai de posibilitatea pe care o are gândirea de-a le determina. — Totuși nu trebuie să se înțeleagă că Natorp atribuie judecății toată importanța și noțiunilor niciuna sau că s'ar putea ca o judecată să existe independent de noțiuni.

1) *Ibid.*, p. 35.

2) *Ibid.*, p. 38.

3) *Ibid.*, p. 40.

El a scos ce-i dreptul prea mult în relief, mergând chiar până la exagerare, funcțiunea teoretică a judecății, tocmai pentru a atrage luarea aminte asupra adâncii deosebiri dintre concepția lui despre judecată și teoriile dominante din logica tradițională. De aceea el revine ceva mai departe asupra acestei probleme și precizează că judecata nu ia ființă înaintea noțiunii, ci că atât noțiunea cât și judecata „îsvorăsc din unul și acelaș act originar, care este actul fundamental în genere al cunoașterii”, că „judecata și noțiunea sunt deci în actul primitiv al cunoașterii în genere una”. Natorp privește, atât judecata cât și noțiunea, nu ca produse ce se prezintă gândirii făcute gata, ci ca produse pe care gândirea le crează din actul ei originar, din judecata ei primară.

Cum se înfățișează însă această formă primară de judecată după teoria lui Natorp? Ea nu are firește înfățișarea unei judecăți de identitate,  $A=A$ , căci după Natorp nu are nici un sens ca gândirea să pună un  $A$ , fără să-l pună identic cu sine însuși. Ci ea ar fi mai bine redată prin formula  $X=A$ , dacă această formulă n'ar deșteptă în conștiință pe deoparte bănuiala că termenii relației vin întâi și relația pe urmă, iar pe de altă parte convingerea că această identitate este o mare absurditate logică. Natorp alege de aceea, pentru a redă sensul exact al acestei judecăți primitive, forma următoare:  $X$  devine  $A$ , nedeterminatul devine determinat — în gândire și cu ajutorul gândirii. Astfel redată, ea scoate în evidență caracterul funcțional, activ, creator, al gândirii, căci orice determinare este opera gândirii, pornită din gândire și ajunsă la ținta ei prin gândire.  $X$ -ul simbolizează problema pusă gândirii, întrebarea la care ea are de dat răspunsul, și el implică tot odată și direcția fundamentală pe care trebuie s'o ia gândirea spre a realiza determinarea necesară. Cine s'a convins că adevăratul rol al cunoștinței nu stă în reducerea necunoscutului la cunoscut, ci în continua creare de noi noțiuni, că gândirea nu este pasivă, ci spontană și creatoare, poate lesne înțelege că trebuie să existe un isvor ultim din care curge tot sistemul de cunoștinți, toată articulația complexă a logicului. Judecata sintetică, singura judecată cu adevărat logică după Natorp, căci judecata analitică se intitulează după el pe nedrept judecată, își are origina într'o „inepuizabilă mișcare de gândire”, în „isvorul metodei”, în principiul însuși al determinării.

Actul fundamental al gândirii se înfățișează prin urmare ca un act eminent sintetic. Și Natorp caută să lămurească îndeaproape în ce constă acest act sintetic. În deplin acord cu Kant, el denumește actul fundamental al gândirii „unitate sintetică” sau „unitate a sintezei” și

susține că „întreaga determinare a nedeterminatului (adică cunoștința a ceea ce este de cunoscut) se realizează necesar ca *diversificare* și *totodată unificare* : diversificare, în care se păstrează unificarea, unificarea în care se păstrează diversificarea”<sup>1)</sup>. Multiplicitatea diversă nu este dată gândirii din afară, de sensibilitate cum ar spune Kant, și pe care apoi gândirea ar avea sarcina s'o ducă la unitate, ci ea se află în chiar cuprinsul gândirii, la originea ei însăși, căci „orice poziție (Setzung) cât de simplă a gândirii implică o unitate a unei multiplicități”. Dacă multiplicitatea ar face în adevăr parte din lumea sensibilității, atunci gândirea n'ar putea-o aduce la unitatea unei noțiuni, fiindcă între sensibilitate și gândire este o prăpastie de netrecut : gândirea nu poate colabora cu o funcțiune ce-i este cu totul externă, streină, heterogenă — cu simțul. Pe de altă parte nu există o altă funcțiune care să stea atât deasupra gândirii cât și deasupra sensibilității, să mijlocească înțelegerea dintre ele și astfel să facă posibilă cunoștința. Nu rămâne deci altă soluție decât aceea de a privi lucrurile așa cum sunt ele : gândirea ea însăși posedă în același timp atât multiplicitatea cât și unitatea, ea singură, fără nici un ajutor din afară, crează cunoștința. Unificarea și diversificarea formează un conex indisolubil, o complexiune indestructibilă, o corelație primară : unificarea nu este fără diversificare, diversificarea nu este fără unificare. „Gândirea este unificare....”, spune Natorp, „însă totodată specificare, căci unde nu ar fi un multiplu (Mehreres), deci posibilitatea unei specificări, n'ar fi nici posibilitatea unei unificări”<sup>2)</sup>. Nu se poate spune despre ele nici măcar atât : că una are prioritatea logică față de cealaltă, deoarece ambele au aceeași importanță esențială și fiecare se prezintă cu aceeași indispensabilă valoare teoretică. Toate funcțiunile logice fundamentale nu sunt după Natorp decât dezvoltarea acestui act logic originar, în care diversificarea și unificarea formează fețele lui cele două. El este începutul, temeiul, fundamentul, principiul întregii gândiri ; fără el gândirea ar fi condamnată să nu-și poată începe procesul ei niciodată, iar logicul însuși să nu poată ajunge la existență nicidecum. Dar și cercetarea și înțelegerea totalității funcțiilor logice nu este cu puțință de cât tot cu ajutorul acestui prim principiu logic : de aici trebuie să pornim, dacă vrem să știm cum iau naștere toate funcțiile logice în toată multiplicitatea lor.

După ce a arătat în ce constă acest  $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\nu$ , acest ἀρχή, acest *principium*,

1) Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme, p. 47.

2) Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, p. 47.

al gândirii pure, Natorp caută să expună „gradațiunea” pe care ea o urmează, procesul variat și complicat pe care ea îl descrie. Cu alte cuvinte, el caută să dovedească chipul necesar cum din actul originar iau naștere noțiunile fundamentale, cum din „unitatea sintetică” se nasc nemijlocit *categoriile*. *Cantitatea și calitatea*, spune el, sunt categoriile care au fost recunoscute din capul locului ca momente esențiale atât ale noțiunii cât și ale judecării, fiindcă ele exteriorizează și explicitează însuși „procesul primordial al reuniunii sintetice al unei diversități”. Cantitatea ia ființă după Natorp datorită faptului că privirea este ațintită, în actul corelației fundamentale, asupra *diversității* care trebuie adusă la unitate, asupra varietății care trebuie clarificată. Când zicem însă divers, variat, înțelegem numai decât că e vorba aici de ceva cantitativ, căci „o diversitate înseamnă o pluralitate de momente distinctive”. Dar în pluralitate este și *unitatea*, căci pluralitatea nu poate fi altceva decât o pluralitate de unități. „Unitatea în înțelesul de numeric unul, de singurul ca număr, este deci punctul de plecare inevitabil, fundamentul indispensabil al oricărei poziții cantitative”<sup>1)</sup>. Unul însemnează începutul seriei de poziții pe care le pune gândirea și ca început el presupune celelalte poziții următoare. Astfel unitatea privită ca unul din punct de vedere numeric vădește la analiza ei logică însușirea de proces al gândirii. Primei poziții săvârșită de gândire îi urmează altă poziție, acestei alte poziții îi urmează alta și tot așa apoi mai departe fără sfârșit. Fiecare nouă poziție se deosebește însă de cea precedentă prin faptul apariției ei ulterioare, căci ea posedă însușirea că e „altă” poziție, ce se adaugă la cea de mai înainte. „Astfel avem noi”, spune Natorp, „unitatea și pluralitatea, unitatea ca unitate a pluralității, pluralitatea ca pluralitate de unități, și ambele procedee sunt unul față de altul absolut corelative”<sup>2)</sup>. Dar mai multe poziții ale gândirii pot fi luate la un loc și privite ca un „întreg”, reunite într’un „total”. Deosebirea între această nouă progresie a gândirii, numită întreg sau total, și pluralitatea în genere, care ia naștere cu primul act al gândirii, o vede Natorp în faptul că întregul sau totalul este o pluralitate anumită, *determinată*, iar nu numai o pluralitate în genere. — Dar după cum cantitatea ia ființă din îndreptarea privirii asupra diversității, asupra direcției periferice a gândirii, calitatea ia ființă dintr’o operație contrarie, din îndreptarea privirii asupra centrului gândirii, asupra unității, asupra *reuniții* diversului. Unitatea pusă

1) Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, p. 53.

2) *Ibid.*, p. 54.

de gândirea pură este, dacă o privim din punct de vedere al calității, o unitate *identică* cu ea însăși. Seria de poziții identice dă deasemeni naștere diversității din punct de vedere calitativ, căci poziția nouă care se adaugă la cea veche este „altă” atât cantitativ cât și calitativ. Diversitatea nu înseamnă însă izolare și dacă ea cere deosebirea elementelor distincte, nu urmează de aici că ea exclude o unitate mai înaltă. „A deosebi înseamnă... a raporta, a compara; nu înseamnă numai a despărți, ci și a ține laolaltă”. Intregul sau totalul ia naștere, spune Natorp, tocmai prin faptul că el conține, în afară de divers, un element comun, identic. Dacă n’ar exista acest element identic, nu s’ar putea vorbi nici de deosebirea unui lucru de altul, nici de compararea lui cu altul. Prin total sau întreg Natorp înțelege ceea ce înțelege logica tradițională prin noțiunea de *specie*. Intregul exprimă după el „o unitate calitativă a unui multiplu”, o „identitate a diversului”.—Deși se desprind din „unitatea sintetică” a gândirii pure și explică *obiectul*, totuși calitatea și cantitatea nu sunt în stare să explice, ele singure, *obiectele* „în raporturile lor reciproce de dependență.” Cu alte cuvinte obiectul ca obiect creat și determinat de gândire, ca obiect gândit, poate fi explicat cu ajutorul categoriilor de cantitate și calitate, dar „experiența”, cu mulțimea de obiecte ce stau în raporturi reciproce de dependență, constituie o problemă ce depășește cu mult sfera cantității și a calității. E doar vorba aici, nu de o sinteză simplă, ci de o sinteză de al doilea grad, de o „sinteză de sinteze”, de o „unitate sintetică de unități sintetice”, de ceea ce Kant numește *relațiune*. Natorp preferă să numească această nouă progresie a gândirii „raport funcțional” sau mai pe scurt „funcțiune”, fiindcă, spune el, aceste noțiuni redau mai bine sensul ei adevărat. Problema aceasta a „relației relațiilor”, a „sintezei sintezelor”, este cu mult mai complicată și mai dificilă decât problema sintezelor simple: ea stă în stabilirea de unități sintetice între unitățile sintetice simple, în „crearea de sisteme de raporturi care acționează dela membru la membru, în care o sinteză determină pe alta”. „Ordinea unuia după altul (adică conform altuia) în seria regulată și iarăși ordinea unor atari ordine până la (deși totdeauna numai relativ) sfârșit într’o ordine totală: aceasta este problema „sintezei relației”... Această operație dă naștere după Natorp în matematică, *funcțiunii*, în științele naturii, *legii*. „Sinteza sintezelor” sau „relația relației” vădește ca și cantitatea și calitatea trei momente bine distincte, ce se află în paralelitate cu triada de momente a cantității și a calității. După cum unitatea formează poziția fundamentală a cantității și tot odată „mijlocul de determinare a oricărei diversități

cantitative” și după cum iarăși identitatea este „poziția fundamentală calitativă și totodată baza de comparație a oricărei diversități calitative”, tot așa, spune Natorp, în direcția „sintezei sintezelor” e nevoie de un *fundamentum relationis*, „adică de o serie fundamentală”, care să reprezinte pentru ordinele sau seriile ce trebuiesc stabilite, o măsură uniformă și persistentă, una și aceeași”. Problema acestei măsuri uniforme și persistente, care cuprinde în sine condițiile de determinare a schimbărilor, nu este altceva decât străvechea noțiune a substanțialității. Admițând postulatul persistenței, Natorp îi dă însă un înțeles cu totul altul decât cel tradițional: nu în lucruri se află uniformitatea și persistența, ci în relațiile dintre ele. E vorba, așa dar, nu de un principiu metafizic, ci de unul pur logic, al cărui temeiu se află după Natorp în „necesitatea de-a gândi realul determinat într’un singur chip”<sup>1)</sup>. În strânsă și indisolubilă legătură cu principiul substanțialității și constituind principii deasemeni indispensabile pentru construirea naturii, este *timpul și spațiul*, ca ordine unice și absolute, și *persistența mișcării*. Timpul este o ordine comună și fundamentală, identică și neschimbătoare, la care sunt raportate schimbările și fenomenele naturii. El e un fel de gamă, totdeauna aceeași, în care se înscrie tot ceea ce se întâmplă în univers, și vine imediat după ordinea substanțialității. Raportarea diferitelor serii de schimbări la o ordine comună, identică și absolută, la timp, nu implică însă numai succesiunea, ci și simultaneitatea. Dar, spune Natorp, coexistența fenomenelor nu pare să fie suficient determinată de simultaneitate, căci simultaneitatea pare să ducă mai mult la o stare de coincidență între fenomene: ea nu le distinge îndeajuns unele de altele și nu le desparte destul de puternic. Acest lucru îl face o nouă ordine comună și identică, omogenă și constantă: spațiul. El unește, dar totodată deosebește și desparte fenomenele, și isvorăște din aceeași necesitate a gândirii. Odată cu timpul și cu spațiul ia naștere în gândire și progresia mișcării. Mișcare înseamnă după Natorp o „coordonare de anumite puncte spațiale cu anumite puncte temporale în cursul unei schimbări”. Mișcarea este o corelație necesară de persistență și schimbare și Natorp caută să scoată în relief îndeosebi faptul că în mișcare este ceva care dăinuiește: sunt raporturile de spațiu și timp. — Totuși în domeniul relației progresia gândirii nu se oprește aici. *Cauzalitatea și influența reciprocă* sunt deasemeni determinări necesare și fundamentale, indispensabile la explicarea și înțelegerea fenomenelor. Cu ele „sinteza sintezelor”,

1) *Ibid.*, p. 56.

„relația relației”, este la capătul progresiei ei. Odată cu ea este epuizat cumva și sistemul funcțiunilor logice fundamentale? Nu. Natorp acceptă în totul grupele de categorii pe care le-a stabilit Kant, dându-le însă, precum am văzut, o altă fundamentare. El admite deci și grupa categoriilor modale. *Posibilitatea, realitatea sau existența și necesitatea* sunt cele trei trepte ale gândirii cu ajutorul cărora obiectul capătă o determinare tot mai precisă: din faza de *ipoteză* el trece în aceea de *fapt existent* și din aceasta mai departe în cea din urmă: în aceea în care obiectul este explicat și dovedit cu ajutorul *legii*. „Necesitatea faptului”, spune Natorp, „nu înseamnă nimic altceva decât stabilirea lui cu ajutorul legii”<sup>1)</sup>. Categoriile modale nu exprimă însușiri ale obiectului, ci numai „raportul lui față de cunoștință”, numai diferitele trepte pe care le străbate cunoștința în procesul de determinare a obiectului.

(Sfârșitul în numărul viitor)

N. BAGDASAR

BCU Cluj / Central University Library Cluj

---

## Intuiția la Descartes și Bergson

A vorbi despre intuiție, la Descartes, nu este un lucru lipsit de sens. A pune pe Descartes în legătură cu Bergson este o încercare care reușește numai în acest punct.

Intr'adevăr, nici un alt punct al filosofiei carteziene nu se aseamănă întru nimic cu filosofia bergsoniană. Intuiția la Descartes este numai o metodă și un început; intuiția la Bergson este un punct de doctrină și un continuu, formând trama generală pe care se înfiripează întreaga filosofie bergsoniană.

Totuș, din cele ce vor urma, cititorul își va putea da seama că între unul și altul dintre marii gânditori francezi, se poate face o analogie. Am uzat însă de această apropiere (mărturisim acest lucru dela început) cu scopul de a evidenția ce se înțelege prin intuiție. Am uzat, într'al doilea rând, de intuiție, așa cum e înțeleasă la Descartes și la Bergson, pentru a evidenția unele linii generale potrivit cărora am întreprins o critică a noțiunii existenței lui Dumnezeu. Din cele ce urmează se desprinde un principiu — principiu metodic însă: subiectivismul. Obosiți de a tot vedea lipsa de logică a filosofilor, care, uzând de anumite privilegii de credință, au trecut peste imperativele logice, ne-am pus în singurul punct de vedere propriu și natural nouă, în subiectivism!

Doctrina solipsistă a avut mulți detractori. Primul ei dușman a fost faimosul bun-simț. S'a adăugat apoi tot cortegiul de senzații necontrolate, tot cortegiul de credințe în obiectivitatea unei lumi exterioare<sup>1)</sup>. Un singur lucru s'a uitat însă: Că o lume suprafenomenală

---

1) Vorbim de o lume exterioară lumii, creație a eului — conform teoriei idealiste — în sensul unei lumi suprafenomenale — transcendente. Scindarea, nefastă pentru înțelegerea umană, a realității în realitate fenomenală și suprafenomenală, a fost și ea o cauză a apariției doctrinei idealiste care cu Berkeley și filosofii germani idealisti a proclamat eul ca creator al lumii.



e un concept, că tot ce este, este cunoștință <sup>1)</sup>). Berkeley spunea : *Esse est percipi !* Vom inversa, cu voia sau fără voia sa, această afirmațiune, destul de gratuită de altfel (ca orice afirmațiune) : A îi perceput înseamnă a fi. Totul este dat în funcție de cunoștință. O realitate care să fie altceva decât o cunoștință — este imposibilă ! Nu desvoltăm aci această idee, după noi foarte bogată în consecințe metafizice, ci afirmăm că tot ce este dat, conceptual sau senzibil, are un substrat de cunoștință. Dar această cunoștibilitate reclamă în primul rând—metodic și hipotetic — valabilitatea subiectivismului. În lumina acestui principiu vom considera deci intuiția la Descartes și Bergson.

La Descartes intuiția e intelectuală. Ce înțelegem prin intuiție intelectuală ? Un adevăr care se arată imediat minții omenești. La Descartes această intuiție e de natură matematică ; intuiția intelectuală carteziană e intuiția infinitului. El pleca însă dela *cogito*. Or, această afirmație nu e o deducție, căci ea nu îndrituește eșirea din limitele subiectivismului. *Cogito* mai este însă o intuiție psihologică, în care individul se prinde pe sine însuși ca fiindă *gânditoare*. Dar a *gândi* și a gândi un obiect e deosebit ! A gândi un obiect și a gândi obiectul ca adevărat, deci într'un fel de valoare în sine, e iarăș deosebit. Iată de ce propozițiunea : *Cogito—ergo sum*, nu face nici un pas în lumea obiectivă.

Intuiția lui „*Ergo-sum*” e de natură psihologică, dar e în acelaș timp intelectuală, numai prin faptul că intuiția proprie, actul prin care ne prindem ca activi, se poartă asupra gândirii.

Intuiția mistică este în esență deosebită de intuiția intelectuală, la prima vedere. Să analizăm actul intuiției mistice. Aci eul se aruncă, se scufundă în obiectul transcendent, în aceea ce în limbajul lui Kant e *noumenul*, în limbajul lui Augustin e domeniul Misterului, în limbajul lui Bergson e materia în intimitatea și profunzimea ei spirituală — durată — în limbajul coribanților e divinitatea, în limbajul Kabaliștilor e trupul însuși al lui Iahvé, iar în limbajul lui Plotin e Monada. Să mergem însă mai departe. Intuiția înțeleasă astfel este un fel de *senzație absolută* ; termenii imposibil de apropiat, dar pe cari metafizica atotfăcătoare îi apropie, căci ea face din EU o parte derivată din Marele Tot, din Marele Spirit, care e Divinitatea, fie că această divinitate e spirituală, fie că se manifestă ca „străbătând materia”, cum

1) Cunoștință nu înseamnă aci activitate a eului în sensul doctrinei idealismului subiectiv, ci o realitate în sine, un dat absolut dincolo de care nu este nimic — țără ca prin aceasta să se înțeleagă cunoștința ca o activitate umană — ci rezultatul ultim al realității înțelese și trăite.

spune Bergson, în așa fel că întregul univers e ca un fel de mare animal, după cum au crezut odinioară plotinicii, cari au moștenit această himerică invenție metafizică dela „fizica” stoică. Dar nu ne putem opri aici! Intuiția mistică e senzație.... senzație înobilată de o *nu știu ce altă senzație* de fericire supraumană, e senzație în care obiectul cu subiectul cunoșcător se contopesc! Această contopire e însă o iluzie. Căci, sau nu e contopire sau e contopire. Dar atunci individul își pierde individualitatea. De aci alte două căi : Sau e o pierdere deplină sau e o quasi-pierdere voită și știută. E pierdere deplină? Senzația dispare. E pierdere voită? Senzația e atunci în sine un act de cunoștință. Dacă nu e o contopire (revenim la prima ipoteză) atunci individul își menține individualitatea, iar actul senzațional de intuiție este o cunoștință. Ajungem la următorul rezultat : Actul de intuiție este, sau o cunoștință sau nu e nimic. Intuiția mistică anihilând actul de cunoștință și afirmând că nu e o cunoștință, s'a anihilat *eo ipso!* Astfel ajungem la a admite 2 posibilități : Sau intuiția e *cunoștință* sau e *senzație*. Dacă e cunoștință atunci deosebirea dintre subiect și obiect se menține. Dacă e senzație ea e de natură subiectivă. Individul nu are nici un mijloc de a eși din subiectivitate. Dacă (pentru a reveni la primul caz) deosebirea între subiect și obiect se menține, întrebarea care se impune e aceeaș : Care este criteriul adevărului obiectului, al lumii din afară ca obiectivă? Iată marea și veșnic nedeslegată problemă! Și atunci asistăm la un fenomen necesar și simplu : Pentru a depăși subiectivismul, trebuie să recurgem, nu la intuiții, ci la concepte logice.

Să revenim la Descartes. Care e conceptul *logic* la Descartes? Infinitul. Descartes spune însă că aci nu avem deaface cu un concept logic, ci cu o intuiție. Este intuiția infinitului posibilă? Căci singura intuiție posibilă este intuiția propriei tale activități. Dar mintea omenească e depozitara a unei mulțime de concepte. Alegem de aci pe cel mai convenabil pentru a insitui o axiomă absolută și transcendentă : Infinitul. De unde l'am luat, dacă nu din propria noastră subiectivitate? Iată deci cum, pentru a depăși limita sceptică a subiectivismului, trebuie să facem un salt. Și aci construcția metafizică se ivește în toată splendoarea stupidității sale. Dar Descartes se înșelă pe sine însuși, căci el plecase dela principiul că trebuie să avem un punct de plecare absolut sigur. Or, care eră acest punct de plecare? Era *cogito-sum!* Acest cogito-sum nu dădea însă nimic din taina obiectivului. Atunci se recurge la un simplu concept care nu e bazat pe nimic altceva <sup>1)</sup>, dacă nu cumva e bazat pe

1) Neapărat, s'ar putea obiecta că însuș conceptul infinitului e derivat dintr'o

credință, pe rămășiți ancestrale. Calea propusă e părăsită brusc, ceea ce arată că și logica își are pasiunile ei.

Cu acest concept se clădește totul. Se clădește în cele din urmă chiar baza unică dela care filosoful pleca. Această bază eră intuiția lui cogito-sum. Argumentarea carteziană rămâne un „petitio principii.”

În rezumat, singura modalitate nu eră decât modalitatea intuițională subiectivă. Această modalitate încercuie spiritul filosofului în lumea strămtă a propriului eu. Dar nu se putea rămâne aci! Există infinitul! Sublimă exclamație, minunat act de credință, în fața căruia trebuie să ne plecăm resignați capetele semețe! Deci, în ajutorul intuiției, trebuie necesar să vie construcția metafizică. Lăsăm deocamdată la o parte problema, dacă infinitul este intuiție sau o limită a posibilității noastre. Acest concept este o imposibilitate din punct de vedere al intuiției, dacă prin intuiție înțelegem un act bine determinat senzațional și subiectiv, și nu înțelegem o misterioasă posibilitate de a fi în acelaș timp tot și parte, limitat și nelimitat. A ceea ce menținem este afirmațiunea de mai sus. Orice încercare intuițională își sprijină valoarea pe un substrat conceptual. Cum substratul conceptual este tocmai lucrul asupra căruia poartă îndoiala, sistematică la Descartes, absolută la sceptici, actul de intuiție, care pretinde depășirea subiectivității, este un non-sens; el e afectat de aceeaș îndoială și prin urmare tot asupra lui trebuie să ne reîntoarcem și tot în el rămânem.

Acelaș lucru se întâmplă în intuiția bergsoniană.

\* \* \*

Intuiția bergsoniană este de natură mistică. Știm care este obiectul acestei intuiții. Este lumea lucrului în sine instaurat de către Kant așa de temeinic, încât a devenit hotarul bieteii cunoștințe omenești. Kant demarcase perfect ceea ce face parte din domeniul experienței umane. Fenomenul devine simbolul putinței omenești. Dar Kant lăsase dincolo de el o altă lume transcendentă, peste care rațiunea nu-și putea întinde puterea. Tot așa de pătruns de creștinism ca și Descartes, răscolind rămășițele ancestrale (ceea ce înseamnă că înainte de a fi filosof orișicine e în primul rând om și, fiind filosof, devii neapărat metafizician) Kant lăsa domeniul noumenului în sarcina credinței. Se presimte aci toată

---

experiență, e dat de obiectivitatea lumii. Dar dacă e derivat din *experiență*, rămânem tot în lumea subiectivului, dacă e dat de lumea din afară, de ce sepleacă tocmai dela el, pentru a se explica lumea, când el însuș are nevoie de o explicare, de o confirmare? În acest al doilea caz operațiunea minții omenești recurge la un cerc vicios.

gama de denumiri metafizice pe care unii au grefat cu simboluri poetice sublime *cuvintele*: Dumnezeu, infinit, monadă, Marea Ființă, Universul viu, panteism, spiritualism, idealism, etc.

La Bergson totul se traduce printr'o formulă precisă; *durata*. De unde a luat Bergson această „durată”? Trebuie să dăm un titlu de glorie consecvenței filosofiei bergsoniene. Căci, într'adevăr, durata este o experiență pur subiectivă! Durata este „stofa” individualității ca suflet. Ce ne dă experiența integrală a vieții sufletești? Care e, în limbaj bergsonian, *datul imediat* al conștiinței? Ce este o stare sufletească? Este, în ultimă analiză, durata. Bergson nu-și pune problema dacă durata este un atribut al unei substanțe, fie ea, în cazul de față, spirituală; el ia atributul (dacă admitem că e într'adevăr un atribut) drept subiect pur și simplu. Acea ce în limbaj filosofic eră trama pe care substanțialitatea spirituală pășea și în care se manifesta și se creia, Bergson o considera drept o substanțialitate în sine. Așa dar, aceea ce e primordial ca dat al conștiinței este durata! Acest primordial este dat de experiența senzațională pe care Bergson o numește intuiție, pentru a arăta prin această denumire experiența absolută a senzaționalității subiective. „Primul pas” al lui Bergson este pur subiectiv. Dar imediat, ca și la Descartes, un abis periculos se sapă între intuiția, al cărei rezultat este durata ca substanță în sine, și lumea obiectivă, care e domeniul misterios în care experiența umană nu poate pătrunde. Dar Bergson, ca și Descartes, vroia să salveze obiectivitatea lumii din afară. La Descartes, care nu a trăit după Kant, dar care a fost și el posterior scepticismului, deși îndoiala eră metodică, ea nu se referă la problema valabilității și posibilității—recte—la problema *realității* lumii din afară: îndoiala lui Descartes purtă asupra verității acestei lumi.

Bergson, urmaș cronologiceste lui Kant, e influențat de marea gogoriță a obiectivității și, pentru că e convins de realitatea datelor senzaționale, date al căror substrat e obiectul, își propune să depășească litera dogmei kantiene. Problema se pune în a demonstra valabilitatea obiectului prin valabilitatea senzației. Pentru aceasta Bergson studiază senzația și o reduce la materie. Să amintim fraza celebră în spiritul ei numai: Senzația e în lucruri, lucrurile sunt în senzații. Dece? Pentru că însuși corpul e o imagină, mai precis un *centru-imagină* de acțiuni. Senzația e reflectarea în imagina-suflet a liniei de forță care pleacă dela obiect. Această linie de forță întâlnește în drumul ei imagina-corp. Dar linia de forță trece prin această imagină-corp și iese înainte, în afară. Imagina-corp nu are alt corelat decât tot o imagine-corp. Reflecția

ei în imagina-suflet este senzația care, depusă în cutia craniană, nu produce decât *reacțiunea* — caracteristica ființei vii. În felul acesta lucrul este senzația sau mai de grabă ceva din senzație, senzația este lucrul sau are ceva din lucru. Lucrul are atât din senzație, cât îi trebuie pentru a fi senzație — deci cunoștința subiectivă — senzația are atât din lucru, cât îi trebuie pentru a fi lucru — deci realitatea obiectivă. Individul apare astfel ca o contopire sau ca un centru, în care antinomia dintre senzație și obiect, lucru și fenomen sufletesc, dispare. Aci e limita în care tensiunea senzației se transformă în extenziunea lucrului, extenziunea lucrului în tensiunea senzației. Extensul spațial devine așa dar intensivitate temporală. Această elaborare e posibilă grație substanțialității duratei. Se pare că nimic nu e mai precis decât această simbolică reprezentare!

Dar cu cât am eșit din sfera subiectivității, dacă am admis aceea ce Bergson numește „linie de forță”, „extensiune” și „lucru”? Problema era să se arate că *trebuie ca lucrul să fie*, că trebuie ca acest lucru să fie *obiectiv*, că acest lucru obiectiv trebuie să fie *real*. De unde se pornește însă? Dela o reprezentare spațială: *linia*. De unde, din ce experiență, sub ce egidă avem, în bagajul nostru sufletesc, conceptul de linie, de subiect, de obiect? Din pura experiență personală. Să strângem argumentarea la termenii cei mai preciși. Trebuie să arătăm numai prin datele senzaționale, fără a recurge la nici un concept format din elemente de natură obiectivă, că acest obiect există. Or, avem în experiența noastră un obiect? Nu! Experiența ne dă o serie neîntreruptă de senzații, senzații a căror intensivitate o prindem în durată. Durata este deci un element pe care ni-l însușim din pura experiență subiectivă. Că această experiență o numim senzație, reprezentare, suvenir sau percepție, că actul propriu al senzației sau al percepției este un act de intuiție, foarte bine! Dar lumea obiectivă rămâne tot obiectivă.

Descartes spunea: De vreme ce am intuiția infinitului, aeest infinit *trebuie* să existe, căci delà ceva inexistent aș putea avea o intuiție? Nu! Deci Infinitul — recte Dumnezeu — *există*. Am văzut care erà greșeala cartezianismului. Singura bază valabilă nu erà decât în activitatea de gândire a subiectului.

Bergson e mai înaintat. El antropomorfizează obiectul în genere. Durata e subiectivă. Foarte clar! Dar subiectul e o parte. Desigur! Partea însă face parte dintr'un Tot! Totul însă nu e de natură subiectivă! Nu! Nu e subiectiv pentrucă subiectivul e limitatul, e finitul, e senzația.

Deci subiectivul e o parte din obiectiv. Obiectivul e Totul. Durata

este o parte din Durata-Tot. Deci există un obiectiv care e în substanțialitatea sa durată. Din această durată noi avem sub stăpânirea noastră durata subiectivă. Accelerând mersul acestei durate „printr'un efort dureros”, penibil, de intuiție (Bergson nu ne dă formula acestei răsuciri misterioase a manivelei intuiționiste) ajungem la *eternitate*, micșorând viteza ajungem la nimic. (Operația poate că este și inversă, dar ce importanță are, de vreme ce numai *cei inițiați* — cari oare? — știu acest minunat secret). Așa dar intuiția e un mijloc și o metodă. Plotin, după ce instaurase Monada, admisesese ipostaza diadei din care decurgea Sufletul-Universal. Prin fenomenul misterios al procesiunii (filosofii sunt foarte avari privitor la secretul metodelor lor!) se creiază sufletele individuale. E destul o inversiune (manivela intuiției mistice intră gratuit și benevol în funcțiune), pentru ca sufletul individual să reintre în sufletul universal, (extazul contemplativ este în măsură să ne pue la dispoziție acest dar miraculos), pentruca, printr'o sforțare (desigur tot „dureoasă”), să ajungem la Monadă, la Unitate.

Bergson vroiă să fundeze realitatea obiectivității lumii din afară, Pentru acest scop el depășește pura experiență a intuiției și recurge tacit la distincția conceptuală dintre Tot și Parte. Dar de unde vin aceste concepte, care poartă asupra lumii obiective, asupra spațiului, concepte în care nici o intuiție<sup>1)</sup> nu intră ca element fondator? Pentru a demonstra valabilitatea obiectului, depășim subiectul, ne înarmăm cu concepte obiective și cu acestea construim tocmai valabilitatea problemei pe care vroiam să o demonstrăm. Dacă nu vrei să numiți acest procedeu cerc vițios — numiți-l cum vrei; e tot acelaș lucru. Pentru a-și apăra punctul de vedere, intuiționistii vor ține acelaș discurs pe care l'a ținut și Descartes; ei vor invocă, sau credința sau evidența, uitând bine înțeles că evidența e un fel comod de a arăta că argumentul ontologic e valabil. Dar, cum spune în minunatul lui limbaj, ironicul J. Benda, „să ne înclinăm; e credința”!

Revenim, pentru a încheia considerațiunile noastre, asupra noțiunii de infinit. E o problemă care nu mai e deloc nouă. Considerațiunile asupra infinitului ne vor duce și spre lămurirea problemei duratei la Bergson — indirect însă. Dar pentru că e o mare analogie între durată și infinitate *credem* (mărturisire de credință care probează cât de profund e înrădăcinată credința, mărturisire care e și ea un argument mai mult privitor la valabilitatea afirmațiunilor noastre, întru cât am încercat să

1) In sens de intuiție mistică-metafizică, nu în sens de intuiție psihologică.

arătăm că singura bază reală a meditațiilor lui Descartes, a intuițiilor mistice și a „experiențelor spirituale” nu e de loc de domeniul logic—rațional — ci de domeniul afectiv al credinței), că odată lămurită problema infinitului, va fi lămurită și problema duratei. Iată de ce e atât de adevărat că sublima și stupida conformație a sufletului uman șoptește în adâncurile nepătrunse ale eului nostru cuvântul îndoelii, picură lent și majestuos veșnicul balsam al credinței, care cere, lovindu-se la fiecare pas de gestul rece și sombru al rațiunii, care refuză.

Descartes, odată stabilită intuiția lui Cogito-Sum, trece la intuiția infinitului. Să luăm bine seama! Să încercăm a deosebi precis ce înseamnă intuiție. Este prinderea nemijlocită a unui obiect ca reprezentare a noastră. Intuiția mistică este însă și altceva. Este prinderea unui absolut ca existență în sine, devenită cunoștință, deci reprezentare a noastră. Intuiție, în sensul psihologic, este prinderea unei existențe din lumea din afară — ca prezentare, și proiectarea ei în afară ca fenomen obiectiv. Vom examina aceste trei posibilități aparte.

Intuiția prinde obiectul *nemijlocit* ca reprezentare a mea. Ce înseamnă *nemijlocit*? Dacă înseamnă fără ajutorul simțurilor, atunci avem de-a face, sau cu o intuiție mistică sau cu nimic. Înălăturăm a doua posibilitate ca nelavalabilă pentru argumentarea noastră, rămâne prima: intuiția mistică. Ce este intuiția psihologică am văzut: o proiectare în afară a unei prezentări. Această operație este pur subiectivă; substratul ei e considerat ca independent de noi, totuși rezultatul, adică proiectarea, e absolut dependent. Ce este în fine intuiția mistică? Este pătrunderea directă și absolută a subiectului în obiect. Să restrângem, conform metodei noastre, termenii. Ajungem la următorul rezultat: sau ne punem în punctul de vedere al scepticismului și atunci tocmai aceea ce eră de demonstrat, e luat ca premiză, sau admitem, în baza unui act de credință, realitatea obiectivului și atunci nu mai e nevoie să argumentăm. Așa dar, sau există sau nu există lumea din afară. Admitem a doua ipoteză, cădem în aberațiile scepticismului. Admitem prima ipoteză, atunci proclamăm, forțați de acea puternică conformație afectivă a minții noastre, realitatea lumii din afară. Dar de aci începe adevărata luptă! Puși pe acest teren — acel al datelor psihologice inefabile, nu putem da crezare decât la ceea ce ne dau simțurile. Or, acestea ne dau frânturi din realitate. În sprijinul afirmațiunii existenței infinitului, care e experiența umană care a integralizat în ea totalitatea infinită (?) de senzații care ar constitui noțiunea *experimentală* a infinitului? Nici una! Deci, ideea de infinit,

dacă nu e un concept, nu e nimic. Dar ea nu poate fi decât un concept. Ideea de infinit deci este arbitrară. Căci din limitat nu putem forma decât un limitat. Matematica — reputată ca cea mai inatacabilă dintre științe, se opune ideii de infinit, însă, în același timp, o creiază ca pe un concept-limită, ca pe o *negațiune pozitivă* a unui domeniu necunoscut. Noțiunea de infinit nu cuprinde în sine decât o negațiune... și o afirmare. O negațiune a oricărei limite, o posibilitate de adăugare infinită de cantități finite. Incercăm însă instaurarea acestui concept, recurgând tocmai la ceea ce vroiam să arătăm, căci în afirmațiunea : „adăugare de cantități finite”, se înțelege tacit „adăugare infinită”. Or, tocmai acest infinit eră de demonstrat. Logic, ideea de infinit este un cerc vicios. Dar mai e un punct important asupra căruia vom insista. Am spus „o posibilitate de adăugare infinită...”! Trecem, astfel, pe nesimțite, din domeniul *necesității* în acel al *posibilității*. Iată un punct câștigat, de o incontestabilă valoare pentru argumentarea care va urma. Să ne reîntoarcem la afirmația noastră că matematica se opune ideii de infinit. Acestei idei i se opune însă și știința. Vom uză aci de cea mai modernă teorie științifică, teoria relativității. Problema infinitului e atacată de E. Borel (L'Espace et le Temps) fugitiv. E vorba de infinitatea universului. Un element nou și de care va trebui să ținem seamă e că noțiunea infinitului nu are valoare ca concept logic, ci numai raportată la un corelativ obiectiv. Lumea din afară e denumită în genere Univers, fie în sens restrâns, fie ca o totalitate a lumilor cunoscute și necunoscute.

În teoria relativității, un element nou, care se găsește și în geometria lui Gauss și Riemann, teoria *curburii* universului, și pe care Einstein, cu celebrele sale experiențe asupra lumii, a ridicat-o la rangul de fapt constatabil și controlabil, se impune. Dacă „curbura este superioară unui număr oarecare, oricât ar fi de mic acel număr, suprafața sau solidul nu poate depăși o oarecare dimensiune totală care e legată de inversul valorii curburii” (E. Borel, op. cit.), adică cu cât curbura e mai mare, dimensiunea e mai mică. Or, curbura, oricât de mică ar fi, și asupra acestui punct s'au îndreptat cercetările lui Einstein, există. Această curbură este în raport necesar cu densitatea universului într'un punct de materie dat. Cu alte cuvinte, dacă universul are densitate, are și curbură. Chestiunea arzătoare care se pune, este de a afla dacă într'adevăr universul are o densitate. Căci, pentru a salva infinitatea universului, trebuie să eliminăm densitatea. Dar densitatea e raportul știut dintre *massă* și *volum*. Spațiile interplanetare, oricât de imense le-am considera și chiar dacă am elimina din ele orice materie (eterul), tot are o densitate. Se poate ajunge la o densitate zero a universului, atunci infinitatea

sa e salvată. Dar  $D = \frac{M_{\text{massă}}}{V_{\text{volum}}}$ . Pentru ca D să fie zero, sau M și V sunt zeruri, sau presupunem  $M=0$  și atunci  $V=0$ , sau presupunem  $M=N$  (un număr oarecare) și atunci volumul =  $\infty$  Dar pentru ca V să fie  $\infty$ , densitatea va fi zero, ceea ce este o imposi-



bilitate căci faptul concret este curbura universului. În raport și ea cu densitatea materiei într'un punct dat. Chestiunea densității medii a universului se prezintă astfel : „Massa „materială” continuată într'o sferă a cărei rază corespunde cu trei ani-lumină, nu depășește masa soarelui, adică a unei sfere a cărei rază e parcursă de lumină într'un interval de 2 secunde.” (E. Borel, op. cit.). Dar acești 3 ani-lumină înseamnă 80 milioane de secunde ; raportul sferelor va fi de 60 miliarde. Iată numărul cu care se va împărți densitatea soarelui, pentru a ști care e densitatea universului, care ar avea ca centru soarele și o rază care nu ar conține nici o altă stea<sup>1)</sup>. Această densitate a universului este dată de știință ca o *posibilitate* (E. Borel, op. cit., p. 243), nu ca o realitate. Dar însăși teoria infinității universului nu e ea însăși o posibilitate! Suntem pe același teren. Nici o experiență umană nu poate controla, pe de o parte, întinderea sferei universului, pe de altă parte, ideala adăogare infinită de cantități finite. Acci care speculează în lumea abstracțiunilor metafizice ar face un-mai mare serviciu adevărului, dacă ar cerceta cât de cât afirmațiunile științei.

Așa dar considerațiuni științifice pure se opun precis noțiunii absurde de infinit. Dar infinitul eră atributul fundamental al lui D-zeu. Luați Dumnezeuului vostru atributul vanitos și gratuit al infinității -- ce mai rămâne din el? Dar să nu sperăm nimic. Obiecțiunea care vine imediat o presimțim : Știința vorbește aci de materie, de materia universului ; noi vorbim de Spirit, de spiritul care animă universul ! Universul poate fi finit ; spiritul rămâne infinit. Ca să nu mai întrebăm pe acei care ar ține un astfel de sublim discurs, ce este acest spirit și unde l'au găsit — ca să nu le răspundem cu o complezență a *spirituștilor* care au făcut din spirit o materie superioară și *infinit* mai *fină* decât materia propriu zisă, (disprețul spiritualiștilor față de materie — destul de vechi de altfel — el datând dela primul filosof grec care a denumit acel spirit cu numele de nous — derivă, dacă luăm bine seamă, din disprețul moralei față de trup ; el se regăsește în teoria păcatului originar), ne mărginim să spunem că noțiunea de spirit nu e decât o creație antitetice contrarie materiei, creație pură a subiectivității umane și ca atare nedepășind cu nimica încercările omenești pe care le-am văzut mereu că nu au la bază cercul vițios, care e singura lor glorie și singura lor autoritate.

Concluzia sumară și necesară a considerațiunilor de până acum este totala negațiune a oricărui infinit posibil, nu real (căci *real* nu poate fi decât strictul experimental — real în sensul unei cunoștințe asupra căreia nici un scepticism să nu împietzeze, nici o acuzațiune de cerc vițios să nu planeze), deci totala negare a oricărui Dumnezeu, fie el creștin, fie păgân, fie creator, fie salvator (teoria valentiniană).

1) Considerațiuni speciale asupra acestei probleme sunt în L. Charlier „Hov an infinile world may be built up” și în E. Borel „Comptes rendus de l'Acad. d. Sc.” (t. CLXXIV p. 977, 10 Avril 1922).

Cari sunt consecințele privitor la durată? Durata eră ea însăși un infinit sui-generis — eră trama pe care se brodă activitatea hazarduală a elanului primitiv, izbucnirea de forță creatoare infinită, sursă din care un acelaș element aveă să dislocheze două tendințe contrarii: Materia și Spiritul. Dar durata infinită este o posibilitate. Este o posibilitate când prin durată nu înțelegem o substanțialitate în sine. Durata însă — Bergson o spune precis — este o substanțialitate; ea nu poate fi înțeleasă decât ca o substanță. Admisă ca un atribut al substanței, ea ar putea fi menținută, căci infinitate în spațiu și eternitate în timp nu e analog. Bergson nu vră să salveze însă eternitatea în timp, posibilă numai când durata e un simplu atribut; odată cu substanțialitatea duratei, cade eternitatea ei, căci materia nu poate fi infinită.

Metafizica bergsoniană se sprijină pe două concepte caduce: Materie și Spirit. Hegel ar putea spune: Spiritul e teza, materia e antiteza, durata e sinteza. Materia e însă finită, spiritul e un concept; durata nu înseamnă nimic altceva decât timp, realitate eminentemente psihologică, după cum afirmă părintele filosofiei criticiste. Metafizica bergsoniană implică deci două lucruri: 1) finitatea materiei, 2) conceptualitatea spiritului. Iată de ce metafizica bergsoniană este ateistă, deși Bergson se leapădă energic de această acuzare. Iată de ce reînvietorul filosofiei tomiste și pionul mișcării catolice actuale în Franța, J. Maritain, are tot dreptul să fie scandalizat și să anatemizeze bergsonismul.

În lumina afirmațiilor de mai înainte, încheiem studiul de față cu următoarea concluzie: Intuiția carteziană nu poate și nu are dreptul să proclame existența lui Dumnezeu. Intreaga clădire a cartezianismului, fundată pe această intuiție, este un simplu castel din cărți de joc; intuiția bergsoniană nu are dreptul să afirme eternitatea duratei afirmând substanțialitatea ei.

În metafizica carteziană ca și în metafizica bergsoniană, Dumnezeu este un simplu concept; sublimă creație a omului care s'a întrecut pe sine creindu-se din propriul său rug, în ipostaza Divinității.

Dumnezeu esteș vanitosul și mărețul copil al omului.

P. P. IONESCU

# Studiul corelațiilor în psihometrie; significația și importanța lor psihologică

## I.

Astăzi în general este admis că psihologia aplicată sau psihotehnica, această formă nouă de psihologie experimentală obiectivă, urmărește în cercetările sale : caracterizarea mintală sau stabilirea profilului psihologic al individului, pe bază de măsuri cantitative făcute funcțiilor psihice, individual sau colectiv, în vederea unui scop practic ; în alți termeni, ea vizează determinarea cantitativă a „capacității sale eficiente”, în vederea orientării sau plasării sale profesionale.

Stabilirea profilului psihologic și măsurarea funcțiilor psihice individuale se fac prin ajutorul testelor.

Acestea permit o măsurare directă a funcțiilor, măsurare în care aprecierea subiectivă a experimentatorului nu joacă nici un rol, rolul său limitându-se la stricta supraveghere a îndeplinirii experiențelor și culegerii datelor oferite de ele, după ce au avut loc.

Coeficiențele numerice corespondente obținute indică, mai mult sau mai puțin aproximativ, valorile cantitative ale funcțiilor măsurate:

Măsurătorile făcându-se de regulă colectiv, pe grupuri relativ omogene, se înțelege dela sine că rezultatele numerice obținute, fiind variabile între indivizii care alcătuiesc grupul, sunt susceptibile de clasificări riguroase și de raportări grafice la două coordonate.

Se poate astfel determina, pe lângă aproximativa valoare a aptitudinii individuale măsurate, pozițiunea și rangul pe care îl deține individul în ansamblul grupului. Prin urmare, datorită psihotehnicii nu se reduc numai la aplicarea empirică a testelor și descrierea subiectivă a rezultatelor lor ; problema delicată și *poate cea mai importantă* pentru psihotehnician este interpretarea matematică a rezultatelor furnizate de experiențe, cu un cuvânt : studiul obiectiv al „*variabilității*” lor.

Acest studiu al variabilității se face din triplul punct de vedere al : *repartiției* ei, al *corelațiilor* pe care ea le poate prezenta cu o altă variabilitate concomitentă și al *fluctuației*, în cazul de repetiție de mai multe ori a măsurii unei funcțiuni. Studiul repartiției variabilității, fără de care nu se pot efectua corelațiunile și fluctuațiunile, are de obiect : descrierea și prezentarea grafică a variabilității funcțiunei măsurate înăuntrul grupului ales. Repartiția valorilor obținute se face grafic în curbe de frecvențe sau după cunoscuta ogivă a lui Galton, care ne permit să apreciem tendințele centrale și dispersiunea acestei variabilități pe întinderea grupului experimental. Este vorba de calcularea mediei aritmetice, a mediului și modului pentru tendințele centrale, și de calcularea deviațiunilor individuale față de media aritmetică, de deviațiunea mijlocie a grupului și de deviațiunea etalon pentru ceea ce privește dispersiunea.

Odată ce repartiția variabilității a fost făcută, după cunoscutele reguli ale statisticeii, indicate mai sus, se trece la *studiul corelațiilor*, operațiune ceva mai delicată din punct de vedere matematic, dar de o deosebită importanță din punctul de vedere psihologic.

În ce consistă studiul corelațiilor în psihotehnică ?

Să presupunem că în grupul nostru omogen, obiectul măsurătoarei nu a fost o singură funcțiune psihică, ci două funcțiuni diferențiate una de alta, pe care le-am măsurat prin două teste adecvate. Designăm aceste două funcțiuni prin :  $x$  și  $j$ .

Studiul corelațiilor are de obiect : raporturile dintre variabilitățile testelor  $x$  și  $j$ , raporturile dintre rezultatele lor numerice ; cu alte cuvinte, el urmărește : *evidențierea modului cum cele două variabilități se comportă între ele*.

Prin acest studiu se pot sesiza eventualele corespondențe sau diferențe existente între valorile numerice ale celor două funcțiuni.

Deaceea *corelațiunea* în psihometrie se definește astfel : *studiul variațiunilor sistematice concomitente a două teste sau tendința a două caractere care prezintă variațiuni concomitente*.

Pentru a face mai clară noțiunea de corelațiune, reiau exemplul de mai sus al testelor  $x$  și  $j$ .

Să spresupunem că  $x$  este un test de memorie, care vizează măsura vitezei de achiziție mnemonică a unui grup de 15 indivizi de vârste aproape egale, iar  $j$  este un test care vizează determinarea capacității de atenție a aceluiaș grup.

Testul mnemonic consistă în memorizarea unui număr de pro-

pozițiuni într'un timp impus, iar cel de atenție în cunoscutul test de baraj tip *Piéron* sau *Bourdon*.

După aplicațiunea lor să presupunem că am obținut următoarele rezultate numerice :

Indivizi	Test X. (Memorie)	Test J. (atenție)
1	8	8
2	8	8
3	5	6
4	7	8
5	7	6
6	6	7
7	5	6
8	6	6
9	5	7
10	5	5
11	8	7
12	3	4
13	4	4
14	4	5
15	5	4

Confruntarea acestor două serii de valori numerice ale aceluiaș grup, pentru două teste deosebite, ne revelă existența unor similitudini, a unor concordanțe, care pentru unii indivizi sunt perfecte, iar pentru alții apropiate. Ele ne dau dreptul să spunem că variațiunile individuale în înăuntrul testului  $x$ , față de cele din testul  $j$ , sunt concomitente și că ele consistă în mici diferențe, în mici deviațiuni dela test la test pentru acelaș individ. Distribuția deviațiunilor individuale făcută de media aritmetică a fiecărui test, făcându-se pe o scară mică, avem dreptul să conchidem existența unei corelațiuni între rezultatele celor două teste <sup>1)</sup>.

1) In exemplul nostru corelațiunile sunt evidente, pentrucă am ales intenționat astfel de valori numerice, pentru a le reliefa; în practică nu este exclus, de a nu găsi în anumite cazuri nici o corelațiune între două teste sau de a găsi slabe corelațiuni.

Valoarea acestei corelațiuni poate fi determinată matematic, după cunoscutele formule în uz în statistica psihologică și economică, după cum vom arăta în cele ce urmează.

Înainte de a arăta cum se calculează coeficientul de corelațiune, între două serii de cantități psihologice, care variază simultan, să vedem ce semnificație psihologică au corelațiunile în psihometrie.

Studiul corelațiilor, indicând în ce grad de covariabilitate sunt valorile numerice a două teste, indică în realitate gradul de dependență sau de independență, în care se găsesc funcțiunile psihice măsurate. Cu alte cuvinte, prin el se poate releva : *fondul de omogenitate care există la baza acestor funcțiuni, înrudirea lor profundă*, care nu se revelă în întregime la o simplă apreciere superficială a rezultatelor obținute.

Studiul corelațiilor revelă diferenții factori sistematici, care influențează asupra funcțiunilor mintale testale (A se examina în această privință valorile celor două teste date mai sus).

Bine înțeles, corelațiunea exprimată de măsurile celor două teste nu trebuie interpretată în sensul unei legături de cauzalitate între cele două funcțiuni. Nu avem nici un mijloc pentru a controla o asemenea ipoteză. Covariabilitatea măsurilor luate, dacă are loc mai mult sau mai puțin în acelaș sens, sau în sens contrar, ne oferă posibilitatea să ne facem o idee de importanța factorului comun dintre cele două teste. Faptul acesta este de o extremă importanță pentru psiholog.

Nu se poate nega că în acest chip studiul corelațiilor este susceptibil de a ne revela : *unele particularități din structura mintală a indivizilor cercetați*. Bine înțeles, interpretarea lor trebuie să se facă cu prudență, moderațiune și pe bază de măsuri repetate, pentru a vedea în ce măsură diferenții coeficienți de corelațiune ale aceluiași teste concordă între dânșii.

Pentru ilustrarea celor de mai sus, dau următoarele exemple luate din experiențele făcute de diverși psihologi.

Psihologul francez Piéron, făcând o serie de experiențe <sup>1)</sup>, cu scopul de a cerceta cum se prezintă memoria formelor și cifrelor, una față de alta, la câteva persoane adulte, pe baza studiului corelațiilor între rezultatele obținute, a constatat, pentru rapiditatea de achiziție a suvenirului, o diferență de comportare între subiecte pentru cele două teste. Indicele de corelațiune dintre ele exprimă tocmai o valoare negativă de  $-0,71$  ; el indică opozițiunea între cele două feluri de memorie la aceeaș

1) H. Piéron. Recherches comparatives sur la mémoire des formes et celle des chiffres (L'année psychologique 1914—1919).

persoană. Cu alte cuvinte, acele persoane care memorau repede cifrele erau încete pentru memoria formelor (liniilor) și invers.

Un alt exemplu îl iau din remarcabilul studiu al *Doamnei H. Piéron*<sup>1)</sup>, care, experimentând șase teste de aptitudini pe 117 elevi ai școlilor comunale din *Paris* și *Boulogne-sur-Seine*, de vârste între 11—15 ani, a găsit o corelațiune de +0,394, între testul de formațiune al cuvintelor cu 8 litere date și cel al memorizării a 15 cuvinte în două serii.

Coeficientul de corelațiune găsit ne indică limpede că în formațiunea cuvintelor cu litere date elevii au utilizat mai mult memoria decât judecata, sau că memoria a fost pusă la serioasă contribuție de dânsii pentru rezolvarea testului dat, deși în aparență pare mai firesc a rezolva un asemenea test prin reflexiune.

*Thorndike*, cunoscutul psiholog american, studiind în 140 cazuri corelațiunea dintre *interesul* pe care îl arată studenții unei materii de studiu și notele pe care le obțin la examen, în comparație cu notele obținute la celelalte materii, a găsit un coeficient care oscilă în jurul lui 0.46. Faptul interesant e că o asemenea corelațiune e posibilă.

D-șoara *Vlaicu*, compatrioata noastră, arată deasemenea interesante corelațiuni găsite între diferitele funcțiuni ale memoriei, într'un studiu publicat înainte de război<sup>2)</sup>.

## II.

După aceste considerațiuni teoretice, trecem la partea tehnică a studiului corelațiunilor, pentru a arăta cum se calculează coeficientul.

Există mai multe metode pentru calcularea acestui coeficient de corelațiune; nu vom arăta în cele ce urmează decât metoda lui *Spearman*, considerată ca cea mai bună și care este în acelaș timp și cea mai în uz în statistica psihologică. Voi indica deasemenea formula lui *Pearson*, de care s'a servit *Spearman* pentru construirea formulei sale.

Formula lui *Spearman*, după care se calculează coeficientul de corelațiune între două teste, este aceasta :

$$r = \frac{\sum x_j y_j}{\sqrt{\sum x_j^2 \cdot \sum y_j^2}}$$

1) *M-me H. Piéron*. Etude psychotechnique de quelques tests. L'année psychologique 1922.

2) *Melle Ot. Vlaïcou*. Capacité d'appréhension; rapidité d'aquisition et puissance de rétention de souvenirs brute. Recherches de corrélation. L'année psychologique, 1914—1919.

În această formulă:  $r$  reprezintă coeficientul de corelație, iar  $x$  și  $j$  reprezintă deviațiunile valorilor numerice individuale, față de media aritmetică a aceluiași valori în fiecare test; într'un cuvânt valorile numerice obținute de indivizii implicați în experiențele testelor.

Înainte de a trece la aplicațiuni concrete, să arătăm care este semnificațiunea algebrică a diferitelor sale elemente.

$\Sigma x_j - x_1 j_1 + x_2 j_2 + x_3 j_3$  etc... sau suma produselor lor :

$$x_1 \times j_1 + x_2 \times j_2 + x_3 \times j_3 \text{ etc.}$$

$$\Sigma x^2 = x_1^2 + x_2^2 + x_3^2 + \text{etc...}$$

$$\Sigma j^2 = j_1^2 + j_2^2 + j_3^2 + \text{etc...}$$

Deci:  $\Sigma x^2 j^2 = (x_1^2 + x_2^2 + x_3^2 \text{ etc.}) \times (j_1^2 + j_2^2 + j_3^2 \text{ etc.})$ .

În cazul acesta putem înlocui în formulă pe  $\Sigma x_j$  prin :

$$x_1 j_1 + x_2 j_2 + x_3 j_3$$

iar pe  $\Sigma x^2 j^2$  prin :  $(x_1^2 + x_2^2 + x_3^2) \times (j_1^2 + j_2^2 + j_3^2)$ .

în care caz vom avea : 
$$r = \frac{x_1 j_1 + x_2 j_2 + x_3 j_3}{\sqrt{(x_1^2 + x_2^2 + x_3^2) \cdot (j_1^2 + j_2^2 + j_3^2)}} = \frac{(\Sigma x) (\Sigma j)}{\sqrt{\Sigma x^2 \cdot \Sigma j^2}}$$

Luăm un exemplu concret, care ne va arăta toate operațiunile ce trebuiesc efectuate în spiritul formulei lui Spearman. Întreaga operațiune a calcului coeficientului de corelație, presupune cunoașterea variațiunilor sau deviațiunilor individuale în fiecare test, față de media aritmetică a valorilor individuale a aceluiași teste<sup>1)</sup>.

Să presupunem că am aplicat două teste diferite:  $x$  și  $j$ , unui grup compus din 3 indivizi, pentru măsurarea a două funcțiuni psihice pe care le designăm prin aceleași simboale  $e$ . (Luăm numai un grup de 3 persoane pentru ușurința și simplificarea calculelor). În urma aplicării lor am obținut următoarele valori numerice :

1) Media aritmetică exprimă totalul rezultatelor individuale divizat prin numărul grupului de experiență; deci ea este valoarea mijlocie de comportare a grupului față de fiecare test. În operațiunile noastre ea este designată prin:  $m$ . a. Variațiunile sau deviațiile individuale indică coeficientul de deviație al fiecărui individ din grup, față de media aritmetică sau coeficientul mijlociu



No. de ordine al grupului	Valorile numerice ale testului x.	Valorile numerice ale testului j.
A.	7.	6.
B.	8.	7.
C.	9.	8.
	24.	21.
	$m. a = \frac{24}{3} = 8$	$m. a = \frac{21}{3} = 7$

În tabloul acesta am calculat mediile aritmetice ale valorilor testelor x și j.; ele sunt : 8 și 7.

Cu ajutorul acestor medii vom vedea cum se face distribuția deviațiilor individuale în raport cu dânscele, determinând în același timp și valoarea lor.

Scăzând succesiv valorile individuale din mediile respective, obținem următorul tablou de rezultate pozitive sau negative, după cum aceste valori au fost superioare sau inferioare lor.

**Deviațiuni individuale.**

No.	x.	j.
A.	- 1	- 1
B.	0	0
C.	+ 1	+ 1

Tabloul al II-lea ne arată în ce raporturi de variabilitate se găsesc deviațiunile individuale ale celor două teste. Pe baza lor, coeficientul de corelațiune se poate calcula ușor și repede, efectuând toate operațiunile indicate de forma lui Spearman :

$$r = \frac{\sum x j}{\sqrt{\sum x^2 \cdot \sum j^2}}$$

Numărătorul acestei formule ne indică efectuarea sumei produ-

selor lui  $x$  și  $j$ , iar numitorul său : efectuarea radicalului produsului dintre suma de  $x$  și  $j$  la patrat, adică dintre :  $\Sigma x^2 \cdot \Sigma j^2$ .

Făcând aceste operațiuni în tabloul de deviațiuni individuale de mai sus, ajungem la rezultatele care urmează <sup>1)</sup> :

**Deviațiuni individuale**

No.	$x$ .	$j$ .	$\Sigma x j$	$\Sigma x^2$	$\Sigma j^2$
A.	- 1	- 1	+ 1	1	1
B.	0	0	0	0	0
C.	+ 1	+ 1	+ 1	1	1
			2	2	2

Inlocuim în formula lui Spearman valorile algebrice prin valorile numerice respective :  $r = \frac{\Sigma x j}{\sqrt{\Sigma x^2 \cdot \Sigma j^2}} = \frac{+ 2}{\sqrt{2 \cdot 2}} = \frac{2}{2} = + 1$ .

Coefficientul de corelațiune între testele  $x$  și  $j$ , este de +1; el fiind pozitiv și egal cu unitatea, reprezintă o corelațiune perfectă între funcțiunile testate.

Coefficientul este egal cu unitatea, pentru că deviațiunile celor două teste sunt ele înșile egale între ele. Bine înțeles, în practica ordinară a testelor se întâmplă foarte rar de a obține un coeficient de corelațiune egal cu unul, aceasta din pricină că rare sunt și cazurile când un grup prezintă aceleași deviațiuni dela medie pentru ambele teste. În aceste cazuri el oscilează în jurul lui <sup>1)</sup>; asupra limitelor coeficientului de corelațiune vom reveni mai jos.

Să luăm acum un exemplu de corelațiune negativă. Să presupunem că am aplicat aceleași teste unui alt grup de 3 persoane, obținând rezultatele care sunt consemnate în acest tablou la rubrica valorilor individuale  $x$  și  $j$ .

1) Reproducem în odată tabloul deviațiunilor individuale pentru păstra o continuitate inteligibilă operațiilor.

No.	X Val. indiv. num.	J. Val. indiv. num.	X Dev. indiv.	J. Dev. indiv.	$\Sigma x j$	$\Sigma j^2$	$\Sigma x^2$
A.	7	9	-1	+1	-1	1	1
B.	8	8	0	0	0	0	0
C.	9	7	+1	-1	-1	1	1
	24	24			-2	2	2
	m. a. = 8	m. a. = 8					

În formula lui Spearman;  $r = \frac{\Sigma x j}{\sqrt{\Sigma x^2 \cdot j^2}}$ , înlocuind valorile algebrice cu valorile obținute vom avea :

$$r = \frac{-2}{\sqrt{2 \cdot 2}} = -1.$$

Coefficientul de corelație fiind  $-1$ , având deci o valoare negativă el ne revelă o corelație inversă, o opoziție între funcțiunile măsurate.

Evident și aici amintesc că în practica testelor, coeficientul de corelație negativă nu se prezintă întotdeauna egal cu unitatea, ci apropiat, vecin cu  $-1$ .

Acest coeficient variază de obicei între :  $+1$  și  $-1$ . Un coeficient egal cu  $0$  sau apropiat de  $0$ , arată că între cele două teste nu există nici o corelație. Coeficientul care se apropie de  $+1$  constituie un indiciu de existența unei corelații pozitive între funcțiunile testate, corelație care este proporțională cu valoarea sanumerică. Când valoarea lui este mult inferioară lui  $1$ , corelațiunea este slabă, improbabilă sau nulă. În principiu, un coeficient de corelație inferior lui  $1$ , ca să fie luat în considerație, trebuie să fie de trei ori mai mare decât deviația sa etalon.

Această deviație etalon se calculează după formula care urmează :  $\sigma r = \frac{1 - r^2}{\sqrt{n}}$ , în care  $r$  reprezintă coeficientul de corelație,

iar  $n$  numărul subiectelor care alcătuiesc grupul. Ceea ce se

calculează prin această formulă este deviația etalon a coeficientului de corelațiune obținut, față de limita sa absolută, care este 1. Dacă el este mult mai mare decât de trei ori deviația sa etalon, avem un indiciu că ne găsim în fața unui coeficient de mare certitudine.

Se mai obișnuiește, cu scopul de a aprecia gradul de coeficiență, ce ni-l poate inspira acest coeficient, deoarece el poate fi falsificat de hazard, de a repetă aceeași măsuri și de a calculă eroarea sa probabilă

după următoarea formulă : e. pr. =  $\frac{0.6745}{\sqrt{n}}$  (1-r') sau după vă-

rianta aceleleași formule :

$$e. pr. = 0,6745 \frac{1-r^2}{\sqrt{n}}$$

Pentru a avea încredere în validitatea sa, coeficientul de coreltaie trebuie să fie cel puțin de trei ori mai mare decât eroarea probabilă.

O altă metodă, după care se poate calculă acest coeficient, puțin diferită de cea descrisă mai sus, este cea a lui *Library Cluj*

$$Pearson : r = \frac{\sum x_j}{n \sigma_x \cdot \sigma_j}$$

Deosebirea între aceste două formule rezidă în forma nouă, pe care o are numitorul raportului lui Pearson.

În loc de a se calculă direct și individual valoarea deviațiunilor de  $x^2$  și  $j^2$ , se calculează deviațiunea etalon al lui  $x$  și  $j$ .

Formulele de deviație etalon ale lui  $x$  și  $j$  sunta acestea :

$$\sigma_x = \sqrt{\frac{\sum x^2}{n}} ; \quad \sigma_j = \sqrt{\frac{\sum j^2}{n}}$$

Înlocuind în formula lui *Pearson* pe  $\sigma_x$  și  $\sigma_j$  prin echivalentele lor, obținem următoarele :

$$r = \frac{\sum x_j}{n \sigma_x \sigma_j} = \frac{\sum x_j}{n \sqrt{\frac{\sum x^2}{n}} \cdot \sqrt{\frac{\sum j^2}{n}}} = \frac{\sum x_j}{n \sqrt{\frac{\sum x^2 \cdot \sum j^2}{n^2}}} = \frac{\sum x_j}{\sqrt{\sum x^2 \cdot \sum j^2}}$$

$$Deci : \frac{\sum x_j}{n \sigma_x \sigma_j} = \frac{\sum x_j}{\sqrt{\sum x^2 \cdot \sum j^2}} \text{ formula lui Spearman.}$$

$$\text{În cazul acesta } r = \frac{\sum x_j}{n \sigma_x \cdot \sigma_j} \text{ sau } r = \frac{\sum x_j}{\sqrt{\sum x^2 \cdot \sum j^2}}$$

Pe baza formulelor lui Spearman sau Pearson coeficientul de corelațiune poate fi definit astfel :

Pentru formula *Spearman*, el este : *raportul* dintre suma produselor deviațiilor individuale și radicalul produsului dintre cele două sume de deviațiuni individuale ridicate la patrat.

Pentru formula *Pearson*, coeficientul de corelațiune este : *raportul* dintre suma deviațiilor individuale și produsul deviațiilor etalon înmulțit cu numărul indivizilor care alcătuiesc grupul de experiență.

Pe baza acestor formule se poate determina, dacă se găsește necesar, și coeficientul de corelațiune parțială, adică corelațiunea simultană între mai multe teste sau funcțiuni, dacă se crede că coeficientul de corelațiune între două variabile nu dă pe față suficient raporturile dintre fenomenele psihice măsurate.

Calcularea coeficientului de corelațiune parțială ne poate indica existența unor relațiuni psihice, care fiind oarecum acoperite, nu au fost sesizate prin corelațiunea simplă.

Se mai poate întâmpla ca relațiunea dintre două funcțiuni psihice, determinată prin coeficientul de corelațiune simplă, să fie numai aparentă, ea datorindu-se unui al treilea factor care influențează indirect ; calculul corelațiunii parțiale în cazul acesta, ar servi la stabilirea adevăratei relațiuni între două fenomene, care variază prin intermediul unui factor interpus iluzoriu.

Formula coeficientului de corelațiune între trei variabilități este aceasta :

$$r_{1,2,3} = \frac{r_{1,2} - (r_{1,3} \cdot r_{2,3})}{\sqrt{1 - r_{1,3}^2} \cdot \sqrt{1 - r_{2,3}^2}}$$

(Diferenții indice din această formulă designează testele).

### III.

Ideea de a exprima printr'un coeficient de corelațiune raporturile de analogie și proporționalitate existente între rezultatele a două teste este fără îndoială de o deosebită importanță pentru psihologie.

Metoda corelațiunilor în aplicațiunile sale fericite, pentru că sunt și cazuri în care rezultatele sunt arbitrare și datorite hazardului, mânăută cu prudență, poate servi ca instrument de pătrundere, de sesizare a fac-

torilor psihici implicați în procesele ideative ale gândirii. Bine înțeles, ea nu poate să reliefeze dinamica proceselor funcționale, ci numai ceva din aspectele lor statice.

Trebue să recunoaștem însă, că principiile pe care se bazează această metodă pot fi contrazise de cazuri excepționale.

Așa, de pildă, se poate găsi un coeficient de corelație între două fenomene psihice, a căror serii de valori sunt independente, nefiind în raport direct unele cu altele. E drept că psihometria dispune de un remediu pentru a reduce importanța unei asemenea anomalii; faptul de reținut este însă, că ea se poate prezenta.

Se poate prezenta și cazul contrariu: rezultatele testelor să fie în raporturi de covariabilitate și totuși indicele găsit să nu arate nici o corelație.

Probabil că prin perfecționarea metodei corelațiilor se va ajunge în viitor la explicarea acestor anomalii și excepții dela regula generală, și la găsirea mijloacelor de ameliorare sau îndepărtare. Excepțiunile câtorva cazuri nu împiedică însă utilizarea, cu succes, a acestei metode în cercetările de psihometrie.

Pentru cazurile normale n'avem decât să dublăm sau să triplăm măsurile, pentru a lua un indice mijlociu, calculând și erorile probabile. În orice caz nu trebue însă să abuzăm de interpretarea cifrelor. Să avem în vedere și factorii probabili ai hazardului, care scapă unei determinări matematice absolute și sagacității spiritului nostru.

Amintesc în această privință următoarele observațiuni ale lui Claparède, unul din psihotehnicienii autorizați ai timpului nostru:

„Il est nécessaire de mettre les expérimentateurs en garde contre les conclusions hâtives. Il est bon que les psychologues se familiarisent avec cette idée que le calcul des probabilités peut leur venir en aide pour leur faciliter l'interprétation des faits.

Mais l'interprétation mathématique, d'autre part, ne saurait se substituer à l'interprétation psychologique; le calcul des probabilités nous apprend si les rencontres constatés doivent être vraisemblablement attribué au hasard, ou si au contraire il convient d'invoquer une cause spéciale pour expliquer ces rencontres.

Mais le calcul ne nous dit pas quelle est cette cause, et c'est à l'expérience à le déterminer”<sup>1)</sup>.

CONST. GEORGIADÉ

1) Ed. Claparède. Les types psychologiques et l'interprétation des données statistiques, L'intermédiaire des Educateurs, 1915.

## O interpretare nouă a problemelor cantității

(Albert Spaiier. — *La pensée et la Quantité. Essai sur la signification et la réalité des grandeurs.*<sup>1)</sup>)

„Gândire și cantitate”.

Nu e vorba de o disertație ingenioasă asupra unei teme dialectice promițătoare, ci de un studiu așezat și temeinic. Importanța intrinsecă a chestiunilor pe cari le tratează, seriozitatea analizelor, interesul soluțiilor, mă fac să cred că o prezentare sistematică a ideilor lui poate fi de folos publicului nostru, contribuind în acelaș timp la înțelegerea cărții.

Lucrarea a fost prezentată Sorbonci în 1927, ca teză complimentară pentru doctoratul în filosofie. Înainte de a ne opri la ea, dăm câteva indicații asupra tezei principale — „La pensée concrète. Essai sur le symbolisme intellectuel” —, necesare pentru înțelegerea spiritului în care studiul de care ne ocupăm a fost conceput.

„La pensée concrète” cuprinde ea însăș două lucrări distincte: un memoriu psihologic — „La pensée judicatoire” — și o aplicație a lui la problema libertății. Numai cel dintâiu ne interesează aici.

Studiind natura imaginii și rolul ei în viața sufletească, Spaiier ajunge la o interpretare de ansamblu a spiritului. Concluziile lui se opun de o parte, sensualismului asociaționist, de cealaltă — și aceeaș e teza caracteristică a cărții — dualismului psihologic, care distinge în viața spiritului doi factori ireductibili: *imaginile*, materie pură, prezentată conștiinței de simțuri, și *funcțiile* proprii ale spiritului, lipsite de orice caracter sensibil. Analiza lui Spaiier arată că opoziția aceasta e factice: imaginea e totdeauna încărcată de semnificație, așadar în funcție de judecată, iar gândirea și în genere orice activitate a spiritului, totdeauna purtată de elemente concrete. *Judecata concretă* e forma elementară a conștiinței: numai în judecată, prin judecată sunt date conținuturi conștiinței. Psihologia revine astfel la tradiția raționalismului modern: inteligența e pusă la baza vieții sufletești. Nu imaginea, ci actul intelectual al judecării face specificul ideii. Intelectualismul lui Spaiier nu pierde însă contactul cu concretul: pe toate treptele ei, conștiința e o formă simbolică.

Punctul acesta de vedere îl regăsim la baza studiului asupra cantității. Urmând o tradiție clasică în filosofia franceză, Spaiier aplică unei probleme logice și metafizice,

1) Paris, Félix Alcan, 1927.

rezultatele analizei sale psihologice. Semnificația și realitatea mărimilor, problemă complexă și pasionată desbătută, e pusă astfel în lumină nouă. În adevăr, intelectualismul lui Spaier permite un corolar metafizic: judecata concretă, constitutivă pentru conștiință, devine în perspectiva metafizică actul în care se constituie — pentru noi, dacă are un sens restricția aceasta — pas cu pas natura, funcția de integrare și determinare treptată a fenomenelor. Problema existenței cantității se leagă astfel de problema constituirii ei concrete în spirit.

Idealismul acesta formează fondul metafizic al studiului lui Spaier. Titlul cărții apropie semnificativ conceptul cantității de acela al gândirii. Concluzia ei va fi o definiție a cantității ca *elaborat metric*, trăgând după sine consecințe importante pentru interpretarea științei și a naturii.

Înainte de a intra în analiza cărții, să o privim în ansamblul ei.

Ce isbește mai întâi pe cititor e lipsa de unitate a planului. Studiul nu pare gândit ca un întreg, ci paragraf cu paragraf. Polemica alternează cu analiza pozitivă; linia demonstrației e acoperită de discuții mai mult sau mai puțin incidentale, n'o poți urmări fără șovăire dela un cap al studiului la cellalt. Nu simți în detaliul argumentării progresul constant spre concluzii.

Nu trebuie să uităm însă că lucrarea lui Spaier e, în primul rând, un *studiu de fapte* și nu o demonstrație dialectică, dela care am fi în drept să cerem o transparență logică desăvârșită. Spaier procedează sintetic. Concluziile le obține și le verifică într-o discuție amănunțită a problemelor de interpretare pe care le pune filosofiei matematica modernă. De aci caracterul de inventar pe care-l ia uneori cartea.

Ca să evităm complicații inutile, vom împărți darea noastră de seamă în două: vom trece mai întâiu în revistă repede problemele tratate, indicând numai sensul în care se îndreaptă soluțiile autorului; vom analiza apoi mai de aproape câteva puncte importante, scoțând în relief argumentarea esențială a studiului.

După ce a înfățișat în introducere problemele concrete și opozițiile de doctrină, a căror discuție a dat naștere întregii lucrări, Spaier tratează, în cele trei părți ale cărții, despre număr, măsură și cantitate.

Prima parte discută mai întâiu, în ansamblu, interpretarea pe care o dă logica matematicii.

Fără a contesta îndreptățirea unei formulări logice a matematicilor, sugestivă pentru însăși dezvoltarea lor tehnică, Spaier arată nevoia punctului de vedere „empiric” în filosofia lor: logica nu poate rezolva problema *aderării* matematice. Reducerea matematicii la o simplă formă a științei, fără adevăr intrinsec, la un sistem hipotetico-deductiv, e inacceptabilă pentru conștiința matematică actuală.

Urmează apoi o analiză detaliată a conținutului și formațiunii numărului, reluând în mare parte concluziile mai vechi ale lui Husserl (*Philosophie der Arithmetik*, 1891).

Teoriile curente ale numărului, pur ordinale (Kronecker, Helmholtz, Dedekind), sau din potrivă pur cardinale (Husserl, Cantor, Russell), nu epuizează complexitatea lui. Coligație și ordinare sunt deopotrivă implicate în formația numărului. Considerația aritmetică a colecțiilor nu se poate lipsi de ordonarea lor<sup>1)</sup>, iar seria ordinală nu capătă

1) Simpla coligație nu poate depăși conceptul *pluralității*, chiar după Husserl (*Ueber den Begriff der Zahl*). Pentru determinarea acestuia, pentru realizarea numerelor așadar, trebuie să intervină compararea, ordonarea și clasificarea colecțiilor.



sens aritmetic, nu devine instrument de evaluare, decât luând un înțeles cardinal<sup>1)</sup>:

Departa de a fi un concept apriori, numărul e un elaborat complex, calitativ și experimental o achiziție târzie a omului.

Considerația extensici numărului — fracționar, calificat, irațional, imaginar<sup>2)</sup> — pune în lumină o temă centrală a cărții.

Numărul e instrumentul măsurii, numai prin ea poate fi înțeles. Problemele concrete puse măsurii explică, prin varietatea lor, complexitatea progresivă a instrumentului ei abstract. Numerele întregi (naturale) servesc la măsura colecțiilor discrete: mărimea unei colecții se evaluează prin simplă numărătoare. Pentru exprimarea raporturilor metrice însă, șirul numerelor întregi nu mai ajunge. Aici intervin numerele fracționare împlinind, cu seriile lor infinite, lacunele din șirul numerelor naturale. Pentru măsura mutuală a entităților incommensurabile însă, nici numerele fracționare nu mai sunt suficiente. Golurile pe cari le prezintă încă seria numerelor raționale (întregi + fracționare) trebuiesc umplute: acesta e rolul numerelor complexe, „irationale”<sup>3)</sup>.

Partea a doua a cărții privește măsura. E desigur cea mai importantă. Vom analiza mai jos tezele ei mari, aici ne mărginim la câteva cuvinte de orientare.

Teoriile curente ale măsurii sunt adesea opera unor matematicieni: construcții apriori, ele caută să întâlnească realitatea, plecând dela anumite postulate abstracte. Spaier, din potrivă, pleacă dela faptele măsurii, considerate în complexitatea lor reală: înțelegerea și justificarea lor teoretică face obiectul meditației lui. E punctul de vedere al omului de laborator, la care empirismul în sensul acesta larg e atitudinea firească<sup>4)</sup>. Interpretarea procesului concret al măsurii duce la formulele fundamentale ale cărții. Măsura e totdeauna și nici nu poate fi altceva decât *măsură a calității*. Sub forma ei cea mai elementară, ea se reduce la un reperaj empiric al calităților. Deplin elaborată, strict numerică, ea nu se deosebește în esență de tehnica aceasta calitativă.

O aprofundată discuție a ideii de egalitate, o interpretare ingenioasă a procesului diviziunii, sunt chemate să fundeze teza aceasta<sup>5)</sup>. Evident, concepția lui Spaier pune în discuție teorii îndeobște admise. E plină de interes critica la care le supune Spaier: faptele de o parte, coerența logică a ideilor de alta, sunt invocate contra lor, cu multă îndreptățire de cele mai multe ori.

Ultima parte, tratând chestiuni relative la existența cantității, strânge concluziile metafizice ale cărții. Vom reveni mai departe asupra lor.

1) Simbolurile ordinale devin numere cardinale, numere-sumă. Fiecare reprezentă suma simbolurilor care-l precedă în serie — colecția lor.

2) Unitatea numărului reese din definiția lui ca o „coupure”. Conceptul acesta integrează, oarecum, numerele iraționale în seria celor raționale. Caracterul discret al acesteia dispăre astfel. Nu mai poate fi vorba de o antinomie între număr și continuu. Dacă de pildă,  $\sqrt{2}$  nu se poate defini în sine, prin adăuțiune de unități, ca numerele raționale, poate fi însă definit prin locul pe care, oarecum, îl ocupă în seria acestora; prin secțiunea — „coupure” — care desparte clasa numerelor raționale mai mari de a celor mai mici decât el.

3) Cf. pagina 160.

4) Cf. pagina 73.

5) Tot ce privește analiza matematică a măsurii în studiul lui Spaier, e adânc influențat de lucrările lui O. Hölder — des citate.

Acesta e, în câteva rânduri, cuprinsul cărții. Trecem acum la partea a doua a analizei noastre.

Un motiv ne întâmpină dela primele pagini ale introducerii și ne înșoțește până la sfârșitul studiului: critica realismului cantității. Realitatea cantității pare deasupra discuției. Simțul comun nici nu distinge între materie și cantitate: din toate părțile ne învalue lumea cantității. Filosofii, în genere, nu sunt de altă părere. Și pentru ei, cantitatea e un atribut esențial al realului, oricare ar fi natura acestuia — întindere sau idee<sup>1)</sup>. Dela cantitate vor plecă așadar, în mod firesc, ca dela o bază solidă, imediată, teoriile măsurii. Măsura e evaluarea unei cantități prin raportul ei către o cantitate determinată, de aceeaș speță, luată ca termen de comparație. Măsura și numărul sunt instrumentele de prindere și expresie a cantității. Existența acesteia e factorul prim în orice evaluare.

Punctul acesta de vedere se lovește însă îndată de mari greutateți. În adevăr, realismul cantității însemnează punerea ei alături de calitate, ca o categorie distinctă a realului. Realitatea imediată e ruptă astfel în două: deoparte, domeniul propriu al măsurii și numărului, cantitatea, — definită prin extensiune, adică prin exterioritatea reciprocă a părților, „partes extra partes”; de cealaltă, domeniul calității intensive, în care părțile se implică unele pe altele. — refractar măsurii și calculului. Așa se ajunge la opoziția cantitate-calitate, una din temele cele mai folosite ale dialecticei metafizice.

Oricât ar părea de banală însă, opoziția aceasta devine un îndrăzneț paradox îndată ce ne referim la faptele obișnuite ale măsurii. Măsura intensităților, măsura nuanțelor calitative — în atâtea ramuri ale industriei —, măsura psihică chiar, — examenele de tot felul — sunt la însăși baza vieții de azi. „De la descoperirile muzicale ale Pytagoricienilor, numărul n'a încetat de a se aplica cu succes din ce în ce mai mare, datelor celor mai incontestabil calitative”<sup>2)</sup>.

De aici complicațiile de tot felul la care recur teoriile măsurii ca să se adapteze faptelor, fără să părăsească postulatul realismului cantității. Pusă în termenii aceștia însă problema nu se poate rezolvă satisfăcător.

Ne explicăm așadar schimbarea radicală de atitudine, la care se decide Spaier: „În loc de a zice că numărul și măsura presupun existența prealabilă a cantității și ei singure i se aplică, ne vom întreba dacă nu e mai bine să răsturnăm ordinea adoptată în genere, declarând că, din potrivă, *cantitatea e rezultatul măsurii*, că tot ce poate fi evaluat devine, prin însuși faptul evaluării și numai așa, o mărime. Cu alte cuvinte, ne vom întreba... dacă nu e cantitatea însăși *calitatea măsurată*”<sup>3)</sup>.

Conceptul măsurii devine astfel fundamental pentru toată problematica studiului nostru. El e centrul de perspectivă din care sunt privite, de o parte, problemele cantității concrete, de cealaltă, ale numărului abstract. E firesc așadar să începem analiza noastră cu o caracterizare a măsurii.

Spaier definește măsura, în repetate rânduri, tradițional, ca „atribuire de numere datelor de evaluat.” A măsură o dată este a determina de câte ori ea conține „unitatea de măsură”, este așadar, a găsi un număr<sup>4)</sup>. Însemnează aceasta că definim măsura

1) Cf. pag. 10.

2) Cf. pag. 31. Idei apropiate exprimă Meinong: „Ueber die Bedeutung des Weberschen Gesetzes”, pag. 81.

3) Cf. pag. 33.

4) Cf. mai ales pag. 196.

prin număr, că facem din el condiția prealabilă și necesară a ei? Prioritatea conceptului măsurii ar fi astfel părăsită.

Nu putem merge, aşadar, mai departe înainte de a lămurii raporturile numărului cu măsura. Pusă în termeni de logică însă, problema priorității măsurii e artificială. Căci număr și măsură sunt concepte complexe, susținând raporturi reciproce. Distincția lor nu poate fi decât relativă. Dacă Spaier le tratează în capitole deosebite, — ceace nu exclude reluarea problemei numărului în capitolul măsurii, nici intervenția conceptului evaluării în tratarea numărului — aceasta ține mai mult de problemele grupate în jurul lor : deoparte, cele abstracte, privitoare la interpretarea aritmeticei și analizei, de alta, cele concrete, privind semnificația și extensiunea măsurii fizice. Putem vorbi însă, cu drept cuvânt, de o subordonare tehnică a numărului măsurii, de nașterea și dezvoltarea numărului în procesul evaluării ca un instrument din ce în ce mai perfecționat al ei.

Însăș formula citată însă — „măsura e atribuire de numere datelor de evaluat” — e departe de a satisface pe Spaier : e numai o descriere provizorie și exterioară a procesului măsurii. În adevăr, dacă numerația nu lipsește din măsură, sub forma ei deplin elaborată, nu se poate spune că ea îi constituie esența. În evaluările pur empirice<sup>1)</sup>, adesea extrem de subtile și de o incontestabilă obiectivitate, numărul propriu zis nici nu intervine. Desigur analiza atentă pune în evidență elemente aritmetice ascunse chiar în astfel de evaluări. Totuși „faptul că numărul poate rămâne așa de circumscris, de rudimentar de puțin aparent, e o dovadă că măsura nu e destinată să substituie experiențe, nu știu ce realitate mai adâncă — o rețea de numere inaccesibilă simțurilor —, obiectul ei fiind simpla evaluare a datelor *calitative*”<sup>2)</sup>. Măsura ținde, nu la aplicarea de numere lucrurilor, ci la determinarea valorii lor. Numărul e numai mijlocul acestei evaluări”<sup>3)</sup>. Iată un text mai explicit : „Obiectul măsurii e determinarea *calităților*...”; departe de a fi „scopul propriu și caracteristic al operației”, numerația „servește numai la determinarea acestora printr'o expresie univocă, simplă, clară, sistematică și universal inteligibilă. De pildă, când găsești că o frânghie are 10 metri, important nu e numărul zece, — cu altă unitate de măsură s'ar fi obținut un număr deosebit — ci faptul că el permite oricui să-și dea seama dacă frânghia e destul de lungă pentru a scoate apă din cutare puț, a ridică saci cu grâu la cutare etaj al depozitului sau pentru a urca greutatea pe un zid în construcție”<sup>4)</sup>.

Citatele acestea lămuresc suficient rostul calitativ al măsurii. Analiza proceselor care o constituie întărește interpretarea aceasta : plecând de la un ansamblu de constatări și comparații intuitiv-calitative, alcătuită din raționamente calitative, măsura își verifică valoarea și exactitatea față de calitățile pe care ea le determină. Nicăieri nu eșim din domeniul relațiilor calitative, din lumea concretului. Și dacă verificarea măsurii se face prin calitate, nu e aceasta o dovadă mai mult că rostul ei stă în determinarea calităților?<sup>5)</sup>

Afirmația măsurii calităților n'are aşadar nimic paradoxal. Faptele par greu de interpretat numai unor teoreticieni apăsați de postulate arbitrare. Ținta reală a măsurii

1) În sensul acesta larg, conceptul măsurii ridică probleme, pe care le vom întâlni mai jos. Aici îl caracterizăm doar, fără să-i discutăm îndreptățirea.

2) Cf. pag. 206.

3) Cf. pag. 263.

4) Cf. pag. 202—203.

5) Cf. pag. 202.

fiind determinarea valorii calităţilor, clasarea lor, toate formele de evaluare, începând cu cele mai simple, o satisfac. „Reperajul” calităţilor şi „măsura” propriu zisă sunt numai în aparenţă deosebite, în esenţă se reduc la un proces identic. Vom vedea îndată cum se trece dela o formă la cealaltă, prin afinarea treptată a tehnicii evaluării.

Esenţială acesteia e numai existenţa unei scări tip, la care se raportează datele de evaluat. O nuanţă de roşu se apreciază faţă de seria prealabil fixată a nuanţelor de roşu; duritatea unui corp, faţă de scara mineralogică bine cunoscută a gradelor de duritate (1. talc, 2. gyps, 3. spath de Islanda, 4 fluorină, 5. apatică, 6. ortoză, 7. quartz hialin, 8. topaz, 9. corindon, 10. diamant).

Pentru construcţia scării, se cer numai două condiţii: 1. distincţia sigură şi constantă a valorii relative a calităţii în două cazuri date; 2. conservarea fără alterare a cazurilor ei tipice. Realizarea lor permite aranjarea în serie şi numerotarea nuanţelor alese. Raportat la scara aceasta, un grad oarecare al calităţii considerate va fi exprimat printr'un număr determinat sau prin numerele cele mai apropiate care-l încadrează. Iată forma cea mai simplă a măsurii. Evident, deşi foarte utilă, evaluarea aceasta e, în ceceac e priveşte aspectul ei numeric, arbitrară. Atât treptele scării cât şi numerele cu care le dotăm, sunt fixate prin liberă convenţie. Înţelegerea sensului calitativ al numerelor presupune cunoaşterea concretă şi detaliată a capriciilor scării: numai un specialist o poate interpreta. Întrê diferenţele numerice şi diferenţele gradelor respective ale calităţii nu există proporţionalitate: nu putem concludé dela unele la celelalte. În stadiul acesta măsura e încă pur empirică, nu permite calculul numeric.

Arbitrariul scade însă considerabil când putem constitui scări cu intervale egale. Diferenţelor de număr le corespund acum, riguros, diferenţele de grad egale, calculul calităţilor devine posibil, — cele patru operaţii se pot interpreta calitativ<sup>1)</sup>.

E inutil să insistăm asupra progresului pe care-l constituie tehnica aceasta perfecţionată. Numai acum e posibilă determinarea exactă a raporturilor calitative în variaţiile lor. „O mare parte a ştiinţei e darul numărului”. Numai să ne ferim de a concludé că numărul constituie, în sine, realitatea secretă pe care el însuş, ca instrument al măsurii, ne ajută s'o prindem. „Totul e calitativ în univers ca şi în măsurile noastre. Numărul e numai un instrument de analiză conceptuală şi de figuraţie, suplu, pătrunzător, adecuat; existenţă separată nu are”<sup>2)</sup>.

Avantajele enorme ale calculului, explică opoziţia curentă între măsura strict numerică şi evaluarea empirică descrisă mai sus. Două operaţii identice în scopul şi natura lor, sunt tratate ca absolut eterogene. Putinţa de a defini egalitatea şi adiţiunea în domeniul unei entităţi devine condiţie necesară a măsurii ei<sup>3)</sup>.

Se pot însă stabili relaţii de egalitate în domeniul „calităţii”? Expunerea noastră, vorbind de grade calitative echidistante, a presupus-o tacit. Nu putem merge mai departe, fără să fi lămurit dificultatea aceasta de principiu. Spaier îi consacră trei secţiuni extrem

1) Suma a două grade va fi, prin definiţie, gradul corespunzător sumei numerelor respective, iar diferenţa lor, gradul corespunzător diferenţei numerelor lor. Înmulţirea unei calităţi se va face căutând gradul corespunzător produsului numărului ei cu înmulţitorul dat, iar împărţirea ei, luând gradul corespunzător câtului numărului respectiv prin divizorul dat.

2) Cf. pag. 210.

3) Cf. Jules Tannery, citat de Spaier la pag. 227.

de interesante<sup>1)</sup>. Fără a intra în detaliul lor, vom aminti numai ce e strict necesar analizei noastre.

Departate de a constitui un paradox, egalitatea calităților e faptul cel mai curent. Ce sunt raporturile de congruență în domeniul geometriei, dacă nu relații calitative?... „Intreagă măsura lungimilor e fundată pe relațiile calitative „situat între” și „egal cu”, stabilite între un șir de puncte...”<sup>2)</sup>. Mai mult decât atât, egalitatea în genere e o relație calitativă, fundată pe o indiscernabilitate direct constatată — în cazul lungimilor, pe o congruență. Toate spețele de indiscernabilitate fundează tipuri de egalitate. Pentru fiecare speță calitativă definiția egalității va fi așadar, alta. În geometria plană, de pildă, altfel se definește egalitatea pentru segmente decât pentru unghiuri sau pentru suprafețe; iar în aritmetica „pură”, altfel pentru numărul „ordinal” decât pentru cel „cardinal”. Cu fiecare etapă a extensiunii numărului, definiția ei variază.

Egalitatea e o relație calitativă, aceasta e așa de evident încât mulți gânditori o socotesc indefinisabilă. Pentru ei egalitatea e obiect de constatare imediată, congruența fiind, după unii, tipul unic al ei<sup>3)</sup>. Pentru Spaier, chestiunea e mai complicată: ceea ce se constată imediat (congruența unor segmente de dreaptă, de pildă), nu e însăși egalitatea — relație indirectă și mai complexă decât se pare — ci o indiscernabilitate calitativă din care ea se inferă. Egalitatea a două entități este aparținerea lor comună la aceeaș clasă metrică. Ideea unei evaluări se adaugă astfel indiscernabilității strict perceptive ca să producă noțiunea egalității.

Definiția egalității gradelor unei calități nu întâmpină așadar nici o dificultate de principiu — oricari ar fi greutățile ca i se pot opune în fapt, într'un caz sau în altul; cum zice Helmholtz<sup>4)</sup>: „Diferența (între valorile deja măsurate și cele cărora nu li s'a definit încă egalitatea, diviziunea și adățiunea) nu este esențială, căci noi descoperiri pot duce la adățiunea unor astfel de valori și permite intrarea lor în seria mărimilor direct determinabile”.

Continuitatea între „graduare” — determinarea gradului unei entități prin înlocuirea unei scări de reper — și „măsură”, identitatea lor de esență, pe care expunerea noastră a pus-o în lumină, e contestată totuș aproape în genere. Pentru Meinong<sup>5)</sup>, „dacă este adevărat că nu există măsură fără graduare<sup>6)</sup>, inversa nu e deloc evidentă. Majoritatea graduărilor, chiar când folosesc scări cu reperuri echidistante, sunt departe de a constitui măsuri veritabile. „Nu se poate vorbi de măsură”, zice Meinong, „decât când entitatea evaluată e divizibilă în sens propriu”, adică, după expresia lui Spaier, când părțile sunt consubstanțiale totului împărțit.

1) Cf. pag. 215—242, secțiunile 42—44.

2) Cf. Hölder, „Die mathematische Methode”, pag. 52; citat de Spaier la pag. 201.

3) Cf. Fechner, „Elemente der Psychophysik”, I, 57 — citat de Spaier la pag. 227.: „Niciodată nu va fi posibil să așezăm o senzație peste alta, ca să le măsurăm”.

4) „Zählen und Mäßen”, — citat de Spaier la pag. 276.

5) Cf. pag. 278.

6) Lucru incontestabil, fiecare măsură implicând procese de reperaj — cum arată chiar instrumentele de care toate se servesc: metrul e o lungime gradată, balanța romană sau bascula au brațe și sectoare gradate și tot așa instrumentele de măsură fizică, în genere. Măsurile empirice, ele însele, până la aprecierile psihice, estetice și morale, lucrează toate cu scări de valori mai mult sau mai puțin limpede și precis cotate.

Spaier discută ideea diviziunii într'un capitol ingenios<sup>1)</sup>. Desigur, măsura implică divizibilitate; aceasta însă trebuie înțeleasă într'un sens cu totul larg: nu ca diviziune efectivă, ci ca simplă definiție a unei relații de echivalență — între tot și suma părților care-l compun. În sensul acesta ideal, vorbim de diviziunea monezii, a capiatiului unei societăți în acțiuni, ba chiar de diviziunea ideilor în conceptele din care sunt alcătuite — înțelegând de fiecare dată, nu împărțire materială, ca aceea a unei pâini în bucăți, ci ideală: echivalența a totului cu părțile definite. „Consubstanțialitatea” părților cu întregul nu e condiție indispensabilă a măsurii. Acolo unde se întâlnește, ea e o simplă garanție a echivalenței de care vorbim. Aceasta se poate însă defini și constată și pe cu totul alte căi.

Rezumând, putem dar spune că diviziunea, în sensul larg în care ea constituie o condiție a măsurii, nu e cantonată în domeniul extensiei — al exteriorității reciproce a părților —, ci se aplică tot așa de bine purei intensități și în genere oricărei date calitative. Distanța extensie-intensivă, pe care se construiește opoziția cantității și a calității, nu poate avea sensul absolut care i se atribuie. Măsura și numărul vizează calitatea sub toate formele ei: „totul e calitativ în univers”. Extensiunea este ea însăși o calitate. Evaluarea ei e doar mai ușoară și de aci locul aparte ce i s'a dat, încetul cu încetul. O întindere dată e o dată calitativă: evaluarea o transformă în lungime, îi dă un sens cantitativ. Cândul evaluării, evaluarea oarecum tacită, o face să apară de la prima vedere sub forma unei cantități.

Și pentru F. G. Lipps — referindu-se la măsura psihică — graduarea e cu totul altceva de cât măsura. Prima se exprimă în numere ordinale, a doua singură, în numere cardinale. Indicarea gradului unei calități, clasarea ei, chiar numerică, față de celelalte calități de aceeași speță, nu trebuie confundată, după el, cu măsura cantităților, alcătuite din unități și reductibile la ele.

Distanța aceasta a lui Lipps nu poate fi primită de Spaier, pentru care opoziția numerelor cardinale și ordinale e o construcție factice. Coligația și ordonarea intră în definiția oricărui concept numeric: graduarea calităților e așadar o operație tot așa de cardinală ca și numerația de care se servește măsura; că măsura implică necesar ordonare, am văzut pe larg în paragrafele precedente. „Orice graduare e o măsură și orice măsură e o graduare”<sup>2)</sup>.

Acestea sunt, într'o analiză sumară, chestiunile pe care le tratează Spaier studiind măsura sub aspectul ei concret, din punctul de vedere al entităților calitative pe care le determină. Concluziile lui sunt strânse într'un capitol descriptiv — „Construcție estetic-conceptuală a măsurii” —<sup>3)</sup>. Mai întâiu, o ușoară restrângere a afirmațiilor noastre de până acum: ceea ce se măsoară, nu e calitatea pură care nici nu există pentru conștiință, orice conținut constituindu-se într'o judecată, posedând așadar o semnificație, o structură intelectuală. Se măsoară calitatea deja elaborată logic: nu durată pură, ci timpul obiectiv, nu întinderea brută, ci dimensiunile ideale pe care analiza metrică i le substituie. Și tot așa pentru toate datele calitative, în genere. Măsura însăși e o transformare, o elaborare aritmetică a datelor acestora estetic-conceptuale. Momentele acestei elaborări, conceptele prin care ea se săvârșește sunt desprinse unul

1) cf. sect. 46, pag. 255—270.

2) Cf. pag. 280. Pentru discuția tezei lui Lipps, pag. 278—79.

3) Cf. Capitolul X, pag. 304—321.

câte unul și analizate de Spaier în funcția lor : un riguros inventar interesând mai mult o teorie matematică a măsurii. Principiile care-l călăuzesc le cunoaștem din analizele anterioare.

Să ne întoarcem acum la cellalt aspect al problemelor măsurii, cel numeric.

Mai întâiu cadrul în care se desfășoară considerațiile lui Spaier : tezele lui se opun purismului logisticii și apriorismului neo-kantian. În adevăr, dacă mărirea e tratată de obicei ca o dată imediată, bază de aplicare a măsurii, — numărul, instrument al acesteia, e din potrivă conceput ca o creație pur logică a spiritului, fără legătură cu concretul. Măsura, atribuire de numere mărimilor, trebură așadar explicată prin confruntarea acestor două concepte, absolut eterogene. De aci paradoxele și insuficiențele teoriilor lui Russell și Couturat. Potrivirea ordinii apriori a numărului la realitatea imediată a cantității nu poate fi pentru ei decât accidentală. „...Frumoasa izolare a aritmeticii a repus în discuție principiile unei aplicații justificate a numerelor la lucruri”<sup>1)</sup>. Nu e de mirare că domeniul măsurii veritabile apărea acestor gânditori așa de restrâns. Dacă potrivirea numărului întreg cu colecțiile de obiecte discrete mergea dela sine<sup>2)</sup> chiar dela justificarea numărului fracționar în măsură începeau dificultățile și subterfugurile. După Russell, în primele lui articole asupra măsurii „On the relations of number and quantity” singură măsura colecțiilor e veritabilă<sup>3)</sup>, toate celelalte sunt mai mult sau mai puțin false măsuri, — „Surrogative Messungen”, cum le numește Meinong<sup>4)</sup>. Măsura continuului nu e reală, numărul depinzând de etalonul ales — totdeauna arbitrar. Nu mai vorbim de măsura vitezelor, a intensităților, a calităților propriu zise...

Înțelegem așadar energia cu care protestează Spaier împotriva concepției puriste a numărului, insistența cu care revine asupra naturii calitative și experimentale a lui.

Am văzut că numai în funcție de măsură se poate înțelege deplin numărul. „Departate de a fi o categorie apriori sau o invenție anterioară utilizărilor sale și în principiu independentă de ele, numărul nu e decât o abstracție degaiată din evaluări efective”<sup>5)</sup>. Instrumentul esențial al măsurii e scara de reperuri la care raportăm datele de evaluat. Scara aceasta ne ajută să înțelegem natura numărului. Ce e seria numerelor întregi, dacă nu scara față de care se apreciază întinderea colecțiilor? — Lacunele ei, idată ce se aplică raporturilor metrice complexe, duc, cum am văzut, la concepția numerelor fracționare, a celor calificate și iraționale. Departate de a fi perfect dela început, „numărul se coace numai cu uzul și nu-și câștigă diferitele accepțiuni decât grație întrebuințărilor deosebite pe care le are”<sup>6)</sup>. La rândul ei, orice scară de valori, folosită în măsură, are un sens aritmetic. Conceptul „coupure”-ei convine oricărui reper metric. Fiecare reper e definit prin situația metrică pe care o ocupă în scară, e o „coupure”-ă, un număr concret, calitativ.

Caracterul aritmetic al măsurii e astfel mult mai adânc decât pare la prima vedere. El nu începe odată cu numerația întrebuințată de evaluările perfecționate, ci e implicat

1) Cf. pag. 12.

2) Cf. totuși rezervele lui Couturat, „De l'infini mathématique” cap. 1, 2; cartea IV.

3) „Idealul pentru evaluarea numerică ar fi să aibă de-aface cu monade leibniziene” cf. Spaier, pag. 258.

4) „Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes”, citat la pag. 18.

5) Cf. pag. 313.

6) Cf. pag. 194.

în orice manipulare metrică, în folosirea oricărei scări de valori pentru aprecierea unei date. Numai interpretarea puristă a numărului, sprijinită pe algoritmul aritmeticei, a putut crea ideea că numeraţia exprimă cu care se termină măsura propriu zisă ar fi o operaţie aparte, de natură cu totul nouă. În fond, ea nu e în măsură decât o operaţie complementară: traducerea evaluărilor metrice într'un limbaj universal, reducerea cantificărilor concrete la o expresie comună, abstractă. „Evaluarea unei cantităţi trebuie considerată ca efectuată în principiu, când entitatea a fost localizată între două reperuri succesive”<sup>1)</sup>.

Distincţia curentă între numere „pure” şi „aplicate” răstoarnă ordinea veritabilă a acestor concepte. Trebuie să vorbim de numere „concrete” şi „abstracte” — cele din urmă nefiind decât simbolurile celor dintâiu. În esenţă, numărul e o „situaţie metrică”, adică un sistem de evaluare...; constatare de care trebuie să se ţină seama, când se discută asupra originii empirice sau apriori a numărului. Fără obiecte de evaluat, cine ar fi inventat instrumentul de evaluare, care e numărul? Din evaluări concrete a eşit numărul şi orice număr e o evaluare. Seria numerelor „pure” nu e o creaţie „pur logică”, ci un sistem universal de reperuri care, putând corespunde tuturor reperurilor metrice speciale, le face mai clare, mai inteligibile...<sup>2)</sup>.

Până aici conceptul măsurii a fost centrul de convergenţă al consideraţiilor noastre. Analiza numărului şi a procesului concret al măsurii ne-a lămurit operaţia cantificării şi implicit structura cantităţii. Ne rămâne însă de tratat, cu privire la aceasta din urmă, o problemă de ordin existenţial. Iată în câteva cuvinte de ce e vorba.

Definiţia cantităţii ca elaborat al măsurii, despuierii ei de orice realitate imediată, nu înseamnă reducere a cantităţii la o simplă ficţiune logică? Iar aceasta, nu înseamnă a nesocoti obiectivitatea ştiinţei în ce are ea mai recunoscut?

E de ajuns să amintim consideraţiile psihologice şi metafizice cu care ne-am deschis articolul, ca să înţelegem că Spaier nu poate fi de-găreră această. Pentru idealismul lui concret, realitatea nu se defineşte independent de spirit. La baza universului nostru, în ce are el în aparenţă mai imediat, întâlnim funcţia intelectuală a judecăţii: în judecată concretă sunt puse şi determinate calităţile. În planul acesta, deja logic, al calităţii, se defineşte realitatea empirică. Faţă de el trebuie aşadar determinată realitatea proprie a cantităţii; mai precis, realitatea unei cantităţi date e funcţie de gradul de realitate al calităţii ce-i stă la bază.

Quantificarea transformă însă calitatea în mărime, îi dă o structură metrică. Nu e aceasta, denaturare a calităţii? — aşadar îndepărtare de realitate, cum pretind filosofii intuiţiei pure? — Nu, căci, mai întâiu calitatea pură nu e decât o ficţiune a filosofilor: cantificarea nu face decât să continue un proces de determinare logică, deja început. Şi apoi, întrucât ar putea denatură măsura — simplă clasare a unor calităţi în funcţie de calităţi de acelaşi gen, desemnare şi descriere simbolică a lor — calităţile cărora li se aplică? Procesul cantificării nu e chemat să atribue, dar nici să ridice atributul realităţii datelor pe care le elaborează. Aici ca pretutindeni, problema realităţii nu se tranşează prin soluţii globale: hotărâtoare sunt consideraţiile empirice — încercări şi dibuiri, verificări minuţioase.

Opriam aici analiza noastră. Cartea lui Spaier e așa de bogată în probleme şi argumente, încât alegerea noastră a putut părea uneori arbitrară. Am insistat, în general,

1) Cf. pag. 290.

2) Cf. pag. 291.



asupra chestiunilor tehnice, lăsând pe planul al doilea considerațiile și concluziile metafizice. Dacă acestea pot fi lesne contestate, ca orice generalizare depărtată de temeiul faptelor, — seriozitatea și interesul descrierilor și interpretărilor empirice ni se par deasupra discuției. Analiza măsurii și numărului, determinarea raporturilor lor, aduc argumente și vederi noi într'o chestiune mult desbătută. Utilizarea conceptului „coupure”-ei ni se pare extrem de suggestivă.

Oricare ar fi soarta soluțiilor pe care le propune, studiul lui Spaier are meritul rar de a duce mai departe problemele pe care le cercetează.

*Paris, Iunie 1928.*

C. FLORU

## Condițiunile cerute unui psiholog practic.

Oricare ar fi împărțirea psihotehnicii pe care am admite-o, cea dată de Giese : „psihotehnica subiectului”, referitoare la om, și psihotehnica obiectului”, referitoare la muncă, sau împărțirea lui Weber în „psihologia profesională” și „psihologia muncii” sau oricare alta, fundamentul ei rămâne aplicarea practică a psihologiei, de unde i-a venit și numele de psihologie practică, dat de întemeietorul ei, Münsterberg, în lucrarea sa „Principiile psihotehnicii”.

Dar acest nume de „practică” sună urît în urechile multora și mai ales filosofilor, care nu vor să se înjosească prin contactul cu realitatea, și psihologilor, care cu mândrie se numesc teoretici.

Deaceia psihologia practică se vede disprețuită și chiar boicotată din partea acestora. Lucrul acesta nu este de mirare, căci mai deunăzi psihologii în genere n'au mai fost primiți la congresul filosofilor din America, sub pretext că psihologii nu mai sunt filosofi.

Este o reacțiune explicabilă din partea filosofiei care s'a considerat totdeauna ca mai presus de vicisitudinile vieții reale, practice ; ea fiind chemată să se ocupe numai cu fundamentul și acoperișul clădirilor, numai cu principiile prime și ultime — filosofia aristocrată ; restul clădirii îl lasă pe seama științelor practice, între care se află astăzi și psihologia practică — filosofia burgheză.

Pe de altă parte profesiunile libere practice, care prin menirea lor cer rezultate practice, nu vor să recunoască rezultatele obținute de psihologia practică, acestea fiind, deocamdată, mai puțin palpabile decât cele date de medicină, arhitectură, etc., și ca atare tind și ele la boicotarea ei. De ambele părți izolată : deoparte înlăturată, fiindcă este practică ; de alta, fiindcă nu este practică.

Aceasta este situația în care se găsește în prezent psihologia practică. Deci, o situație care nu este prea de invidiat. Dar s'ar putea răspunde că singură poartă vina acestei situații. De ce n'a rămas în domeniul ei teoretic, de ce a depășit granițele impuse de obiectul său ?

Care este cauza ? De sigur nu faptul că a intrat în domeniul practic, unde a adus-o evoluția normală, nici nu se poate zice că a trecut granițele obiectului său, acesta fiind sufletul omenesc în toate manifestările sale, ci procedeele pe care le-a întrebuițat în practică. Toți s'au apucat să facă psihotehnică, chemați și nechemăți. Ce-i drept, psihologia practică și-a întins domeniul de lucru peste tot unde a fost vorba de participarea omului la o muncă oarecare. Unde s'ar fi putut opri ? Toată activitatea socială este bazată pe munca omului. Dar la fabrică, s'a întâlnit cu inginerul ; la sport, s'a întâlnit cu

doctorul ; la cazuri de accidente, s'a întâlnit cu avocatul ; la școală, s'a întâlnit cu profesorul și așa mai departe.

Fiecare din aceștia l'au văzut intrând în domeniul lor și nu l'au văzut cu ochi buni. Nu numai atâta, dar aceștia s'au găsit îndreptățiți să facă ei singuri psihotehnică, fiindcă spuneam mai sus, fiind vorba de ceva practic, fiecare crede că o poate exercita fără teama de a greși.

La politehnica din Berlin, studenții pot face două semestre de practică psihotehnică și capătă titlul de ingineri practici, psihotehnicieni.

Și îți este dat să asști la cea mai mare grozăvie psihologică. De sigur că, în asemenea condiții, fiecare are dreptul să-și bată joc de psihotehnică. Ciese îi numește foarte bine „lăcătuși de suflete”. Eu însumi am asistat la așa ceva. Candidatul-șofer, care în cazul că este mai mic de 18 ani, este obligat să aibă un „Schein” dela un institut de psihotehnică, este supus la toate formele prescrise de șef, sbiară de câteva ori la el, fiindcă i se pare că nu execută cum trebuie ceea ce i se cere, apoi, după ce dă la fiecare execuție o notă, după tabelele respective, face tot felul de calcule matematice, și ajunge în sfârșit la o notă finală, care este aptitudinea finală a candidatului. Tratează cu alte cuvinte omul ca pe o mașină a cărei rezistență trebuie s'o calculeze după formele precise și prescrise. Nu este adevărat că orice meserie își are psihologia sa în raport cu obiectul cu care se ocupă ? Inginerul tratează oamenii ca pe mașini ; profesorul, ca pe copii ; avocatul îi consideră mereu în fața barei și așa mai departe.

Sau : cu ocazia diferitelor probe pentru orientarea profesională, unui, dar mai ales unele psiholoage practice, se uită la fotografiile candidaților, de cele mai multe ori scoase la repezeală pe stradă, și pe baza lor scot caracterizări — cele mai neînchipuite fantasmagorii — asupra aptitudinilor acestora.

Toate aceste ușurinți în procedare era firesc să producă acea neîncredere în psihotehnică despre care se vorbește mereu atât din partea teoreticienilor cât și din partea practicienilor.

Toate aceste considerațiuni de mai sus m'au făcut să caut a preciza condițiunile indispensabile acestei noi profesii de psiholog practic.

Un bun psiholog practic trebuie să aibă o serioasă pregătire filosofică. Nu-mi pot închipui un bun psiholog practic fără cunoștința istoriei filosofiei, pentru a-și putea da seama de felul cum a fost privit sufletul omenesc în diferitele timpuri, în diferitele concepții filosofice ; aceasta este în același timp un răspuns mândriei filosofiei pure. De asemenea nu mi-l pot închipui fără cunoștințele asupra sufletului omenesc în genere. Fără aceste cunoștințe, sufletul omenesc este închipuit sub formă fragmentară, după ceea ce se observă la un moment dat, fără a se putea înțelege importanța ce-o au aceste fragmente, observate parțial, pentru totalitatea sufletească. Ori, astăzi orice psiholog trebuie să știe că manifestările acestea izolate nu sunt de cât niște simboluri ce pot lua diferite semnificări, după totalitatea lor, după forma totală a sufletului în care are loc.

Este meritul actualii psihologii germane, numită psihologia formei, de a fi arătat importanța ce o are totul asupra părților și de a fi formulat în mod precis că nu părțile explică totul, ci învers.

Un bun psiholog practic trebuie să aibă această înțelegere a totului, să aibă deci posibilitatea să înțegze, să nu adune pur și simplu ca un matematician și din contra să înțeleagă numerile parțiale prin suma totală. Wertheimer, reprezentantul „psihologiei formei” în Germania, arată aceasta cu cele mai simple exemple : o aceeași notă, în diferite

melodii, are cu totul alte semnificații; tot așa cu culorile, cu formele, cu acțiunile; o aceeaș mișcare poate fi o faptă eroică sau una de lașitate, după totul în care se integrează.

„Multe greșeli în judecarea unui caracter, în procederea pedagogică, rezultă din aceea că se consideră acțiunile, calitățile oamenilor, parțial, în loc de a fi înțelese viu în rolul lor caracteristic, în funcțiunea lor, în condiționarea lor, în interiorul totului, ca parte în tot”.

Știința caracterului, caracterologia, așa cum este prezentată de un Klages, Utitz sau chiar Adler, trebuie să-i fie cunoscută.

Pe lângă aceasta, un bun psihotehnician trebuie să mai aibă și intuiția psihică. Nu este vorba aci de vreo putere supranaturală, nu este vorba aci de mijloacele obișnuite pentru ghicirea caracterului sau a viitorului cuiva; ci de acel dar pe care îl au unii doctori de a pune diagnosticuri rezezi și sigure pe baza unor simptome de cele mai multe ori foarte neclare. Un asemenea psiholog practic nu umblă cu memento în buzunar și nu întrebuițează calapoade acolo unde este vorba de viață, de suflet.

Dar mai este ceva. Nu este un bun psihotehnician acela care nu știe să mănuiască suflete, să mănuiască oameni. Este o întregă artă în ceea ce psihotehnica numește „Menschenbehandlung”. Aceasta formează un capitol foarte important. Pentru a cunoaște pe cineva, trebuie să știi să-l faci să-ți deschidă sufletul, căci dacă n'ai această îndemănare, nu poți ajunge la nici un rezultat; din contra, reacțiunea persoanei de cercetat este așa de mare în cât îți poate arăta forme tocmai opuse celor reale. În loc să le deschizi, le închizi și rezultatul la care ajungi este fals. În această privință, cred că se poate cere acelaș lucru pe care îl cere psihoanaliza; adică acea apropiere între examinator și examinat, care să-i facă să se înțeleagă și, mai mult chiar, să se simpatizeze.

Nu mai când se poate produce acest coridor de tranziție între amândoi poate fi vorba de pătrundere sufletească; să simtă persoana de examinat că este în interesul ei și că nimic nu poate fi în dezavantajul ei. Mai ales la executarea testelor și probelor de lucru este o întregă artă să știi să observi, să fii prezent, să fii lângă persoana de examinat și aceasta să nu se simtă observată și supravegheată.

Acest fel de a ști să te porți cu oamenii este rezultatul pedeparte al unei culturi filosofico-psihologice, pe de alta al unei practici serioase și, în sfârșit, trebuie să recunoaștem, și a ceva înăscut.

Nu oricine poate fi făcut bun psiholog practic numai prin exercițiu, după cum iarăș nu se poate bizui nimeni numai pe talentele înăscute. Revin iarăș la chestiunea: cine este chemat să se ocupe cu psiho-tehnica? Este o profesiune specială și ca atare exercitată de specialiști sau poate face oricine, pe lângă meseria lui, și pe aceasta?

Poate că ar părea de prisos această întrebare, dacă nu s'ar avea în vedere cazul special în care se găsește psihotehnica, ea fiind psihologia aplicată la diferite ramuri de activitate omenească. Psihotehnicianul trebuie să cunoască toate meseriile și toate profesiunile pentru a-și constitui o știință a profesiunilor „Berufskunde”, pentru a-și putea da seama de calitățile pe care trebuie să le aibă cel ce vrea să îmbrățișeze aceste meserii sau profesiuni, pe baza lor alegând sau îndrumând, „Berufsauslese” sau „Berufsberatung”. Cine va putea să intre mai ușor în sufletul acestora, psihologul de meserie sau meseriașul sau profesionistul respectiv? Răspunsul este ușor de dat. Meseriașul sau profesionistul poate cunoaște calitățile meseriei sau profesiunii respective, dar nu poate ști cum să le cerceteze la diferiții candidați, nu le poate afla decât prin rezultatele practicii, deci de multe ori prea târziu, după ce candidatul a pierdut destul timp cu meseria pentru care simțise atracțiune, dar pentru care nu posedă suficiente aptitudini. Și chiar dacă

le cunoaște, le cunoaște numai prin activitatea exterioară, fără a-și da seama de condițiile interioare, sufletești.

Desigur că nu putem trage concluzia că psihologul trebuie să cedeze meseriașului sau profesionistului. Din contra, psihologul practic își păstrează locul și rolul său; numai că pentru a fi un bun psihotehnician trebuie să ia contact cu meseriașii și profesioniștii, să frecventeze stabilimentele și fabricile lor, să se informeze de la ei, să observe calitățile sufletești ale meserilor respective și să-și formeze acele psihograme necesare pentru studierea și îndrumarea diferitelor meserii și profesioniști; în același timp să studieze condițiunile muncii — unelte, timp, lumină, accidente, — în raport cu sufletul muncitorului. O muncă grea care este la începutul ei și care necesită foarte mult timp.

Dacă vrea însă meseriașul sau profesionistul însuși să facă psihotehnică, atunci trebuie să dovedească la rândul lui toate calitățile unui bun psihotehnician, trebuie să aibă întreaga cultură de care vorbiam mai sus. Cred însă că aceasta este mai greu de realizat. Cred că și aici trebuie respectat principiul diviziei muncii; obiectul profesiei de psiholog practic este precis conturat prin caracterul specific psihologic.

Un bun psihotehnician, în cele din urmă, trebuie să fie o persoană morală, responsabilă, conștientă de răspunderea pe care și-o ia față de sine, față de cei pe care vrea să-i îndrumeze, față de întreaga societate în care trăiește. Această răspundere morală în jurul căreia se stabilește echilibrul moral al psihotehnicii și fără de care, chiar când celelalte condițiuni sunt îndeplinite, nu se poate menține. Mă gândesc, pe lângă răspunderea ce și-o ia prin îndrumările ce dă, și la răspunderea ce-o are în cazurile de expertiză psihotehnică în procesele de accidente. Aici, psihotehnică nu poate proceda ca avocatul, ci ca doctorul conștient de consecințele uneori fatale pe care le-ar putea avea diagnosticurile sale.

Deci: cultură filosofică, cultură psihologică, caracterologie, intuiție psihologică, îndemânare de a trata oamenii, contactul cu muncitorii și munca de toate felurile (în înțelesul cel mai larg ce se poate da acestei noțiuni), răspundere morală și trebuie să mai adăugăm cunoașterea istoriei culturale a omenirii; acestea sunt condițiunile indispensabile unui bun psihotehnician.

Numai respectându-se aceste condițiuni, se poate asigura un succes psihotehnicii, prin munca serioasă și conștientă a psihotehnicianilor chemați se poate asigura, psihologului practic, o profesiune recunoscută și respectată și se poate procura societății un nou mijloc de progres, atât în domeniul justiției sociale cât și în domeniul prosperității materiale-economice.

*Berlin, 28 Aprilie, 1928.*

*M. MOLDOVAN*

## R e c e n z i i

G. G. ANTONESCU. — *Educație și cultură*. (Actualități și perspective). Cultura Românească, București, 1928, 272 pag. Lei 80.

Noua operă a d-lui Antonescu e un model de tratare a actualităților în lumina principiilor. Și o dovadă de necesitatea de a sublima privirea asupra realităților prin filtrul concepțiilor.

Mai ales în ultimul timp, când atâtea probleme culturale așteptau rezolvarea imediată, în plină epocă de reforme, s'a afirmat că teoria turbură acțiunea. Orice problemă eră privită numai sub aspectul ei de *moment*. Un pragmatism, care negă științelor de valorificare dreptul de intervenție.

Eră firesc să fie ostracizată și pedagogia ca știință de valorificare. Cei cari se vedeau siliți să apeleze la datele pedagogice, cereau numai rețete dela caz la caz. A privi problemele educative în ansamblul lor și a le supune unui criteriu unitar de judecată părea a constitui un procedeu, care depărtează de realitate.

Opera d-lui Antonescu dovedește și celor mai sceptici că singură metoda de a subordona realitățile principiilor e fructuoasă. Justificarea acestei metode o găsim chiar n primele pagini. Citez câteva rânduri :

„Scopul acestei lucrări este nu numai de a face pe cititor părtaş al convingerilor expuse aci, cât mai ales de a scoate în evidență necesitatea unei interpretări a realităților prin prisma principiilor. Numai dacă întemeiem orice nouă alcătuire și orice măsuri de ordin educativ pe principii pedagogice bine controlate, putem ajunge și în domeniul școlar la concepții unitare și realizări durabile” (Pag. IV-a).

Stabilirea unui criteriu de aprecierea realităților școlare o face autorul chiar dela început. Si spre a înțelege spiritul lucrării, voi redă cea mai caracteristică pagină privitoare la metoda utilizată.

„Criteriul de aprecierea unei reforme credem că ar trebui să fie următorul : vom constată care sunt principiile pedagogice, ce stau la baza unei organizări școlare, valoarea acestor principii din punct de vedere al fundamentărilor științifice, pedeoparte, și al utilității lor pentru școala noastră, pedealtăparte, și infine, dacă aceste principii pot constitui împreună un sistem unitar, sau o concepție pedagogică clară. Dacă una din aceste condiții ar lipsi, — adică dacă nu am putea descoperi principii bine determinate la baza unei reforme, sau dacă reformatorul nu a apreciat justa valoare științifică și practică a fiecăruia din ele, sau dacă, însăfârșit, deși fiecare principiu în parte a fost bine cântărit, aceste principii, fiind opuse, nu pot fi armonizate între ele, spre a determina o acțiune pedagogică clară ca scop și sigură ca efect, — rezultatele nu pot fi satisfăcătoare. Evident, pentru ca un organizator școlar și colaboratorii săi să poată răspunde acestor cerințe, ei trebuie să fie nu numai buni cunoscători ai școlii noastre, dar să fie în curent cu mișcarea ideilor pedagogice și să aibă o concepție filosofică și socială (concepție despre

lume și viață), care să determine, pedeparte, selecția ideilor pedagogice, ce-și vor însuși, dedealtăparte, să garanteze unitatea ideilor selecționate într'un sistem" (Pag. 8).

În lumina acestui criteriu, autorul se ocupă de cele mai importante probleme pedagogice, impuse reformatorilor în ultimii ani, trasând în acelaș timp și perspectivele, pe cari un studiu filosofic asupra realităților îl pot oferi.

Astfel, în introducere, înfățișează în chip sintetic, *mișcarea pedagogică și școala românească*; un tablou sugestiv asupra curentelor mai importante ale pedagogiei contemporane — activismul, individualismul și democratismul — apreciate în cadrul cultural, în care se desvoltă școala românească.

În partea I-a, autorul înfățișează ultimele realizări de *reforme școlare* dela noi, scoțând în evidență mai ales fundamentele lor. Prin această metodă, se evidențiază ușor atât părțile bune ale reformelor, cât și cele cari turbură organismul școlar și cari urmează să fie înlăturate sau modificate.

O problemă, a cărei rezolvare e menită să amelioreze simțitor viața internă a școlai, e „*individualizarea educației*”, care formează obiectul părții a II-a. D-l prof. Antonescu se ocupă cu cele mai importante aspecte ale problemei: considerații asupra principiului individualizării educației; educația dotaților; educația în vederea profesiunii; calitatea învățământului în raport cu numărul profesorilor; organizarea activității școlariilor; problema educației morale în liceu și problema raporturilor între studenți și profesori — arătând și modalitatea realizării principiului în școala noastră, spre a desvoltă până la maximum aptitudinile școlariilor.

Dar școala, ca orice instituție socială, se desvoltă într'un cadru, care-i determină evoluția. Viața școlai ar fi fluctuantă ca și mediul social, dacă nu s'ar acționă și la îndrumarea acestui mediu către acelaș scop.

Între școală și realitatea socială e o strânsă înlanțuire. Nu numai în sensul că școala suferă influența mediului social, ci și în sensul că școala contribuie la ameliorarea acestui mediu. Pentru înlăturarea crizei sociale, „școala e chemată să contribuie în primul rând” (Pag. 218).

A înlesni opera școlai, ca cel mai important ferment de progres al vieții sociale, e a lucră paralel și la cultivarea masselor.

Problema culturalizării masselor, care se frământă persistent în cercurile noastre intelectuale și politice, găsește în d. Antonescu pe gânditorul preocupat și de posibilitățile de aplicarea principiilor în stadiul actual de cultură al masselor dela oraș și sat.

Atât în partea III-a — *problema culturalizării* — cât și în partea IV-a — *politica culturii* — autorul, pătruns de filosofia idealismului activ, pune preț în deosebi pe ideea cultivării masselor printr'o politică ce dă preponderanță scopurilor superioare.

Filosofia idealismului activ, pe care o consideră ca o forță propulsivă a culturii în popor, formează de-altfel atmosfera sau spiritul tuturor operelor d-lui prof. Antonescu, și mobilul întregii activități, pe care o desfășoară, persistent, pe domeniul pedagogic și cultural.

Opera, despre care am scris aceste câteva rânduri, căutând să-i înfățișez mai mult spiritul de cât extrem de bogatul ei conținut, este și o operă de convingere, nu numai de știință pură.

Ea mărturiseste luminos idealismul autorului, trezind și în sufletul cititorului entuziasmul pentru valorile ideale și imobilul de a pași la realizarea lor.

I. C. Petrescu

VASILE GHERASIM. — *Activismul lui Spinoza*, (ed. Glasul Bucovinei, Cernăuți, 1928, pag. 148). — Autorul este familiarizat cu originalul textelor și e la zi aproape cu întreaga bibliografie a cestiunii. Pentru a dovedi însă activismul lui Spinoza, d-sa pornește dela definiția activismului din dicționarul lui Eisler (pag. 17) și caută să-i găsească verificarea în tendința de perfecționare a ființei noastre, ce urmărește calea arătată de rațiune și refulează pasiunile până la desăvârșirea pe care o putem dobândi prin liberare de pasiune, prin cunșterea adecuată și iubire infinită către Dumnezeu. Nu era necesară o definiție ca punct de plecare al tematicii din lucrarea d-lui V. Gh., deoarece din însăș expunerea filosofiei lui Spinoza și cunoașterea cărților III, IV și V din „*Etica*”, activismul (unii ar spune dinamismul) rezultă, grosso modo, cu evidență aproape, și a fost notat și de alți filozofi pe cari îi citează chiar d-l V. Gh.: H. Höffding, G. Jung și C. Gebhardt (pag. 147). A porni dela o definiție, care pe deasupra poate să fie și rea, pentru a scrie un studiu desăre activismul lui Spinoza, nu numai că este așa dar inutil, dar mai este și o greșcală de metodă.

Autorul, cum spuneam, este bine informat asupra problemei. Cu toate acestea afirm că ea ar fi trebuit să fie direct atacată, fără a se mai face ocolul expunerii genezei filosofiei lui Spinoza. Aceasta pentru motivul că informația nu poate fi niciodată ccm-plectă, nici nu eră de altfel necesar să fie făcută în vederea demonstrării urmărită de autor și apoi, principial, nu balastul de idei-reminiscente pe care îl putem găsi în orice sistem de filosofie, constituie însăși esența sistemului, sau îi dă o caracteristică fundamentală. Dovada că este așa, o fac prin aceia că d-l V. Gh., deși notează toate influențele filosofiei lui Spinoza, trece peste cele strict iudaice, care merită și ele o menționare dacă nu o interpretare, și nu se oprește asupra atmosferei mistice religioase cu nuanțe catolice, din vremea în care filosofia aceasta apare (vezi O. Meinsma: „*Spinoza und sein Kreis*” și Freundenthal: „*Spinozas Leben und Lehre*” cap. „*Die historischen Bedingungen des Systems: Die deutsche Mystik als Mittler*”, Vol. II, pag. 81—82). Dar, oricum, nec-tarea oricăror influențe nu este necesară, deoarece „ideea” lucrării rezultă din însăși expunerea filosofiei, iar precizarea influențelor nu poate fi admisă nici pentru conside-rentul că autorul a voit să facă un studiu comparativ. Capitolul la care mă refer este aproape izolat de expunerea activismului din lucrarea d-lui V. Gh. În fine, mă mai refer și la critica lui Bergson, din „*L'intuition philosophique*”, pentru a arăta că punctul meu de vedere este cel just: nu armătura de influențe de orice fel, în care este înche-gat un sistem, poate lămuri conținutul lui esențial de idei.

Atențiunea noastră se oprește mai liberă asupra părții a doua din lucrarea d-lui V. Gherasim (pag. 70—148). Ni se face aci un rezumat credincios asupra conceptelor de libertate și necesitate, idei de perfecțiune, felurilor noastre de cunoaștere (o expunere într'adevăr înțelegătoare a însuși conținutului din „*Etica*”), raportului dintre cugetare și pasiune (rezumându-se pas cu pas cartea III și IV din „*Etica*”) și, însfârșit, un capitol asupra realizării perfecțiunii omenești.

Cu prilejul prezentării acestor capitole, d-l V. Gh. ia atitudini, critică și lămu-rește probleme, în legătură cu ele și cari formează preocuparea multora dintre inter-pretatorii filosofiei lui Spinoza.

Așa d-sa crede mai mult în raționalismul filosofiei lui Spinoza, deși recunoaște că teoria atributelor ne poate îndemna să formulăm existența unui misticism în această filosofie (pag. 94), tot așa și cunoașterea intuitivă — de gradul al treilea (pag. 101), de-asemeni și iubirea noastră infinită către Dumnezeu, căci amor dei intellectualis nu e numai o cunoaștere, dar și un afect (pag. 107). Pentru argumentarea ce voește s'o facă, autorul



nu găsește însă necesar, și cu drept cuvânt, să se oprească prea mult asupra acestuia.

D-l V. Gh. ia atitudine și împotriva acelor care găsesc apropieri între psihologia pasiunilor din „Etica” și psihanaliză și citează în această ordine de idei articolul lui B. Alexander: „Spinoza und die Psychoanalyse”, publicat în: Almanah 1928 — International Psychanalytischer Verlag, Wien. Nu cunosc acest studiu. Dar îmi permit să mă refer la studiul meu din „Revista de filosofie” No. 2, din 1928, intitulat: „Despre corp și suflet, asemănări între Spinoza și Freud”, — unde problema este adâncită mai ales din punctul de vedere al teoriei visurilor și problemei psycho-fizice și totodată să mai amintesc și de studiul lui Carl Gebhardt din „Vier Reden” (ed. Carl Winter, 1927) citit de mine între timp și din care reproduc în întregime următoarele rânduri:

„Spinoza întemeiază dinamica afectelor și faptul că argumentarea lui în tezele ei principale și consecințele ei se găsesc confirmate în vremea noastră de psihanaliză, poate servi ca o dovadă a spinozismului viu. Determinismul modurilor lui Spinoza constituie condițiunea prealabilă a oricărei cunoașteri științifice a naturii, paralelismul său psycho-fizic pentru suflet și corp, care sunt cele două laturi identice ale realității, în firea lor substanțială, oferă singura ipoteză acceptabilă pentru cercetarea psihologică. Pentru o concepție în care toată natura este însuflețită în diferite grade, conștientul înseamnă numai un caz special al spiritului inconștient, și legătura gândirii cu vorbirea nu este decât transpunerea gândurilor în reprezentări. Dinamismul lui Spinoza cunoaște ambivalența sentimentelor tot așa ca și psihanaliza, iar refularea este un concept central al psihologiei spinoziste, căci spiritul tinde pe cât posibil să-și reprezinte ceea ce mărește sau întărește puterea de acțiune a corpului, iar de câte ori el își reprezintă ceea ce micșorează sau împiedică puterea de acțiune a corpului, el tinde să-și amintească de lucrurile care exclud existența aceluia. Metoda însă de a stăpâni afectele care ne aservesc și ne distrug, constă, pentru a vorbi în limba psihanalizei, în a pune în locul acțiunilor spirituale inconștiente, acțiuni conștiente sau pentru a vorbi cu Spinoza: un afect, care este o pasiune, încetează să fie pasiune îndată ce ne-am format despre el o idee distinctă și clară, de aceea un afect este cu atât mai mult în puterea noastră și cu atât mai puțin suferă spiritul dela el, cu cât ne e mai mult cunoscut. Psihanaliza a fost în primul ei stadiu o terapie și atunci ea s'a putut mulțumi cu empirismul medical. Ea a ajuns acum în al doilea stadiu, la psihologie, și își are deia meritul în faptul că ne-a liberat prin dinamismul ei dela mecanica psihologiei experimentale. Acum ea se va întâlni cu teoriile spinoziene și va trebui să se pună de acord cu ele. Și dacă într'un al treilea stadiu, care se anunță, ea vrea să înainteze până la o concepție a lumii, lărgind terapia în pedagogie și în sfârșit în etică, atunci ea va recunoaște în spinozism trăsăturile mai adânci ale propriului ei fel de a fi.

Dacă d-l V. Gh. ar fi convins că nu sunt dintre aceia cari caută cu tot dinadinsul să găsească pete până și în soare, ci, dimpotrivă, unul dintre aceia cari caută, ca și d-sa, adevărul, — atunci îmi va îngădui să mai notez și următoarele:

a) Nu rezultă de nicăieri că Spinoza consideră ca înzestrate cu stări psihice, animalele, plantele, corpurile inorganice (pag. 106 în notă).

E numai o concluzie a d-lui V. Gh. care etichetează — poate greșit — filosofia spinoziană ca panteistă.

b) Nu înțeleg de ce d-l V. Gh. afirmă că lupta dintre afecte nu a fost văzută de către Spinoza ca o opoziție între cunoaștere și necunoaștere (pag. 127).

În filosofia lui Spinoza afectele sunt legate de cunoaștere și rezultă dintr'o cunoaștere ne-adevătată, iar cunoașterea adevătată determină în sufletul nostru prezența

unor afecte a căror gradajie merge până la grație, beatitudine și iubire divină. Ceeace infirmă observația d-lui V. Gh.

c) Prea mult vede d-sa o apropiere între filosofia lui Spinoza și cea a lui Nietzsche (pag. 136—137).

Problema este într'adevăr mult discutată din punctul de vedere al principiilor morale fixate de ambii filosofi (vezi H. Cohen : *Der Begeff der Religion im Systeme der Philosophie*, ed. A. Föpelman, Giessen, 1915), dar nu din acela al ideii supraomului, cum o face d-l V. Gh., fiindcă la Nietzsche supraomul e dincolo de bine și de rău, pe când la Spinoza el este înlăuntrul binelui și răului (vezi și studiul meu : „Păcatul originar în filosofia lui Spinoza”, „Revista de filosofie”, No. de față).

d) Este o greșeală încheierea că filosofia lui Spinoza trebuie considerată numai sub aspectul dacă „ea a fost activă în dezvoltarea spiritului uman, dacă a înrăurit asupra acestui spirit într'o direcție de afirmare și creatoare” (pag. 142).

Pentru mine acest lucru este principal secundar, nu numai cu referire la Spinoza, dar și la oricare alt filosof. Adesea adevărul poate să fie necunoscut, nesocotit sau uitat și el totuș să-și aibă valoarea lui în sine, independent de orice înrăurire asupra contemporanilor sau posterității. Adevărul trebuie să fie cercetat *per se*.

e) Pentru d-l V. Gh., tot ce e subiectiv este relativ (pag. 80 de pildă). D-sa repetă mereu aceasta în lucrarea d-sale. Ar urmă că tot ce obiectiv este absolut. O eroare, în ambele afirmații. Noțiunile au aci sferile încrucișate numai

Pentru a pune problema activismului lui Spinoza în marile ei perspective, ași aminti acum că în „Etica” drumul spre desăvârșire pe care fiecare îl putem face, nu însemnează și realizarea acestei desăvârșiri; că frumusețea nu stă atât în găsirea lui Dumnezeu, ci în căutarea lui; că, în fine, rațiunea nu poate în ultimă analiză să înlătore afectele; că ea însăși este, în momentele cele mai înalte ale ei, un afect (vezi și Max Scheler : *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, pag. 100, ed. Reichl. 1928).

Mai poate fi în acest caz susținută ideea unui activism (găsit *grosso modo*) în filosofia lui Spinoza?

Eu înțeleg că d-l V. Gh. a voit să justifice o etică în această filosofie. Și o etică fără ideea de perfecțiune a noastră este, după gândirea obișnuită, imposibilă. Nu aceasta a fost însă și voința lui Spinoza, deși multe din propozițiile în cartea II și IV. din „Etica”, ar părea că dovedesc contrariul. Nu o etică empirică îl interesa în gradul cel mai înalt pe Spinoza, ci problema cum este posibilă o etică privity fiind lucrurile sub specie aeternitatis. Aceasta a voit el să arate în „Etica” sa.

Întrebarea ce se pune e numai dacă a reușit în întreprinderea uriașă ce și-a propus. Dar independent de răspuns — căci el comportă multiple dezvoltări, este dela sine înțeles că problema activismului în filosofia lui Spinoza, din acest punct de vedere, se înlătură.

I. Brucăr

SPINOZA. — *Tratat despre îndreptarea intelectului*. — (Tiparul tip. Diecezane, Arad, 928). — *Tratatul „De intellectus emendatione”*, în românește, în traducerea d-lui prof. S. Katz, după textul latin și într'o limbă ce nu este dialectală. Salutăm aceasta cu bucurie și așteptăm traducerea, nu numai a „Eticei”, cum ni se promite de către traducător, dar și a micului tratat „despre Dumnezeu, despre om și fericirea aces-

tuia", cât și aceea a „gândirii metafizice” — deosebit de importantă pentru cunoașterea „Eticei” însăși.

Traducerea de față este precedată și de o scurtă lamurire asupra „genezei tratatului”, indicându-ni-se și literatura pentru studierea lui Spinoza. Între altele și lucrarea lui Freudenthal: *Spinoza's Leben und Lehre*, cu notarea că fără această carte orice studiu despre Spinoza este imposibil. Nu avem aceeași convingere, — deși apreciem cum se cuvine această operă. Noi credem că orice studiu poate să fie făcut numai dacă mergem la sursă și pedesupra firește, dacă avem și darul de a gândi asupra izvoarelor. Dacă ar fi exact ceea ce spune traducătorul, atunci urmează că însuși Freudenthal, pentru studiul său, ar fi trebuit să cunoască anticipat propriul său studiu, etc. Freudenthal a scris însă cartea sa tocmai fiindcă a mers până în adâncul filosofiei lui Spinoza, considerată în sine.

„Tratatul” ne mai dă și portretul lui Spinoza, — o foarte reușită gravură în lemn a d-lui M. Olinescu.

i. br.

H. PIERON. — *Psychologie expérimentale* (Paris, Armand Colin, 1927).

În volumul acesta, profesorul Piéron, unul dintre viguroșii reprezentanți ai psihologiei experimentale de astăzi, expune o interesantă apropiere între psihologia experimentală de laborator și psihologia conduitei sau comportării.

Expunerea condensată și metodică a problemelor de psihologie experimentală în cadrele generale ale psihologiei comportării, fixate anticipat în introducerea care le precedează, mărturisește intenția de a le fuziona, de a le identifica una cu alta.

Obiectul noii psihologii nu poate fi decât studiul experimental al conduitelor psihologice în domeniul animal și uman.

Psihologia experimentală nu se poate mărgini numai la izolate și stricte cercetări de laborator; prin studiul conduitelor psihologice ale indivizilor, ea interesează direct viața lor biologică-socială. De pildă, psihologia experimentală de astăzi își găsește o vastă aplicațiune în cercetările de psihometrie, care nu urmăresc în realitate de cât orientarea generală a conduitei individului sau orientarea conduitei sale profesionale.

O astfel de psihologie nu mai poate avea de obiect studiul stărilor de conștiință. Definirea fenomenului psihologic ca stare de conștiință subiectivă, nu este ceva absolut indispensabil noii psihologii. Aceasta cu atât mai mult, cu cât o psihologie a stărilor subiective face imposibilă constituirea psihologiei ca știință obiectivă.

Fără să aibă o atitudine absolut negativă față de psihologia stărilor de conștiință, o atitudine similară celei a școlii americane a lui *Watson*, profesorul *Piéron*, preconizează și arată că fenomenele psihologice pot fi studiate în mod obiectiv, independent de orice subiectivitate, de orice stare de conștiință.

*„Je me rends compte que, si j'étais achromatopsique et n'avais pas de sensation de couleur — je puis le devenir momentanément par éblouissement, et je le suis régulièrement en faible lumière — je pourrais cependant étudier par la méthode des réactions verbales la sensation du vert, et la vision des couleurs.*

*Et, si je perds à un moment donné la capacité d'éprouver des sensations de couleur tant perceptives qu'imaginaires en même temps que celle de réagir spécifiquement à divers stimuli lumineux, je n'en garderai pas moins cette notion qu'autrefois — grâce aux notations verbales enregistrées — je percevais du vert sous l'action de certaines radiations.*

*C'est ainsi que tout un domaine d'études psychologiques, considéré comme ayant trait à des phénomènes de conscience, concerne en réalité des formes particulières d'activité, de*

*conduite, des modalités caractéristiques de réactions, principalement verbales.*" (Pag. 14—15).

„Il n'y a de science que du comportement, de l'activité, des réactions globales des organismes envisagés dans leur ensemble, cette science constituant la psychologie, à la différence de la physiologie qui s'adresse à des mécanismes partiels, à des systèmes limités de réaction" (Pag. 16).

Aceste idei se relevează în special cu prilejul discuțiunii care se face în jurul chestiunii: *ce este imagina?* S'ar putea zice: imagina este o reacțiune internă la audițiunea unui cuvânt. De fapt ea nu este însă decât o conduită verbală.

Viața noastră în societate, percepțiunile noastre comune și nevoia de a ni le comunica au creat un dresaj reacțional verbal, limbajul de care ne folosim în aproape toate circumstanțele vieții.

Când e vorba să descriem o imagine prezentă în spiritul nostru, noi utilizăm conduita verbală. Ce este în sine această imagine, noi nu știm; procesul său scapă oricărei investigațiuni. Stim însă ce este în afară. Ea este un act de conduită verbală, care nu aduce nimic subiectiv și care este degajată de orice legături cu conștiința.

„L'introspection provoquée, dans ce cas, comme dans tous autres, consiste en un dressage réactionnel verbal; elle représente une forme de comportement, une conduite apprise; elle n'apporte rien de proprement subjectif et n'est pas plus liée au phénomène de conscience, comme tel que le mouvement de la main appuyant sur un clif de morse à l'audition d'un signal auditif auquel le sujet a consigné de réagir”.

După cum vedem ideea generală a acestei psihologii este ideea de reacțiune.

Fenomenul de reacțiune este însă prezent în toată seria organismelor vii; el este o proprietate universală a materiei vii. Ce diferențiază reacțiunile fiziologice pur animale de cele psihologice?

Răspunsul la această întrebare delimitează obiectivul psihologiei față de cel al fiziologiei și raporturile dintre aceste două științe.

Între numeroasele reacțiuni constatate la ființele vii sunt psihologice numai acelea, care produc modificățiuni în activitatea și comportarea generală a organismelor.

Rezistența unui animal la influența toxică a veninului unei vipere este o reacțiune, ea nu constituie însă o reacțiune psihologică. Evitarea, însă, în viitor a unei noi intoxicațiuni prin mușcătură, cu alte cuvinte evitarea viperei sau uciderea ei, pentru a nu fi mușcat, producând modificățiuni în toată conduita generală a animalului, constituiesc reacțiuni psihologice.

În trei mari capitole sunt studiate în același spirit cele trei forme esențiale de reacțiune superpozabile în viața individului uman: *reacțiunile afective* cu mobil în orientarea conduitei, *reacțiunile perceptibile* prin care se face achiziția experienței și *reacțiunile intelectuale* prin care se face elaborarea acestei experiențe.

Diversele probleme de psihologie experimentală și cercetări făcute în legătură cu aceste trei forme reacționale sunt expuse pe scurt și puse la punct înlauntrul fiecărui capitol. Multitudinea indicațiunilor și datelor informative de ordin zoologic și bio-fiziologic care le însoțește, precum și discuțiunile critice sau de completare întreprinse în jurul lor, nu ne îngăduiesc expunerea și discutarea concluziunilor lor. Ne permitem totuși să subliniem importanța unora dintre ele.

Capitolul închinat studiului afectelor elementare, emoțiunii și influenței activante a proceselor afective este de un viu interes.

Definirea afectivității elementare în termeni de conduită este nouitatea și punctul de atracție al capitolului.

Diferitele forme ale acestei afectivități, în clasificarea pe care le-a dat-o *Wundt*: plăcere—neplăcere, excitație—inhibiție sau depresiune, tensiune—destindere, nu sunt altceva decât diverse niveluri cantitative ale activității. Astfel: excitațiunea dianmică, tensiunea statică reprezintă augmentațiuni generale în activitatea mușchilor și funcțiilor organice, iar inhibițiunea sau repaosul, destinderea, reprezintă diminuțiuni în jocul acelorași funcțiuni.

Expunerea tezei lui *Watson* care consideră emoțiunea un fel de instinct visceral, precum și discuțiunea din jurul celei a lui *Mc Dougall*, care admite atâtea emoțiuni, câte instincte sunt, orice instinct având două compozante: una musculară și alta viscerală (emoțională), este o punere critică la punct a tuturor cercetărilor experimentale făcute până în prezent în domeniul psihologiei emoțiunii.

Examinând această teză, profesorul *Piéron* este de părere că nu se poate determina pentru fiecare formă instinctivă un sistem de reacțiuni viscerale specifice. Dovadă sunt experiențele fiziologistului american *Cannon*, care, studiind experimental finalismul organic al stărilor emotive, a constatat similitudinea și aproape identitatea proceselor viscerale, care sunt la baza emoțiilor cu caracter instinctiv: frica, mânia și durerea vie.

În paragraful reacțiilor perceptive elementare se face o discuțiune amplă și favorabilă în jurul legilor lui *Weber* și *Fechner*, fixându-se valabilitatea și utilitatea lor practică numai pentru excitațiunile de intensități mici.

O confirmare a lor se aduce prin următoarele fapte de ordin fiziologic, citate după cum urmează:

„*Nous trouvons d'ailleurs, dans les réactions purement physiologiques (variation négative traduisant l'intensité de la réponse du nerf sensoriel) et dans les réponses réflexes, des grandeurs objectivement mesurables qui nous donnent la vérification de la loi.*

*En particulier la grandeur de la contraction de la pupille exposée à des lumières d'intensité croissante augmente suivant la même loi que la perception de l'intensité lumineuse déduite de la modalité de variation de la fraction différentielle: et il en est exactement de même pour l'amplitude de la variation négative du nerf optique d'une grenouille dont l'oeil est soumis à des éclaircissements croissants*” (pag. 98—99).

Spre finele aceluiaș paragraf se discută pe scurt și problema timpului senzațiilor anume: durata timpului de latență și persistență; deasemenea legile adecvate formulate.

Cunoscuta lege a lui *Ferry-Porter*: durată de persistență a senzației este invers proporțională cu logaritmul intensității, este găsită nesatisfăcătoare, durata de persistență fiind: „*inversement proportionnelle à une puissance inférieure à 1 de l'intensité (Charpentier ayant indiqué la puissance 0,5), puissance variable suivant les conditions expérimentales*”.

În ce privește e problema memoriei, profesorul *Piéron* nu construște nici o teorie. Ipoteza lui *Bergson* (teoria suvenirului pur) este înlăturată prin o critică precisă de fapte.

Origina ei se găsește în procesele biologice, care au loc pe planurile elementare ale vieții, sub formele persistenței mnemonice a ritmurilor multă vreme repetate, și sub cele ale transfertului asociativ ale stimulațiunilor excitanților între dânși.

„*Dans les réflexes conditionnels étudiés par Pavlov apparaissent les lois précises de la réalisation nerveuse de ce transfert associatif qui constitue le type fondamental de l'acquisition mnémonique*” (Pag. 133).

Conceptiunea lui *Piéron* privitoare la origina memoriei este deosebită de cea a lui *Pierre Janet*, care explică aparițiunea conduitei memoriei prin jocul de împrejurări

ale vieții sociale. Psihologicește „*suvénirul consistă întotdeauna în fixarea unei legături asociative, care permite unei reacțiuni să se producă cu ocaziunea unei excitațiuni date*” (Pag. 143).

Deosebindu-se în ce privește origina memoriei și problema „*habitudinei*”, dâșșii sunt de acord în considerarea ei : ca act de conduită, ca act reacțional verbal, evocatoriu sau grafic.

Limităm această recenzie la cele expuse până aici ; spațiul nu ne permite prezentarea tuturor problemelor atinse, a numeroaselor idei, sugestii și fapte noi, ; cu atât mai mult el nu ne îngăduie discuțiunea unora dintre ele.

Personal, socotesc această nouă lucrare concentrată a profesorului Piéron un serios și științific mijloc de inițiere în problemele psihologiei conduitei și ale psihologiei experimentale con emporane.

Const. Georgiade

M. MAUSS : *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange* (Alcan ; In l'année socio ogique).

Sociologul francez Marcel Mauss, supune la o nouă și mai atentă analiză un fenomen foarte studiat, în ultima vreme : acel al *darului*. Câteva lucrări etnografice recente (ca acele ale lui Malinowski, Moskowski, Thurnwald) aduc lumină nouă în această privință.

Într'adevăr, aproape în toate societățile omenești, oricât ar fi ele de primitive, se întâlnește instituția cadoului, a prestației care nu e întovărășită de o contraprestație ca în cazul vânzării. Decât, darul din aceste societăți, nu este absolut identic ca cel pe care îl concep societățile noastre. Nu pornește din pura spontaneitate a donatorului, și nu este complet lipsit de așteptarea unui contracadou. O observație mai atentă a societăților primitive ne desvăluie o seamă de *obligații* cari isvorăsc din fenomenul cadoului. la „sălbateci”.

Într'adevăr, nimeni nu dăruiește din simplă generozitate, ci pentru că *trebuie*. Primitivul trebuie să procedeze astfel. Este obligat s'o facă. Societatea îl silește. Dacă se sustrage dela această datorie, va fi disprețuit, hulit, deklasat. În capătul acestei generozități coercitive, stă cea mai drastică sancțiune : pierderea onoarei și a rangului social.

Acest fenomen se întâlnește absolut pretutindeni. Și meritul cel mare al lui M. Mauss este de a-l fi identificat în descrierile aproape tuturor etnografilor, în explicațiile tuturor istoricilor.

De cele mai multe ori prestațiile de cadouri fac parte dintr'un ritual întreg. Au un caracter mistic. În jurul donatorului, ca și în iurul donatarului, se strâng oameni mulți, clanuri întregi, care se solidarizează solemn cu cel ce face sau cu cel ce primește cadoul.

Dar fenomenul mai are încă un aspect. El este obligatoriu nu numai pentru cel ce dă, dar și pentru cel ce primește. N'ai dreptul să refuzi un cadou. Sancțiuni, tot atât de severe ca și cele de care vorbeam, lovesc o asemenea derobare.

Însfârșit, al treilea caracter : cel ce a primit e obligat să restituie, într'un termen oarecare, și de obicei cu o dobândă oarecare (uneori foarte ridicată, de ex. 300%).

Așa dar, caracter întreit obligatoriu : obligații de a da, de a primi, și de a restitui.

În altă ordine de idei, se poate pune o altă problemă : care e mobilul darului : este generozitatea, sau interesul ?

Este — crede Mauss — aproape imposibil de răspuns corect, căci ne lipsesc ca-

vintele. Aceste fenomene nu-s nici generoase nici utilitare, sau mai bine zis sunt ambele aceste lucruri laolaltă. Scopul urmărit este foarte utilitar: menținerea prestigiului și rangului social; dar această utilitate e destul de altruistă; și mai întotdeauna pune în joc elanul întreg, astfel solidarizat.

În fond, spune Mauss, noțiunile și sentimentele de generozitate și utilitarism s'au deslușit și diferențiat mai târziu. În societățile mai primitive ele formau un bloc, și opoziția de atitudini era alta.

Intr'adevăr, sălbatecii cunosc două conduite în relațiile lor cu alte triburi: ori dușmănie absolută, și atunci se decimează reciproc fără milă; ori amicitie, de asemeni absolută, și atunci își dau mutual tot ce au mai scump: bunurile, nevestele, fețele.

Și civilizația a lucrat, în principal, la atenuarea acestei tranziții brutale între cele două stări, la posibilitatea unei rivalități amicale, și a unor raporturi pașnice care să fie compatibile și cu oarecari antagonisme de interese. Și este probabil că cele două mari curente care se desvoltă azi sub ochii noștri: 1. o concurență exacerată, între toți și pentru toate, dar sub o formă pacifică și quasi-amicală; 2. pedealtă parte, instituțiile diverse care se reclamă dela principiul *solidarității*, și care vor să dea vechei *rule* generoase, un parfum de obligativitate; aceste curente, ca să fie bine pricepute, trebuie studiate dela obârșia lor, care este, în societățile sălbatice, reprezentată de instituția foarte curioasă a *darului*.

După cum vedem, o filosofie întreagă, morală, utilitară și socială, crede d-l Mauss că se poate degaja din noile descoperiri ale etnografiei în această importantă chestiune.

S.

ANDRE METZ. — *Une nouvelle philosophie des sciences*, (ed. Alcan, 1928). — E vorba de filosofia d-lui Emile Meyerson, pe care autorul o denumește „causalism”, deoarece unul din punctele esențiale ale ei e tocmai „importanța capitală pe care o dă ideea de cauză, reabilitând-o din discreditul în care a aruncat-o pozitivismul” (pag. 50). Și într'adevăr, filosofia d-lui Meyerson afirmă dela început ideea că știința nu se poate mulțumi, cum credea pozitivismul, numai cu găsirea legilor isvorite din observarea raporturilor repetate dintre fenomene. Știința vrea și explicarea acestor fenomene. Ceea ce e însă imposibil fără o raportare a lor la conceptul de cauză. Însăși legea științifică cuprinde implicit ideea de causalitate. Iar aceasta nu poate fi înțeleasă fără de punerea în acelaș timp a ambilor termeni, de cauză și efect, — înțelegând prin efect orice fenomen. Efectul trebuie să fie identic cu cauza care l'a produs, întrucât el e implicit cuprins în cauza sa. Principiul identității este așa dar la baza oricărei explicări științifice, deși el nu apare niciodată în știință sub forma logică de  $A=A$ , cunoscută. Rămâne întotdeauna ceva neexplicabil în știință și care subsistă, chiar atunci când stabilim raporturi de cauză la efect la infinit. Rămâne o constantă, variabilă, pe care d-l E. Meyerson o numește „iraționalul” pentru cunoașterea noastră.

1. Tendința de explicare a științei își are origina în spiritul nostru metafizic, care nu poate lăsa nelămurite fenomenele pe cari le percepe. Aceasta este „un dat” pentru filosofia d-lui Meyerson. Alături de el stă conceptul despre existența în afară de noi a lucrurilor. Filosofia d-sale este ontologistă. Ea coincide însă și cu filosofia sîrșutului comun, sau, dacă voim, cu orice explicare naiv-realistă a adevărului. D-l Meyerson afirmă de altfel că un om de știință nu poate nega această existență isvorită din raportarea primelor noastre senzații — date imediate ale conștiinței — la o lume din

afară. Avem sentimentul existenței acestei lumi. Știința nu poate dovedi rațional și experimental această existență, este adevărat, dar ea este în același timp și o metafizică, de vreme ce admite realitatea acestui al doilea „dat”.

2. Mai departe. Orice rămâne neexplicat științificeste, adică nu e prins în raportul de cauză-efect, este irațional și invers, orice este prins în acest raport e rațional.

Istoria științelor ne arată că mintea omenească a dibuit și continuă să dibuiască în imensitatea fenomenelor naturii cărora le caută o explicație, că adică voește să micșoreze cantitatea de irațional, dar că oricâte ar fi raporturile de identitate pe care le-ar găsi, încă rămâne o parte de irațional pe care nu o vom putea explica niciodată. Aceasta înseamnă totuși că lucrul în sine, tocmai prin faptul micșorării iraționalului, poate fi găsit. Trebuie să urmărim numai fixarea în legi științifice a unui maximum de rațional (dare așa dar că în filosofia d-lui Meyerson iraționalul este egal cu lucrul în sine, din filosofia kantiană).

Pe de altă parte, găsirea unui maxim de rațional înseamnă a explica fenomenele în cursul schimbării lor în timp (desfășurarea lor dela cauză la efect, la infinit). Este dela sine înțeles că aceasta e totdeauna cu a le reduce la o identitate în timp. Ceea ce nu poate fi complect realizat. Dacă aceasta s'ar întâmpla atunci n'am mai putea înregistra nici o schimbare, n'am mai avea nici un fenomen (pag. 142). Putem vorbi de fenomene și schimbări deci, atâta timp numai cât le putem inseria în raporturi cauzale.

Același lucru îl putem spune și despre teoriile cari caută să explice lucrurile considerate static, așa cum ele sunt, (nu cum se schimbă). De pildă, teoriile cari postulează unitatea materiei. „Ce este însă o materie ale cărei elemente sunt asemănătoare între ele pe tot spațiul și nu se disting prin nimic de vidul înconjurător, — decât spațiul însuși? Și ce e acest spațiu, unde nu există nimic care să distingă o regiune sau un punct, de o altă regiune sau alt punct, — dacă nu însuși neantul? (pag. 141). Tendința prin urmare de a căuta să explicăm fenomenele prin o reducere a lor la o identitate de spațiu — nu poate nici ea să fie complect satisfăcută fără a cădea, altminteri, în acosmism.

3. Dă însă o valoare deosebită filosofiei „causaliste”, — faptul însuși al construirii de către d-l Meyerson — a edificiului dibuirilor noastre spre maximum de rațional. D-l Meyerson se servește numai de metoda istorică. Volumele: „Identité et réalité” și „De l'explication dans les sciences”, — sunt o mărturie. Iar expunerea clară din volumul d-lui André Metz — după lucrările acestea — a explicărilor mecaniste și energetice asupra universului, a principiului inerției, a conservării energiei, a conservării materiei, a principiului ireversibilității al lui Carnot, face aceeași mărturie.

De relevat e capitolul asupra principiului ireversibilității, care precizează tocmai atitudinea d-lui Meyerson prin afirmarea credinței într-o ireversibilitate fundamentală a fenomenelor și deci a rămănerii unei părți de irațional din cosmos, de neexplicat pentru mintea noastră. Această atitudine pare a nu fi izvorâtă dintr-o convingere sceptică asupra limitelor posibilității noastre de a cunoaște lucrul în sine, — de oarece d-l Meyerson proclamă necesitatea unui dogmatism științific (deci e optimist), chiar dacă avem conștiința că adevărurile afirmate de știință nu sunt definitive și pot fi corectate prin noile noastre experiențe. Nu trebuie însă să uităm că un adevăr părăsit în felul acesta, este pentru totdeauna perimat. Progresul științei constă tocmai în înlănțuirea aceasta de noi adevăruri peste altele mai vechi, refăcute. De aici și afirmarea credinței în valoarea științei.

4. Ceea ce cam supără în volumul d-lui André Metz, este nota de entuziasm cu care se expune filosofia cauzalistă (să acceptăm această denumire?). De sigur că nimic



de seamă nu se poate face fără de însuflețirea noastră. Dar în filosofie, atitudinea obiectivă șade întotdeauna bine. Numai așa, n'am mai fi avut prilejul să ne oprim asupra enormității afirmată de către d-l Metz că în opera d-lui Meyerson, „am putea găsi cu ușurință fundamentele unei noi critici a rațiunii pure, mult mai largă de cât a lui Kant și în acelaș timp mult mai consolatoare” (pag. 205). Această consolare ar proveni probabil și din afirmarea optimistă a valorii științei. Sau, nu ne-am fi oprit și asupra ideii că nu i s'ar putea contesta d-lui Meyerson „reușita deplină în scopul limitat, dar totuș grandios pe care și l'a propus, de a stabili în chip inbranlabil prolegomenele pentru orice metafizică viitoare” (pag. 206).

Stăruind asupra acestui entuziasm al d-lui André Metz, nu negăm desigur caracterul epistemologic al filosofiei d-lui Emile Meyerson. i. br.

ERICH BECHER: *Grundlagen und Grenzen des Naturerkennens* (München und Leipzig, 1928, Verlag von Duncker & Humblot).

Lucrarea aceasta a gânditcrului de la München, compunându-se dintr'o serie de șase conferințe ținute la rađio din Berlin, are, cum e lesne de înțeles, mai mult un caracter de popularizare și nu aduce, pentru cel care cunoaște operele anterioare ale lui Erich Becher, lucruri noi. Dar ea cuprinde, expuse unitar și sintetic, idei pe care autorul le-a dezvoltat cu alte prilejuri și în legătură cu alte probleme, așa încât avem de-aface cu o lucrare de sine stătătoare, a cărei tendință de popularizare nu o împiedică să fie științifică. El încearcă să arate cări sunt „bazele și limitele cunoașterii fizice”, iar prin natură Becher înțelege „lumea externă din afara conștiinței noastre, care se află la baza percepțiilor sensibile și le cauzează, și care apare în percepțiile sensibile ca lume corporală” (54). E vorba dar de descoperirea acelor cunoștinți fundamentale, al căror temei nu stă în alte cunoștinți, ci chiar în ele însele, și a căror menire este să întemeieze toate celelalte cunoștințe. Toate științele operează, precum se știe, cu raționamente ce se sprijină pe alte raționamente, cu silogisme ale căror premise nu sunt altceva decât concluzia altor silogisme. Dar drumul acesta de la silogism la silogism nu poate merge la infinit, căci există cunoștințe, ce nu se dobândesc cu ajutorul silogismelor, ci se impun minții fără nici o altă mijlocire, ele sunt cunoștințe imediate și sigure, și fiindcă pe ele se întemeiază apoi toată articulația complexă de cunoștințe, ele sunt numite cunoștințe fundamentale sau „fundamente ale cunoștinței”.

Unde se găesc însă astfel de cunoștințe imediate sau fundamentale? O categorie de cunoștințe imediate și sigure ne furnizează, spune Erich Becher, experiența așa cum ea decurge din perceperea a ceea ce-mi este în adevăr prezent, căci „toată experiența se bazează pe adunarea și prelucrarea de percepții” (8).

Dar ceea ce-mi este imediat și sigur prezent nu sunt firește stările sufletești ale semenilor mei, nici lucrurile corporale ce cad în afară de raza percepției actuale, nici elementele corporale ultime, cum ar fi moleculele, atomii și electronii, și nici chiar lucrurile ce cad actual sub simțurile mele. Căci dacă văd bunăoară o bucată de cretă, eu percep culoarea de alb: dar această culoare nu se află în bucata de cretă însăși, nu este o proprietate a cretei, ci este numai o senzație a mea. Tot așa, dacă pipăi creta, am senzațiile de pipăit, iar aceste senzații sunt, iarăși, nu proprietăți ale cretei, ci însușiri ale sensibilității mele. „Și astfel îmi este mie în genere nemijlocit prezent, spune Becher, numai ceea ce eu trăesc sau am în conștiința mea în această clipă”. Absolut sigur și nemijlocit dat nu poate fi decât ceea ce găesc că se petrece în mine atunci când eu însumi mă cercetez. „Această percepție, prin care noi prindem și cunoaștem faptele de con-

știință proprie, prezente și reale", este numită de Becher „percepție elementară”, „schlichte Wahrnehmung”. Această percepție are marea însușire că este absolut certă, prezintă însă neajunsul că ea nu cunoaște decât ceea ce e i momentan prezent; ceace s'a pțrecut odinioară în mine, ceace se petrece în conștiințele celorlalți oameni și în lumea externă, stă cu totul dincolo de puterea ei de cunoaștere. În afară de percepția elementară mai este o categorie de cunoștinți fundamentale, evidente prin ele însele: judecățile analitice. Fiindcă în aceste judecăți predicatul nu face altceva decât lămurește, explicitează, ceea ce se cuprinde în subiect, e de la sine înțeles că ele cuprind cunoștinți imediate și absolut sigure. Față de percepția elementară, judecățile analitice prezintă superioritatea că nu se mărginesc numai la ceea ce se petrece actual în conștiință, ci își întind sfera cu mult mai departe: astfel există judecăți analitice care se referă la corpuri, cum este bunăoară judecata: „corpurile sunt întinse”. Neajunsul acestor judecăți însă stă în faptul că ele nu ajută cu nimic la cunoașterea realității; căci când zic că „toate corpurile sunt întinse”, nu susțin cu aceasta cătuși de puțin că există în realitatea concretă corpuri care umplu spațiul. Ci această judecată are, în ce privește realitatea, numai un caracter ipotetic și înțelesul ei este: corpurile, dată ar exista, ar umple spațiul.

Dar nu numai percepțiile elementare și judecățile analitice cuprind în ele cunoștințe necesare și absolute, ci și grupul de judecăți esențiale, pe care le obținem cu ajutorul unei intuiții (Wesensschau după Husserl) și pe care Becher le numește „Soseinswahrnehmungsurteile”, furnizează cunoștințe fundamentale imediate și absolute. Din acest grup fac parte axiomele matematice, cum ar fi bunăoară axioma că mărirea sumei a doi termeni rămâne aceeași chiar dacă schimbăm ordinea în care sunt așezați termenii. Tot astfel judecata: roșul și verdele se deosebesc, sau judecata: roșul și portocaliul se aseamănă, fac parte din același grup de judecăți esențiale. Ele nu sunt în funcție de cutare sau cutare fenomen real, ci sunt valabile totdeauna, sunt cunoștințe necesare și universale. Căci, când noi afirmăm că roșul se deosebește de verde, nu facem această afirmație în legătură cu roșul sau verdele pe care întâmplător îl întâlnim în experiență, ci în legătură cu roșul sau verdele privite în existența lor ideală, în esențialitatea lor pură. Dar și acest grup de cunoștințe fundamentale suferă de același neajuns ca și cele două grupe anterioare: el nu este în stare să ne descopere noi domenii de realitate. Ca să pătrundem în trecutul nostru și să prevedem deasemeni viitorul, ca să cunoaștem lumea externă, avem nevoie de alte cunoștinți.

Amintirea, regularitatea, necesitatea (Gesetzmässigkeit) și cauzalitatea fenomenelor naturii sunt mijloacele ce ne stau la îndemână ca să cunoaștem toate aceste lucruri. Pe câtă vreme însă cele dintâi trei grupe cuprindeau cunoștințe ce erau mai presus de orice îndoială, amintirea, regularitatea, necesitatea și cauzalitatea fenomenelor naturii constituie un grup de cunoștințe, ce-i dreptul indispensabile, dar nu sigure.

Noi nu știm în chip absolut, dacă realitatea se desfășură pretutindeni și totdeauna regulat, după cum iarăși nu știm dacă ea a fost sau va fi totdeauna și pretutindeni supusă legilor universale și necesare. Deasemeni nu se poate constată empiric, dacă fiecare fenomen real ce se întâmplă în natură este determinat causal. Regularitatea, necesitatea (Gesetzmässigkeit) și cauzalitatea sunt principii ce se verifică atunci când le aplicăm la fenomenele naturii, dar ele nu sunt cunoștințe necesare și absolute.

Becher expune apoi diferitele concepții despre realitatea lumii externe: concepția realismului raiv, a realismului critic, a fenomenalismului, a consiciențialismului și a solipsismului, și arată cum din toate acestea singura îndreptățită este concepția realismului critic. Consiciențialismul și solipsismul, spune el, trebuiesc respinse, fiindcă noi avem

o mulțime de date care ne dovedesc realitatea lumii externe. Astfel în virtutea principiilor cauzalității noi putem stabili că percepțiile își au cauzele lor, ce se află în afara de conștiința noastră. Putem stabili apoi că în lumea externă au loc întâmplări și că ea suferă schimbări, că în ea se află deosebiri care determină în conștiință deosebite senzații, că diferitele fenomene externe pot fi supuse numărării. Iată deci atâtea dovezi, care scot cu prisosință în evidență netemeinicia concepției consciențialiste și a celei solipsiste. Dar aceste dovezi scot de asemenea în evidență și netemeinicia concepției fenomenaliste, care susține că lumea externă nu poate fi în nici un chip cunoscută. Realismul naiv are dreptate, când susține că există o lume externă, însă slăbiciunea lui stă în faptul că acordă prea mare încredere datelor subiective ale simțurilor. Singura concepție care rezistă tuturor criticilor este concepția realismului critic. Ce susține el? Că noi putem stabili în lumea externă așa cum există ea în sine deosebiri, întâmplări, schimbări, raporturi temporale și spațiale, etc. Toate aceste cunoștințe însă redau numai latura exterioară a lumii externe, numai formele, nu și însușirile ei intime, „esența ei internă”. Cunoștința naturii se întinde așa dar cât se întinde „forma” ei: ceea ce este dincolo de această formă rămâne incognoscibil. „*Esența internă*” *constitue limita până la care poate ajunge cunoștința naturii.*

Dacă omul de știință și epistemologul nu pot trece peste această limită și trebuie să se mulțumească numai cu cunoașterea formei pe care o prezintă natura, nu urmează de aci că nu se poate trece *principal* peste ea. Becher este partizanul realismului critic, dar el este totodată partizan al metafizicei. El susține că există multe motive—și înșiră o parte din ele—care ne îndeamnă să admitem concepția psihovitalistă, după care psihicul este factorul vital ce însuflețește și pe om și vietățile (Lebewesen) toate. Dar cum este cu puțință o asemenea pătrundere în interiorul unei părți cel puțin din natură? Datorită faptului, răspunde Becher, că noi înșine suntem ființe însuflețite și că astfel putem conchide de la noi la celelalte ființe însuflețite. Dar când Becher afirmă acest lucru, nu se contrazice el singur, căci întâiu a susținut și a dovedit că noi nu putem cunoaște decât latura exterioară a lumii externe, pentru ca la sfârșit să afirme că noi putem cunoaște și esența ei? Becher tăgăduiește că ar fi vorba aici de o contrazicere. „Ipotezele”, spune el, „după care întreaga natură în sine și factorii vieții sunt de esență sufletească, nu mai fac parte din cercul cunoștinții pure a naturii. Ele se sprijină și pe cunoștințele noastre despre psihic, pe cunoștința psihologică” (81). Dacă am dispune, altminteri spus, pentru cunoașterea realității externe, numai de *cunoștința fizică*, noi n'am cunoaște decât numai formele acestei realități. Cum însă noi posedăm și o cunoștință psihologică, putem sparge formele naturii, ca să pătrundem în inima ei însăși.

N. Bagdasar

MAX DESSOIR. — *Die Kunstformen der Philosophie* (Druck der Preussischen Druckerei, Berlin, 928). — Chestiunea l'a tentat pe renumitul estetician și, cu prilejul unei conferințe ținută la universitatea din Berlin, i-a fixat, în linii largi, contururile.

Problema are două laturi: Una e cu referire la necesitatea filosofului de a-și exprima gândirile în forme artistice și cealaltă este privitoare la legătura dintre problemele filosofice și formele poetice, în care gândirea noastră ar putea fi exprimată.

Max Dessoir face astfel apropieri între atitudinea filosofică și cea estetică (pentru a soluționa prima parte a problemei), arătând că în artă ca și în filosofie, întâlnim simplitatea de concepție a totului; că problemele filosofice au rămas mereu aceleași, iar

în artă deasemeni nu se poate vorbi din cauza progresului, de o învechire a operelor considerate frumoase încă din antichitate; că opera filosofică întocmai ca și cea artistică e realizată de un număr restrâns de oameni, dar că atât una cât și cealaltă se adresează întregii omeniri; în sfârșit, că opera filosofului e un tot închis ca și opera rotunjită a artistului, că în filosofie ca și în artă personalitatea filosofului și a artistului joacă un rol deosebit, iar opera unuia ca și a celuilalt isvorăște din ultimele adâncuri ale ființei lor (pag. 5—6). Un singur lucru, fundamental, desparte pe filosof de artist: limbajul. La primul, vorbirea se ridică la înălțimea abstractă a noțiunilor, fără a putea însă vreodată să exprime suficient ultimul adevăr de care a știut să se apropie; la al doilea, vorbirea este mijlocul de exprimare obișnuit, iar când ea nu se potrivește cu ceea ce a voit el să spună sau să concretizeze, atunci el știe să se libereze de încătușarea ei, creind valoarea independentă a unei limbi nouă (pag. 6). Sunt aci câteva observații exacte, empirice. Nu ni se precizează însă ideea necesității exprimării filosofiei în forme artistice, cum ni s'a promis.

Max Dessoir face apoi, pentru a soluționa a doua parte a problemei, apropieri între preocupările fundamentale ale filosofiei: absolutul, lumea și omul și cele trei forme de exprimare poetică: drama, eposul, lirica (pag. 7). Incepând dela dialogurile lui Socrate și Platon până la cele ale lui Schelling, trecând prin monoloagele lui Marc Aureliu, solilocviile lui Augustin, meditațiile lui Descartes și ajungând la monoloagele lui Schleiermacher, vedem că într'adevăr gândirea filosofică a căutat să dea o formă artistică problemelor ei. Dovada este așadar făcută pentru forma dramatică. Pentru epos, Max Dessoir se referă la romanul filosofic și citează romanele de călătorie ale lui Filostrat, Voltaire (Candide), romanele insulare ale lui Thomas Morus, Ibn Tofail, ne citează romanele lui Baltazar Gracian (Andrenio), Jacobi, Jacob Friedrich Friss, Rousseau (Helois et Abelard), Flaubert (Bouvard et Pecuchet), Balzac (Louis Lambert) și romanele lui Goethe, Carlyle (Sartor Resartus), Thomas Mann (Zauberberg). Pentru lirică ne amintește de numele lui Lucretius, Hölderlin, Kirkegaard, Nietzsche și Ștefan George (vezi pag. 8—23). Prin metoda empirică așadar ni se dovedește a doua parte a problemei. Cu următoarea observare: nu ori cine își pune probleme este filosof, și nu romanele filosofice, fie că sunt scrise de filosofi sau romancieri, constituie o dovadă a exprimării filosofiei în forme artistice. Aceste romane sunt în afară de orice filosofie propriu zisă.

Formele artistice ale filosofiei, există, este adevărat, însă independent dacă ele pot fi dramatice, epice sau lirice (această clasificare e de importanță secundară chiar pentru estetică). Ele sunt în fond forme de expresivitate prin care mintea filosofului se liberează, prin crearea sistemului, de problemele ce le-a cercetat și a căror deslegare a știut să o găsească. Iar această expresivitate stă în ordinea, în euritmia ideilor, în viața, în atmosfera de însuflețire și căldură a întregii lucrări filosofice, cari toate vin laolaltă și dau valoarea estetică lucrării (vezi și M. Geiger: „Zugänge zur Aesthetik”). Deaceia adesea opera filosofică de reală valoare, lucrează asupra noastră nu numai logic, dar și emoțional, producând în noi o stare de intensificare a vitalității, de creștere a personalității, de bucurare a noastră, întocmai ca orice operă literară de mare valoare. Formele artistice ale filosofiei trebuiesc așadar căutate în însăși operele filosofice. Le găsim mai curând la Platon, Spinoza, Hegel, Bergson, în marile lor sisteme, de cât în romanele sau versurile pe cari unii din filosofi, poeți sau scriitorii citați de Dessoir, le-au scris, întâmplător.

Și acum se pune întrebarea (în cadrul temei tratată de Dessoir): dacă în defi-

nitiv operele mari filosofice, nu pot trăi chiar dacă nu și-au găsit expresiunea în forme artistice. Filosofia lui Kant ar putea da răspunsul, în sensul că formele artistice ale filosofiei nu sunt o absolută necesitate (cum ar crede Dessoir). Ele sunt posibile numai.  
i. br.

HEINRICH KUHN. — „Arbeit und Beleuchtung”, (C. Marhold, Halle, 1927). O problemă importantă în raționalizarea muncii este influența psihologică a luminii asupra muncii, de care se ocupă autorul cărții de mai sus.

Este vorba în special de lumina artificială — electrică. Cercetările au fost făcute la politehnica din Stuttgart, după principiile următoare: execuția cea mai bună, intra-variatiunea cea mai mare, intervariatiunea cea mai mică, experiență cu o singură variabilă (timp sau calitate) și înlăturarea factorilor neprielnici, ca exercițiul (explicarea termenilor se pot găsi în dicționarul psihologic al lui Giese).

Prima chestiune ce-și pune autorul este influența intensității luminii asupra timpului de muncă (executarea unei montări) și ajunge la concluzia că o montare cere 3'41" la o lumină de 4 lux, cere numai 3' 12", la 40 lux („lux”-ul este unitatea de măsură), adică se face o economie de 29" la bucată.

A doua chestiune este influența pe care o au cele patru culori fundamentale: roșu, galben, verde, albastru, ale luminii asupra muncii (selecționarea firelor de bumbac de diferite nuanțe de culori) și dă ca rezultat că cele mai multe greșeli se fac la lumina roșie; lumina galbenă și în special cea verde este cea mai favorabilă selecționării nuanțelor roșii de bumbac (culori complementare).

A treia chestiune este influența luciului și orbirii, produse de lumina directă sau indirectă (de ex. lumina ce vine indirect prin reflexie asupra tavanului) asupra muncii (tăierea unei forme desemnate pe o hârtie; odată, mată; altădată, strălucitoare).

Concluzia este că timpul întrebuințat la executarea muncii este mare, la o lampă cu sticlă clară; este mai mic, la una cu sticlă mată, și este și mai mic la lumina indirectă. În general, tăierea hârtiei strălucitoare cere mai mult timp, desi, totusi, mai puțin la lumina indirectă ca la cea directă. Lumina indirectă nu este favorabilă muncilor cari cer o vedere plastică, fiindcă ea înlătură orice umbră a obiectelor.

Ultima chestiune pe care și-o pune este influența luminii asupra muncii pe loc fix sau la bandă — munca rulantă (alegerea șuruburilor de diferite înălțimi și diametre sau alegerea acelor subțiri de diferite lungimi).

Punctul central al acestor cercetări îl formează în același timp influența umbrei asupra muncii. Pentru șuruburi, se constată că lumina ce cade în unghi obtuz este favorabilă, deoarece produce o umbră care înlesnește perceperea lor pe banda rulantă, este însă nefavorabilă pentru aceleași obiecte, la loc fix; pentru acesta, se cere evitarea umbrei și ca atare căderea în unghi drept a razei de lumină. La alegerea acelor, din cauză că vederea plastică joacă un mic rol, unghiul de cădere al luminii este indiferent, indiferent fiind și producerea sau neproducerea umbrei.

Se ocupă și de influența culorii zidurilor în ateliere (cea albă fiind cea mai favorabilă) și de poziția ferestrelor.

Deși rezultatele obținute sunt interesante, metoda întrebuințată în experiențele făcute este din multe puncte de vedere discutabilă și lucrarea, în general, nu accentuează suficient latura psihologică a problemei.

M. Moldovan

## Note și Informațiuni

### DELA SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE.

Unul din scopurile ei de seamă fiind deșteptarea interesului pentru problemele filosofice, „Societatea Română de Filosofie” a hotărât să organizeze anul acesta, în Amfiteatrul Fundației Universitare Carol I, un ciclu de conferințe asupra filosofiei contemporane în operele ei caracteristice. „Societatea Română de Filosofie” urmărește prin acest ciclu să expună auditorului bucureștean, care se interesează de mișcarea filosofică, câteva din trăsăturile fundamentale ale filosofiei contemporane.

Ea nu-și va mărgini însă activitatea numai la București, ci va ține deasemeni conferințe și în orașele din provincie, care nu mai puțin sunt dornice să cunoască diferite aspecte din variata și complexa mișcare filosofică ce frământă gândirea contemporană. În provincie conferințele vor începe după ce se va fi terminat ciclul din București și atât titlul lor, cât și ordinea și localitatea în care se vor ține, vor fi anunțate din vreme atât prin ziare cât și în revista noastră.

Conferințele din ciclul organizat pentru Capitală se vor ține Joia dela 6—7 d. a. în Amfiteatrul Fundației Universitare Carol I. Ele vor avea loc în ordinea următoare :

1. Joi 25 Oct, *Prof. C. Rădulescu-Motru* : Noua psihologia rusă : Pawlow
2. „ 1 Nov. *M. Florian* : Filosofia simpatiei : Max Scheler.
3. „ 8 „ *I. F. Buricescu* : Metapsihica : Ch. Richet.
4. „ 15 „ *I. Brucăr* : Gândirea concretă : A. Spaier.
5. „ 22 „ *T. Vianu* : Formele vieții : E. Spranger.
6. „ 29 „ *M. Ralea* : Cultura filosofică : G. Simmel.
7. „ 7 Dec. *D-na Alice Steriade-Voinescu* : Pedagogia socială : P. Natorp.
8. „ 13 „ *C. Nariy* : Tolstoi și educația.
9. „ 20 „ *I. Petrovici* : (Subiect rezervat).

### CONGRESUL INTERNAȚIONAL DE PSICOLOGIE APLICATĂ.

Sub egida Institutului Internațional de Cooperație Intelectuală, se va ține la Paris, între 21—37 Martie 1929, congresul internațional de psihologie aplicată. Congresul e organizat de revista „La Psychologie et la Vie” (35 Rue Boissy-d'Anglas, Paris 8 ; Secretar general P. Masson-Oursel) și va avea loc la „Palais Royal”, în localul Institutului de Cooperație Internațională.

Secțiunile sunt în număr de cinci, sub rezerva modificărilor impuse de

numărul și natura comunicațiilor prezentate. Iată titlurile provizorii ale acestor secțiuni :

I. Teoria generală, Metodologie și Istoricul Psihologiei aplicate.

II. Psihologia aplicată în învățământ.

III. Psihologia aplicată afacerilor.

IV. Psihologia aplicată Gimnasticii și Terapeuticii mentale.

V. Psihologia aplicată studiului relațiilor sociale.

În această perioadă post-belică, savanții fiind răspândiți, întâlnesc dificultăți în documentarea necesară domeniului lor de cercetări.

„Congresul de Psihologie aplicată“ e menit unei apropieri și unei comprehensiuni mai juste și mai profunde a lucrului fiecăruia.

Pentru cea dintâi dată sunt confruntate dintr'un punct de vedere esențial practic doctrinele și experiențele relative la aplicarea Psihologiei la toate activitățile umane.

Printre membrii comitetului de organizație francez, se numără următoarele personalități științifice : Paul Janet, H. Pierron, Lévy-Bruhl, Van Gennep, Ch. Blondel, Meyerson, P. Masson-Oursel, etc.

Adeziunile se trimit pe adresa revistei „La Psychologie et la Vie“.

# SUMARUL REV. DE FILOSOFIE PE ANUL 1928

## I. STUDII

	Pag.
<i>Bagdasar N.</i> : Edmund Husserl . . . . .	7—36
„ „ Concepția filosofiei istoriei după W. Windelband . .	97—118
„ „ Paul Natorp . . . . .	357—378
<i>Băncilă V.</i> : Despre o antinomie psihologică referitoare la lib. morală	222—249
<i>Bontilă G.</i> : Experimentarea testelor mintale în armată . . . . .	269—281
<i>Brucăr I.</i> : Conceptul spinozian despre eternitatea sufletului . . . . .	52—56
„ Despre corp și suflet: asemănări între Spinoza și Freud	135—141
„ Păcatul originar în etica lui Spinoza . . . . .	330—340
<i>Decusară D. I.</i> : O nouă interpretare a moralei kantiene . . . . .	142—148
<i>Dimulescu Alfred Dr.</i> : Patologia eului și a personalității . . . . .	341—356
<i>Florian M.</i> : E posibilă o metafizică inductivă? . . . . .	209—231
<i>Floru C.</i> : O interpretare nouă a problemelor cantității . . . . .	402—412
<i>Georgiade Const.</i> : Pierre Janet și psihologia conștiinței: o nouă con-	
cepție a memoriei . . . . .	259—268
„ „ Studiul corelațiilor în psihometrie: semnificația și	
importanța lor psihologică . . . . .	390—401
<i>Ionescu P. P.</i> : Intuiția la Descartes și Bergson . . . . .	374—389
<i>Moldovan M.</i> : Condițiunile cerute unui psiholog practic . . . . .	413—416
<i>Rădulescu-Motru C.</i> : Vocația . . . . .	317—329
<i>Siegel C.</i> : Directive pentru o estetică nouă . . . . .	1—6
<i>Speranția E.</i> : Acțiunea limbii vorbite asupra vieții psihice . . . . .	119—134 250—258
<i>Vianu T.</i> : Arta și Jocul . . . . .	36—51
„ Henrik Ibsen . . . . .	185—190

## II. MIȘCAREA CULTURALĂ ÎN ȚARĂ ȘI STRĂINĂTATE

<i>Brucăr I.</i> : Comemorarea lui Spinoza . . . . .	69—80
<i>Moldovan M.</i> : Institutele de psihotehnică din Berlin . . . . .	190—198
<i>Rădulescu-Motru C.</i> : Propaganda culturală și politica . . . . .	57—68
„ „ Reforma învățământului secundar . . . . .	282—303

## III. DISCUȚII

<i>Brucăr I.</i> : Revista „Minerva” și misticismul lui Spinoza . . . . .	199—200
---	---------



#### IV. RECENZII

	Pag.
A. : C. Rădulescu-Motru : Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiane . . . . .	300
A. : Dr. E. Claparde : Orientarea profesională. Probleme și metode trad. de Stavri C. Cunescu . . . . .	204
Bagdasar N. : Hans Wenke : Hegels Theorie des objectiven Geistes	89—90
„ „ Arthur Stein : Der Begriff des Verstehens bei Dilthey	91—92
„ „ C. Narly : Educație și ideal . . . . .	203—204
„ „ Octav Botez : Alexandru Xenopol. Teoretician și filosof al istoriei . . . . .	305
„ „ Mihail Rădulescu : Noțiunea de filosofie . . . . .	81—82
„ „ Erich Becher : Grundlagen und Grenzen des Naturerkennens	428—430
B. N. : N. Lossky : La matière, l'intuition et la vie . . . . .	308—309
„ „ Reinhard Kynast : Kant. Sein System als Theorie des Kulturbewusstseins . . . . .	312—313
B. F. J. : Charles Richet : Notre sixième sens . . . . .	310—311
Brucaș I. : Leon Schestov : L'idée du bien chez Tolstoi et Nietzsche	87—88
„ „ Leon Schestov : La Nuit de Gethsemani . . . . .	88—89
„ „ Henri Bergson : L'intuition philosophique . . . . .	205
„ „ Georges Dwlshauvers : Traité de psychologie . . . . .	206
„ „ A. Boschot : Entretiens sur la beauté . . . . .	309—310
„ „ Leon Schestov : La philosophie de la tragédie . . . . .	311—312
„ „ Vasile Gherasim : Activismul lui Spinoza . . . . .	419—421
„ „ Spinoza : Tratat despre îndreptarea intelectului . . . . .	421—422
„ „ André Metz : Une nouvelle philosophie des sciences . . . . .	426—428
„ „ Max Dessoir : Die Kunstformen der Philosophie . . . . .	430—432
Constantinescu N. P. : P. Andrei : Probleme sociologice . . . . .	82—83
„ „ Mihai D. Ralea : Contribuțiuni la știința societății	83—84
Georgiade Const. : H. Piéron : Psychologie expérimentale . . . . .	422—425
Moldovan M. : Heinrich Kuhn : Arbeit und Beleuchtung . . . . .	432
M. : Gr. Tăbăcariu : Pedagogia . . . . .	85
„ „ Mathieu Gr. Peucesco : Mouvement et Pensée . . . . .	85—86
„ „ I. Proto : Questions philosophiques . . . . .	87
„ „ „Minerva“ . . . . .	92
Narly C. : G. G. Antonescu : Istoria Pedagogiei, doctrinele fundamentale ale pedagogiei moderne . . . . .	201—202
P. : D. Draghicesco : La réalité de l'esprit . . . . .	306—308
Petrescu C. I. : G. G. Antonescu : Educația și cultură . . . . .	417—418
R. M. C. : Virgil I. Bărbat : Dinamism cultural . . . . .	305—306
S. : M. Mauss : Essai sur le don, forme archaïque de l'échange . . . . .	425—426
V. T. : Educația Morală . . . . .	85
Z. : Vasile Băncilă : Doctrina personalismului energetic al domnului Rădulescu-Motru . . . . .	202—203
Z. A. : Erich Rothacker : Logik und Systematik der Geisteswissenschaften	313—314

#### V. NOTE ȘI INFORMAȚIUNI

