

REVISTA DE FILOSOFIE

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

Conceptia filosofiei istoriei după W. Windelband

În sistematica filosofică germană contemporană W. Windelband ocupă o poziție interesantă și originală. Născut într-o vreme când, după prăbușirea idealismului german, spiritul filosofic trecea printr-o adâncă criză și materialismul german, superficial și anost, se răspândia tot mai mult, el se convinge, după ce studiază temeinic istoria filosofiei, că o regenerare a acestui spirit nu poate veni decât dela o aprofundată cunoaștere a filosofiei kantiene și își însușește astfel lozinca, ce răsunase încă la 1862, „Zurück zu Kant”. El face parte deci din aleasa ceată de gânditori germani cari, reinviind pe Kant, reinviază în a doua jumătate a sec. XIX însuși spiritul filosofic german. Lupta n'a fost ușoară, căci tendințele și teoriile antifilosofice erau adânc înrădăcinate. Windelband le-a combătut însă continuu cu energie. El este un neîmpăcat adversar al psihologismului, al teoriei care, arătând cum iau naștere reprezentările și cum se îmbină necesar între ele, își închipue că are dreptul să se pronunțae asupra valorii lor cognitive. Aceasta e după Windelband o mare greșeală. Căci indicarea chipului cum decurge procesul real pe care-l sufăr reprezentările nu implică rezolvarea problemei epistemologice. Privite din punct de vedere psihologic, atât eroarea cât și adevărul sunt fapte reale ce se înlănțue cauzal și psihologia trebuie să le cerceteze ca atare : pentru ea, știința realității sufletești, nu există deosebirea dintre adevăr și eroare și ea nu are nici o cădere să se ocupe cu asemenea probleme. Adevăr și eroare sunt lucruri care depășesc sfera realului psihic și pentru a hotărâ asupra lor e nevoie de o cercetare critică. „Explicarea” cauzală a reprezentărilor e o problemă psihologică, pe care-o poate rezolva numai psihologia, „întemeierea” lor logică e o problemă filosofică, pe care-o poate rezolva numai filosofia critică. Aceasta din urmă se întreabă întotdeauna, „pe ce se întemeiază valoarea reprezen-

tărilor, indiferent de origina lor". — Dar Windelband este nu mai puțin adversar al relativismului, al teoriei care vede în toate manifestările spirituale simple „produse necesare ale societății omenesti” efemere. Adevărul el însuși, după această teorie, se naște și dispăre, are o existență fugitivă, e valabil azi, ca să nu mai fie valabil mâine. Astfel totul este prins în vârtejul relativității. Această teorie conține însă după Windelband o flagrantă contradicție, căci a susține că adevărul este relativ și a căuta să dovedești această relativitate, înseamnă a te ridica deasupra ei și a afirma ceva absolut. Deaceia orice încercare de a-l întemeia e zadarnică: „Wer den Relativismus beweist, vernichtet ihn” (1). „Relativismul este o teorie”, spune Windelband, „în care niciodată n'a crezut serios cineva, în care tocmai nimeni nu poate crede serios, el este o *fable convenue*”. — Windelband însă este și un mare adversar al metafizicii. După ce întreaga realitate a fost împărțită de științele particulare între ele, n'a mai rămas din ceea ce odinioară alcătuiă obiectul zeloaselor preocupări filosofice nimic pentru filosofie. Disciplina filosofică, în stare să explice deductiv și sintetic principiile ultime ale existenței și natura ei intimă, și-a pierdut rostul. Ce mai poate însemna ea alături de științele exacte, înzestrate cu metode eficace și făcând un așa de mare uz de matematică în explicarea universului? Filosofia nu poate ființa însă după Windelband nici ca disciplină a cărei sarcină ar fi unificarea rezultatelor științifice pe care le procură științele particulare, căci ea ar fi în cazul acesta în funcție de aceste științe și deci și-ar pierde cu totul caracterul ei de disciplină teoretică independentă. Dacă însă realitatea nu mai poate fi obiect al cercetărilor filosofice, nu urmează cătuși de puțin de aici că nu există probleme pe care numai o disciplină filosofică le poate deslega. Filosofia nu poate dăinui ca știință după Windelband decât pe bazele puse de Kant. Marele geniu dela Koenigsberg a descoperit atât noi domenii cât și o metodă nouă de cercetare, care îndreptătesc existența filosofiei, ca disciplină critică însă, nu ca metafizică. Valoarea cunoștinții, a acțiunii morale, a atitudinii estetice, a celei religioase, cu corelatul lor logicul, eticul, esteticul și sacrul, sunt obiecte pe care nu le revendică nicio știință particulară: ele aparțin filosofiei. Filosofia are ca obiect semnificațiile judecăților în care se afirmă că ceva este adevărat sau fals, bun sau rău, frumos sau urât, sacru sau satanic, judecăți pe care Windelband le numește *Beurtei-*

(1) W. Windelband, Präludien, Erster Band, 7 u. 8 Aufl. Tübingen, 1921, pag. 44.

lungen spre deosebire de *Urteile*. Toate aceste „*Beurteilungen*” se întâlnesc numai în logică, etică, estetică și religie și alcătuiesc un domeniu special, domeniul filosofiei critice. Filosofia se întreabă în acest caz care sunt condițiile științii și de ce norme trebuie să asculte gândirea reală, ca să ajungă în posesiunea unor cunoștinți universale și necesare; care sunt condițiile acțiunilor morale și cum poate realiza voința empirică binele absolut; care sunt condițiile frumosului și cum poate gusta intuiția și simțirea particulară lucruri frumoase; care sunt condițiile sacralului și cum individul poate atinge acel grad de supremă uitare de sine, în care el se face una cu divinitatea. Plecând dela realitatea empirică, filosofia va cerceta și va stabili critic normele ideale ale conștiinții. „Conștiința în genere” e și după Windelband ca și după Kant punctul central în jurul cărora gravitează rezolvirea tuturor problemelor filosofice. Filosofia nu se ocupă deci cu realități, ci cu normele absolute ale „conștiinții în genere”, cu valori universale. De aceea Windelband o definește precum urmează: filosofia este „știința critică a valorilor universale. Știința valorilor universale: aceasta caracterizează obiectele; știința critică: aceasta caracterizează metoda filosofiei” (1).

În faptul că Windelband vede în valorile universale și absolute adevăratul obiect al filosofiei, stă depășirea limitelor stabilite de filosofia kantiană. Deși unul din marii adepți ai lui Kant, el nu se oprește la Kant, căci, spune el, „Kant verstehen, heisst über ihn hinausgehen”. În principiile filosofiei kantiene Windelband vede singurele baze de neclintit pe care se poate filozofa mai departe. Dar ideile descoperite de Kant trebuie gândite până la capăt, problemele puse de el trebuie rezolvite fără rest, domeniile stabilite de el trebuie sondate până la fund. Având această concepție despre filosofia kantiană, Windelband, împreună cu H. Rickert, elevul lui la început și apoi colaboratorul lui strălucit la deslegarea problemelor filosofice, pune bazele școlii filosofice neo-kantiene, cunoscută îndeobște sub numele de „școala filosofiei valorilor” sau „școala filosofică germană de sud-vest” sau, pe scurt, „școala badică”.

Filosofia istoriei este după Windelband, ca și filosofia dreptului, o disciplină filosofică, ce-și are problemele ei speciale. Dar această disciplină nu trebuie înțeleasă, cum a făcut Herder, ca o istorie univer-

(1) Ibid., pag. 29.

sală, căci atunci ea ar continua să rămână tot o știință specială și nu ar putea pătrunde niciodată în ceea ce formează adevăratul obiect al filosofiei istoriei. Înțeleasă ca simplă totalizare a rezultatelor pe care le furnizează diferitele științe istorice, ca un rezumat a ceea ce s'a întâmplat în cursul celor câteva mii de ani de cultură omenească, filosofia istoriei este pusă în fața unei dileme: „Sau ea ar trebui să fie de acord cu știința empirică și atunci ar fi de prisos; sau ea ar spune altceva asupra conexurilor ultime decât experiența istorică, și atunci ea ar fi falsă” (1). Dar ea nu trebuie iarăși înțeleasă nici ca o simplă *epistemologie a științelor istorice*, căci problemele filosofice pe care le cuprinde „conștiința istorică” nu sunt numai probleme epistemologice. Dincolo de cunoștința istorică se află realitatea istorică însăși, care pune întrebări și cere răspunsuri, care vrea nu mai puțin să fie cercetată. Filosofia istoriei începe și trebuie să înceapă, ce-i dreptul, după Windelband, cu studierea cunoștinții istorice, dar de aici ea trece la cercetarea raporturilor obiective, la ceea ce alcătuiește viața și sensul vieții istorice.

În câmpul filosofiei istoriei Windelband a luat o atitudine hotărâtă în celebra lui *Cuvântare rectorală*, ținută în anul 1894 la Strassburg, rămasă în adevăr istorică. Aici, el pune ca filosof problema scopurilor formale pe care le urmăresc științele existente și a procedurilor lor logice și arată, sugestiv, convingător și cu o uimitoare claritate, ce urmăresc științele exacte pe deoparte și cele istorice pe de alta. El vrea să-și dea seamă de structura logică a științelor și de idealurile pe care le urmăresc ele: cercetarea lui e de aceea în primul rând metodologică.

Ceea ce i s'a părut lui din capul locului fără temei și problematic, a fost vechea clasificare a științelor în științe ale naturii și științe ale spiritului. Introdusă întâia oară de antichitate în perioada ei de tranziție spre Evul-mediu, această clasificare s'a menținut în tot decursul istoriei filosofiei, dar a fost mai ales accentuată în epoca modernă, când Descartes a scos în evidență deosebirea principiale ce există între corp și suflet, natură și spirit. Plecând dela această deosebire obiectivă, Locke merge mai departe și încearcă să demonstreze că celor două domenii așa de deosebite de obiecte le corespund și două mijloace de cunoaștere total deosebite, naturii corporale, percepția externă — *sensation* —, existenții sufletești, percepția internă — *reflection*. Acest chip

(1) W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1914, pag. 332

de a vedea al lui Locke nu s'a putut menține însă. Percepția internă, mijlocul deosebit adică prin care noi am lua cunoștință de stările noastre sufletești, a fost tot mai mult „pusă la îndoială” în filosofia contemporană. Afară de aceasta se ridică o altă dificultate, peste care nu se poate trece: dacă ar exista o congruență absolută între obiect și mijlocul de a-l cunoaște, atunci ar urma ca „faptele așa ziselor științe ale spiritului” să fie „întemeiate pur și simplu de percepția internă”, ceea ce nu se întâmplă în realitate. Nu este o singură știință spirituală, care să nu facă o largă întrebuițare de percepția externă, nu este o singură știință spirituală a cărei ordine logică să-și aibă temeiul numai în percepția internă. Dar cea mai mare dificultate stă în faptul că disciplina științifică, care are ca obiect de cercetare realitatea sufletească și a fost socotită în genere ca baza tuturor celorlalte științe spirituale, nu-și găsește locul în această împărțire a științelor, căci, deși știința spirituală prin excelență, ea întrebuițează totuși un aparat metodic identic cu acela al științelor naturii. De aceea, spune Windelband ⁽¹⁾, ea a și fost numită „știință naturală a simțului intern” („Naturwissenschaft des inneren Sinnes”) sau „știință naturală spirituală” („Geistige Naturwissenschaft”).

Toate aceste neajunsuri și dificultăți sistematice în clasificarea științelor nu pot fi biruite după Windelband decât dacă se părăsește chipul întrebuițat până acum pentru a clasifica științele. Cum s'a procedat întotdeauna în adevăr în timpurile moderne cu marea problemă a clasificării științelor? Se luau ca punct de plecare cele două domenii radical deosebite de realitate, natura și sufletul, și pe baza lor se împărțea totalitatea științelor în două grupe: în științe ale naturii și științe ale spiritului. Dar nu există decât acest singur mod de-a proceda la clasificarea științelor? Windelband, împotriva tradiției așa de adânc înrădăcinate, inaugurează un nou procedeu: el pornește, nu dela structura deosebită a celor două domenii, ci dela metodele, pe care le întrebuițează, și dela idealurile logice, pe care le urmăresc diferitele științe, pentru ca de aici să dobândească clasificarea lor. El procedează, deci, nu material, ci formal.

Windelband arată cum psihologia, care cercetează realitatea sufletească, urmărește aceleași scopuri ca și mecanica și chimia, căci ea vrea să descopere legile universale ale fenomenelor sufletești. Psihologia

(1) W. Windelband, Präludien, Zweiter Band, 7 u. 8 Aufl., Tübingen, 1921, pag. 143.

vrea să fie din răspuseri o știință exactă. Ea operează cu noțiuni generale și caută să subsumeze orice act de reprezentare, simțire și voință, unei astfel de noțiuni. Ea privește fenomenele sufletești ca fapte naturale, guvernate de legi imuabile, ca o totalitate de procese empirice pe care-o poate domina dela un capăt la altul un sistem de noțiuni generale. Psihologia este, atât prin metodele cât și prin scopurile ei, o știință exactă. Cu totul altminteri se înfățișează celelalte științe spirituale. Ele urmăresc, nu stabilirea de noțiuni generale, descoperirea de legi universale, ci prinderea unui fapt sau fenomen individual, determinarea lui particulară în timp și spațiu, expunerea lui intuitivă ca fapt sau fenomen unic. Obiectele acestor științe sunt tot așa de variate ca și obiectele științelor exacte. Dar fie că e vorba de o „întâmplare izolată sau de o serie coerentă de fapte sau destinui, de natura și viața unui singur om sau a unui singur popor, de particularitatea și dezvoltarea unei limbi, a unei religii sau a unei ordini juridice, a unui produs literar, artistic sau științific”, totdeauna aceste fenomene sunt tratate ca ceva ce s'a întâmplat o singură dată în trecut și nu se va mai întâmpla niciodată în viitor : e o serie de facticități particulare și intuitive, ce vor să fie „înțelese și reproduse” ca atare. Cu astfel de fenomene se ocupă, nu o singură știință, ci un întreg grup de științe, grupul disciplinelor istorice. De aceea trebuie să se facă o strictă deosebire între unele științe și altele, căci științele empirice alcătuiesc în realitate două grupe fundamentale deosebite : de-o parte științele exacte, de altă parte științele istorice. „Științele empirice”, spune Windelband, „caută în cunoașterea realului, sau generalul în forma legii naturii, sau individualul în forma istoric determinată ; ele privesc pe de-o parte forma care rămâne pururea identică cu ea însăși, pe de altă parte conținutul individual și determinat în sine al fenomenului real. Unele sunt științe de legi (Gesetzeswissenschaften), altele științe de evenimente ; cele dintâi spun ceea ce este totdeauna, cele din urmă ceea ce era odinioară”⁽¹⁾. Sau : „Unele caută legi universale, altele fapte istorice particulare” și Windelband adaugă că această deosebire ar putea fi redată și cu termeni din logica formală : „scopul unora este judecata universală apodictică, a celorlalte judecata particulară asertorică”⁽²⁾. Sunt două tendințe științifice complet opuse, care după Windelband își au origina în „gât-

(1) Ibid. pag. 145.

(2) Ibid. pag. 144.

direa științifică” însăși, căci aceasta e pe de-o parte *nomotetică*, pe de alta *idiografică*.

Totuși nu trebuie să se creadă că această opoziție este absolută și că un grup de obiecte ar aparține numai științelor nomotetice, pe când altul numai științelor idiografice. Ci dimpotrivă : unul și același grup de obiecte poate fi tratat în același timp de științele exacte și de cele istorice. Ceea ce, privit într’o anumită perioadă de timp, poate prezenta caractere oarecum fixe și imuabile, ce pot fi expuse de o știință nomotetică, privit într’o perioadă de timp mai vastă se poate înfățișa ca fiind într’o devenire mai mare sau mai mică și putând fi expus de științele idiografice. Sau mai mult : formele constante ale devenirii unei limbi bunăoară constituie obiectul unei științi nomotetice, căci ele sunt guvernate de anumite legi, pe când limba însăși, privită în totalitatea ei, e un fenomen individual și unic constituind ca atare obiectul unei științi idiografice. Același lucru se poate spune și de geologie sau astronomie : aici elementul istoric merge mână în mână cu elementul exact și ambele elemente colaborează la redarea cât mai fidelă și mai justă a fenomenelor naturale. Iar acest lucru dovedește totodată că însăși științele exacte cuprind în sânul lor elemente logice de natură istorică.

Atât științele nomotetice cât și cele idiografice sunt, precum am văzut, științe empirice ; atât unele cât și altele exercită o selecționare și purificare a obiectelor lor. Dar drumurile lor se despart din momentul în care apare scopul pentru care faptele sunt selecționate și analizate, căci după unele fenomenele de cercetat sunt simple exemplare, tipuri, care pot fi deopotrivă subsumate unei noțiuni generice, pe când după altele ele sunt indivizi, icoane, care sunt prinse și redată în intuitivitatea lor vie. „Pentru naturalist obiectul dat izolat observației sale nu are niciodată ca atare valoare științifică ; el îi servește lui numai întruatât, întrucât el se poate socoti îndreptățit să-l privească ca tip, ca un caz special al unei noțiuni generice și să-l desvolte din aceasta ; el reflectează numai asupra acelor note, care sunt bune pentru o pătrundere în universalitatea conformă legilor. Pentru istoric există problema, să reinvieze la prezență ideală un produs al trecutului în întreaga lui întipărire individuală. El are de îndeplinit față de ceea ce era real, o problemă asemănătoare cu aceea pe care-o are artistul față de ceea ce este în fantazia lui” (1). Științele nomotetice împing abstracția așa de departe,

(1) Ibid., pag. 150.

încât în lumea înfățișată de ele nu se mai poate recunoaște nimic din lumea reală sensibilă : o infinitate de atomi, „incolori și afoși, fără nici o urmă de calitate sensibilă”, alcătuește lumea fizică. Cu cât reușește să îndepărteze mai mult elementul intuitiv din construcțiile lui raționale, cu atât omul de știință exactă se apropie mai mult de idealul pe care-l urmărește. Orice ecou de voință, de dorință, de arbitrar și de subiectivitate, trebuie să dispară din această lume în care domnește o necesitate absolută, supusă unor legi universale și imuabile. Totul e aici mecanism, domnie neîngrădită a legilor naturii. Dimpotrivă, științele istorice năzuiesc către o cât mai colorată și mai vie intuitivitate : ele redau realitatea însăși, vivace, activă, variată și variabilă, înzestrată cu graiu și având formă. Multiplicitatea manifestărilor vieții cată să fie prinsă și expusă în toată bogăția ei. Ceea ce expune marele istoric, nu sunt noțiuni abstracte, ci întâmplări omenesti petrecute, personalități și oameni, cari au trăit în carne și oase, s'au luptat și au învins sau au fost învinși. Pretutindeni avem de-aface cu o lume însuflețită de sentimente, mănătată de voință, subjugată de un ideal, cu o lume formată din oameni înzestrați cu calități sau împovărați cu defecte, cu o lume care a trăit și s'a sbuciumat. Cu cât reușește să redea manifestările trecute mai real, cu atât istoricul se apropie mai mult de ceea ce constituie în adevăr ținta lui științifică. „In gândirea exactă,” spune Windelband, „predomină înclinarea spre abstracție, în cea istorică din contra înclinarea spre intuitivitate”.

Științele istorice au ca obiect fapte individuale. Dar nu tot ceea ce-i individual are în același timp și o importanță istorică. Un fapt capătă interes științific, spune Windelband, când „el e în stare să devină un element într-o structură mai generală”, altminteri „el rămâne un obiect de curiozitate nefolositoare”. Dar generalul în care este integrat faptul istoric nu trebuie confundat cu generalul generic, căruiia științele nomotetice îi subsumează fenomenele naturii, căci acest general distruge tocmai notele particulare, diferențiale, empirice, ale obiectelor. Există, în afară de generalul științelor exacte, dobândit prin inducție și implicând legi universale, un general intuitiv, cu care lucrează științele istorice. Acesta e un general, care păstrează obiectului individual, pe care și-l integrează, tot ceea ce constituie singularitatea lui. Între un general și altul sunt deci deosebiri fundamentale, căci pe când unul distruge fără cruțare individualul și unicul, altul dimpotrivă îl scoate mai bine în relief și-l face mai viu. De aceea pozitivismul, căruiia îi plăcea

să vadă în descoperirea legilor ce ar domina evoluția istorică ținta supremă și nobilă a istoriei, se afla pe un drum cu totul greșit. E adevărat că și în domeniul evoluției istorice se poate efectua o inducere, că și aici se poate ajunge la stabilirea unor fenomene generale, dar rezultatele științifice sunt prea infime în raport cu neobositele străduinți depuse. Unde se poate ajunge în câmpul istoriei cu ajutorul inducției? La „câteva generalități triviale”, spune Windelband, „care se pot scuza numai cu scrupuloasa analiză a numeroaselor lor excepții”. Sunt rezultate, care nu răsplătesc munca, descoperiri, care, la dreptul vorbind, în loc să promoveze cercetările științifice, le îndreaptă într-o fundătură.

A spune însă că istorie nu poate fi decât ceea ce merită să fie integrat unui conex general intuitiv, nu determină îndeajuns ceea ce este în realitate un fapt istoric. De aceea Windelband merge cu analiza mai departe. El arată cum interesul omului și spiritul lui critic se îndreaptă asupra a ceea ce-i individual și unic și cum pe măsură ce se întâmplă tot mai multe fapte asemănătoare „simțul nostru se tocește”: interesul nostru pentru anumite fapte se micșorează pe măsură ce numărul acestor fapte crește. E vorba deci de un raport invers proporțional. „In der Einmaligkeit, der Unvergleichlichkeit des Gegenstandes wurzeln alle unsere Wertgeföhle” (1). Windelband scoate în evidență acest lucru în legătură cu personalitatea. „Nu-i o idee insuportabilă”, se întreabă el, „că o ființă iubită și adorată există cu totul la fel încă odată? Nu-i îngrozitor, inimaginabil, că ar mai fi ca noi înșine încă un al doilea exemplar cu această particularitate individuală a noastră în realitate?” „Mi-a fost totdeauna penibil”, spune Windelband iarăși mai departe, „că un popor cu așa de mult gust și așa de sensibil ca cel grec a îngăduit doctrina, ce străbate întreaga lui filosofie, după care, în periodica reîntoarcere a tuturor lucrurilor, și personalitatea se va întoarce cu tot ceea ce a fost ea. Cât de rău depreciată este viața, când se spune că ea a mai existat cine știe de câte ori exact la fel și cine știe de câte ori se va mai reîntoarce încă, — cât de îngrozitoare e ideea că eu odinioară am trăit și am suferit, am năzuit și am combătut, am iubit și am urât, am gândit și am voit aceleași lucruri și că voi fi silit, când această lume se va fi sfârșit și timpul va reveni, să joc neconținut acelaș rol în acelaș teatru”. Dar cum e cu personalitatea, așa este și cu

(1) Ibid., pag. 155.

faptele istorice cât și cu procesul istoric însuși. Marele lanț de evenimente istorice, omenirea întregă privită ca un proces, ce nu se întâmplă decât o singură dată și nu se va mai repeta de-apururi a doua oară, își are valoarea tocmai în această unicitate : „el (procesul istoric) are valoare numai dacă este unic” (1). Marele merit al filosofiei patristice stă în legătură cu această problemă în faptul că a afirmat cu claritate și energie unicitatea procesului istoric : căderea în păcat și mântuirea sunt cele două momente care-l delimitează temporal.

Dar a spune că știința istoriei se ocupă cu ceea ce-i unic, nu-i încă suficient. De aceea Windelband merge cu cercetarea mai departe. El arată cum știința istoriei efectuează o selecționare a materialului pe baza unui sistem de valori, cum orice fapt și eveniment trecut este desprins din massa de fapte și evenimente trecute datorită raportului pe care-l mărturisesc ele cu o valoare. „Orice întâmplare devine istorică prin aceea că, în puterea importanței ei unice, ea este raportată într-un chip oarecare, direct sau indirect, la valori” (2). Orice știință istorică face acest lucru, fie că-și dă sau nu seama de el, căci fără această raportare a faptelor trecute la valori, științele istorice n’ar fi cu putință. Windelband susține că nu numai științele istorice, ci însași povestirea și crearea de fabule implică o raportare tacită la valori : și aici anumite fapte sunt scoase în relief și redade, fiindcă ele prezintă un interes, au o semnificare : „Se comunică, se transmite, se însemnează, nu ceea ce-i indiferent, nu ceea ce se repetă în fiecare zi, ci ceea ce tocmai a trezit interesul prin facticitatea sa unică și l-a atras durabil asupra sa” (3). Dar în vreme ce în domeniul povestirii și al fabulei faptele sunt alese și redade după interesul pe care-l prezintă ele pentru povestitor și fabulist, dimpotrivă în domeniul istoriei „selecția și sinteza trebuie să fie determinate de valori universale”. E vorba deci, nu de ceea ce-i valabil azi și nu va mai fi mâine, nu de ceea ce-i valabil pentru cutare individ, dar lipsit de valabilitate pentru cutare altul, ci de ceea ce are o valabilitate pentru toți, de un sistem de valori universale. Descoperirea acestor valori, descrierea și determinarea lor îndeaproape, cade, spune Windelband, în sarcina eticei. Această disciplină filosofică are de îndeplinit după Windelband un rol de seamă în filosofia istoriei, căci în ea sălășluiesc „principiile epistemologice ale științelor istorice” : în

(1) Ibid., pag. 156.

(2) Einleitung in die Philosophie, pag. 333.

(3) Ibid., pag. 334.

furnizarea acestor principii, și numai în ele, stă concursul pe care-l poate da etica filosofiei istoriei. Și, fiindcă istoria se ocupă cu fapte care privesc îndeaproape omul, valorile la care sunt raportate faptele trecute vor fi, se înțelege, *valori umane*. În legătură cu aceste valori însă pot sta nu numai fapte trecute, ci chiar fapte sufletești, și atunci aceste fapte sufletești prezintă interes pentru istoric și prin urmare trebuiesc expuse. Dar în cazul acesta ele nu sunt expuse după metodele psihologiei științifice, care transformă fenomenele în exemplare, în cazuri ce sintetizează legi universale și necesare, ci sunt privite ca fapte particulare ce-și păstrează semnificarea lor unică. Dacă Windelband este un mare adversar al amestecului psihologiei exacte în domeniile de cercetare ale istoriei, el nu este cătuși de puțin adversarul oricărei psihologii. Istoricul are după el neapărată nevoie de cunoștinți psihologice, dar nu de cunoștinți psihologice, care implică legi stricte ale vieții sufletești, ci de cunoștinți psihologice scoase din viața de toate zilele. „Psihologia”, spune Windelband, „de care are nevoie istoricul, este cu totul altceva : e *psihologia vieții de toate zilele*, psihologia practică a cunoașterii și a înțelegerii oamenilor, psihologia poezilor și a marilor oameni de stat — această psihologie pe care nimeni n-o poate învăța și preda, ci care însemnează un dar al prinderii intuitive, în dezvoltarea cea mai înaltă o genialitate a cotrării și retrării. Această psihologie este o artă, iar nu o știință” (1). Filosofia istoriei, înțeleasă ca epistemologie a științelor istorice, are sarcina să „înțeleagă și să întemeze procedeul factice” al acestor științe.

Filosofia istoriei nu coincide însă cu epistemologia științelor istorice, ci ea își întinde imperiul dincolo de limitele acestei disciplinei din urmă. Ea trebuie deasemeni să cerceteze, dacă în domeniul fenomenelor istorice domnește, ca în domeniul științelor naturii, ordine, dacă rațiunea, care guvernează natura, guvernează în acelaș chip sau în altul și istoria. Prima problemă care se pune în acest caz este problema structurii fenomenelor istorice, a naturii istoriei privită ca realitate, ca un proces în plină desfășurare. Faptul de care se lovește cercetarea filosofică, atunci când vrea să pătrundă structura istoriei, este existența individului pe de o parte și a societății pe de altă parte, e tenziunea, cum spune Windelband, dintre aceste două realități. Dar ce înseamnă

(1) Ibid., pag. 335.

individ? Prin ce se deosebește un individ istoric de un individ luat în înțeles larg? Iată o chestiune care are nevoie de lămurire. Căci există nenumărați indivizi și nenumărate individualități, dar nu toate aceste existențe fac parte din câmpul istoriei. Ceea ce deosebește o plantă sau un animal de om, e faptul că pe când planta sau animalul devin individualități „datorită valorii speciale pe care” omul „o atribuie particularității lor”, omul din contra este o individualitate, fiindcă el însuși se simte ca atare, fiindcă valoarea pe care-o are el se datorește unui act de recunoaștere din partea lui însuși. Omul este o „individualitate pentru sine însuși.” „O astfel de individualitate pentru sine însuși dobândește numai omul și atunci se numește persoană. *Personalitatea* deci este individualitatea devenită sie-și obiectivă, individualitatea pentru sine. De aceea sunt ce-i dreptul toți oamenii indivizi, însă nu toți persoane” (1). Există, în speța umană, o întreagă serie de grade de tranziție dela simpla individualitate, care nu-i decât o personalitate virtuală, până la individualitatea pentru sine, adevărata personalitate actuală. Și ceea ce înlesnește trecerea dela una la alta este după Windelband *conștiința de sine*. Caracteristica fundamentală a personalității este *libertatea*. Această noțiune redă tot ceea ce este mai intim, mai tainic și mai inexprimabil în natura personalității, căci personalitatea e ființa care se determină conform legilor ei proprii, care lucrează liber, fiindcă este liberă. Conștiința de sine este însă totodată o conștiință critică. Ca atare ea exercită o selecție în marea mulțime de reprezentări și acțiuni ale individului și face astfel cu putință dobândirea adevărului și realizarea binelui. Conștiința se împarte după Windelband în două straturi, unul determinant și altul determinat, unul care poruncește și altul care ascultă. Sau exprimat altminteri: substratul conștiinții, obscur și nebulos, constituie terenul de acțiune pentru elementele ei clare. Dar această luptă continuă din interiorul conștiinții alcătuiește totodată baza psihologică pe care se „întemeiază procesul istoric.” S'ar putea chiar spune că devenirea istorică nu-i altceva decât reflexul acestei neostoite lupte din lăuntrul conștiinței, căci și fenomenele istorice sunt în luptă unele cu altele, factorii luminați căutând să birue și aici tendințele vagi, obscure și îndărătnice. Văzută prin prizma acestei neconținute efortări a individului de-a se desprinde din sfera indivizilor cari duc o viață liniștită și împăcată cu ea însăși, de-a se distinge de ceilalți, de-a se ridica deasupra

(1) Ibid., pag. 337.

lor și deasupra lui însuși, de-a însemna ceva în viață, personalitatea este individualitatea, care vrea, simte obligația și luptă „să fie mai mult decât un simplu exemplar al speciei” („Das Wesen der Persönlichkeit besteht also darin, dass das Individuum mehr sein soll als bloss ein Exemplar der Gattung”). Devenirea istorică este așadar un proces de eliberare, o serie nesfârșită de acțiuni de „emancipare”, pe care le săvârșește genul uman. Fiecare generație nouă vrea să însemne ceva mai mult decât generațiile anterioare, fiecare socotește ca o datorie să producă și să creeze ceea ce n'au produs și n'au creat generațiile premergătoare. Procesul istoric înseamnă de aceea pentru fiecare generație și pentru fiecare personalitate un proces de permanentă desavuare a ceea ce precede.

Dar personalitatea nu trăește izolată, ci-și dezvoltă activitatea în mijlocul societății. Ea duce la realizare tendințele ce frământă intens societatea, ea descoperă valori ce interesează întreaga societate. Personalitatea exercită în același timp rolul de executor al dorințelor, năzuințelor și nevoilor sociale și deschide drumuri noi, nebanuite. De aceea concepția individualistă, după care ceea ce se întâmplă istoric în trecut, ar fi opera marilor personalități, e unilaterală, după cum iarăși unilaterală este și concepția colectivistă, după care faptele istorice ar fi în funcție numai de marile masse populare. Adevăratul proces istoric se înfățișează printr-o obiectivitate ca o tensiune între personalitate și societate, ca o neostoită luptă între aceste două forțe. Fără noțiunea acestei tensiuni nu-i cu putință pătrunderea în natura intimă a devenirii istorice. Individualismul și colectivismul sunt teorii numai în parte îndreptățite, căci fiecare ignorează anumite lucruri esențiale. „Colectivismul susține cu drept cuvânt că istoria e o mișcare totală și că sensul ei stă în schimbările vieții totale; dar el socotește că are voie să trateze personalitățile numai ca fenomene trecătoare, în care se concentrează evenimentul total și se disolvă iarăși cu timpul..... Individualismul pe de altă parte afirmă cu drept cuvânt momentele creatoare, care pornesc dela activitatea indivizilor și îndeosebi a marilor indivizi, a eroilor; dar el este în primejdie să treacă cu vederea, că în aceste acțiuni sunt coactive forțele totalității și că numai cu ajutorul ei sunt explicabile întinderea și durabilitatea efectelor, care emană dela faptele eroilor” (1). Societate și personalitate sunt deci după Windelband cele două forțe indispensabile ce stau la

(1) Ibid., pag. 342.

baza evoluției și prefacerii istorice. Societatea nu poate să se lămurească singură asupra a ceea ce-o frământă până în adâncul mădularelor ei și nu poate determina și defini scopurile vitale pe care numai vag le bănuiește : pentru aceasta e nevoie de ajutorul marilor personalități. Aceste mari personalități la rândul lor n'ar putea deveni ceea ce sunt, dacă societatea nu le-ar pune la îndemână terenul ei întins, tendințele ei ce-i dreptul vagi însă puternice, asupra cărora personalitatea își exercită influența. „Nu singularități obscure”, spune Windelband, „alcătuiesc ceea ce-i istoric important, ci din contră prestațiile personalității prin care ea în ea însăși duce la realizare și desăvârșire impulsia conștiinții totale”. Dar când marile personalități își însușesc marile tendințe ale colectivității, când ele își confundă viața lor cu viața colectivității, ele se birue pe ele înșile și creează valori, care, fiindcă sunt valabile pentru întreaga colectivitate, nu mai au nici o legătură cu personalitatea : ele sunt „ceva impersonal sau *suprapersonal*”. Căci personalitățile, creind, se depersonalizează ; ele se ridică deasupra a ceea ce-i pur subiectiv, individual, actual, arbitrar, trecător și temporar și pătrund astfel în sfera valorilor care nu mai au nimic de-aface cu spațiul și timpul. „Natura personalității mari e constituită de faptul că ea desfășură în sine valori suprapersonale și le exteriorizează” (1). Valorile astfel create și realizate se bucură, spune Windelband, de o „valabilitate *eternă*”. Deși valabile în afară de timp și în afară de spațiu, aceste valori sunt realizabile și realizate datorită permanentei tensiuni dintre societate și personalitate, dintre personalitate și geniu. Și nu-i vorba aici numai de o anumită categorie de valori, ci de valori îndeobște : atât valorile logice cât și cele etice ajung să fie realizate datorită acestei lupte. Iar speța umană se apropie tot mai mult de ordinea rațională, ordinea rațională se întruchipează tot mai mult în rândurile vieții.

Dar, când se vorbește de sforțările speței umane în crearea și dobândirea de bunuri spirituale, suntem înclinați să credem că este vorba de-o *unitate organică* a acestei spețe. Totuși această unitate nu poate fi dovedită nici pe cale strict istorică, nici pe cale pur filosofică. Dacă unitatea organică ar fi în adevăr o realitate istorică, atunci ea ar trebui să fie întemeiată cu fapte și dovezi istorice, dar și unele și altele lipsesc. Și nici preistoria și etnografia nu pot duce în această privință la rezultate mai satisfăcătoare. Origina comună a diverselor rase este

(1) Ibid., pag. 344.

asa de nebuloasă, în cât nu se poate spune nimic precis asupra ei. S'a încercat, e adevărat, să se demonstreze pe baze lingvistice acest lucru, arătându-se înrudirile de limbă ce-ar exista între diferitele rase separate unele de altele prin mari intervale de timp și spațiu. A și fost construit chiar un popor primitiv, pretinsul strămoș comun al raselor umane ce sălășluiesc azi pe pământ. Dar toate aceste încercări n'au putut primi încă pecetea științifică. Deosebirile fizice și mai ales cele psihice dintre diferitele rase sunt așa de mari, încât nu se poate trece cu vederea lesne peste ele. Sunt seminții primitive de oameni, care, privite în tot felul lor de-a fi, pot fi mai curând înglobate în unitatea raselor animale decât în aceea a raselor umane. În orice caz, spune Windelband, istoria ne prezintă la începuturile ei o mulțime de triburi și horde, care se luptă și se sfășie între ele, care „nu știu nimic și nu vor să știe nimic de unitatea lor”. Oricare ar fi cauza răspândirii acestor seminții și horde în regiuni așa de diferite și a deosebirii lor biologice și sufletești, fapt sigur e că ele nu sunt conștiente de unitatea lor de speță. Conștiința originii comune a speții și a solidarității dintre ele a fost dobândită de popoare abia în cursul istoriei; ea e deci un produs al istoriei, iar nu o cauză a ei. „*Ideea*”, spune Windelband, „cu totul familiară nouă azi, a *unității speții umane*, a solidarității ei, a dezvoltării ei comune, este din contra ea însăși abia un produs al istoriei și anume un produs așa de esențial, încât ni-i îngăduit să vedem în el chiar sensul cel mai important al dezvoltării istorice. S'ar putea aproape formula astfel: istoria merge dela *noțiunea* de omenire la *ideea* de omenire. Această idee nu-i ceva dat sau pregăsit, ci un bun câștigat prin trudă și mizerie” (1). Cu omenirea se întâmplă ceea ce se întâmplă cu personalitatea; ca să ajungă la unitatea spirituală, la conștiința unității ei spirituale, ea trebuie să ducă o luptă necontenită cu ea însăși, trebuie să se birue pe ea, să se întrecă pe ea însăși. În această luptă de deșteptare la ceea ce-i adevărat uman, în această trudă de cucerire a umanului, stă după Windelband istoria omenirii.

Există trei mari grupe de cultură, produsul muncii comune a unor grupe diferite de popoare: cultura Americii centrale, cea chinezo-japoneză și cultura care s'a născut în jurul Mării Mediterane. Dintre acestea, cea care întrupează mai multe însușiri de superioritate, este cultura dezvoltată pe țărmurile Mării Mediterane și care s'a extins așa

(1) Ibid., pag. 346.

de mult, încât a cuprins în raza ei și America de Nord, ceea ce îndreptățește să se nădăjduască în nașterea unei *culturi atlantice*. Grupul de cultură, care a pus bazele unei unificări a speței umane, este după Windelband cultura mediteraneană. Aici, popoare diferite s'au amestecat și s'au unit, diferite culturi și-au dat mâna și s'au contopit, creind astfel o singură cultură. Elemente artistice și științifice luate dela greci s'au unit cu elemente juridice transmise de romani și cu elemente religioase de origine semitică, punând bazele celei mai temeinice culturi. Această cultură a ajuns cea dintâi la conștiința de umanitate și a dăruit unul din marile zăgazuri ce despărțea pe oameni : deosebirea dintre stăpâni și sclavi. Stoicii au fost aceia cari, construind planul unui Stat al înțelepților, au descoperit ideea de umanitate, pe care biserica apoi a căutat s'o realizeze. Totuși idealul unei unificări depline a diferitelor mari grupe de cultură se pierde după Windelband în infinit. Ceea ce se poate desprinde din starea actuală a acestor culturi, e faptul că ele au ajuns sau tind cu toată ardoarea să ajungă la un echilibru, la o recunoaștere reciprocă a dreptului de ființare a fiecăreia din ele. Dominarea unei singure puteri politice sau a unei singure forțe religioase pare deci exclusă. Deasupra deosebirilor de interese dintre diferitele popoare, deasupra neînțelegerilor lor momentane, se înalță, ca un ideal ce *trebuie* realizat, ideea de umanitate. Ea nu plutește într'o sferă ca totul ireală, căci pe toată suprafața globului există spirite și instituții, care gândesc neconținut la ea și militează fără odihnă pentru înfăptuirea ei. Nu numai atât : popoarele înșile prin știința, arta și moralitatea lor, prin tot ceea ce creează ele spiritual, se înving pe ele înșile, trec peste ceea ce le desparte și se apropie tot mai mult de umanitate. Căci creațiile acestea cuprind în ele totdeauna ceva care este comun speții umane însăși, ceva supra-național și supratemporal : ele sunt, cum obicinuște să se spună, universal omenești. Iar factorul care mijlocește între ideea de umanitate și popor este după Windelband personalitatea, a cărei importanță funcțiune poate fi înțeleasă în întregime, numai dacă o privim din punctul de vedere al întregului uman.

Concepând umanitatea ca o unitate de forțe ce caută să-și dea singură formele necesare și să se determine ea prin ea însăși, să fie adică liberă, se descoperă sensul vieții istorice și se poate vorbi de progres în istorie. Criteriile însă după care diferitele acțiuni particulare istorice sau întregul proces istoric poate fi apreciat și caracterizat, *trebuie* luate

din realitatea istorică însăși. Nevoile diferitelor epoci și țelurile pe care ele și le-au pus constitue totodată criterii de apreciere, temeiuri care ne îndreptătesc să le judecăm într'un sens sau altul. N'avem deci dreptul după Windelband să construim a priori idei și probleme, pe care apoi să le socotim ca idealuri pe care ar fi trebuit să le urmărească procesul istoric, ci, din contra, trebuie să ne cufundăm în acest proces, pentru ca din el să desprindem ceea ce-a urmărit și ceea ce înseamnă el. Căci pretutindeni unde-i vorba de progres, spune Windelband, e totodată vorba și de scopul pe care el îl urmărește. „Nu se poate vorbi în chip inteligent de un progres în sine, fără arătarea scopului către care el trebuie să ducă” (1).

Dar realitatea istorică nu indică o linie continuă de progres, nu înregistrează un drum drept și neîntrerupt către scopurile ei supreme, ci mersul ei se înfățișează adesea cu întreruperi, cu ezitări, cu nestatornicii, cu dări îndărăt. De aceea atât teoriile optimiste și entuziaste, care afirmă „*perfectibilitatea infinită* a omului”, cât și cele pesimiste, care vorbesc de zădărnicia eforturilor omenesti, și nu văd în marea și variata desfășurare istorică decât veșnic aceleași fapte, colorate însă totdeauna în alt chip, păcătuiesc prin unilateralitate. „Adevărul se va afla la mijlocul acestor extreme”, căci devenirea istorică nu-i în realitate, nici un progres neîntrerupt, nici o tragicomedie fără noimă. Windelband cercetează noțiunea de progres în diferitele domenii unde ea a fost aplicată și arată întrucât e îndreptățit sau nu să se vorbească de progres. În ceea ce privește *progresul intelectual* al omenirii, e mai presus de orice îndoială că în cursul evoluției lui istorice genul omenesc a acumulat „o impunătoare sumă” de cunoștinți, pe care le întrebunțează cu mult folos în viață, și că deasemeni copiii ajung în posesiunea acestor cunoștinți astăzi mult mai repede ca înainte. Dar nu mai puțin adevărat este iarăși că de aceste experiențe și cunoștinți, dobândite în decursul milenilor cu trudă, se împărtășește numai un cerc restrâns de indivizi, pe când marea masă rămâne cu totul străină de ele; deasemeni e problematic, dacă în cursul acestei evoluții s'au dezvoltat în adevăr și facultățile intelectuale fundamentale, dacă altminteri spus puterea de-a sesiza, de-a discerne, de-a analiza, de-a sintetiza, a suferit un progres. Metoda inductivă și spiritul critic s'au dezvoltat foarte mult, dar câți fac în adevăr uz de perfecționarea lor! Căci marile straturi sociale gene-

(1) Ibid., pag. 251.

ralizează încă și azi fără să țină seamă de datele empirice și se încrede, cum se făcea și odinioară, în ceea ce se transmite din generație în generație, fără să se gândească măcar la o verificare. Și adesea în istoria omenirii, spune Windelband, după epoci dominate și conduse de rațiune, urmează perioade pătrunse de mistică sau subjugate de cultul autorității. Se poate atunci vorbi de un progres intelectual continuu? — Cum stau însă lucrurile cu *progresul moral*? E adevărat oare că omul a fost bun dela natură și că s'a stricat în cursul evoluției istorice? Sau are dreptate teoria cealaltă, care susține că el a fost rău dela natură, și că numai pe măsură ce înaintează în timp omul devine tot mai bun? În realitate omul n'a fost dela natură, nici în întregime rău, nici în întregime bun, după cum iarăși omenirea nu trebuie împărțită, cum fac teoriile teologice, în două tabere, în buni și în răi. „Bun și rău sunt predicate”, spune Windelband, „care se pot atribui acțiunilor și caracterelor izolate, deasemeni în cele din urmă direcțiilor pedominante ale vieții de valoare (des Wertlebens) la indivizi. Dar nici unul nu este cu totul bun sau cu totul rău” (1). Atât la indivizi cât și în cursul vieții istorice răul și binele acționează la un loc și nu se poate determina precis, care din cele două predicate a dobândit preponderență în mersul timpului. Căci dacă-i adevărat că odată cu întemeierea statului și a ordinii juridice acțiunile omenești au putut fi canalizate pe drumul legalității și „că prin urmare legalitatea în decursul timpului a fost în parte mărită”, acest lucru poate fi socotit numai ca o răsplată pentru pierderea „socialității naive, care formează dispoziția naturală a omului”, pierdere provocată tocmai de întemeierea statului și instituirea ordinii juridice. E drept că sentimentul personalității și simțul datoriei a ajuns la o dezvoltare pe care starea primitivă a umanității n'a cunoscut-o, dar la această dezvoltare participă numai un număr extrem de restrâns de oameni și în cele din urmă această cucerire morală este neutralizată de rafinarea criminalității, rafinare pe care viața primitivă n'a cunoscut-o. — Cu acelaș puțin temei se poate vorbi și de progresul *hedonic*. Că condițiile de viață astăzi sunt mai bune ca odinioară e mai presus de orice îndoială, dar nu trebuie să se uite că și nevoile omului au crescut și s'au înmulțit în aceeaș măsură și că deci „satisfacția personală n'a fost în nici un chip mărită”. „Aristoteles a spus că dacă suveicile ar funcționa singure, n'ar fi nevoie de sclavi. Ele funcționează acum aproape singure: dar lucrătorii noștri trăesc mai bine?

(1) Ibid., pag. 353.

Situația lor juridică și morală a devenit cu mult mai omenească prin suprimarea sclaviei, dar sentimentul lor de mulțumire, tihna lor individuală n'au fost mărite. Numai starea întregului a fost ridicată și îmbunătățită, ținta și demnitatea omului au ajuns în viață să fie recunoscute și să domine; dar acest lucru a fost dobândit în parte prin jertfirea mulțumirii naive, care fu dată odată cu starea primitivă" (1). Dacă scopul suprem pe care-l urmărește procesul istoric ar consta, după cum susțin unii, în plăcere, atunci se poate spune împreună cu Kant că n'ar mai fi fost nevoie de acest proces lung și plin de sacrificii, ca să se ajungă la satisfacerea plăcerii sensibile așa de trecătoare, căci starea primitivă descrisă de Rousseau ar fi fost cu mult mai bună. — În orice domeniu de cultură ne-am arunca privirea, nu putem dovedi cu date că există un progres continuu, că faptele care succed sunt mai de preț decât cele care le preced. În artă bunăoară există opere, care nu numai că n'au fost întrecute, dar nici nu pot fi principial întrecute. „Creații ca poeziile omerice, sculpturile Parthenonului, dialogurile lui Plato, mado-nele lui Raphael, Faust al lui Goethe și muzica lui Beethoven, nu sunt în perfecția lor unică de întrecut și nici măcar de atins". S'ar putea spune poate ceva mai mult: că a vorbi în acest domeniu de progres e deadreptul absurd.

Dar dacă faptele, care constituie obiectul istoric, sunt fapte individuale ce apar și dispar, dacă popoarele însile ce stau la baza sistemelor de cultură trec prin fazele prin care e sortită să treacă orice ființă organică, să se nască adică, să se desvolte și să îmbătrânească, unde stă pentru noi mângâerea că viața istorică nu-i cu totul o lume fugitivă și efemeră, un fluviu ce-și rostogolește necurmat valurile în marea neființii? Sunt două căi ce ne stau la îndemână, spune Windelband, ca să scăpăm de tirania acestui orizont sumbru: pe de o parte e calea care duce la descoperirea valorilor ce stau mai presus de procesul real al timpului, își au valabilitatea lor absolută și eternă, căci sunt realități suprasensibile și neschimbătoare, puncte fixe în veșnicul curs al timpului; pe de altă parte avem drumul, care duce la prețuirea vieții în ea însăși, a vieții active, care mereu caută să se desvolte, să se manifeste, să creeze, căci conținuturile ei nu mai oferă nici o garanție și satisfacție. Acest lucru, din urmă are loc în perioadele de declin, blazare și decadentă, când con-

(1) Ibid., pag. 354—5.

ținutul vieții nu mai prezintă importanță. Rând pe rând au apărut în cursul sec. XIX teorii care văd „scopul drumului în drumul însuși”, scopul vieții în viața însăși, în putința ei de a se desfășura și a fi în acțiune. Astfel, alături de sistemul lui Fichte, în care acțiunea pentru acțiune formează punctul central al sistemului și valoarea supremă a vieții, stă sistemul lui Schopenhauer, în care viața, deși „fără sens și fără valoare”, este totuși afirmată pentru ea însăși; alături de cultul personalității, de glorificarea și adorarea voinții de putere, a supraomului, preconizat fanatic de Nietzsche, stă teoria biologică, străbătută de un larg și cuceritor optimism, a lui Guyau, care afirmă dezvoltarea intensivă și extensivă a vieții.

Cu aceste probleme însă intrăm în domeniul etic, cel metafizic și cel religios. Dacă valorile sunt supraspatiale, absolute și eterne, se nasc atunci o mulțime de întrebări diferite: de ce alături de lumea valorilor suprasensibile lumea fenomenală a întâmplărilor? De ce aceste valori, care există în și prin ele, se scoboară din lumea lor absolută în lumea relativă istorică și caută să fie realizate? Cum se împacă ele, a căror existență nu implică nimic temporal, cu evenimentele istorice temporale? Iată o seamă de întrebări, ce se referă la niște raporturi pe care, după Windelband, noi nu le putem „concepe”. La fel stau lucrurile însă și cu problemele etice, la care duce cercetarea sistematică a vieții istorice. Astfel pentru noi va rămâne totdeauna fără răspuns întrebarea, de ce aceste valori, care reprezintă scopuri, pe care procesul istoric vrea să le atingă, sunt șilite să aștepte realizarea lor dela acest proces și „nu sunt în eternitatea lor din capul locului și odată pentru totdeauna reale?” Deasemeni întrebarea: la ce slujește toată această întruchipare a valorilor în devenirea istorică, dacă speța umană, motorul însuși al devenirii, e sortită în cele din urmă pieririi? va avea aceeași soartă. Raportul dintre eternitate, dintre eternitatea valorilor și temporalitate sau realitatea faptelor istorice, depășește atât competența metafizicii cât și pe cea a religiei și „formează în cele din urmă trăsătura principală în problemele insolubile ale conștiinții religioase” (1).

Dintre gânditorii germani contemporani, W. Windelband a fost cel dintâi care, căutând să cunoască structura logică a științelor și scopurile pe care le urmăresc ele, a descoperit tendințele fundamentale de-

(1) Ibid., pag. 359.

osebite ale celor două grupe de științe, ale științelor exacte și ale științelor istorice, și a căutat să le întemeeze. Arătând pe de o parte că psihologia prin tot ceea ce urmărește ea este o știință exactă, iar pe de altă parte că istoria și toate celelalte științe istorice nu urmăresc descoperirea și stabilirea de legi universale, el a împrăștiat o mulțime de confuzii și erori cu privire la caracterul științelor istorice, salvând în chipul acesta autonomia acestor științe. Căci mereu în cursul sec. XIX, pe măsură ce psihologia înregistra noi progrese, și istoricii se străduiau să „ridice istoria la rangul de știință”, s'o facă adică o știință a cărei țintă supremă să stea în descoperirea legilor vieții istorice. Istoria privită ca știință exactă trebuia să se sprijine după ei pe psihologie, să utilizeze legile psihologice în prelucrarea materialului lor istoric. Toate aceste eforturi au dat însă greș: nici o lege istorică n'a putut fi stabilită, cu toate progresese înregistrate de psihologie. Ce era atunci mai firesc, decât să se pună întrebarea, dacă acești istorici nu urmăresc cumva o nălucă? Windelband și-a pus această întrebare și răspunsul pe care l-a dat a avut în gândirea filosofică, dar mai ales în lumea istoricilor, un mare răsunet. Iluziile unei științe istorice exacte au fost îndată părăsite, căci ideile lui Windelband, adâncite și complectate peste câțiva ani de cercetările prespicacelui gânditor H. Rickert (1), se impuseră, fără să întâmpine o prea mare rezistență. Lor li se întovărăși, fără să știe de ei la început, istoricul nostru A. D. Xenopol (2) cu concepția lui despre istorie, care în principiu susținea același lucru. Astfel se dovedește că ideile pozitivistice despre istorie erau cu totul greșite și că istoria este nu mai puțin o știință, deși ea nu caută să descopere legi universale, cărora să le supună apoi fenomenele trecute. Cine poate pune la îndoială foloasele pe care le-au tras istoricii din toate aceste cercetări logice cu privire la știința istoriei?

Nu vrem să supunem aici unei largi critice concepția lui W. Windelband despre istorie, ci vom scoate în evidență numai două contradicții esențiale. Deși un mare adversar al psihologismului și un mare adept al metodei transcendente sau critice, Windelband n'a evitat totuși din opera lui filosofică interpretările psihologice. Când el afirmă bună-

(1) *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896; Ediția ultimă 1921; *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*, 1898; Ed. ultimă 1921; *Geschichtsphilosophie*, 1904, (în *Festschrift für Kuno Fischer*) Ed. ultimă 1924; *Die Philosophie des Lebens*, 1920; Ed. ultimă, 1922.

(2) *Les principes fondamentaux de l'histoire*, 1900; Ediția a doua, intitulată *La Théorie de l'histoire*, a apărut la 1908.

oară că valorile istorice sunt realități sufletești, „fapte psihice”⁽¹⁾, ele le determină tot așa de psihologist ca orice psihologist. Valorile nu sunt în realitate nici fapte și nici psihice și atributele de real sau existent nu au în domeniul lor nici un sens. Valorile în genere sunt ireale și inexistente, iar faptul că în procesul istoric faptele sufletești stau în strânsă legătură cu valorile istorice, că indivizii istorici iau atitudini față de aceste valori, nu trebuie să ne ducă la concluzia că valorile înșile sunt fenomene sufletești. A susține că valorile în genere, deci și valorile istorice, au, cum susține Windelband în lucrarea lui de sinteză, care încoronează cercetările lui filosofice, în „Introducere”, o realitate, o realitate, se înțelege, superioară realității sensibile, înseamnă a recunoaște în fapt ceea ce în principiu combați cu energie: niște realități metafizice și dreptul la existență al metafizicii. Căci dacă valorile posedă o realitate suprasensibilă, cum susține Windelband, dacă ele sunt eterne și absolute, atunci ele ocupă locul pe care-l aveau înainte entitățile metafizice și metafizica este pe deplin îndreptățită ca disciplină filosofică. Iar filosofia valorilor n'ar fi în acest caz decât o metafizică a valorilor. Dar interpretarea metafizică a valorilor este în adevăr soluția ce se impune necesar și inevitabil? Sau ele pot fi determinate și definite atât cu evitarea psihologismului cât și a ontologiei? Cellalt întemeetor al „școlii valorilor”, H. Rickert, a dovedit în lucrările sale că acest lucru din urmă e cu puțință: numai învingând psihologismul și respingând soluțiile metafizice, se ajunge la adevărata deslegare a problemelor pe care le pune filosofia istoriei⁽²⁾.

N. BAGDASAR

(1) Einleitung in die Philosophie, pag. 335.

(2) O largă expunere a concepției lui am publicat în „Arhiva pentru studiul și reforma socială” No. 1 și 2 din 1927.

Acțiunea limbii vorbite asupra vieții psihice

§ 1

Problema raportului dintre cultură și tehnică, a influențelor pe care aceste două manifestări ale vieții sociale le exercită una asupra alteia, e privită de obicei unilateral. Repercusiunile concepțiilor și ideilor asupra modurilor de activitate constituie o temă banală care se poate trata cu mai multe sau mai puține amănunte de orice persoană instruită. Însăși concepția celui mai curent pozitivism și a celui mai firesc utilitarism înfățișează progresul tehnicii ca o funcțiune a progresului cultural.

Reversul temei acesteia ne preocupă mai rar tocmai pentru că are un caracter mai speculativ și mai puțin aplicabil; totuși, științificește, el nu trebuie neglijat.

Acum de curând apărură, grație d-lui *F. Mentré*, în „*Revue de Métaphysique et de Morale*” câteva pagini inedite dintr-o operă tehnologică a regretatului psiholog și sociolog *Alfred Espinas*. Găsim întrânsele, lapidar formulat, gândul care luminează pe al nostru: „L'art n'est pas plus une dérivation de la science que la volonté n'est une dérivation de la pensée, que les nerfs efférents ne sont une dérivation des nerfs afférents: ces deux fonctions sont corrélatives et symétriques” (1).

În captivanta sa operă, *Louis Weber* se pronunță în această privință într'un sens analog: „La technique ouvre la marche, et la réflexion la suit... Leurs réactions réciproques sont le signe d'une dualité profonde et inhérente a l'intelligence” (2).

În chipul cel mai neted, problema repercusiunii tehnicii asupra culturii a fost pusă de către *Werner Sombart* în 1911.

(1) V. publ. cit. an. 34, Nr. 1, pag. 76.

(2) *Louis Weber*. „Le rythme du progrès”, pag. 252-253.

Cu schimbarea termenilor din această funcțiune, tehnica devenind variabila independentă, iar cultura devenind variabila dependentă, problema se poate pune și ea sub diverse aspecte. Ne putem întreba într'adevăr dacă anumite condiții tehnice pot determina: 1) un anumit tip de cultură, sau 2) o anumită extindere, intensificare sau accelerare a vieții culturale în genere, ori într'una din laturile sale de detaliu. Cu alte cuvinte acțiunea tehnicii poate fi privită ca influențând cultura atât cantitativ cât și calitativ.

De altă parte, dacă prin cultură înțelegem o anumită modalitate mintală, problema se poate pune cu privire la influențele tehnice atât asupra mentalității sociale cât și asupra celei individuale.

În studiul său intitulat „*Technik und Kultur*” (3) sociologul berlinez sus numit examinează destul de rapid diversele aspecte ale problemei, realizând mai mult o schiță a chipului cum ar putea ea să fie tratată.

Atât de rapidă cât e, expunerea sa oprește atenția asupra unor adevăruri de mare preț pentru științele vieții sufletești. Între alte observații, iată de pildă cum înfățișează *Werner Sombart*, prin câteva exemple simple, acțiunea tehnicii asupra spiritului:

„Țăranul care calcă în urma plugului tras de boi, e altfel fasonat decât cultivatorul care stă pe un plug cu aburi; unuia îi este ajutată evoluția facultăților afectivo-sensitive, iar celuilalt a facultăților intelectuale” (4)..... „Anumite particularități îmi formează dacă mă servesc de lance la vânătoare sau dacă am drept armă o pușcă cu încărcătoare modernă; într'un alt mod mă voi desvolta, dacă sunt vizitiu de mână a doua la o droșcă, sau dacă sunt chauffeur de automobil” (5).

„Psihicul unui mânător al stiletului, altfel trebuie să fie format decât acela al unui aruncător de bombe (6).... Acest fel de influențe pe care le exercită tehnica, prezintă un caracter activ — observă autorul citat — căci activitatea omenească este mijlocul prin care ele devin constatabile” (7).

Observațiile acestea, *Werner Sombart* le consideră ca o simplă consecință a teoriilor lui *Marx*, purificate însă de confuzia pe care marxismul o face între tehnică și economie: nu atât celelalte împrejurări

(3) *Werner Sombart*. „*Technik u. Kultur*” Archiv für Sozialwissenschaften u. Sozialpolitik XXXIII. B. 1911.

(4) Id., pag. 328.

(5) Id., pag. 329.

(6) Id., pag. 339.

(7) Id., pag. 330.

economice hotărăsc orientările vieții spirituale, ci *modul* cum individul unui grup social își agonisește valorile utile, cu alte cuvinte condițiile tehnice în care-și desfășoară munca.

Fără a exclude riposta lui *R. Stammler*, ci tocmai admitând ca principal în viața socială rolul factorului intelectual, trebuie să recunoaștem însă adevărul psihologic pe care-l pune în vedere *Sombart*.

La apropierea, pe care o face acesta între tema sa și principiul fundamental al determinismului economic, am putea adăuga și analogia cu unele mari sisteme bine cunoscute. Astfel dependența ordinii juridice de împrejurările de ordin tehnic a fost evidențiată de *Montesquieu* ⁽⁸⁾; *Ihering* a dezvoltat într-o carte aproape uitată ideea dependenței realităților culturale de împrejurări tehnice ⁽⁹⁾.

În mod analog cred că se poate proceda și la examinarea raportului dintre viața psihică și condițiunile limbajului uzual. Mai precis, spre deosebire de tema atât de familiară linguiștilor a modului cum mentalitatea unui popor sau individ se exteriorizează în limba pe care o vorbește, ne punem întrebarea următoare: *Exercită oare limbajul vorbit vreă influență modificatoare asupra structurii noastre psihice?* E o problemă care, după cum zice *Darmesteter*, încoronează pe toate câte se pun psihologiei de către filologie (v. „*La vie des mots*”. Introduction):

§ 2.

Exemplele lui *Sombart* ar putea fi înfinit îmbogățite și observațiile în acest sens sunt nu numai interesante întotdeauna, dar și foarte util concludente.

După cum cuțitul nu influențează numai asupra materiei dure pe care o taie, ci se tocește și el cu încetul; după cum piatra de moară nu sfarmă numai grăunțele, ci se sfarmă și pe sine; astfel organismul ca agent al unei transformări în mediu, suferă el însuși repercusiunea propriei sale acțiuni: se produce un plus de asimilare celulară în mușchiul activ, se accentuează automatizări și coordonări nervoase, etc.

De asemenea instrumentul care, cum s'a susținut ⁽¹⁰⁾, înfățișează o

(8) V. „*L'Esprit des lois*”, Livre VI. Livre XXII etc. — v. și C. Richard. *La sociologie générale*. 18.

(9) V. *R. von Ihering*. „*Vorgeschichte der Indoeuropäer*” (operă postumă. Leipzig 1894). 18—31. În special: „*Der Bakstein schliesst die Hälfte der Babylonischen Welt in sich*” (pag. 268).

(10) V. Teoria proiecțiunii a lui *Kapp*. (Grundlinien einer Philosophie der Technik. 1877, pag. 24, 42 etc. pornind dela expunerea făcută de *L. Geiger* la congresul din Bonn în 15 Sept. 1868: „*Die Urgeschichte der Menschheit im Lichte der Sprache*”.

prelungire sau o completare a organului, exercită o vizibilă repercursiune asupra organismului. Să considerăm de pildă aspectul pe care-l ia mâna celui ce manevrează unelte grele și să-l comparăm cu acel al mâinii care nu execută decât mișcări delicate. Diferența lor cuprinde un mic amănunt din vastul fenomen al transformării speciilor prin acțiunea continuă a mediului asupra lor, — e repetarea unei mici porțiuni din procesul care poate că a făcut, cum zicea Lamark, ca păsările acvatice să dobândească acea pieleță între degete, prin îndelungatul exercițiu de întindere făcut în vederea înotului⁽¹¹⁾, ca degetele liliacului să devină aripi, iar nasul elefantului, trompă.

Noțiunea de instrument — după cum se vede din exemplul de mai sus — nu poate fi circumscrisă numai la accepția curentă a acestui termen: întreg mediul asupra căruia individul viu acționează, acționează și el asupra individului și-l transformă, dar constituie astfel un imens instrument al vieții.

Fiecare din agenții mediului își are într'adevăr acțiunea sa psihologică mai mult ori mai puțin perceptibilă, mai mult ori mai puțin ținută de psihologi în socotelile lor, dar în tot cazul netăgăduită.

Astfel pe când lipsa luminii produce câteodată o deprimare destul de vizibilă, pe când anumite dispozițiuni ideo-afective ca frica, superstiția, sunt favorizate de întuneric, pe când însăși siguranța și precizia proceselor intelectuale de gândire se pare că suferă o scădere prin influența întunericului, dimpotrivă: lumina înveselește, asigură, încurajază, precizează⁽¹²⁾.

Cursul ideaiunii, asociațiilor, e vecinic influențat de mediu, nu numai prin percepțiunile variate luate izolat, ci prin natura și aspectul complex al *cadrelor* luat în total. Iar viața afectivă de asemenea e și ea în mod vizibil remorcată de acest cadru.

Simplul aspect al unui anumit colț din lume, independent de condițiile fiziologice, economice, sociale în care ne găsim, poate determina adânci și puternice schimbări în starea noastră psihică. Tocmai aceasta este și explicația unui important fenomen remarcat de *Edmond Demolins*⁽¹³⁾, acțiunea binefăcătoare a unui „home” agreabil asupra dispo-

(11) *Lamark*. „Philosophie zoologique”. („De l'influence des circonstances”). *L. Geiger*. „Zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Ed. II, 1878, pag. 40.

(12) *A. Bain*. „Les sens et l'intelligence”. *W. Hellpach* Die Geopsychischen Erscheinungen. (Dritte Neubearb. Aufl. 1923. Leipzig), pag. 107, urm.

(13) *Ed. Demolins*. A quoi tient la superiorité des Anglo-Saxons.

ziției obișnuite a individului și chiar asupra reușitei sale în întreprinderi.

De sigur locuința (adăpostul) e, ca orice produs industrial omenesc, o prelungire sau substituție a unor particularități organice insuficiente. Cum spunea *Novicow* ⁽¹⁴⁾, în lipsa unei statornice temperaturi agreabile, creem în jurul nostru o Africă specială, prin vestmintele destinate să asigure o oarecare invariabilitate de temperatură. Casa, ca adăpost împotriva variațiilor meteorologice, e și ea un fel de vestmânt larg pentru uzul unei întregi familii. Și casă, și vestmânt sunt instrumente care suplează la insuficiențele noastre organice. Și cât de importantă repercursiune are vestmântul asupra fiecăruia din noi e, cred, inutil să se amintească. O haină prea rea ne deprimă simțitor. O haină de un anumit tip, o uniformă pompoasă, atrage în mod firesc și o anumită ținută sau stare de spirit corespunzătoare. Minunate sunt considerațiunile lui *Carlyle* în această privință ⁽¹⁵⁾, iar *Anatole France*, după relatările lui *J. J. Brousson*, se pare că era de aceeași părere. El zicea că de ar putea cunoaște jurnalul modelor feminine de aci într'un secol, ar putea judeca după el întreaga societate care va trăi atunci.

Faptul că locuința, cu totalul dispozitivelor, multiple și variate, pe care le poate conține, e un depozit al principalelor unelte și mijloace de acțiune ce posedăm, o transformă într'un fel de emanație reprezentativă a întregii noastre personalități. „La maison” spune *Vidal de la Blache* „n'est elle pas en tout pays l'un des signes fidèles de la mentalité de celui qui l'habite?” ⁽¹⁶⁾. Locuința e o prelungire a persoanei noastre și exercită prin atâtea căi o acțiune asupra noastră. Ea e de

(14) *I. Novicow*. Les luttes entre les sociétés humaines (pag. 39). Asupra raportului dintre casă (locuință) și vestmânt, ideea e a lui *A. von Eye* din 1876, reluată și acomodată la teoria proiecțiunii organice de *Ernst Kapp*. (op. cit., pag. 267—270).

(15) *Carlyle*. Sartor Resartus.

Gudmundur Finnbogason, în strălucita sa scriere: „L'Intelligence sympathique”, spune în privința aceasta: „Il serait possible d'écrire un livre entier sur l'influence des sabots sur l'âme humaine et, par la, sur la culture: „Culture Sabotesque” — „Culture éscarpiquesque” seraient peut-être des expressions aussi significatives que beaucoup d'autres dont on se sert pour indiquer les directions opposées de la culture”... „du reste ce que nous avons dit des sabots n'est qu'un exemple entre beaucoup d'autres de la façon dont les vêtements en général accomodent l'organisme et influent sur le sentiment du moi”.

Autorul care citează aci observațiile lui *Lotze* în acest subiect, precizează de altfel: „...je serais par exemple porté a croire que l'on a involontairement le parler plus bruyant dans des sabots que dans des escarpins. Mais du changement général de l'état corporel résulte un changement correspondant dans le mode de penser et de sentir. De même que les mouvements deviennent plus puissants mais moins souples, moins gracieux, de même l'humeur „sabotesque” portera aux expressions énergiques...” (pag. 127—129).

(16) *Geographie humaine*, pag. 167.

altă parte, în anumite momente, întregul nostru mediu și, cum mediul silește pe orice viețuitoare să se transforme ca să i se adapteze, ne silește și ea la o anumită adaptare. Cu cât acțiunea unei aceleiași locuințe se exercită în reprize mai lungi, mai frecvente și mai îndelungate, cu atât ne adaptăm ei. Această adaptare presupune o anumită conformizare și modelare imitativă.

Un adevăr pe care psihologia nouă îl presupune ca binestabilit, e că atât contemplarea cât și simpla percepțiune a oricărui obiect și oricărei imagini conține și un gest de imitațiune reținută, inhibită (17). Contemplarea sau chiar simpla percepțiune a unui om gârbovit atrage o imperceptibilă schițare a unei mișcări de aplecare, a unei concesiuni față cu forța de gravitate a pământului. Dimpotrivă s'a spus de atâtea ori că turnurile unei catedrale gotice ne provoacă un avânt către înălțimi. Nu există nici o percepțiune conștientă a vreunui colț din mediul nostru, larg sau strâmt, care să nu cuprindă acest fenomen de „*Einfühlung*”. Incontestabil că dacă repetăm, imităm în noi înșine nesfârșit, aceleași aspecte ale unui mediu familiar, ni le asimilăm, ni le însușim progresiv, dar ne modelăm și noi din ce în ce mai mult după ele, căci imitațiunile acelea interioare devin obiceiuri, devin ticuri subiective.

De aceea e foarte explicabil că se găsește ceva macabru în firea unui păzitor de cimitir, e foarte firească grandomania portarului unui palat somptuos. E firesc ca oamenii cari trăesc în și între case scunde să fie predispuși către umilință, căci gestul pe care-l fac timp de ani de zile, imitându-și inconștient aspectul caselor în care intră, e tocmai unul și același cu atitudinea umilă.

Și aici e bine să ne amintim de un fapt psihologic pus în vedere și explicat de către *W. James* (18). Intre expresiunile unei emoții și emoția însăși este, după cunoscuta lui părere, nu numai o strânsă legătură, ci chiar identitate. Emoția este, după *W. James*, un complex de reacțiuni involuntare ale întregului organism. Se disting între ele reacțiunile viscerale și reacțiunile exterioare, mimice. Fiecare emoție e un sistem complicat de atari reacțiuni strâns asociate. De aceea, dacă în mod voit, calculat, cu sânge rece, am produce reacțiunile mimice care corespund unei anumite emoții și dacă prelungim această mimică voită, căutând să o perfecționăm în cât mai adânci detalii, atunci emoțiunea nu în-

(17) Observația nu e atât de recentă. Ea se găsește și în opera lui *Taine* (De l'intelligence. Livre I, chap. II. — sect. III. V. ed. XI. Hachete, 1906, pag. 40—42).

(18) *W. James*. «Théorie de l'émotion» (trad. fr.).

târzie mult ci se deslănțue efectiv : sistemul tinde să se întegreze când o parte din el a fost actualizat.

De aceea deprinderea cu un anumit gest, care cel puțin în unele detalii ale sale prezintă afinități cu mimica unei emoții, ne predis-pune către acea stare afectivă, ne apropie de ea sau chiar ne familiarizează cu ea.

Repercursiunile acestea ale gusturilor asupra stării de spirit, ori cât ar fi de neobservate, de slabe și de rare, retroacțiunile acestea, există incontestabil. Probabil că nici nu bănuim cât de mult hotărâsc ele de caracterul nostru, și tocmai de aceea de însăși soarta noastră.

Și în afară de facultățile de alt ordin, intelectuale, voluntare, pe care ni le cultivă sau ni le înăbușă folosirea obișnuită a unui instrument, utilizarea regulată a unui anumit procedeu tehnic, gesturile pe care acest procedeu le implică, gesturile obișnuite ale profesiei noastre nu pot să rămână fără de influență asupra vieții noastre afective, asupra sentimentelor, așadar asupra caracterului.

Intervin aici, la fiecare dată, acțiuni infinitezimale, desigur ; dar totul în viața noastră sufletească evoluează prin infinitezimale modificări și nimic din ceea ce s'a petrecut în sufletul nostru odată nu rămâne definitiv pierdut. Cândva și cumva trebuie să-și manifeste efectele.

E astăzi admis cel puțin în principiu, dacă nu și în toate amănuntele, că scrisul oglindește caracterul. Știința practică a grafologiei se sprijină pe aceleași principiu că modalitățile, gesturile, sunt condiționate cel puțin în parte de complexul psihic al persoanei. Scrisul e o succesiune de gesturi orientate după un număr de norme convenționale. Dar tot ce se abate dela aceste norme și tot ce le depășește, trădează o latură a unei individualități, concretizează și fixează o mișcare subiectivă, disparentă. Dar anumitele gesturi pe care le exteriorizează cineva, rămân oare ele, prin excepție, fără nici un fel de repercursiune asupra stărilor sufletești următoare? Mai precis, de pildă, dacă anumite trăsături largi, ample, repezi, decurg dintr'un anumit entuziasm, dintr'o anumită expansivitate, — practicarea lor nu pricinuește o cât de slabă accentuare a expansivității care le-a condiționat? Și dacă o persoană, ponderată, închisă la suflet, și-ar lua în mod voit obiceiul gesturilor largi pe care le fac persoanele expansive, oare firea să nu va tinde către o modificare care să atenueze contrastul dintre ea și gesturile ce face? Acțiunea inversă va fi desigur mai perceptibilă : gesturile acestea, contrazicând structura psihică a persoanei, vor tinde

să se atenueze și să dispară tot așa cum o specie de viețuitoare neconforme mediului, ori se rărește și dispăre, ori se prefăce. Nu e mai puțin adevărat că și viețuitoarele, într'o măsură, influențează mediul, tinzând să-l prefacă pentru a și-l adapta. Influențele speciei asupra mediului sunt adeseori imperceptibile, pentru că disproporția dintre resursele uneia și ale celuilalt e cu mult prea mare. Totuși există și acțiuni de acestea cu rezultate destul de pozitive: acțiunea castorului, a furnicii și mai ales a speciei „*homo faber*”.

Cu toată micimea și neînsemnătatea lor, trăsăturile scrisului nu se poate să nu aibă și ele o acțiune infinitesimală asupra caracterului și trebuie să admitem că mișcările, care sunt proprii firii expansive, dacă vor fi împrumutate cu voință și executate cu perseverență de o persoană neexpansivă, vor sfârși prin a determina o oarecare alunecare, o cât de slabă deviațiune a caracterului către expansivitate.

Disproporția dintre dimensiunile soarelui și ale pământului nu ne împiedică să admitem că și pământul exercită influențe asupra soarelui.

Gudmundur Finnbogason ne expune de altfel aceeași convingere în termeni diferiți :

„On comprend un autre”, zice el, „au meme degré que l'on devient semblable à lui et que l'on agit comme lui” (19).

Intr'adevăr : „une personne qui s'appliquerait de toutes ses forces et réussirait à écrire exactement comme une autre, se trouverait par la accommodée de la meme facon et par conséquent, accomplirait d'autres fonctions en harmonie avec cette accommodation”.

Deoarece „comme on écrit, ainsi on agit à d'autres égards”.

Înainte de acest pasagiu, autorul pornise dela vorbele lui *Carlyle* (din „*Eroii*”) : „Tot ce face un om, ține de propria lui fizionomie. După chipul cum cântă, ai putea vedea cum s'ar bate” (20). O experiență pe care o propune filozoful islandez se referă la acelaș adevăr psihologic ca și acel al prefacerii scrisului : dacă un om cu mișcări vii și zgomotoase s'ar apuca într'o bună zi să-și rețină mișcările ca un om socotit, întreaga lui fire s'ar schimba. „...le premier pas qu'il fait de cette nouvelle manière, l'accomode au second. ” „quand les mouvements de la marche se seront ainsi régularisés, les autres mouvements se mettront

(19) Op. cit., pag. 190. V. și pag. 68.

(20) Ibid. pag. 127.

d'eux memes d'accord avec les premiers". Din limbuto, omul acesta va deveni măsurat la vorbă și gesturile sale bine chibzuite⁽²¹⁾.

Însăși diviziunea muncii, așa cum a înfățișat-o *Comte* (atrăgând specializarea și progresiua diferențiere a indivizilor), e unul din aspectele acțiunii „en retour” a faptelor asupra autorului său. *Vidal de la Blache*, vorbind despre chipul cum mijloacele de transport influențează asupra ținutei în mers, adaugă : „Dans les contrées des Andes, où il a regné, longtemps a peu près sans partage, il semble que l'exercice de la course agit sur le tempérament. L'appareil respiratoire des indigènes leur permet de gravir sans être incommodés des pentes qui mettraient un Européen hors d'haleine”⁽²²⁾. În asemenea cazuri cursul vieții psihice poate să rămână oare cu totul neinfluențat?

Tot așa, dacă opera omului e un rezultat al actelor sale, indiferent dacă e un instrument tehnic sau dacă e un obiect de artă, contactul care se păstrează între ea și autorul sau posesorul ei, trebuie să atragă o serie de repercusiuni asupra vieții interioare omenești, pentru aceleași motive pe care le-am arătat. „Tout métier, marque son homme interieurement plus encore qu'extérieurement”, zice în privința aceasta *Ch. Bouglé*⁽²³⁾. „Aus jedem Werk stroemt Leben auf den Schöpfer zurück : das Kunstwerk gewinnt Einfluss auf das Wesen des Künstlers und das Tagewerk auf das des Tagelöhners”, formulează *Max Ernst Mayer*⁽²⁴⁾.

Într'adevăr, dacă există un efect al activității omenești căreia să i se fi recunoscut întotdeauna posibilitatea de a deveni la rândul său cauză modificatoare a caracterului și activității omenești, aceasta este arta : se știe cât de largă desvoltare dau și *Plato* și *Aristot* observațiilor asupra acțiunii educative, bune sau rele, a poeziei și a muzicii. Și de atunci constatarea aceasta, de nenumărați autori repetată și adâncită, a avut timpul să devină cât se poate de banală.

N'ar fi oare absurd să refuzăm celorlalte produse ale activității omenești o aceeași proprietate, când întotdeauna orice formă de activitate, care decurge dintr'o atitudine de conștiință, trebuie să conțină o cât de vagă adiere de artă, de poezie, de „„Einführung””? E destul să ne amintim despre teoria „concrețiunilor” a lui *Ampère*, după care

(21) Ibid. pag. 133—134.

(22) Géographie humaine, pag. 217—218.

(23) Charles Bouglé, Evolution des valeurs, pag. 68.

(24) Max Ernst Mayer, Rechtsphilosophie (Springer, Berlin, 1926), pag. 34

sensațiunea și imaginile memoriale formează de fapt totaluri fuzionate. Ea e azi acceptată în principiile sale esențiale⁽²⁵⁾.

Cred că în ultimă analiză ar cădea de acord asupra acestui punct *Binet*, care vedea în orice atitudine de conștiință o mimică interioară, cu *Groos*, care vede în orice percepție o imitație interioară, și cu întreaga psihologie modernă, care nu admite soluțiuni de continuitate între diversele fenomene sufletești și nici între atitudinile ființei noastre active și ale ființei noastre cugetătoare, cum și cu însuși *Croce*, care recunoaște ca legitimă identificarea artei cu imitația, în cazul când prin imitație se înțelege intuiția naturii.

§ 3.

„Die Sprache ist das Organ des inneren Seins” (Limba este organul ființei interne) zicea *W. v. Humboldt* la 1836, într-una din cele mai importante opere ale sale⁽²⁶⁾ și ca atare își propunea să o studieze în înrâuririle sale asupra spiritului uman. Limba i se înfățișează ca izvorită din adâncurile firii omenești, ca o creațiune a popoarelor. După același: „Die Sprache ist... die äusserliche Erscheinung des Geistes der Völker” tot așa cum, cu 22 ani mai înainte, *Savigny* afirmase același lucru despre ordinea juridică. „Ihre Sprache ist ihr Geist und ihr Geist ist ihre Sprache”, continuă *Humboldt* vorbind despre popoare (pag. LIII), după ce mai înainte afirmase despre limbă că este: „mit der innersten Natur des Menschen verwachsen” (pag. XLIII).

Limba luată ca entitate e privită de acest savant german ca un organism de sine stătător. Dacă are dreptate ori nu *Paul Barth*, să-i reproșeze această afirmație, ne interesează aci mai puțin decât constatarea că, deși e privită ca atare, ea ne este înfățișată totuș ca un efect al spiritului uman, însă ca un efect care ulterior își întoarce acțiunea asupra propriei sale cauze. E cazul acțiunii tuturor organelor și deci a tuturor uneltelor sau instrumentelor.

Cournot consideră limba ca un produs vital, viu el însuși atât cât

(25) *H. Hoefding*, *Psychologie* (trad. franc.), pag. 126. *G. Dumas*, *Traité de psych.*, I, pag. 514, 828, II, pag. 8—9, etc.

Titchener, afirmă: „viața perceptivă este, mai mult de cât ne închipuim, o viață imaginativă” (*Psych.*, 102). Să se adauge la aceasta adevărul exprimat de *Dilthey*: wie es keine Einbildungskraft gibt, die nicht auf Gedächtnis beruhe, so gibt es kein Gedächtnis das nicht schon eine Seite der Einbildungskraft in sich enthalte.... Reproduktion selber ist ein Bildungsprozess. (*Erlebnis*, pag. 163—164).

(26) *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (Introducere la „*Kavi Sprache*”, Band. pag. XVII).

e pe cale de formațiune. Pe măsură ce se fixează, limba își pierde viața proprie și devine instrument, unealtă ⁽²⁷⁾.

Caracterul de instrument sau de unealtă, atribuit limbajului, se întâlnește azi aproape fără excepție ori de câte ori se insistă asupra rolului său în viața socială ⁽²⁸⁾.

Erasm de Majewski ⁽²⁹⁾ într'o viguroasă apologie a limbajului, înfățișează sub toate aspectele posibile funcțiunea lui biologică mintală și socială și susține cu puternice argumente concepția că studiul limbajului e hotărâtor în sociologie sau în știința civilizației. După el, deosebirea pe care trebuie să o relevăm între limbajul omenesc și așa zisul limbaj animal e aceeaș ca între instrumentul factice și organul propriu zis, crescut, elaborat de funcțiunile interne ale organismului :

„Animalul e unit cu limbajul său sărac așa precum e peștele unit cu înotătoarele sale ; omul poate să-și părăsească limba pentru a adopta o alta, așa cum ar zvârli vâslele spre a lua altele. El se poate atașa de ea sau o poate schimba. Aceasta, animalul nu o poate face, — și aceasta ne autorizează să spunem că limbajul animal trăește integral în fiecare animal, pe când limba omenească trăește în afara omului. Să observăm bine că nu limba trăește în individul omenesc, ci mai curând omul în-năuntrul limbii” ⁽³⁰⁾.

Vederi asemănătoare schițează *Louis Weber* : „le langage est un instrument, un outil, c'est l'outil de technique sociale, de même que le coup de poing, la massue, la flèche sont les outils de la technique matérielle” ⁽³¹⁾.

Tot ca instrument folosit în viața socială e prezentat limbajul de către filozofia pragmatistă modernă : „Cuvântul e o unealtă care te ajută să te gândești la ideea pe care o exprimă” ⁽³²⁾. „Prima rațiune de a fi a limbajului este de a influența asupra activității celorlalți” ⁽³³⁾. Iar un linguist modern, reulând o idee expusă anterior de către *Novicow*,

(27) *A. Cournot*, Materialisme, vitalisme, rationalisme. 1875, III. sect., § 3.

(28) *Albert Dauzat*, La philosophie du langage, p. 36. — *J. Vendryes*, Le Langage, p. 13. Acest autor consideră limbajul ca pe o invențiune, dar și ca pe o insti-tuție expresă. Caracterul de instrument revine totuși în diverse pasagii (v. pag. 278). *Ch. Bouglé*, op. cit., pag. 165.

(29) *E. d. Majewski*, La Théorie de l'homme, pag. 258—264. Vezi și „La science de la civilisation”, chap. XIX și XX.

(30) *Id.*, pag. 30.

(31) *Louis Weber*, Le Rythme du Progrès, 1913, pag. 140.

(32) *John Dewey*, „How we think. P. III, chap. II, § 2. „Comment nous pensons (trad. franc.), pag. 226.

(33) *Id.*, pag. 228.

înfățișează încă mai pregnant limba ca pe o armă pe care fiecare interlocutor o mănuește în vederea acțiunii, pentru a-și impune gândirea sa personală (34).

Organ sau instrument, considerat în aspectul său static, limbajul, luat în desfășurarea sa dinamică, e un mod de acțiune, e un *gest*. Cum au arătat-o și alții, dar mai cu seamă *Wundt*, limbajul apare mai întâi numai ca un gest motor (35). Intreagă formațiunea, întreagă precizarea evolutivă a vorbirii, trecând prin diversele faze, dela simpla vorbire interjectivă onomatopeică până la cea flexionară, gramatizată, abstractizată, nu e decât un proces de organizare tehnică a unuia dintre modurile de acțiune umană.

Ca orice tehnică, limbajul se dezvoltă printr'un concurs mutual al membrilor grupului social. Ca orice tehnică, el se servește de condițiuni arbitrare, inițial incomode și puțin adaptate destinațiunii lor. Construcțiunile se adaptează însă progresiv printr'un inconștient și firesc tylorism. Intr'adevăr, limbile evoluează în condițiunile legii parcimoniei (36), așa încât după formula lui *Ostwald* cea mai înaltă formă evolutivă a limbajului e cea care reprezintă un minim de risipă a energiei (37).

De altă parte funcțiunea tehnică a limbajului fiind aceea de a acționa asupra mediului social, nu numai ca mijlocind executarea voinței asemenea oricărui alt instrument, ci și traducând gândirea, — era firesc ca limbajul să sufere anumite progresive influențe ale gândirii. De aceea, *Leibniz* spunea: „les langues sont le meilleur miroir de l'esprit humaine, une analyse exacte de la signification des mots ferait mieux connaître que toute autre chose les opérations de l'entendement” (Nouv. Essais. Liv. III. chap. VIII. § 6) după ce la începutul aceleiaș capitol formulase ideea pe care o citează *H. Delacroix*: „les particules sont autant de marques de l'action de l'esprit”. Istoria reală a limbajului e de aceea atât de complexă pentru că nu se găsește într'ansa numai adaptarea lui la gândire, ci și efectele evoluției gândirii omenești asupra lui.

(34) *Ch. Bally*. Le langage et la vie, pag. 30, cf. pag. 26. — *J. Novicow*, op cit., pag. 105—106.

(35) *W. Wundt*, *Völkerpsychologie* I. Bd. *Gebärdesprache*. De curând: *Marcel Jousse*, „Etudes de psychologie linguistique”. Dar *Taine* are și aci întâietatea (v.: „*L'intelligence*”, loc. cit.).

(36) *Lester F. Ward*, „*Pure Sociology*” (cap. IX); v. și *Tarde*: „*La logique sociale*” (citată și de *L. Ward*). De acelaș: „*Les transformations du droit*” (cap. VII), etc. De fapt constatările acestora sunt aplicări ale principiului expus de *Spencer* în „*The First Principles*”, paragr. 74—81.

(37) *W. Ostwald*, *Energie*, paragr. 102, 106.

„A mesure que l'expérience du genre humain augmente, le langage, grâce à son élasticité, se remplit d'un sens nouveau”, spunea *Bréal*⁽³⁸⁾. Și dacă, după cum spune *Wundt*, parafrazând pe *Leibniz*: „in den Wortformen und in der Stellung der Wörter im Satze spiegeln sich die Formen des Denkens selbst”⁽³⁹⁾, e firesc să deducem că fiecare limbă corespunde nu numai unui grad de complexitate al experienței, ci și unui anumit tip de mentalitate; ea fiind, cum zicea *Ebbinghaus*: „das naturgemässe Ergebnis der Gesamtkräfte des Seelenlebens”⁽⁴⁰⁾.

Vocabularul e într'adevăr un reflex al împrejurărilor exterioare în care se dezvoltă un popor, iar legile gramaticale, flexiunile și topica, poartă imprimarea modului special în care decurg operațiile sale spirituale. „Ce ne sont que les lois de l'esprit humain et de la société qui expliquent les faits linguistiques” zice *Charles Bally*⁽⁴¹⁾, dar aceasta înseamnă că *diferențele linguistice dintre popoare decurg din reala diferență de structură sufletească*.

De unde decurge această diferență de structură sufletească a popoarelor? Și de unde decurge totodată analogia de structură a indivizilor cari alcătuiesc un popor?

De sigur că socialmente pot exista și alte relațiuni de cât cele vorbite, dar în marea lor majoritate interacțiunile mintale omenești sunt realizate prin mijlocirea limbii. De aceea de sigur limba, nu prin definiție, ci printr'o consecință a stărilor de fapt, poate fi privită ca instrumentul cel mai comod pentru a se înrâuri asupra naționalității cuiva. Limba, în cazul acesta, e un simplu „vehicul”, cum s'a spus de atâtea ori. Rolul ei e hotărîtor chiar numai ca atare. Fiecare limbă posedă (adică „transportă”) nenumărate conținuturi ideo-afective specifice. Limba vine din trecut ca un curs de fluviu larg din izvoare și din albiu îndepărtate, care târăște cu apele sale și nenumărate corpuri străine: nisip, pietriș, nămol, resturi de plante, de poduri rupte și fire de aur.

Toată tradiția unui popor, e într'adevăr strâns legată de limba lui, iar cel ce adoptă limba, adoptă fatal și un anumit sentiment favorabil acelei tradiții.

Comunitatea de limbă exercită apoi o firească acțiune cohesivă, ea creează o anumită solidaritate și înlesnește apariția unui element

(38) *M. Bréal*, Essai de sémantique. 1897, pag. 273.

(39) *Wundt*, Elemente der Völkerpsychologie. 1913, pag. 68.

(40) *Ebbinghaus*, Abr. d. Psychologie. § 17.

(41) *Ch. Bally*, Le langage et la vie, pag. 17.

afectiv special al „apartenenței comune”. Cu aceasta conduce spre comunitatea de aspirații.

Astfel limba poate determina pe un individ sau pe un grup, la acceptarea deplină a aspirațiilor și tradițiilor specifice ale unei națiuni, și deci : completa asimilare.

Aceasta nu înseamnă însă că unele cauze, altele decât limba, n'ar putea opri în loc acest proces. Așa de pildă credințele religioase sau anumite aspirații de rasă pot împiedica parțial sau total pe membrii unui anumit grup să se asimileze unei națiuni. Unii români, în regiunile care aparțineau Austro-Ungariei înainte de 1918, și-au pierdut limba adoptând pe cea maghiară, totuși conștiința apartenenței lor și confesiunea — i-au păstrat naționalitățile lor. Evreii, pretutindeni, folosesc în mod curent altă limbă de cât cea arhaică a Bibliei, dar Sionismul — care e o aspirație de rasă — precum și tradițiile religioase, îi împiedică să se desnaționalizeze deplin, ci alcătuiesc în mijlocul altor națiuni grupuri de nuanță distinctă, mai mult ori mai puțin refractare asimilării.

Novicow expune pe larg cazul Alsaciei și Lorenei în care naționalitatea franceză nu presupune totdeauna limba respectivă⁽⁴²⁾.

Toate aceste cazuri pot să arate că limba nu e *unicul* agent de naționalizare, însă importanța sa nu numai că o recunoaștem împreună cu *Raoul de la Grasserie*, ci credem că vom accentua-o arătând că în afară de conținuturile tradiționale pe care le vehiculează și afară de sentimentele cohesive cu cari împărtășește pe aparținenții aceluiaș grup lingvistic, ea acționează direct asupra celor ce-o vorbesc, acționează prin însuși faptul exercitării sale, modelând într'un anumit chip structura lor sufletească. E, cred, tocmai concluzia firească a celor expuse în paragrafele de mai sus. Intr'adevăr : ca organ, ca armă, ca instrument și chiar ca „vehicul” (deci tot ca instrument), ca gest, ca artă ori ca mod de activitate, — ori cum am privi-o, — limba trebuie să înrăurească pe cel ce o mănuește și tocmai în măsura mănuirii sale și pentru aceleași temeiuri ca toate enumeratele cazuri de retroacțiune a tehnicii asupra vieții psihice.

Că exercitarea limbajului a avut o formidabilă repercusiune asupra gândirii omenești în genere, acesta e un adevăr de care fiecare e azi convins. Nici n'ar mai fi nevoie să amintim vorbele lui *Herder* : „Nur

(42) Op. cit., pag. 242—251.

durch die Rede wird die schlummernde Vernunft erweckt" (43). După *W. v. Humboldt*, individul omenesc nu reușește să-și construească o „concepție despre lume” (*Weltanschauung*) de cât în măsura în care își poate pune în comparație gândul său cu al altora prin grai.

Bréal a formulat în 1897 o constatare de mare importanță pentru psihologie: „Habituéés comme nous sommes au langage, nous ne nous figurons pas aisément l'accumulation de travail intellectuel qu'il représente. Mais pour s'en convaincre il suffit de prendre une page d'un livre quelconque et d'en retrancher tous les mots, qui, ne correspondant a aucune réalité objective, résument une opération de l'esprit. De la page ainsi raturé il n'en restera à peu près rien” (44).

(Nu e greu de deslușit afinitatea dintre observația aceasta a creatorului semanticei și concepția lui *Binet* și a școlii din Würzburg în ceea ce privește teoria „gândirii fără imagini”, mai ales că cercetările în această privință urmează la foarte scurt interval după apariția „Semanticei”).

Mai de curând, filozoful *Bertrand Russel* a căutat să recapituleze principalele avantagii pe cari exercițiul vorbirii le are asupra gândirii: vorbirea ocazională înlocuirea imaginilor inutile în termeni ușor evocabili și liberi de detalii inutile, înlesnește mânăuirea abstracțiunilor și înlesnește asociațiile ca și confecționarea ideilor generale (45).

De asemenea după *J. Dewey*, dacă limbajul nu e gândirea ea însăși, e totuși posibilă numai grație lui (46).

Principalul rol logic al limbajului e cel pe care-l are în formarea ideilor generale și în organizarea ideilor. Chiar principalele clasificări intelectuale care constituie capitalul activ al gândirilor noastre, ni le-am stabilit prin limba maternă (47).

Dar mai hotărât precizează *Vendryes* efectele diferite ale diferitelor idiome: „la langue peut modifier parfois et regler la mentalité. L'habitude de mettre toujours le verbe à une certaine place, détermine une façon spéciale de penser et peut avoir une certaine influence sur la marche d'un raisonnement... Une langue souple, légère, où la grammaire est réduite au minimum, laisse apparaître la pensée dans toute sa clarté

(43) *Herder's Werke* (Hrsgg. v. H. Kurz) Dritter Band: „Ideen zur Phil. der Gesch.” Viertes Buch, III, pag. 111.

(44) Op. cit., pag. 273.

(45) *Bertrand Russel*, *Analyse de l'Esprit* (Trad. franc), 1926. Payot.

(46) Op. cit., pag. 218.

(47) *Idem.*, pag. 220 și 224.

et lui permet de se mouvoir librement ; la pensée est genée, au contraire, par la contrainte d'une langue rigide et pesante" (48).

Particulele, flexiunile, deci dinamica unei limbi poartă în ea imprimată urmele activității spirituale a tuturor celor ce au vorbit-o de-a lungul veacurilor. La rândul său, spiritul individual, care în timpul dezvoltării și educării sale suferă acțiunea unui anumit limbaj, se va modela, își va orienta organizarea după făgașul generațiilor care au construit acel limbaj. Constatarea lui *Rousselot*, repetat citată în „Tratatul” lui *Dumas*, că : obiceiurile verbale contractate până la vârsta de 6—9 ani sunt hotărâtoare pentru structura organului și dispozițiile lui funcționale pentru tot restul vieții, constatarea aceasta ne face să credem că trebuie să existe un astfel de maximum de vârstă până la care logica limbii vorbite contribuie și la fixarea unor atari deprinderi mintale proprii grupului etnic corespunzător.

Stabilirea și precizarea acestui fapt probabil, presupune cercetare și discuție specială și nu poate intra în cadrele studiului prezent. Ea ar dovedi însă în mod palpabil importanța limbii materne pentru determinarea apartinenței etnice prin structura sufletească sau cel puțin prin cea mintală.

De aceea găsim deplin justificată părerea lui *Bally*, când vorbește despre existența unei perioade critice a dezvoltării individuale, perioadă căreia trebuie să i se acorde o cât de mare solitudine. Părerea sa este că acțiunea limbajului asupra spiritului este universală. Din toate forțele care lucrează atât de profund asupra gândirii și a vieții nu e nici una care să intervină mai de vreme și a cărei acțiune să fie mai decisivă în faza sa începătoare (49).

EUGENIU SPERANTIA

(Va urma)

(48) *Vendryes*, op. cit., pag. 280. —281.

(49) *Bally*, op. cit., pag. 216.

DESPRE CORP ȘI SUFLET :

Asemănări între Spinoza și Freud

Spinoza îmi dă întotdeauna viziunea rotațiunii pământului împreună cu noi. Ești atât de prins în vârtejul mișcării ideilor sistemului lui, încât trebuie să faci o mișcare voluntară în sensul contrar rotațiunii, pentru a obține o oprire pe loc fie și pentru câteva clipe numai. Iar dacă în mersul acestui vârtej nu ne-am mai opri deloc și am ajunge la sfârșitul lui, am convingerea că înțelegând filosofia spinoziană cu acea cunoștință de gradul al treilea, despre care Spinoza ne vorbește în propoziția XL din cartea a treia a „Eticei”, am cădea la pământ, copleșiți de marea revelație a ultimului adevăr ce ne-ar stăpâni atunci sufletul. Opririle din vârtej sunt însă posibile. Ele sunt și necesare. Atunci, când mintea noastră revine pe drumurile deja umblate și voește să deslușească vre-o propoziție din infinitatea ideilor pe care filosofia lui Spinoza o cuprinde. Dar deslușirea aceasta e atât de bogată în asocieri de idei și sugerări de tot felul, încât și așa trăești în mic, frumusețea cosmică a întregului sistem.

* * *

Iată de pildă propoziția II-a din cartea 3-a a Eticei : „corpul nu poate să determine sufletul să gândească, iar mișcarea și repaosul corpului ca și restul operațiunilor lui, dacă mai sunt și altele, sunt independente de suflet”.

Toate modurile gândirii, spune Spinoza, au de obiect pe Dumnezeu, considerat ca ființă gânditoare și fără nici un alt raport cu celelalte atribute ale lui. Rezultă că aceea ce determină sufletul să gândească, este un mod al gândirii, și nu al întinderii, adică nu al corpului. Deci corpul nu determină sufletul să gândească. .

În ce privește mișcarea sau repaosul corpului, este dela sine în-

teles că ceea ce se produce în corp, provine dela Dumnezeu considerat sub atributul întinderii. Deci sufletul nu determină mișcarea sau repaosul corpului.

În felul acesta, ambele părți ale propozițiunii sunt dovedite.

Abia în scholia ce urmează acestei propozițiuni, Spinoza revine asupra problemei și stăruie asupra existenței paralelismului dintre fenomenele sufletești independente și fenomenele de mișcare și repaos ale corpului.

Acest paralelism de fenomene s'ar putea întâlni totuș în Dumnezeu sau substanță, fiindcă tot ce se produce, se întâmplă numai în unicitatea substanței. Așa că urmează următoarea afirmare: corpul și sufletul nu sunt decât unul și acelaș lucru pe care îl concepem, când sub atributul întinderii, când sub cel al gândirii. Dar sub orice atribut am privi lumea, — „ordinea și desfășurarea lucrurilor rămân întotdeauna aceleași și în consecință ordinea acțiunilor și pasiunilor corpului este legată prin natură cu ordinea acțiunilor și pasiunilor sufletului”. *Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum* (Etica partea II, prop. VII). Iar dacă mai departe, obiectul ideii care constituie spiritul omenesc sau sufletul, argumentează Spinoza, este corpul și deci n'ar putea să existe nimic în acest corp, care să nu fie perceput de spiritul omenesc (Etica, II, prop. XII), — atunci afirmarea de mai sus din scholia spinoziană la propoziția II-a, din partea 3-a a Eticei, devine clară.

Spinoza părăsește imediat perspectiva uriașă sub care vrea să prindă raportul dintre corp și suflet. În fond aproape că el nici n'ar fi trebuit să fie afirmat, dacă ne gândim că în filosofia spinoziană totul se reduce la unicitatea substanței în cadrul căreia se produce infinitatea fenomenelor, noi putând să le prindem sub atributele lor, în care se însumează ca niște note în sfera unei noțiuni.

Este de ajuns numai să arătăm că le privim sub prisma atributelor de întindere sau gândire, pentru ca toate concluziile noastre aplicate la multiplicitatea amănuntului, să se schimbe.

Argumentarea n'a fost de prisos totuș. Cu atât mai mult, cu cât la tot pasul, posibilitatea de a cădea în vreun cerc vicios, nu este deloc exclusă. Ea pare dealtfel că s'a și produs, dacă ne referim la ideile din

aceeași scholie, afirmate după ce Spinoza a părăsit perspectiva sub care a prezentat până acum chestiunea. — De astădată însă, Spinoza părăsește metoda rigidă a argumentării raționale și polemizează cu aceia cari cred în acțiunea reciprocă dintre corp și suflet.

Spinoza arată astfel mai departe, că nimic nu ne dă dreptul să afirmăm că sufletul poate fi influențat de corp și invers. — Experiența noastră în această privință e încă necompletă spre a putea afirma aceasta. O serie de fenomene ne pot duce la convingerea contrarie. De pildă, somnambulii săvârșesc fapte pe cari nu le-ar putea face în stare de veghe, — așa că, urmând legile propriei lui naturi, corpul poate săvârși o mulțime de lucruri cari să mire sufletul. — Și „nici argumentul că fără suflet, corpul n'ar putea face anume mișcări, nu poate duce la încheerea că diverse acte ale corpului depind de voința sufletului, căci și afirmarea contrară, ar putea să fie adevărată, — dacă ne gândim că sufletul nu mai are facultatea de a gândi, dacă corpul este în inacțiune”. De pildă, când corpul este în stare de somn, toate facultățile lui sunt suspendate.

Chiar dacă unii ar considera, adaugă Spinoza, că cuvântul sau tăcerea depind de voința sufletului, încă ei dovedesc că ignorează natura activității noastre sufletești și își închipuie că noi lucrăm liberi. Experiența ne atată că pe nimic nu suntem mai puțin stăpâni decât pe limba noastră și de cele mai adeseori suntem sclavii pasiunilor noastre, preferând în ciocnirea dintre aceste pasiuni să urmăm mai curând răul decât binele.

Ne închipuim numai că în această preferință am lucrat liberi, fiindcă noi cunoaștem numai acțiunile noastre, dar nu și cauzele care le-au produs. În fond însă, „voința sufletului nostru nu este altceva decât expresiunea dorințelor corpului nostru și această voință vaziază după dispozițiile corpului”. De aci concluzia spinoziană și anume, că hotărârile sufletului și determinările corpului (apetiturile lui), nu sunt decât unul și același lucru numai, că le numim hotărâri privind fenomenele sub atributul gândirii, și determinări, privind-le sub atributul întinderii.

Ceeace desigur nu e un cerc vițios dacă privim lucrurile ca desfășurându-se înlăuntrul unei unități, care tocmai le condiționează și fără de existența căreia, ele nici n'ar putea fi.

Spinoza pare să contradică însă cele de mai sus, deoarece afirmă totuș în aceeași scholie, că noi n'am putea să lucrăm prin hotărârile sufletului, dacă amintirile nu ne-ar veni în ajutor (decă putem lucra prin aceste hotărâri). Așa „n'am putea vorbi dacă memoria nu ne-ar

aminti cuvintele și sufletul nu este liber să-și amintească un lucru sau să-l uite”. Așa se face că noi credem că sufletul își păstrează numai libertatea de a spune ceva sau să tacă despre ceea ce își amintește. Iar dacă în timpul somnului credem că vorbim, — „noi ne închipuim că facem aceasta prin hotărîrea liberă a sufletului nostru, în fapt însă noi nu vorbim deloc, iar dacă vorbim o facem prin o simplă mișcare a corpului; întocmai cum credem că în timpul somnului facem ceea ce nu avem curajul să facem în timp de veghe; sau credem că în timpul somnului ascundem un secret prin aceeași hotărîre a sufletului, așa cum l'am ascunde în timp de veghe. Ceea ce ne îndeamnă desigur să ne punem întrebarea dacă avem în suflet două feluri de hotărîri, fantastice și libere”. (Ceea ce nu e tocmai clar exprimat).

Cum însă aceasta nu este posibil, trebuie să admitem că hotărîrile imaginației nu diferă de cele ale voinței noastre libere și că ele rezultă cu aceeași necesitate în sufletul nostru, ca și ideile lucrurilor, actuale.

Libertatea așadar nu e în nici o ipoteză posibilă, chiar acolo, unde credem că sufletul ar putea influența corpul, cum am crezut că e cazul cu privire la limbajiu sau când suntem în stare de somn.

Orice contradicție era, așadar, aparentă.

* * *

N'aș putea însă lămuri mai departe problema raportului dintre corp și suflet în filosofia lui Spinoza, fără a accentua asupra chestiunii că în scholia la propoziția a II-a din cartea 3-a a Eticei, Spinoza a afirmat și câteva idei de mare însemnătate pentru preocupările noastre de azi.

Este adevărat că aceste idei nu sunt exprimate, voind să fixeze o anumite teorie asupra unei categorii de fenomene sufletești, ci numai incidental, — voind să arate că în chiar ipoteza că sufletul ar putea să influențeze corpul, în timp de veghe sau de somn, aceasta încă nu se întâmplă liber, ci dimpotrivă cu aceeași necesitate cu care ideile noastre isvorăsc din existența actuală a lucrurilor.

Ideile la care mă refer ne sunt însă nespuse de prețioase, nu numai fiindcă ele formează obiectul cercetărilor noastre științifice, dar și din cauză că ele ne dau și oarecare indicații asupra originii acestor preocupări și a teoriei care vrea să le lămurească, anume: „noi credem dor-

mind că avem de păstrat un secret ce-l ascundem prin aceeași hotărîre a sufletului, așa cum l'ascunde și când am fi în stare de veghe"; în fine, „noi credem că în timpul somnului facem anume lucruri pe cari în timp de veghe nu am îndrăzni să le săvârșim”.

În singure aceste două fraze, — este cuprinsă întreaga explicație psihanalitică a teoriei lui Freud asupra visurilor și a concluziilor educativ-morale pe care acest filosof le deduce din teoria sa. Căci refuzarea inconștientă a pasiunilor în teoria freudiană, este totuna cu afirmarea că în timpul somnului îndrăznim să facem unele lucruri pe cari n'am îndrăzni să le facem în timp de veghe sau cu aceea, că în timpul somnului ascundem un secret al nostru cu aceeași voință cu care am face aceasta, fiind treji. Iar dacă am adânci mai mult problema și am căuta apropieri mai multe, fără îndoială că le-am găsi și cu privire la ideea că visul, în ultimă analiză, este împlinirea în stare de somn a unei dorinți ce o aveam, în stare de veghe (*Wunsch Erfüllung*).

Am găsi exemple și imagini freudiene. În chiar scholia aceasta la propoziția II-a: „astfel un copil crede că dorește liber laptele doicii lui, etc.” — ca și copilul despre care ne vorbește Freud că în somn își închipuie că bea laptele doicii, pe care îl dorise când era treaz” ¹⁾.

Numai că toate aceste idei, sunt grefate la Spinoza pe o altă necesitate de demonstrare decât aceea din teoria freudiană asupra visurilor, — cum am arătat.

Și desigur că la Spinoza perspectiva este mai amplă.

Ideea de refulare a sentimentelor noastre, aplicată de Freud în domeniul subconștientului, este aplicată de Spinoza, independent de frazele, câteva, enunțate mai sus, în domeniul conștientului, adică în întreaga teorie a pasiunilor din cărțile 2, 3 și 4 din *Etica*: prin prezentarea posibilităților noastre de refulare a ideilor noastre inadecuate (pasiunii, emoții, idei obscure), prin înlocuirea lor cu idei clare și distincte, adecuate; prin înlăturarea patimilor, refulându-le, prin altele mai puternice sau contrare lor: *Affectus ne coerceri nec tolli potest nisi per affectum et fortio rem affectu coercendo* (Partea IV, prop. VII).

Independent însă de cele de mai sus, mai trebuie să precizez și această idee. Este așadar clar din tot ce s'a discutat până aci că în filo-

(1) *Le rêve et son interprétation*, ed. Gallimard, 1927, pag. 42 și urm.

sofia lui Spinoza, nici sufletul nu influențează corpul și nici corpul sufletul, dacă le privim independent de ideea unicității substanței sub care aceste două moduri ar putea fi prinse.

Nici Freud în explicațiile psihanalitice pe care le face, — nu se gândește la posibilitatea unei astfel de influențe. Fiindcă el reduce toate stările noastre sufletești, morbide sau normale, la alte stări sufletești refulate în subconștientul nostru, înlăturând prin aceasta orice posibilitate de a gândi că stările noastre sufletești morbide sau normale, ar putea fi produse de unele cauze de ordin fiziologic (cum au observat unii dintre oamenii de știință, criticând teoria lui Freud). Intransigența lui Freud de a nu vedea decât manifestări psihice conștiente și subconștiente, cu înlăturarea cauzelor de natură chimico-fiziologice în producerea lor, — este deosebit de curioasă ca atitudine, dacă am voi s'o privim că este influențată de concepția spinoziană asupra raportului dintre corp și suflet,

Îată de ce spunem că filosofia lui Spinoza, privită chiar în ideile ei de amănunt, ne deschide perspective imense prin sugerările și asocierile de idei pe care le naște în mintea noastră și ne face prin aceasta să trăim, și în mic, frumusețea cosmică a întregului ei.

* * *

Deslușirile însă asupra problemei raportului dintre corp și suflet, nu ar putea cu toate acestea să fie epuizate, fără să mai amintesc că Spinoza stăruie asupra problemei și în propozițiile XIII, XXIII, și XXIV din partea II-a a „Eticei”, — afirmând că corpul nostru, considerat ca mod al întinderii, este obiect al ideii care constituie sufletul nostru, sau că sufletul nu se cunoaște decât întrucât percepe ideile afecțiunilor corpului și percepe corpurile ca existând, dacă este afectat actual de ele. În fine, în propoziția XXI din partea a V-a a aceleiași cărți, Spinoza ne mai demonstrează că sufletul nu percepe existența vreunui corp decât în timpul propriei lui existențe. Ceea ce ar însemna că sufletul nu are altă durată decât aceea a corpului. În propoziția XXIII din cartea a V-a a „Eticei”, Spinoza dovedește însă că sufletul nostru este etern.

E nevoie să mai complectez, că propoziția a II-a din cartea a 3-a a „Eticei” asupra raportului dintre corp și suflet, își mai are fun-

manetul, — și noi putem gândi aceasta, — în propozițiile din cartea I-a a „Eticei” și anume : propoziția a X-a care afirmă că „fiecare atribut al unei substanțe trebuie conceput prin el însuși, „per se” și propoziția XXV care demonstrează că Dumnezeu este cauza eficientă a existenței lucrurilor și a esenței lor. Deci nici corpul nu poate influența sufletul, nici sufletul corpul, căci fiecare atribut al unei substanțe trebuie conceput per se. Și, deci, corpurile și fenomenele sufletești având cauza în Dumnezeu, privite fiind sub ideea unicității substanței care le însumează, pot fi unul și același lucru, — numai că le considerăm că sunt determinate, dacă le percepem sub atributul întinderii, și că sunt hotărâri, dacă le cunoaștem sub acela al gândirii.

I. BRUCĂR

O nouă interpretare a moralei kantiene

(Un „idolon fori” la modă : rigorismul moralei kantiene).

INTRODUCERE

Apărută ca o reacțiune contra utilitarismului prozaic al timpului său, morala kantiană a stârnit dela început o mulțime de atacuri, cari departe de a diminua, s'au multiplicat cu timpul. Printre diversele critice cari i s'au adus, există una care a transgresat secolele. E vorba de învinuirea ce s'a adus moralei kantiene, de a nu lăsa niciun loc sentimentului, de a fi prea rigoristă, prea formalistă. Acest așa zis rigorism a dat loc la o mulțime de ironii, printre cari putem cita ca ilustrare pe ale lui Spencer și Schiller. Iată ce ne spune Spencer : „După Kant, deci, omul cel mai moral este acela, al cărui sentiment de datorie e așa de puternic, încât se abține de a fura, deși e foarte ispitit la aceasta, care spune despre un altul adevărul, deși ar voi să-i facă rău prin minciună, care împrumută pe fratele său cu bani, cu toate că i-ar plăcea mai mult să-l vadă în mizerie, care cheamă pe doctor la copilul său bolnav, cu toate că moartea lui l'ar ușura de ceea ce simte că-i este o sarcină” (1). Iar Schiller, deși în general adept al moralei kantiene, crede că scoate în relief defectul acesteia când spune : „Servesc bucuros pe prieteni, dar, din păcate, o fac cu plăcere. De aceea mă torturează ideea că nu sunt virtuos... Și atunci nu văd altă cale, decât de a încerca să disprețuim și să executăm cu oroare, aceea ce ne ordonă datoria”.

Dacă ne gândim la autoritatea celor ce susțineau această critică, lesne putem înțelege de ce ea a trecut mai mult sau mai puțin voalat în aproape toate criticile aduse moralei kantiene. Transplantată „ex caedra” în țara noastră, ea flutură pe toate buzele discipolilor oficiali sau

(1) Spencer : Problème de morale et de sociologie, trad. H. de Varigny.

neoficiali ai culturii filosofice. Pare că trăim în plină epocă medievală. Famosul „Ipsse dixit” este supremul argument invocat.

Să ne închipuim pentru un moment că morala kantiană trebuie înțeleasă și apreciată din acest punct de vedere. Consecințele ar fi pentru ea cu totul dezastruoase, căci este imposibil a lua ca ideal o morală care ne învață să nu ne supunem decât formei a priori a rațiunii pure practice, în ciuda și în opoziție completă cu toate înclinațiile naturii noastre sensibile.

Interpretată astfel, ea ar putea fi ușor ruinată printr'o întreită argumentare.

I) *Din punct de vedere istoric.* În adevăr, acel val de energie vitală, ascuns în sânul popoarelor născute din frământările etnice ale Evului Mediu, care în timpul Renașterii reușise să sfărme cadrele prea strâmte ale concepției scolastice de viață, era în timpul lui Kant în plină desfășurare ascendentă; astăzi chiar asistăm la cele mai puternice manifestări ale lui. Activism, vitalism, energetism în filosofie, concepția predominantă a școlii active în pedagogie, activitatea înfrigurată în manifestările vieții sociale, nu sunt decât atâtea și atâtea probe că el este departe de a fi epuizat. Cum ar putea dar, ca omul modern, în inconștientul căruia se agită impulsurile oarbe dar creatoare ale vieții, să adere la o morală, care ar sfătui să renunțăm la viață chiar, atunci când o simplă formă goală a rațiunii o cere? și aceasta încă fără ajutorul acelor energii potențiale cari zac închise în adâncul instinctelor și al tendințelor noastre organice.

II) *Din punct de vedere psihologic.* — Să admitem acum, prin absurd, că o asemenea morală ar putea fi luată ca ideal de umanitatea modernă. Ea ar fi totuși imposibilă psihologiceste. Căci: „In fiecare clipă experiența vine să ne învețe de slaba putere a ideii.... În stare de sănătate, această izolare a inteligenței este imposibilă; dar boala ne prezintă cu o mare claritate proba că orice forță instigatoare de acte importante emană din sensibilitate. Ribot a demonstrat sprijinit pe exemple sesizante că, atunci când sensibilitatea este profund atinsă, când plăcerea care urmează senzației numai apare, când ideea rămâne rece și seacă, o ființă inteligentă devine incapabilă de a-și mișca măcar mâna pentru o simplă semnătură. Unul dintre bolnavii de cari el vorbește, incapabil de a face cea mai mică mișcare voluntară, cu toate că inteligența îi rămăsese intactă, sări primul din trăsură, atunci când ea strivi în drum pe o femeie” (1).

(1) J. Payot: L'Education de la volonté. (Felix Alcan. Paris).

„Noi nu putem, deci, împlini un act care să nu ne spună nimic și numai pentru faptul că el ne este comandat. A urmări un scop care ne lasă reci, care nu ne pare bun, care nu mișcă sensibilitatea noastră, este un lucru în mod psihologic imposibil... Datoria, imperativul kantian nu este deci decât un aspect abstract al realității morale; de fapt, realitatea morală prezintă totdeauna și simultan aceste două aspecte ce nu se pot izola. Nu a existat niciodată vreun act care să fie îndeplinit în mod pur din datorie; a trebuit totdeauna ca el să apară ca bun într'un oarecare fel” (1).

Nu este de mirare, deci, ca un psiholog ca Paul Janet să se ridice atât de intempestiv în contra unuia din „paradoxele cele mai curioase, unul din scandalele moralei kantiene, specia de disgrăție ce ea aruncă asupra bunelor sentimente, asupra înclinațiunilor naturale cari ne conduc la bine spontan și fără efortare” (2).

III) *Din punct de vedere logic.* — Chiar dacă o astfel de morală ar putea servi de ideal umanității moderne, chiar dacă ea ar fi posibilă psihologiceste, este imposibil de a ne dovedi logiceste nouă înșine cât și altora, că un nu importă care act a fost săvârșit în mod pur conform datoriei. În adevăr, de când Freud și școala sa a scos în evidență funcțiunea dinamică a subconștientului uman, de când a arătat influența covârșitoare pe care acest subconștient o exercită asupra vieții conștiente, ne este imposibil de a mai stabili cu siguranță, dacă mobilul acțiunii noastre a fost motivul conștient ce noi am ales, sau nu cumva vreun impuls ascuns isvorit din misteriosul inconștient al făpturii noastre organice. Cum am putea, dar, să știm dacă vreo intenție a voinții noastre a fost cu adevărat morală, când ea poate să fie oricând amestecată — fără să ne dăm seama — cu ceva din acel „das Es” cum îl numește Freud, de nepătruns al individualității noastre animale. Mai mult, cum s'ar putea convinge alții de moralitatea intenției noastre, când noi înșine suntem nevoiți să ne îndoim de ea?

Dar dacă morală kantiană ar suferi de acest distrugător defect, dacă ea ar fi atât de contrarie aspirațiunii și structurii sufletului omenesc, cum se explică faptul că ea a trăit și trăește încă, poate cu mai multă intensitate ca oricând? Mai mult, cum să se justifice posibilitatea de a susține teza contrarie rigorismului cu argumente tot atât de puternice

(1) Durkheim : Exquisse des fondements d'une morale positive (Bulletin de la Société française de philosophie, avril, 1906).

(2) Paul Janet : La Morale.

ca și ale adversarilor? Căci există cu adevărat un curent, mai puțin popular însă, care ia față poziție contrară contra aceștui „idolon fori” la modă, încercând să arate că morala kantiană bine înțeleasă, nu suferă, propriu zis, de defectul de a fi rigoristă. În această privință, credem, că e suficient a cita pe Beaussire⁽¹⁾ și mai cu seamă pe Delbos⁽²⁾, unul din cei mai autorizați comentatori actuali ai moralei kantiene.

În două moduri se poate apăra morala kantiană. Fie înălțându-i înmuri escatologice, cum fac cei mai mulți, fie arătându-i adevărata semnificație. Noi vom urma a doua cale din motive lesne de înțeles.

Când pentru caracterizarea unui același fapt apar două teze contradictorii, se spune de obicei, că una trebuie să fie adevărată. Această necesitate este însă adesea iluzorie, căci mai există o posibilitate: ca ambele să fie false. Aceasta ne și propunem să dovedim în lucrarea de față. Atât cei cari susțin și aduc învinuirea că morala kantiană este prea rigoristă, cât și cei cari încearcă s'o apere, căutând să dovedească contrariul greșesc, pentru că ambele poziții sunt plasate pe un teren impropriu unei juste înțelegeri a moralei kantiene. În susținerea acestei păreri, vom întrebuința o metodă, care va putea părea curioasă și nepotrivită; nădăjduim însă că rezultatele ei, îi vor da o suficientă justificare.

„Qui ne sait que la faiblesse de l'esprit humaine ne peut se flatter d'arriver, par la voie de la discussion, à des résolutions salutaires que si on lui permet de peser le pour et le contre en les lui exposant aussi complètement l'un que l'autre”? (Th. Gomperz : Les Penseurs de la Grèce).

I

RIGORISMUL MORALEI KANTIENE.

Morala kantiană este și nu poate să nu fie rigoristă. În două moduri se poate arăta valabilitatea acestei teze: 1) cu argumente de fapt și 2) cu argumente de formă (raționale). Argumentele de fapt vor servi pentru a dovedi că morala kantiană este rigoristă, argumentele de formă pentru a demonstra că ea nu poate să nu fie rigoristă. Argumentele de fapt vor servi pentru a dovedi că morala Kantiană este rigoristă,

(1) Beaussire : Les principes de la morale.

(2) Delbos : La philosophie pratique de Kant.

argumentele de formă pentru a demonstra că ea nu poate să nu fie rigoristă. Argumentele de fapt vor fi furnizate de texte și de definițiile date de Kant conceptelor morale; argumentele de formă, de tendințele generale ale gândirii kantiene.

A) *Argumentele de fapt* (morală kantiană este rigoristă).

a) *Texte.*

Textele se pot divide în două: 1) texte concludente prin ele înșiși, 2) texte ce trebuiesc comentate.

1) *Texte concludente.*—„Prin urmare, sau nu există facultate superioară de a dori, sau rațiunea pură trebuie să fie practică prin ea însăși; adică, fără a presupune vreun sentiment (Gefühls), fără reprezentările plăcutului sau neplăcutului care, ca materie a facultății de a dori, este totdeauna o condiție empirică a principiilor, ea trebuie să poată să determine voința prin simpla formă a regulei practice. Atunci numai rațiunea, întrucât determină prin ea însăși voința este o facultate superioară de a dori, căreia îi este subordonată aceea care poate fi în mod patologic determinată (pathologisch bestimmbare); ea este diferită de aceasta din urmă în mod real și chiar în mod specific, în așa fel încât chiar cel mai mic amestec cu impulsunile acesteia compromite forța și superioritatea sa, după cum cel mai mic element empiric, intrând ca condiție într-o demonstrație matematică, îi diminuează și îi distruge forța. Rațiunea, într-o lege practică, determină voința în mod imediat și nu prin intermediul unui sentiment de plăcere sau neplăcere venind să se interpună între ele, nici chiar prin intermediul plăcerii atașată de această lege... (1).

„Dacă determinarea voinții se produce, propriu vorbind, în conformitate cu legea morală, dar prin mijlocul unui sentiment, de orice specie ar fi el, acțiunea va poseda legalitate (Legalität), dar nu moralitate (Gesetzmässigkeit). Dacă deci se înțelege prin mobil (elater animi) principiul subiectiv de determinare a voinții unei ființi a cărei rațiune nu este deja, în virtutea naturii sale, în mod necesar conformă legii obiective, rezultă din aceasta mai întâi că nu se poate atribui niciun mobil voinții divine, și că mobilul voinții umane nu poate niciodată să fie decât legea morală, prin urmare că principiul obiectiv de determinare trebuie să fie totdeauna și în același timp cu totul singur, principiul de determinare în mod subiectiv suficient acțiunii, dacă aceasta nu trebuie în mod simplu să împlinească litera (den Buchstaben) legii, fără a-i conține spiritul.

Astfel, cum nu trebuie să se caute în vederea legii morale și pentru a-i procura influență asupra voinții, niciun mobil străin care să poată să dispenseze de acela al legii morale, pentru că aceasta nu ar produce decât o pură ipocrizie, fără consistență, și dacă chiar este periculos de a lăsa măcar alături de legea morală oarecari alte mobile (ca acela al interesului) să coopereze (mitwirken) cu ea; numai rămâne doar decât să se determine cu grijă în ce mod legea morală devine un mobil...” (2).

„Caracterul esențial al oricărei determinații a voinții prin legea morală (durchsittliche Gesetz, este acela ca ea să fie determinată în mod simplu prin legea morală ca voință liberă, prin urmare nu numai fără concursul atracțiilor (Antriebe) sensibile, dar chiar cu excluderea tuturilor acestora, și cu prejudiciul (mit Abweisung und... mit Abbruch) tuturilor înclinațiilor, întru atât întrucât ele pot fi contrarii legii morale” (3)

„Dacă noi introducem în acțiunea noastră puțin din aceea ce meritul are linguiștor, mobilul se găsește amestecat (și deci nu mai este pur moral) într-o oarecare măsură cu dragostea de sine; el are, prin urmare oarecare ajutor din partea sensibilității” (4)

„A fi binefăcător, când se poate, este o datorie, și mai mult, există oarecari

(1) Kant: Critique de la raison pratique; trad. Picavet (1921. Alcan) p. 38—39.

(2) Ibid., p. 127—128.

(3) Ibid., p. 129.

(4) Ibid., p. 285.

suflete atât de înclinate către simpatie, încât chiar fără vreun alt motiv de vanitate sau de interes simt o satisfacție intimă în a răspândi bucuria în jurul lor, și încât ele pot să se bucure de mulțumirea altora, întru atât întrucât aceasta este opera lor. Dar eu pretind că în acest caz o frumoasă acțiune, oricât de conformă datoriei, oricât de plăcută ar fi, nu are totuși adevărata valoare morală, pentrucă ea se însoțește cu alte înclinațiuni, cu ambiția spre exemplu, care, când cade în mod fericit pe aceea ce este în mod real în acord cu interesul public și datorია, pe aceea ce prin urmare este onorabil, merită laudă și încurajare, dar nu respect; căci îi lipsește maximei valoarea morală, adică, ca aceste acțiuni să fie făcute, nu din înclinație, ci din datorie. Presupunеți deci că sufletul acestui filantrop ar fi întunecat de una din acele suferinți personale, care înăbușă orice simpatie pentru soarta altuia, că el ar avea totuși încă puterea de a face bine altor nefericiți, dar că el nu ar fi mișcat de nenorocirea celorlalți, fiind prea absorbit de a sa proprie, și că, în aceste condițiuni, în timp ce nicio înclinație nu-l mai împinge la aceasta, el se smulge totuși din această insensibilitate mortală, și că acționează, fără ca să fie sub influența vreunei înclinații, în mod unic din datorie, atunci numai acțiunea sa are o adevărată valoare morală. Eu spun mai mult: dacă natura ar fi pus în inima cutăruia sau cutăruia puțină simpatie, dacă cutare om (onest în general) ar fi rece prin temperament și indiferent la suferințele altuia, poate din cauză că având el însuși de împărțit contra propriilor sale suferinți un dar special de îndurare și de energie răbdătoare, el îl presupune și la ceilalți sau cere dela ei aceleași calități, dacă natura nu ar fi format în mod particular pe acest om pentru a face din el un mizantrop, nu ar găsi el încă în el însuși ceva care să-i dea o valoare cu mult superioară celeia pe care poate să o aibă un temperament în mod natural binevoitor? De sigur! Si aci, în aceasta, apare în mod precis valoarea caracterului, valoare morală și incomparabil cea mai înaltă, care vine din faptul că el face binele, nu din înclinație, ci din datorie" (1).

„Omul simte în el însuși în ciuda tuturor comandamentelor datoriei ce rațiunea îi reprezintă, o puternică forță de rezistență; ea rezidă în nevoile și înclinațiile sale, a căror satisfacție completă se rezumă în ochii săi sub numele de fericire. Ori rațiunea enunță ordinele ei fără a acorda nimic acestor înclinații, prin urmare, cu un fel de dispreț și fără nicio considerație pentru aceste pretențiuni atât de turbulente și prin aceasta însăși atât de legitime în aparență. Dar de aci rezultă o dialectică naturală, adică o înclinație de a sofistica contra regulilor stricte ale datoriei, punând în îndoielă validitatea lor, cel puțin în ceea ce privește puritatea și rigoarea lor. acomodându-le când aceasta se poate, cu dorința și înclinațiile noastre, adică conștinându-le în fondul lor, făcându-le să-și piardă întreaga lor demnitate, aceea ce totuși rațiunea practică comună nu poate să aprobe" (2).

„Deci orice element empiric nu numai că este impropriu ca să servească de auxiliar principiului moralității, dar este chiar în cel mai înalt grad prejudiciabil purității moralurilor. În această materie, valoarea proprie, incomparabil superioară totului, a unei voinți în mod absolut bună, consistă în aceasta că principiul acțiunii este independent de toate influențele exercitate prin principii contingente, singurele ce experiența poate să furnizeze" (3).

..... „Necurătenia (impuritas, improbitas) inimii omenești constă în aceea că maxima, fiind bună cu privire la obiect (intenția de a pune legea în practică) și poate chiar destul de puternică spre a trece la act, e totuși moralmente impură, adică nu o admis așa cum ar trebui, legea morală singură ca mobil suficient, ci are nevoie de cele mai adeseori (poate totdeauna) să se alătore și alte mobile pentru a determina liberul arbitru în direcția datoriei" (4).

2. *Texte ce trebuiesc comentate.* — „Eu admit că există în mod real legi morale pure, cari determină în întregime a priori (fără a ține

(1) Kant: Fondements de la Métaphysique des Mœurs, trad. Delbos, p. 96—97.

(2) Ibid., p. 108.

(3) Ibid., p. 146.

(4) Kant: La Religion dans les limites de la raison, trad. Tremesaygues, Paris 1913: p. 31.

socoteală de mobile empirice, adică de fericire), aceea ce trebuie și nu trebuie să se facă.... În efect, cum ea — rațiunea practică — proclamă că aceste acte trebuie să aibă loc, *trebuie deasemeni, prin urmare, ca aceste acte să poată să aibă loc*" (1).

Acest citat pune în lumină nu numai faptul că, pentru ca o acțiune să fie în mod pur morală, ea trebuie să fie determinată în întregime a priori, adică cu excluderea tutulor mobilelor afective, dar și că asemenea acte sunt în mod necesar posibile, fără ca cea mai mică speranță de fericire să fie amestecată în ele; căci „intenția morală este condiția care face posibilă participarea la fericire și nu, reciproc, perspectiva fericirii, intenția morală. În efect, în acest din urmă caz, intenția nu ar fi morală și, prin urmare, ea nu ar fi demnă de toată fericirea care pentru rațiune, nu cunoaște alte limite decât acelea cari vin din propria noastră imoralitate” (2).

„Fără îndoială, acțiunile altora, cari au fost împlinite cu un mare spirit de sacrificiu (Anopferung) și în mod simplu din dragoste pentru datorie, pot fi cât se poate de mult lăudate ca fapte nobile și sublime, dar numai întrucât există în acestea, urme cari permit să se conjectureze că ele au fost făcute în întregime prin respect pentru datorie și nu dintr'o mișcare a inimii (aus Herzensaufwallungen)” (3).

Purismul excesiv apare deci evident și în judecățile practice (morale) ale lui Kant, după cari noi trebuie să acordăm calificativul de morale sau imorale, acțiunilor altora. Dar aceea ce pare curios aci este întrebuițarea pe care o face el cu ideea de respect. Dacă respectul este un sentiment și dacă noi ne putem servi de el ca mobil întru împlinirea datoriei, urmează că purismul moralei kantiene este mai mult aparent decât real. Și desigur, aceasta ar fi concluzia, dacă ne-am referi la mulțimea pasagiilor în cari Kant privește sentimentul de respect ca un adevărat mobil moral al voinții practice; dar, dacă ne gândim că după el „respectul pentru lege nu este un mobil pentru moralitate, ci moralitatea însăși, considerată în mod subiectiv ca mobil” (4), dacă ne gândim că acest sentiment, nu este după el decât efectul afectiv produs în noi de sublimitatea legii morale în luptă cu toate înclinațiile naturii noastre

(1) Kant : Critique de la raison pure, trad. Tremesaygues și Pacaud Alcan, 1920; p. 626.

(2) Ibid., p. 630.

(3) Kant : Critique de la raison pratique, trad. cit. p. 152—153.

(4) Ibid., p. 135.

sensibile, atunci citatul de mai sus nu numai că nu minează purismul moralei kantiene, dar îl pune chiar într'o lumină și mai vie.

„Legea morală este unicul principiu determinant al voinții pure. Dar cum această lege este simplu formală (adică reclamă numai forma maximei, ca în mod universal legislativă), ea face abstracție, ca principiu de determinatie, de orice materie, prin urmare, de orice obiect al voinței. Prin urmare *suveranul bine* poate fi foarte bine obiectul întreg al unei rațiuni pure practice, adică al unei voinți pure; el nu trebuie însă să fie luat pentru aceasta ca principiu determinant al acesteia; singură legea morală trebuie să fie considerată ca principiu care o determină ca să facă din acesta un obiect a cărei realizare și urmărire ea își propune” (1).

Conceptul sintetic de *suveran bine* este o idee a dialecticii pure practice, necesară oricărei voinți pure (morale), el fiind în mod necesar obiectul către care o asemenea voință trebuie să tindă. El este format dintr'un cuplu, fericire — moralitate, în care fericirea este proporțională cu moralitatea. Dar dacă scopul suprem al voinții pure trebuie să fie realizarea *suveranului bine* în care este închis sintetic fericirea alături de virtute, se pune pentru a doua oară problema, dacă nu cumva purismul moralei kantiene, nu este decât aparent. Răspunsul îl dă însăși Kant. Fericirea este legată sintetic de virtute în conceptul *suveranului bine*, numai cu condiția ca unicul mobil al voinții să fie legea morală singură, căci altfel virtutea nu ar fi posibilă, și deci nici conceptul *suveranului bine*, obiect suprem al rațiunii pure practice; și cum acest concept ne transportă într'o lume transcendentă, în lumea obiect al credinții religioase, urmează de aci că nici credința religioasă — care s'a dovedit a fi un mobil atât de puternic pentru voința umană — nu poate servi de auxiliară legii morale în realizarea virtuții. Astfel citatul de mai sus răpește, prin consecințele sale, dintre mobilele cari ar putea corobora alături de forma a priori a rațiunii pure practice, în determinarea voinții pe drumul virtuții, însăși speranța mistică într'o fericire posibilă în lumea lucrurilor în sine, căci numai fără aceasta este posibilă moralitatea, și prin aceasta numai, speranța într'o fericire viitoare.

„Deci moralitatea trebuie să aibă cu atât mai multă putere asupra inimei omenești cu cât ea este reprezentată mai pură. De unde urmează că dacă legea morală, imaginea sfințeniei și a virtuții, trebuie să exercite

(1) Ibid., p. 199.

în general oarecare influență asupra sufletului nostru, ea nu o poate decât întrucât se recomandă ca un mobil pur, degajat de orice considerație pentru buna noastră stare (*Wohlbefinden*) personală, pentru că *în suferință numai ea se arată în toată excelența sa*. Însă, aceea a cărei îndepărtare mărește efectul unei forțe motrice trebuie să fi fost un obstacol. Deci, *orice amestec de mobile, cari sunt trase din fericirea personală, este un obstacol influenței legii morale asupra inimii omenești*" (1).

Dacă morala kantiană nu ar fi rigoristă, cum să se explice această afirmație? Căci chiar dacă s'ar admite de auxiliar legii morale anumite mobile afective, Kant arată aci explicit, că acestea departe de a putea da un astfel de sprijin, ar micșora încă influența legii morale asupra sufletului omenesc (2).

b) *Definiții*. — Orice morală, ca și orice sistem de gândire, poate fi condensată în anumite concepte, cari, dacă li se dau o semnificație adecuată funcțiunii ce ele îndeplinesc, trebuie să conțină în definițiile lor tot ceea ce este caracteristic doctrinei ce rezumă. Dintre conceptele morale întrebuițate de Kant, vom alege dar pe acelea numai cari îndeplinesc această funcțiune. Astfel, prezentând definițiile pe cari Kant le dă acestor concepte, vom prezenta tocmai ceea ce este specific moralei sale. Dacă, aceste definiții vor conține nota de rigorism, care este în discuție — și de aceasta se va putea ușor convinge oricine este introdus cât de puțin în sistemul de gândire kantian, și-i cunoaște terminologia — nu va putea rămâne nicio îndoială că morala kantiană nu este absolut rigoristă.

1) *Libertatea voinții*. — Kant, în lucrările sale din perioada critică, dă conceptului de libertate a voinții două semnificații diferite. Aceste două semnificații au fost adesea amestecate de el în lucrările sale de morală. De aci și mulțimea criticelor ce s'au ridicat în contra acestei concepții, critici cari isvorau tocmai din confuzia și din delimitarea neprecisă a celor două semnificații. Prima semnificație este de ordin metafizic, a doua de ordin practic. Libertatea în sens metafizic este facultatea (puterea) ce substratul nostru numenal are de a acționa din sine însuși în virtutea unei cauzalități inteligibile în afară și cu totul

(1) *Ibid.*, p. 281.

(2) Textele ce am prezentat mai sus, sunt departe de a epuiza tot ceea ce se poate aduce în sprijinul tezei de față. Ele reprezintă totuși quintesența tuturor pasajilor ce s'ar putea invoca în sprijinul acestei idei, pe care, dacă le-am fi expus, pe lângă faptul că ne-ar fi dus fatal la repetiții obositoare, dar ar fi dat și o extenziune prea mare lucrării noastre.

independent de întregul lanț al cauzalității naturale. Aceste acțiuni apar în lumea sensibilă ca fenomene supuse legilor necesare impuse de intelect naturii, în opera sa de sintetizare și sistematizare obiectivă a fenomenelor. În sens practic libertatea poate fi concepută : a) în mod negativ, b) în mod pozitiv. a) Libertatea în mod negativ, este independența absolută a voinții față de mobilele și constrângerile naturii noastre sensibile. b) În mod pozitiv, libertatea este dependența și determinarea voinții de simpla formă a priori a rațiunii pure practice (legea morală) (1).

2) *Autonomia voinții*. — Autonomia voinții este conceptul transcendent al proprietății ce are voința numenală de a-și institui din ea însăși legea universală (forma a priori a rațiunii pure practice,) care să o determine și să-i servească de mobil necesar și unic în acțiunile ei" (2).

3) *Liber arbitru*. — Kant, când confundă libertatea voinții cu liberul arbitru, când le separă în mod voluntar și explicit. De aceea, este dificil și poate superfluu, de a încerca să se dea acestui concept o definiție a tot cuprinzătoare și adecuată gândirii kantiene. Un fapt este sigur, că el nu dă conceptului de liber arbitru semnificația uzuală de „facultate de a alege între o acțiune conformă sau o acțiune contrară legii (libertas indifferentiae)” (3) ci pe aceea de facultate de a fi determinat prin rațiunea pură practică în mod independent de impulsurile sensibile (4).

4) *Datoria*. — Datoria — stricto sensu — este constrângerea practică de a acționa în mod necesar din respect pentru lege, cu excluderea completă a influenței înclinațiilor naturii noastre sensibile (5).

5) *Sfințenia* — Sfințenia este ideea practică, care trebuie să servească de tip (Urbilde), a unei voinți care, fără de niciun mobil, se

(1) A se studia comparativ : Critique de la raison pure, trad. cit. p. 454, 455, 456 ; Fondements de la métaphysique des moeurs, trad. cit. p. 179, 180, 181, 192 ; Critique de la raison pratique, trad. cit. p. 46, 55 ; Eléments métaphysiques de la doctrine du droit, trad. Jules Barni, Paris, 1853, p. 17, 37.

(2) A se studia comparativ : Fondements de la métaphysique des moeurs, trad. cit. p. 154, 155, 162, 163, 170, 179, 180, 192 ; Critique de la raison pratique, trad. cit. p. 55, 56.

(3) Eléments métaphysiques de la doctrine du droit, trad. cit. p. 37.

(4) A se studia comparativ : Critique de la raison pure, trad. cit. p. 455, 623 ; Eléments métaphysiques de la doctrine du droit, trad. cit., p. 17, 37.

(5) A se studia comparativ : Fondements de la métaphysique des moeurs, trad. cit., p. 100, 101, 144, 145, 160, 169 ; Critique de la raison pratique, trad. cit. p. 53, 54, 144, 145, 155 ; Eléments métaphysiques de la doctrine du droit, trad. cit., p. 32



acordă în mod necesar cu legea morală, ea nefiind în niciun mod turburată de simțuri (1).

6) *Virtutea*. — Kant distinge două feluri de virtuți: un „virtus phaenomenon” și un „virtus noumenon”. Virtutea fenomenală este rezoluția fermă, devenită obișnuință, de a împlini datoria, din punct de vedere al legalității; astfel ea este caracterizată prin maxima permanentă de a conforma actele cu legea morală, indiferent de mobilele care au determinat voința în vederea acestui scop. Virtutea numenală, din contră, este intenția morală în luptă cu înclinațiile sensibilității, sau altfel zis, puterea în mod natural câștigată de a rezista în contra tuturilor tentațiunilor cari ne-ar putea îndepărta dela împlinirea datoriei, din punct de vedere al moralității (2).

B) *Argumente de formă* (raționale) (morală kantiană nu poate să nu fie rigoristă).

Pentru cea mai mare parte din umanitate faptele sunt totdeauna hotărâtoare. Voim să știm dacă pământul este rotund? îl înconjurăm; dacă apa este formată din oxigen și hidrogen? o analizăm; dacă un oarecare om este sau nu o personalitate? îi observăm faptele, etc. Există totuși o minoritate care, fie din cauza unei pretense subtilități de gândire, fie dintr'o obișnuință reală de aprofundare a lucrurilor, se simte îndreptățită să nu fie mulțumită și convinsă numai cu prezentarea faptelor. Ca să fie convinsă, ea voeste mai mult: să i se demonstreze de ce ele sunt așa și nu altfel.

Va fi deci totdeauna necesar a se arăta că morală kantiană, nu numai că este rigoristă, dar și că nu poate să nu fie rigoristă, dat fiind sistemul de gândire din care a isvorit precum și structura sufletească ce i-a servit de suport.

Ori, aceea ce caracterizează în modul cel mai stringent și complet specificitatea structurii spirituale a lui Kant este în primul rând un simț științific perfect consolidat și în al doilea rând o profundă religiozitate.

Autorul „teoriei cerului” a fost întâi om de știință și apoi filosof. Nu filosofia l-a condus la știință, ci știința prin majestatea impunătoare a edificiului la care el însuși a lucrat, l-a împins spre cercetarea filosofică a condițiunilor ei. În adevăr, pentru Kant, știința se impune în

(1) A se studia comparativ: *Fondements de la métaphysique des moeurs*, trad. cit. p. 169; *Critique de la raison pratique*, trad. cit. p. 53, 54, 128, 146, 151.

(2) A se studia comparativ: *Critique de la raison pratique*, trad. cit. p. 54, 151; *La Religion dans les limites de la raison*, trad. cit. p. 54, 55.

mod practic ca un fapt de neînlăturat, și certitudinea ei nu poate fi sdruncinată prin niciun fel de scepticism. Tot ceea ce poate filosoful, este să-i cerceteze valoarea și posibilitatea. Și cine ar fi putut face aceasta mai bine decât el?

În primele ei dibuiri gândirea omenească își închipuise că adevărul s'ar distinge de eroare prin aceea că el este copia adecuată a realității. Și această concepție s'a strecurat în mod subreptic în toate sistemele de gândire prekantiene. Dar, dacă rațiunii i-ar fi posibilă o astfel de cunoaștere, cum să se explice — se întreabă Kant — contradicțiile în care cădem atunci când o ducem până la ultimele ei limite (vezi antinomiile)? Evident, aceste contradicții s'ar putea trece într'un oarecare mod sub tăcere, dacă nu ar prezenta decât o slabă importanță; dar cum, de rezolvarea lor sunt condiționate interesele cele mai vitale ale omenirii, ele trebuie neapărat să fie soluționate. Dacă am admite că rațiunea poate cunoaște lucrurile în sine, orice drum ar fi închis; nicio rezolvare posibilă. Nu ne rămâne deci decât a doua și ultima cale: să renunțăm definitiv la credința în atotputernicia rațiunii, îndepărtând speranța în posibilitatea unor cunoștinți adecuate lumii numenale. Dar diminuarea și restrângerea forțelor rațiunii ridică o nouă dificultate: dacă adevărul nu este o cunoștință adecuată lucrului în sine (*Das Ding an sich*), ce poate fi el? Sau altfel zis, ce este știința? căci ea există; Kant nu putea să uite pe Newton. Dacă știința nu poate fi un sistem de cunoștinți adecuate lucrurilor în sine, urmează oare de aci că este iluzorie? Nu, răspunde Kant, căci iluzoriu nu poate fi decât ceea ce este subiectiv și știința numai subiectivă nu este. Prezentându-se ca un sistem de cunoștinți obiective, ea se impune tuturilor în mod necesar. Știința nu pierde nimic prin îndepărtarea vechiului său suport transcendent, ci, din contră, determinându-i-se adevărata-i valoare, posibilitatea, precum și limitele dincolo de cari nu va putea niciodată trece, ea nu are decât de câștigat. Ori aceea ce este caracteristic pentru știință, e faptul că ni se prezintă ca un sistem de cunoștinți necesare și universale. Adevărul, deci, nu este cunoștința adecuată lucrurilor în sine, ci cunoștința care se impune necesar și universal. Valoarea reală și unica legitimare a obiectivității unei cunoștinți constă tocmai în universalitatea și necesitatea cu care ea se impune.

Acestea spuse, lesne se poate înțelege întreaga filosofie kantiană, teoretică și practică. Căci, după cum s'a spus mai sus, nu filosoful Kant a făcut știință, ci omul de știință Kant a făcut filosofie. Evident, dacă știința este un sistem de cunoștinți necesare și universale, dacă adevărul

nu este o copie adecuată a lucrului în sine, ci o cunoștință care se impune necesar tuturilor ființelor raționale, Kant nu putea să tindă și să lucreze la construirea unei metafizici scufundate în absolut, ci la aceea care s'ar putea prezenta ca știință, altfel zis, ca un sistem de cunoștinți necesare și universale. Transpunând ideea științii — nu și metodele ei cari nu se pot aplica decât lumii fizice — în cercetarea metafizică, el trecea la construirea filosofiei sale, rămânând credincios disciplinei în care se formase și dezvoltase. Evident că, încercând să scrie o filosofie care să se prezinte ca știință, el nu voia să-și construiască propria sa filosofie pentru satisfacția subiectivă a necesităților personalității sale de gânditor, ci filosofia umanității; mai mult, filosofia oricărei ființi raționale, cari eventual ar trăi pe nenumăratele planete pierdute în imensitatea spațiului și a timpurilor trecute sau viitoare. Astfel se și explică stilul întrebuițat în Criticele sale, care ne face să uităm că vorbește Kant, dându-ne iluzia unor opere scrise de o ființă gigantică, care ar poseda o rațiune universală, născută din contopirea tuturilor rațiunilor individuale.

Pentru a construi însă o filosofie a tuturilor ființelor raționale, o filosofie care să se prezinte ca știință, Kant trebuia să plece dela anumite fapte evidente prin ele înșiși. Căci, care este știința care să nu aibe la bază anumite axiome? Este posibil ca propozițiile dela cari pornește Kant să fi fost axiome numai pentru timpul său; după cum se poate ca pentru timpurile noastre să nu apară decât ca simple postulate, adică justificabile prin consecințele lor, neevidente însă prin ele înșiși. Dar nu aceasta ne interesează în prezent. Faptul este acesta: pentru Kant, propozițiile că tot ceea ce vine din simțuri este contingent și tot ceea ce este de origine pur rațională — a priori — este necesar și universal, erau axiome ce trebuiau admise de orice ființă rațională.

Cu ajutorul acestor axiome, Kant începe să clădească sistemul criticii rațiunii pure, care nu este decât o parte (propedeutică) din sistemul de cunoștinți necesare și universale a ceea ce *există* dincolo de lumea sensibilă — nu însă într'o lume în sine (transcendentă), ci într'una de realități psihice existente într'o conștiință în genere (transcendentală) — și sistemul Criticii rațiunii practice, care nu este decât o parte din sistemul de cunoștinți necesare și universale a ceea ce *trebuie să existe* dincolo (temporal) de lumea realităților morale existente.

Date fiind axiomele de unde se pleacă și scopul ce Kant urmărea, cum ar fi fost posibil ca morala sa să nu fie rigoristă? Atât pentru

critica rațiunii speculative, cât și pentru critica rațiunii practice, tot ceea ce nu-și are izvorul în rațiunea pură, este subiectiv, contingent. În plus, pentru critica rațiunii practice tot ceea ce este subiectiv, contingent, este și rău, imoral. Și era firesc să fie astfel. În adevăr, dacă ceea ce este contingent și subiectiv ar fi putut servi de mobil moral voinții ființelor raționale, o morală care să se impună în mod necesar și universal ar fi fost imposibilă. Căci cum s'ar fi putut institui o asemenea morală, impunându-se voinții în genere mobile subiective și contingente? Pentruca o morală să se poată prezenta ca știință, trebuia dar neapărat să se găsească mobile care să se impună necesar voinții oricărei ființi raționale. Și cari altele ar fi putut fi mobilele morale, dacă nu tocmai acestea? Dar dacă moral este ceea ce se impune voinții în mod necesar și universal, urmează că mobilele opuse celor necesare și universale, adică mobilele subiective și contingente, sunt opuse mobilelor morale, cu alte cuvinte, sunt imorale. Ori impulsurile, instinctele, sentimentele, își au obârșia în natura noastră sensibilă, iar nu în rațiune; ele sunt deci contingente și subiective, variând după constituția organică a ființelor particulare; fiind contingente sunt rele, imorale. Adevăratul și singurul mobil moral al unei voinți în genere trebuie să fie de natură absolut a priori. El nu poate fi decât forma a priori a rațiunii pure practice, legea necesară și universală de care trebuie să asculte voința oricărei ființi raționale, altfel zis, legea morală: „acționează în așa fel încât maxima voinții tale să poată fi luată ca principiu al unei legislații universale”.

Cum ar fi fost deci posibil ca morala kantiană să admită alături de unicul și singurul mobil moral al voinții, mobile contingente de natură subiectivă? alături de moralitate și în sprijinul ei, imoralitatea? Iată de ce Kant era forțat să susțină, că o intențiune sau acțiune este cu adevărat morală, numai atunci când ea se produce din datorie, cu excluziunea tuturilor influențelor, ce ar putea veni din natura noastră sensibilă. Iată de ce morala kantiană nu putea să nu fie rigoristă.

Dar morala kantiană nu putea să nu fie rigoristă și dintr'un alt punct de vedere. În adevăr, cum ar fi reușit autorul Criticii rațiunii pure să justifice credința în imortalitatea sufletului și existența lui Dumnezeu fără o morală care să stabilească un ideal inaccesibil — dar totuși necesar — pentru umanitate? Căci Kant nu putea să uite educația profund religioasă ce primise în copilărie; el nu putea să nu-și amintească de providența care-i dăduse pronumele Immanuel, care în limba ebraică înseamnă „Dumnezeu cu noi” (Imma = cu; nu=noi; El = Dumnezeu).

De aceea, alături de problema libertății, imortalitatea sufletului și existența lui Dumnezeu, alcătuiau problemele centrale ale filosofiei sale practice. Ori, cu cât morala kantiană se prezintă mai rigoristă, cu atât rezolvarea favorabilă a acestor probleme devenea mai necesară. Așa fiind, cu cât Kant, voia să fie mai consequent cu sine însuși, cu atât purismul moralei sale trebuia să fie mai excesiv. Căci ce alte argumente obiective ar fi putut găsi în favoarea celor două teze? Insuflețit de idealul unei filosofii care să se prezinte ca știință, aceste argumente nu puteau fi în nici un caz de natură teoretică. Nu fusese oare el acela, care observase cel dintâi cât de puțin convingătoare erau asemenea argumente și cât de iluzorie era baza pe care ele se fundau? În religia însăși, Kant iarăși nu putea găsi argumentele necesare și universale de cari avea nevoie, deoarece aceasta sprijinindu-se pe credință, pe sentiment, isvora din irațional. Singură morala, prin forma sa a priori a rațiunii pure practice, putea duce, printr'o înlănțuire de argumente care să se impună necesar și universal, la afirmarea apodictică a imortalității sufletului și a existenței lui Dumnezeu. Subiectivă când este lipsită de fundament, credința în nemurire și Dumnezeu devine obiectivă, atunci când se sprijină și se postulează de morală.

Cum poate duce însă morala la afirmația apodictică a acestor două realități transcendente? Prin intermediul conceptului de „suveran bine”, răspunde Kant, care reprezintă totalitatea necondiționată a obiectului rațiunii pure practice. Fără de el, comandamentul legii morale, deși nu ar pierde nimic din obligativitatea sa necesară și universală, ar rămâne fără nici o semnificație pentru rațiunea omenească. Deci, o voință care poate fi determinată prin legea morală trebuie neapărat să tindă la realizarea suveranului bine în lume, care este obiectul integral al voinții morale. Dar realizarea suveranului bine, nu este posibilă decât în ipoteza conformității complete a intențiilor cu legea morală, fără de care însăși conceptul de suveran bine nu ar fi posibil. Această conformitate la rândul ei presupune excluziunea completă a tuturilor mobilelor sensibile, ba chiar mai mult încă, stingerea completă a sensibilității. Dar de o atare perfecție nu poate fi capabilă în această lume, nici o ființă rațională. Și cum fără perfecție, nici suveran bine, trebuie necesar să admitem că ea poate fi întâlnită într'un progres mergând la infinit. Ori acest progres nu este posibil decât în supoziția unei supratrăiri a ființii raționale la indefinit. Trebuie deci să admitem nemurirea sufletului, căci altfel realizarea suveranului bine ar fi imposibilă, și prin

aceasta legea morală și-ar pierde orice semnificație. Dar realizarea suveranului bine mai presupune încă o condiție tot atât de necesară. El fiind format dintr'un cuplu, moralitate — fericire, în care fericirea este proporțională moralității, realizarea lui presupune o cauză în afară de natură și de noi înșine.

O asemenea cauză, care să producă armonia exactă între moralitate și fericire, nu poate fi decât Dumnezeu.

Trebue deci să se creadă și în existența lui Dumnezeu, căci altfel realizarea suveranului bine nu ar fi posibilă.

Să admitem acum prin absurd, că perfecția — idealul suprem al moralei kantiene — nu ar presupune stingerea completă a sensibilității, ci din contră, că ea ar admite anumite mobile sentimentale, cari ar putea să ajute voinții în îndeplinirea datoriei. O asemenea perfecție însă nu ar mai fi imposibil de realizat în această lume. Ea nu ar mai presupune astfel un progres mergând la infinit și deci nici imortalitatea sufletului. Realizarea perfecției în această lume ar exclude deasemeni posibilitatea producerii suveranului bine, căci — după Kant — Dumnezeu nu poate acționa în lumea sensibilă, iar sufletul ne-mai-trebuind să fie în mod necesar nemuritor, nu ar mai putea fi răsplătit de Dumnezeu în lumea suprasensibilă, prin acordarea unei fericiri proporționată moralității de care a dat dovadă în lumea sensibilă. Îndepărtându-se astfel posibilitatea realizării suveranului bine, însăși existența lui Dumnezeu nu ar mai fi necesară, iar comandamentul legii morale și-ar pierde orice semnificație.

Iată a doua și ultima cauză mai importantă pentru care morala kantiană nu putea să nu fie rigoristă.

II.

NONRIGORISMUL MORALEI KANTIENE.

Morala kantiană nu este și nici nu poate fi rigoristă. În două moduri se poate arăta valabilitatea acestei teze: 1) cu argumente de fapt și 2) cu argumente de formă (raționale). Argumentele de fapt, vor servi pentru a dovedi că morala kantiană nu este rigoristă, argumentele de formă pentru a demonstra că ea nu poate fi rigoristă. Argumentele

de fapt vor fi furnizate de viziunea de ansamblu a întregii morale kantiene, argumentele de formă de texte (1).

A. *Argumente de fapt*, (morala kantiană nu este rigoristă).

a) *Despre necesitatea unei viziuni de ansamblu și a unei metode sintetice în aprecierea, înțelegerea și caracterizarea obiectivă a unui sistem de gândire.*—

Orice sistem de gândire transmis prin tipar, este expresia ideografică a unei spiritualități în esență unitare.

Fiind expresia unei spiritualități unitare, gândirea nu poate să nu fie tot atât de unitară ca și spiritualitatea din care a isvorât. Care este însă gândirea care să se poate exprima într'un singur moment, printr'un singur cuvânt? Nevoită fiind să se desfășoare în timp, ea apare ca o succesiune de propozițiuni ce reprezintă tocmai momentele prin care această gândire a trebuit să se cearnă pentru a se putea exprima.

(1) Această afirmație poate să pară la prima vedere cu totul paradoxală. În adevăr, în mod obișnuit, textele ar fi trebuit să fie privite ca argumente de fapt; sau altfel zis, să arate ceea ce morala kantiană este, spre deosebire de celelalte argumente, care erau chemate să demonstreze că ea nu putea fi altfel; aceasta a și fost funcțiunea ce ele au îndeplinit-o în primul capitol. Dacă în al doilea capitol termenii sunt cu totul inverșiți, cauza trebuie căutată, nu într'o nevoie subiectivă de sofisticățiune sau de variațiune stilistică, ci într'o necesitate obiectivă. E drept, dacă ambele capitole ar fi întrebuințat aceeași metodă de cercetare, inverșiunea nu numai că nu ar fi fost necesară, dar ar fi periclitat însăși valabilitatea argumentelor întrebuințate. În primul capitol însă metoda întrebuințată a fost pur analitică. Pentru a se ajunge la înțelegerea și caracterizarea moralei kantiene, se pornea dela o analiză mai mult sau mai puțin aprofundată a sistemului de filosofie practică expus de Kant în diversele sale opere cu temă morală. Dintre datele analitice la care se ajungea în acest mod, se alegea apoi, printr'un proces de selecțiune, acelea cari păreau mai caracteristice și mai reprezentative pentru morala kantiană. Odată această lucrare efectuată, convingerea era formată. Nimic nu o putea sdruncina. Și cum altfel s'ar fi putut transmite altora, dacă nu recurgându-se tocmai la aceste date analitice care o formase? Ele se impuneau ca fapte, cari trebuiau să ducă nemijlocit la concluziunea că morala kantiană este rigoristă. Dar mai trebuia un lucru: să se demonstreze că ea nu putea să nu fie rigoristă. Deabea acum se simția nevoia de a se ridica dela datele analitice la o viziune de ansamblu, căutându-se în aceasta fundarea lor logică. În capitolul al doilea, din contră, metoda întrebuințată va fi eminamente sintetică. Evident, aci ca și dincolo, datele analitice vor fi necesare; printre ele însă nu se va mai opera nicio selecție, care să ducă la o convingere neîndoioasă, decât după ce se va fi ajuns la o intuiție integrală, care să sintetizeze toate datele analitice culese, din operele kantiene, cât mai complet posibil și fără preferințe. În asemenea condițiuni, nu datele analitice parțiale și adesea contradictorii se vor putea impune ca fapte, arătând aceea ce morala kantiană este, ci doar viziunea de ansamblu la care s'a ajuns printr'o penibilă sfortare aplicată asupra desfășurării dialectice a întregii gândiri kantiene. Această viziune se va impune dela sine tutulor aceloră cari sunt familiarizați cu filosofia practică a gânditorului din Königsberg. De aceea—volens, nolens—textele (datele analitice) nu vor putea servi în acest capitol decât fie ca ilustrare, fie ca susținere a faptului la care s'a ajuns prin întrebuințarea metodei sintetice; în cel mai bun caz, ele nu vor putea fi întrebuințate, decât pentru demonstrarea contradicției în care cade teza contrarie, atunci când i se opun texte peste cari nu se poate șterge cu buretele.

Dar momentele pe cari o spiritualitate le trăește nu pot fi uniforme. În lumina conștiinței unei ființi, care este nevoită să trăiască succesiv diferitele momente ale vieții sale, se poate impune când un sentiment, când altul; când o idee apare mai clară și lasă pe toate celelalte în penumbra subconștientului, când dispare făcând loc alteia și așa la indefinit, urmând mecanismul inconștient sau conștient după care orice viață spirituală este condusă. Ce poate fi deci mai natural ca, extrăgând din desfășurarea dialectică a unei gândiri anumite propozițiuni, să pară a se contrazice, atunci când le punem față în față? Smulse însă din atmosfera lor locală, ele și-au pierdut adevărata semnificație, rămânând simple simboale reci, fără de viață, lipsite de sens. Asemănătoare unor petale cari nu pot fi înțelese fără ideea floarei din care au fost detașate, fără ideea tulpinii și a rădăcinii care au produs-o, a pământului care a rodit-o, aceste propozițiuni au neapărată nevoie, pentru a-și câștiga adevărata lor semnificație, să fie privite prin prisma unei viziuni de ansamblu a întregii gândiri—din care ele nu reprezintă decât câteva momente—precum și prin cunoașterea aprofundată a spiritualității care a fermentat-o. Privite astfel, contradicțiile locale și aparente vor dispărea dela sine, topindu-se în unitatea integrală a gândirii care le-a produs. Așa fiind, cum am putea înțelege diversele momente prin care o gândire este nevoită să treacă, cum am putea să le găsim adevărata semnificație, când noi nu am reușit să ne ridicăm încă la o viziune de ansamblu printr'o intuiție sintetică, de interior, a acestei gândiri? Mai mult, cum am putea înțelege o gândire în toată complexitatea ei, cum i-am putea percepe specificitatea, când în memoria noastră nu zac decât date analitice, trunchiate de lapsurile însăși ale acestei memorii? În asemenea condițiuni, a găsi câteva propozițiuni contradictorii și a crede că prin aceasta avem dreptul să criticăm și să dărâmăm un întreg sistem de gândire, nu este oare pueril? A culege câteva momente din desfășurarea temporală a unei gândiri și a le da ca reprezentative pentru această gândire însăși în ansamblul ei, nu este superfluu? O gândire nu poate fi reprezentată prin câteva momente, ci prin totalitatea momentelor prin care ea a trecut. Aceasta va apare evident pentru oricine va fi ținut seamă de cele spuse mai sus.

Dar în afară de necesitatea teoretică, întrebuintarea metodei sintetice în înțelegerea, caracterizarea și aprecierea unei gândiri apare necesară și dintr'un punct de vedere practic. Un exemplu credem că va fi suficient să ne edifice .

Morala kantiană în desfășurarea sa dialectică apare, atunci când o studiem analitic, propoziție cu propoziție, când rigoristă, când ne-rigoristă. Urmează de aci — și aceasta este prima problemă de ordin practic ce se pune — că trebuie să o înlăturăm în bloc, ca contradictorie în ea însăși? Dacă contradicția ar fi reală, aceasta ar fi urmarea ei naturală. Dar contradicția nu poate fi reală; morala kantiană a trăit și trăește încă, infiltrându-se din ce în ce mai adânc în produsele culturale ale epocii noastre. A încerca-s' o răsturnăm înseamnă a lucra la propria noastră răsturnare, punându-ne în situația lui Don Quichot, care lua morile de vânt drept uriași. Dar dacă contradicția nu e reală, înseamnă că trebuie să-i înțelegem adevărata semnificație; să observăm dacă nu cumva este produsul discrepanții dintre atmosferele de idei în care s'a produs; dacă nu cumva se rezolvă dela sine în unitatea integrală a gândirii kantiene. Și cum ar fi aceasta posibil fără o viziune de ansamblu a gândirii în care s'a produs?

Dar aceeași aparentă contradicție ridică o a doua problemă de ordin practic: morala kantiană este sau nu este rigoristă? Și cum am putea-o rezolva, dacă nu ridicându-ne la o viziune de ansamblu a moralei ce voim a caracteriza? Ne va arăta această viziune că morala kantiană este rigoristă, ea va fi rigoristă; nu, ea nu va fi rigoristă. A invoca datele analitice spre a sprijini pro sau contra una din soluțiile problemei, nu ne-ar duce la nici un rezultat, căci fără o viziune de ansamblu, ele apar contradictorii, și numai prin aceasta, contradicția s'ar putea reduce la una din soluțiile problemei.

b) *Despre funcțiunea cristaloidală a conceptului de înțelept.* —

Este în deobște destul de cunoscută posibilitatea pe care omul o are de a-și dubla orientarea facultății sale de a intui în două direcții contrarii: analiza și sinteza. Când interesul ne îndreaptă către cunoașterea elementelor componente ale unui obiect, ne coborâm dela intuiția ansamblului la aceea a părților din care el a fost constituit; și invers, când voim să cunoaștem obiectul, ne ridicăm dela intuiția părților sale constitutive la aceea a ansamblului. Această lucrare de sinteză e ușor de înfăptuit atunci când obiectul a mai fost și în alte dăți construit din elementele sale componente. Când însă pentru prima oară ni se prezintă anumite elemente, se pune problema: cum să construim obiectul care ar putea să le sintetizeze în mod natural și complet? În cazul intuiției sensibile, problema se rezolvă mecanic și inconștient: obiectul se impune dela sine. Aci, spațiul pentru elementele simultane, timpul pentru

cele succesive, a operat sinteza, făcând posibilă turnarea elementelor într'o formă care să le sintetizeze, fără a le amalgama. În cazul intuiției intelectuale însă, din contra, problema nu se rezolvă nici mecanic, nici inconștient. Inchipuiți-vă că ați avea în față desfășurate toate propozițiile cari ar alcătui împreună sistemul kantian de filosofie practică. Puteți încerca mult și bine să le topiți — fără a le amalgama — într'o intuiție sintetică; aceasta nu vă va reuși. Și este și firesc: aci timpul și spațiul nu mai pot servi de niciun ajutor, obiectul nu se mai impune dela sine; el trebuie construit în mod conștient. Atât timp cât nu vom reuși să construim un obiect care să sintetizeze datele analitice ale moralei kantiene, intuiția ei sintetică nu va fi posibilă. Aceasta nu trebuie să ne mire, căci a intui este tocmai a construi. Dacă analizăm intuiția sensibilă, vom observa ușor, că ea nu reușește decât atunci când isbutește să construiască un obiect din datele sensibile prezentate de simțuri. Așa fiind, problema intuiției sintetice a moralei kantiene se reduce la problema construirii unui obiect care să sintetizeze datele analitice din care ea este formată. Cum este însă posibilă construirea unui asemenea obiect? Într'o intuiție spațială — spre exemplu — se leagă sintetic, de forma care se impune spontan, toate celelalte date sensibile înlegătură cu ea, și astfel se ajunge la construirea obiectului. Care ar putea fi însă forma care să sintetizeze datele abstracte conținute în morală kantiană? Cum ea nu se impune spontan ca în intuiția sensibilă, va trebui căutată. Și unde ar putea fi găsită, dacă nu într'un produs al rațiunii? căci un produs spațial și temporal nu poate sintetiza date abstracte. Acest produs al rațiunii nu poate fi însă în niciun caz un concept, care să sintetizeze prin contopire datele analitice ale moralei kantiene. Un astfel de concept ar fi însăși conceptul de morală, care sintetizează în el toate propozițiile în discuție. Această sinteză amalgamează însă. În ea nu se mai poate distinge datele abstracte cari au alcătuit-o. Conceptul de morală nu este un obiect construit din date elementare în care să se poată oricând coborî dela intuiția ansamblului la aceea a părților din care el este compus, ci un produs rezultat dintr'o contopire de elemente comune. Care să fie atunci forma rațională ce ar putea ajuta la construirea unui obiect din datele analitice ale moralei kantiene? O asemenea formă ar trebui să îndeplinească o funcțiune identică cu aceea a formei spațiale de care legăm sintetic, fără a amalgama, toate celelalte date sensibile în legătură cu ea. Dintre toate produsele rațiunii, conceptul de înțelept este singurul ce ar putea îndeplini funcțiunea de obiectivare a tuturilor

propozițiilor cari alcătuiesc sistemul lui Kant de filosofie practică. Fără el o viziune de ansamblu a moralei kantiene nu este posibilă.

Când se aruncă o privire asupra moralelor brodate pe o temă religioasă nu se poate să nu se observe un fenomen constant care se repetă odată cu apariția fiecăreia în parte. Toate imperativele cari alcătuiesc aceste morale sunt sintetizate și realizate într'o persoană, care reprezintă icoana vie a moralei pe care o propovăduiește. Această persoană, condensând în ea tot ce poate fi mai de dorit, devine pentru secta căreia i-a dat naștere tipul umanității perfecte, prototipul omului ideal către care trebuie să conveargă eforturile întregii omeniri în ascensiunea ei continuă spre culmile aride ale sublimității morale. Hristos, Budha, Mohamed, realizând și sintetizând în persoana lor întregul sistem de imperative morale propovăduit, au servit, pentru comunitățile religioase ce ei au instituit, tocmai de astfel de tipuri. În moralele pur filosofice, este drept, un asemenea proces de personificare nu mai formează regula. În toate timpurile însă, ele nu au avut totuși de scop suprem decât tocmai de a determina prin propozițiile lor tipul omului ideal, care ne mai putându-se prezenta ca profet sau fiu al lui Dumnezeu, devenea „înțeleptul”. Ce poate fi deci mai firesc, ca acest concept de înțelept să fie singular care ar putea servi de formă cu ajutorul căreia să construim un obiect din toate datele analitice ale moralei kantiene? Aruncați acest concept în mijlocul tuturilor propozițiilor fixate în memorie prin studiul operelor kantiene de filosofie practică și veți vedea curând cum una câte una se vor grupa tăcut în jurul lui, spre a alcătui împreună un bloc compact în care viziunea ansamblului nu va stingheri pe aceea a părților lui componente; veți vedea cum în această unitate propoziții disparate se vor apropia; cum contradicții până atunci ireductibile vor cădea dela sine; cum momente întregi din gândirea kantiană puse într'o lumină cu totul nouă își vor fi câștigat adevărata semnificație; căci, lucrând astfel, ați realizat intuiția sintetică, viziunea de ansamblu a întregii morale kantiene, fără de care o justă înțelegere, apreciere și caracterizare a ei nu este posibilă.

c) *Înțeleptul moralei kantiene.* —

Cine va fi ajuns la o astfel de viziune, va observa desigur că omul ideal al lui Kant, nu este omul Criticii rațiunii practice, ci omul Doctrinii virtuții, Doctrinii dreptului, Antropologiei, etc. În aceste opere, Kant încearcă să dea o sinteză superioară a planului ideal din Critica rațiunii practice cu cel real de care o morală nu se poate dispensa. În-

tepleptul criticii rațiunii practice era un om imposibil, un om himeră ; înțeleptul operelor posterioare este însă sfântul coborât pe pământ, omul angrenat în complexul imperativelor vitale și sociale, către care oricând se poate îndrepta aspirațiunile noastre. Condensând în persoana sa tot ce poate fi mai înălțător, el se ridică înaintea noastră ca un gigant în fața căruia simțim nevoia de a ne prosterna, de a respecta, admira. Și aceasta nu din motivul că a reușit să-și mortifice, trupul, înăbușind în el, odată cu tot ce este omenesc, întregul mecanism de instincte, de sentimente și aspirațiuni, isvorit din pământesca sa plămădire, ci pentru că a reușit să le stăpânească fără a le distruge (1), să le utilizeze, în vederea scopului suprem ce și-a ales în viață (moralitatea), fără a-l tiraniza. Rațiunea sa este voința sa (2) și aceasta nu se manifestă printr'o continuă inhibiție a înclinațiilor proprii sale naturi, ci printr'o supraabundență de fapte bune. El iubește și respectă pe aproape, dar știe că iubirea și respectul trebuie să le manifeste prin acte, iar nu prin atitudini pasive. Simpatizează și împărtășește atât bucuria cât și durerea altora ; aceasta însă nu i se pare suficient, ci ia parte activă la soarta lor. Lucrând la fericirea altora el nu și-o uită însă pe a sa proprie (3). Prietenii și le fundează pe dragoste și respect ; acțiunile îi sunt determinate de sentimente înalte și dezinteresate. Binevoitor cu toată lumea, devine aspru când i se știrbesc drepturile : vai de acela care îl va fi jignit în demnitatea sa de om ! căci pentru el este o datorie de a nu lăsa aceasta nepedepsit. El nu disprețuește bucuriile și farmecele vieții, ba i se pare chiar util — în lupta contra seducțiilor viciului — de a lega de scopul suprem ce și-a ales, perspectiva unei vieți vesele și plăcute (4). Bea vin și mănâncă cu măsură, nu minte, nu-i avar, nu se umilește, este econom, nu se vaită și nici nu se prosternă în fața nimănui (5). Se însoară, posedă

(1) „Inclinațiile naturale, considerate în ele însăși, sunt bune, adică admisibile ; a voi să le extirpezi nu numai că ar fi zadarnic, dar chiar periculos și blamabil ; mai curând trebuiesc stăpânite, pentruca astfel, în loc să se ciocnească între ele, să poată fi armonizate într'un tot numit fericire” : Kant, *La Religion dans les limites de la raison* trad. cit., p. 65.

(2) „Voința este... facultatea de a dori... ea se confundă cu însăși rațiunea practică” : Kant, *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, trad. cit. p. 16—17.

(3) „A-ți asigura propria fericire este o datorie” : Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, trad. cit. p. 98.

(4) Ori, de acest mobil (respectul pentru lege) se poate foarte bine asocia destule farmece și plăceri ale vieții.... poate fi chiar util de a lega perspectiva unei vieți vesele și plăcute (*fröhlichen Genuss des Lebens*) cu acest mobil (*Bewegursache*) suprem și deja prin el însuși în mod suficient determinant, dar numai pentru a contrabalansa seducțiile ce viciul nu întârzie să facă să se oglindească din partea opusă”.... : Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. cit., p. 156.

(5) Vezi „Doctrina virtuții”.

servitori, imobile (1). Când țara se află în pericol, pleacă la război. Nu e ingrât, răutăcios, arogant, invidios, orgolios, etc. Înțeleptul lui Kant nu uită să-și cultive toate forțele sale naturale, începând dela cele fizice până la cele mai superioare facultăți intelectuale. Desfășurarea abilității nu face oare parte din perfecționarea naturii sale, comandată de legea morală? El își conciliază înclinațiile căutând să le satisfacă cât mai mult și cât mai bine. Opera de prudență, nu este ea oare perfect legitimă? Atât timp cât comandamentele datoriei cad în mod natural tocmai pe aceea ce oamenii în genere sunt nevoiți să facă, fie dintr'o necesitate naturală, fie pentru a-și câștiga stima și dragostea concetățenilor săi, a îndeplini tot ceea ce ele îți ordonă, nu este ceva care să-ți ceară prea multe sacrificii sau prea mari eforturi. Complexitatea vieții însă, te pune adesea în situații dificile. Sunt momente în cari îndeplinirea datoriei se pune în conflict cu instinctele cele mai puternice, cu sentimentele cele mai naturale, ba chiar îți primejduiește însăși viața. Într'o casă în flăcări, spre exemplu, se află închis, fără posibilitate de a se salva, dușmanul tău de moarte. Datoria îți ordonă să-l salvezi cu riscul propriei tale vieți. Știi că moartea lui te-ar scăpa de o mulțime de neplăceri, din mizerie chiar; observi că-l urăști deși nu o vrei; îți dai seama că eventuala, ce zic, aproape sigura ta moarte, îți pune soția și copiii pe drumuri; mai mult, nimeni din jurul tău, din diferite împrejurări, nu-ți poate admira fapta, și totuși..... Aci, înțeleptul lui Kant apare în toată măreția lui. El nu se va da înapoi dela îndeplinirea acestui măreț act. Va reuși sau nu să-l salveze? Își va găsi moartea în flăcări? aceasta nu interesează. Și totuși, aci încă, în actul cel mai sublim pe care un om îl poate face, înțeleptul lui Kant nu este lipsit de orice sprijin. Legea morală nu este singura care vorbește inimii sale. În sprijinul și în legătură cu ea țâșnește, din adâncul făpturii sale organice, un întreg torent de sentimente (2), credinți, și aspirațiuni nebănuite, cari prin forța lor dinamică determină voința pe drumul datoriei. În mijlocul flăcărilor, sgârcit de durere, el moare cu surâsul pe buze, căci, fire profund religioasă, credința sa nesdruncinată i-a prezentat viziunea lumii de dincolo cu întregul său

(1) Vezi „Doctrina dreptului”.

(2) „Toate sentimentele, în special acelea cari trebuie (sollen) să producă o efortare (Anstrengung) atât de neobișnuită, trebuie să-și facă efectul în momentul când au ajuns la paroxism, și mai înainte ca ele să se fi răcit”... : Kant, Critique de la raison pratique, trad. cit. p. 282.

miragiu de fericire eternă, exact proporționată înălțimii sacrificiului făcut (1).

Iată dar, cum viziunea de ansamblu a moralei kantiene a rezolvat dela sine problema rigorismului sau nonrigorismului său. Cine mai poate vedea în „înțeleptul lui Kant” pe omul imposibil, a cărei voință nu este condusă decât de o simplă idee rece — forma a priori a rațiunii practice — în opoziție completă cu toate înclinațiile naturii sale sensibile și fără ca vreun sprijin afectiv să-l susțină și să-i încălzească inima? Privită deci în ansamblu, morala kantiană nu este rigoristă. Dacă în oarecare opere, anumite propozițiuni — ce par a justifica aceea ce s'a înțeles prin rigorismul moralei kantiene — se repetă mai mult sau mai puțin stăruirot, aceasta trebuie să aibe o anumită semnificație, și cine va fi ajuns la intuiția sintetică a întregii gândiri kantiene, nu-i va fi greu să o găsească.

d) *Rezolvarea contradicției aparente dintre datele analitice ale moralei kantiene.*—

Cine a cetit „Teoria cerului” scrisă de Kant cu vreo 26 de ani înainte de apariția „Criticii rațiunii pure” își va aminti desigur de afirmațiunile pe cari le face el în ultima parte a lucrării privitor la locuitorii astrelor, afirmațiuni cari au părut atât de aventuroase în lumea științifică.

Bazându-se pe un raționament prin analogie, el se credea autorizat de a afirma că aproape toate planetele sunt locuite sau vor trebui să devină. A susține că, această afirmațiune, este în gândirea sa ceva cu totul epizodic, or fi o greșeală, căci o vedem apărând și jucând un rol cât se poate de important tocmai după zeci de ani, în aceea ce s'a numit „perioada critică” a vieții sale. Sistemul său de gândire expus în cele trei critici, nu se adresa numai oamenilor, ci tutulor ființelor raționale, cari trăesc sau vor trăi pe planetele răspândite actualmente în imensitatea spațiului, sau cari vor apare de aci înainte în eternitatea timpului. Astfel, când era vorba să se determine principii de morală valabile pentru

(1) „Este necesar ca întregul nostru mod de a trăi să fie subordonat maximele morale; dar este totuși imposibil ca aceasta să aibă loc, dacă rațiunea nu leagă de legea morală, care nu este decât o simplă idee, o cauză eficientă care să determine, după conduita noastră, prin raport la această lege, un desnodământ care să corespundă exact, fie în această viață, fie într-o alta, scopurilor noastre cele mai nobile. Fără un Dumnezeu și fără o lume în prezent invizibilă pentru noi, dar în care sperăm, magnificele idei ale moralei ar putea fi obiect de asentiment și de admirație, dar nu mobile de intenție și de execuție, pentru că ele nu alcătuiesc tot scopul care este hotărât în mod natural a priori de rațiunea însăși a oricărei ființi raționale și care este necesar”: Kant, Critique de la raison pure, trad. cit., p. 630.

orice ființă rațională, nu se putea ține seamă de condițiunile subiectiv umane pe care o „morală pământească” trebuie să le îndeplinească (1), căci structura și necesitățile omului sunt cu totul diferite de ale celorlalte ființe raționale (2). Iată prima explicație și cea dintâi rațiune a așa zisului rigorism al moralei kantiene.

Dar dacă într'un sistem de principii practice valabil pentru o ființă rațională în genere, orice considerațiuni isvorite din structura subiectivă specifică omului pot fi periculoase pentru soliditatea lui, cu atât mai mult principii de asemenea natură nu vor putea fi extrase din necesitățile organice sau sufletești specifice omului. Un singur lucru, posedă omul, absolut identic cu orice ființă rațională : rațiunea sa pură. De aci și numai de aci vor trebui dar extrase toate principiile practice, căci numai astfel ele se vor putea impune necesar și universal (3). Sensibilitatea cu întregul său cortegiu de instincte, înclinații și sentimente, variând odată cu constituția particulară a ființelor raționale, va trebui dar distinsă cât se poate de clar de izvorul pur al principiilor de morală necesare și universale, forma a priori a rațiunii pure practice, căci orice amestec sau alăturare de mobile sensibile contingente, nu numai că nu i-ar fi de niciun folos, dar i-ar putea deveni chiar periculos, compromițându-i puritatea și prin aceasta necesitatea și universalitatea ei. Nimic deci mai natural, ca importanța pe care o dă Kant acestei distincții (4). Iată a doua explicație și rațiune mai importantă a așa

(1) „Metafizica moravurilor trebuie să examineze ideea și principiile unei voinți pure posibile, nu acțiunile și condițiile voinții umane în genere, cari în cea mai mare parte sunt trase din Psihologie” : Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*. trad. cit., p. 81 ; „Fiindcă legile morale trebuiesc să valoreze pentru orice ființă rațională în genere „ele trebuiesc deduse” din conceptul universal al unei voinți raționale în genere, și astfel să se expună întreaga morală, care în aplicația sa la oameni are nevoie de antropologie, mai întâi independent de această din urmă știință, ca filosofie pură, adică, ca metafizică”... Ibid. p. 121.

(2) „Materia din care sunt formați locuitorii diverselor planete, atât animale cât și plante, trebuie să fie de o natură cu atât mai ușoară și mai subtilă, elasticitatea fiind brelor, și în același timp conformația corpului lor, trebuie să fie cu atât mai perfectă ce cât astrele sunt mai îndepărtate de soare”... Kant, *Histoire universelle de la nature et théorie du ciel*, trad. C. Wolf în „*Les hypothèses cosmogoniques*, Paris, 1886, p. 246.

(3) „Principiile (Grundsätze) trebuiesc fondate pe concepte (pure), pe orice altă bază nu se poate realiza decât emoții trecătoare...” : Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. cit. p. 282 ; „Toate principiile practice cari presupun un obiect (materie) al facultății de a dori, ca principii determinant al voinții, sunt empirice și nu pot furniza legi practice” : Ibid., p. 31. ; „Principii empirice de determinație nu sunt valabile pentru o legislație exterioară universală...” : Ibid., p. 45.

(4) „Distincția doctrinii fericirii și a doctrinii morale, prima fiind în întregime fundată pe principii empirice, cari nu formează nici cea mai mică parte (Beisatz) din a doua, este, în analitică, cea dintâi și cea mai importantă lucrare a rațiunii pure practice, care trebuie să pună în aceasta tot atâta exactitate (pünktlich) și pentru a spune astfel tot atâta scrupul (peinlich), cât pune geometrul în opera sa” : Ibid., p. 167.

zisului rigorism al moralei kantiene. Acela, care-i va fi pătruns rațiunile, nu va avea nevoie să facă prea mari eforturi pentru a observa că el este un rigorism pur metodic. Aceasta este adevărata și singura lui semnificație, de care va trebui să ținem seamă totdeauna atunci când, voind să cunoaștem și să înțelegem gândirea kantiană din operele de filosofie practică, vom întâlni în desfășurarea sa dialectică propozițiuni cu un pronunțat caracter rigorist. Așa fiind, rigorismul acestor propozițiuni nu va putea în niciun mod să caracterizeze morala kantiană în ansamblul ei. El fiind urmarea firească a scopului ce Kant își propusese de a alcătui un sistem de principii morale pure, care să se impună în mod necesar tuturilor ființelor raționale, a credinții sale raționaliste în dualitatea raționalului și a empiricului — în care primul este necesar și universal, al doilea contingent și subiectiv — va trebui privit ca atare; atât și nimic mai mult. Evident, dacă gândirea kantiană nu ar fi fost orientată decât către acest unic scop, propozițiunile cu caracter rigorist nu ar mai fi alcătuit excepția, ci regula; nu ar mai fi fost accidentale ci generalizate, nu metodice ci constitutive. În acest caz, morala kantiană — dacă ea s'ar mai fi putut numai astfel — ar fi fost cu adevărat rigoristă. Dar operele kantiene de filosofie practică nu alcătuiesc în ansamblul lor numai un sistem de principii morale pure, valabile — logicește vorbind — pentru orice ființă rațională (dar care din punct de vedere uman n'ar mai fi putut institui o morală), ci și o morală pământească. Gândirea sa nu a fost orientată doar către scopul de a institui un sistem abstract de principii morale a tuturilor ființelor raționale, ci și către acela de a construi o morală concretă a umanității, care să poată deveni mobil de intenție și execuție. Tot adresându-se tuturilor ființelor raționale, Kant nu putea să uite că se adresează în același timp și în deosebi oamenilor cu specifica lor structură psiho-fizică, de care o morală pământească nu putea să nu țină socoteală. De aceea rigorismul principiilor pure, atât de necesar realizării primului său scop, devenea pentru al doilea nu numai inutil dar chiar primejdios. Dacă rigorismul principiilor s'ar fi menținut și în morala sa, cum ar mai fi putut influența realmente conduita oamenilor? Cine ar mai fi putut adera la o morală, în care s'ar fi nesocotit cu totul necesitățile cele mai vitale ale omului, isvorite atât din formația sa psiho-fizică cât și din organizația sa colectivă? Și Kant își dădea perfect seama de acest lucru. Astfel, în construirea moralei sale, el nu a uitat să aibe în vedere toate aceste necesități. De aceea, rigoristă în principiile constitutive — prin aplicarea metodei eli-

minatorii a tot ce poate fi contingent și subiectiv — morala sa — construită din aceste principii aplicate la natura omenească — devine non-rigoristă. Așa fiind, nimic mai explicabil ca alternanța propozițiilor rigoriste și nonrigoriste pe care gândirea kantiană o prezintă în desfășurarea sa dialectică. Întregul sistem de filosofie practică poate fi privit ca realizarea dublului scop ce Kant își propusese : 1) de a alcătui un sistem abstract de principii morale pure, care să se impună teoretic tuturilor ființelor raționale și 2) de a construi o morală concretă care să se poată impune atât teoretic cât și practic umanității. Acest dublu scop se împletește dealungul întregii desfășurări dialectice a gândirii sale practice. Când primul interes primează, propozițiunile capătă coloratura aceea rigoristă de care s'a făcut atâta caz ; când, din contră, al doilea interes i se impune mai viu în conștiință, propozițiunile își pierd această coloratură, devenind nonrigoriste.

Acestea spuse, contradicția dintre datele analitice ale moralei kantiene, se rezolvă dela sine. Dacă afirmațiunile rigoriste și nonrigoriste s'ar fi produs într'un același plan de gândire, contradicția — din punct de vedere logic — ar fi fost reală și deci ireductibilă. Dacă, din contră, ele apar în planuri de gândire deosebite, contradicția este reductibilă — s'a văzut la care anume termen al ei — prin faptul că este ireală, o contradicție nefiind posibilă decât într'un acelaș plan de gândire. Spre a da un exemplu, contradicția : hârtia are culoare, hârtia nu are culoare, nu este posibilă decât dacă raportăm ambele afirmații la datele noastre sensibile. Dacă raportăm însă prima afirmațiune la datele noastre sensibile, iar a doua la concluziile fizicii moderne, care susține că lumina și culorile nu sunt decât produsul subiectiv rezultat din presiunile exercitate de un anumit număr de vibrațiuni eterice asupra terminațiilor nervilor noștri optici, atunci contradicția cade dela sine. Hârtia — în aparență — are culoare ; hârtia — în sine — nu are culoare. Ori propozițiunile rigoriste și cele nonrigoriste sunt produse în planuri de gândire diferite. Primele trebuiesc raportate — după cum s'a văzut mai sus — la sistemul abstract al principiilor de morală, secundele la sistemul concret de morală. Contradicția este dar aparentă, deci ireală. Tot atât de ireale ar fi și criticele care i s'ar aduce, pe această temă, moralei kantiene, după cum ireală s'a arătat a fi părerea că morala kantiană este rigoristă.

B. *Argumente de formă* (morală kantiană nu poate fi rigoristă).

A) A demonstra că morală kantiană nu poate fi rigoristă, înseamnă

a arăta absurditatea în care cădem, admitând părerea că ea este rigoristă. Vom întrebuința dar metoda pe care matematicianul o numește a reducerii la absurd. Astfel, să admitem pentru un moment părerea că morala kantiană este rigoristă; cu această părere să trecem în revistă diversele propozițiuni cari o constituiesc. Într'o asemenea cercetare nu se va putea să nu întâlnim propozițiuni ca acestea :

„Conceptul de datorie reclamă... în mod obiectiv, acțiunii, acordul cu legea, și în mod subiectiv, maximei acțiunii, *respectul* pentru lege ca mod unic de determinare al voinții prin lege. Pe aceasta se bazează diferența dintre conștiința de a fi acționat conform datoriei (*pflicht-mässig*) și aceea de a fi acționat din datorie (*aus Pflicht*), adică din respect pentru lege” (1).

„*Respectul* pentru legea morală este deci singurul mobil moral... și acest sentiment nu se aplică la niciun alt obiect decât la principiul acestei legi” (2).

„S'ar putea să mi se obiecteze că sub adăpostul termenului de respect eu nu fac altceva decât să mă refugiez într'un sentiment obscur, în loc de a aduce lumină asupra chestiunii printr'un concept al rațiunii. Dar, deși respectul nu este decâtun sentiment, totuși el nu este un sentiment primit prin influență; ci, din contra, un sentiment produs spontan de un concept al rațiunii, și prin aceasta însăși în mod specific distinct de toate sentimentele de primul gen, cari se raportă la înclinație sau la teamă” (3).

„Acest sentiment (sub numele de sentiment moral), este deci produs exclusiv de rațiune. El nu servește, nici ca să judece acțiunile, nici ca să fundeze legea morală obiectivă, ci doar ca mobil pentru a face o maximă din această lege în ea însăși. Dar ce nume s'ar adapta mai bine acestui sentiment singular, care nu poate fi comparat cu niciun sentiment patologic? El este de o natură atât de particulară, încât pare a fi exclusiv la ordinele rațiunii și chiar ale rațiunii pure practice” (4).

„Deci respectul pentru legea morală trebuie să fie considerat ca un efect pozitiv... întrucât slăbește influența contrariantă (*hinderndend*) a înclinațiilor umilind prezumțiunea, prin urmare ca un principiu subiectiv de activitate, adică ca un mobil care ne împinge să ascultăm

(1) Kant : Critique de la raison pratique, trad. cit. p. 145.

(2) Ibid., p. 140.

(3) Kant : Fondements de la métaphysique des moeurs, trad. cit., p. 102.

(4) Kant : Critique de la raison pratique, trad. cit., p. 136.

de această lege și ca un principiu pentru maximele unei conduite conforme legii "(1).

„Ori legea datoriei, prin valoarea pozitivă ce ascultarea de această lege ne face să simțim, găsește un acces mai ușor, grație acestui *respect pentru noi înșine* în conștiința libertății noastre. Pe acest respect, dacă el este bine stabilit, dacă omul nu se mai teme de altceva mai mult decât de a se găsi, examinându-se pe sine însăși în mod interior, murdar și vrednic de dispreț în proprii săi ochi, poate fi grefată orice intenție morală bună, pentrucă acesta este cel mai bun, mai mult, singurul păzitor care ar putea să împiedice impulsurile rușinoase și corupătoare de a pătrunde în suflet" (2).

Cum se împacă cu aceste propozițiuni ipoteza inițială că morala kantiană este rigoristă, sau altfel zis, că ea exclude cu totul mobile isvorite din sensibilitatea noastră? Nu este oare absurd a o admite, când aceste propozițiuni ne arată explicit că morala kantiană, nu numai că nu exclude asemenea mobile, dar chiar le prezintă ca neapărat necesare pentru determinarea voinții pe drumul datoriei? Că sentimentele în discuție sunt sau nu produsul exclusiv al rațiunii, aceasta nu interesează. Produse de idei raționale sau de înclinații sensibile, sentimentele rămân tot sentimente. A voi să le reduci la idei ar fi o absurditate. Vorbind despre respectul pentru legea morală, despre respectul pentru noi înșine, despre teama de a nu fi demni de dispreț în proprii noștri ochi, Kant, nu numai că demonstrează că ideea abstractă a datoriei nu este o idee rece, lipsită de ecou afectiv în inimile noastre, dar chiar că sentimentele ce ea deșteaptă trebuiesc luate ca mobile, fără de cari legea morală nu ar fi putut avea nici o influență asupra voinții noastre. Unde vedeți oare în toate acestea, acea faimoasă excluziune a tuturor sentimentelor cari ar putea fi favorabile moralității? Când Kant recunoaște că legea morală, în puritatea sa abstractă, nu poate servi de mobil unic voinții și când îi alătură, pentru a-i da posibilitatea de a influența realmente conduita omenească, mobile trase din sensibilitatea noastră — căci ce alt lucru pot fi sentimentele — cum mai poate fi vorba de un rigorism al moralei kantiene?

Dar să mergem mai departe.

„Din conceptul unui mobil decurge acela al unui *interes*, care nu

(1) Ibid., p. 289.

(2) Ibid., p. 289.

poate niciodată să fie atribuit vreunei alte ființe decât aceleia care este dotată cu rațiune și înseamnă un mobil al voinții, întrucât el este reprezentat de rațiune. Cum într-o voință în mod moral bună, mobilul trebuie să fie legea morală însăși, interesul moral este un interes pur și independent de simțuri, care vine numai (blossen) din rațiunea practică. Pe conceptul unui interes se fundează deasemeni acela al unei maxime. O maximă este deci cu adevărat morală numai când se bazează pe simplul interes ce se ia pentru observarea legii" (1).

„Tot ce se înțelege prin numele de interes moral consistă în mod unic în respectul pentru lege" (2).

Și aci ca și mai sus, că interesul este produs de respectul pentru legea morală sau că vine din rațiunea practică, nu contează. Interesul este un interes și se bazează — psihologicește vorbind — totdeauna pe o nevoie, adică pe o tendință organică sau sufletească. Iată dar că morala kantiană nu numai că nu exclude tendințele subiectiv umane, dar le ia chiar ca mobil atunci când ele pot veni în sprijinul moralității.

„Dar vine dela sine că, dacă în conceptul de suveran bine este deja închisă legea morală ca condiție supremă, suveranul bine nu este doar un simplu obiect, ci că conceptul și reprezentarea existenței sale, posibilă prin rațiunea noastră practică, sunt în același timp principiul determinant al voinții pure, pentru că atunci, de fapt, legea morală închisă deja în acest concept și concepută cu el... determină voința după principiul autonomiei. Această ordine a conceptelor de determinare a voinții nu trebuie să fie pierdută din vedere, pentru că, altfel, se înșeală pe sine însăși (sich selbst missverstehl), și se crede a se găsi contradicție, acolo unde totul se leagă în cea mai perfectă armonie" (3).

„Ori Garve transformă astfel această propozițiune: „Eu ași fi susținut că observația legii morale, fără nicio privire la fericire, este pentru om unicul scop final, și că ea trebuie să fie privită ca singurul scop al creaturii". (După teoria mea (insă) scopul unic al creaturii, nu este nici numai moralitatea omului, nici numai fericirea, ci suveranul bine posibil în lume, adică uniunea și armonia acestor două lucruri)" (4).

A ne servi de aceste propozițiuni pentru a dovedi că morala kan-

(1) Ibid., p. 142.

(2) Kant: *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. cit., p. 103.

(3) Kant: *Critique de la raison pratique*, trad. cit., p. 200.

(4) Kant: *Du rapport de la théorie à la pratique dans la morale en général* (En réponse à quelques objections de M. le docteur Garve), trad. Barnica urmare la *Doctrina dreptului*, p. 343.

tiană este hedonistă sau utilitaristă ar fi desigur o greșeală. Ceea ce noi susținem aci este faptul că ea nu poate fi rigoristă, din cauză că nu exclude nici sentimentele cari i-ar putea fi favorabile, nici tendința către fericire atât de adânc împlântată în orice ființă omenească. Și de aceasta se poate ușor convinge oricine citește cu atenție propozițiunile mai sus citate (1). Intâi datoria și apoi fericirea; iată ceea ce ne ordonă morala kantiană. Ordinea aceasta este însă de natură logică, nu și psihologică. Imaginați-vă o persoană care s'a decis să se supună în totul poruncilor moralei kantiene. Scopul ei suprem nu va fi moralitatea, ci realizarea suveranului bine, adică moralitate și fericire. Ea știe că a doua nu poate fi posibilă decât prin realizarea primei, iar prima nu este posibilă decât excluzând în momentul îndeplinirii datoriei pe a doua. Ori, o excluziune de această natură este oricând posibilă psihologiceste, atunci când se ordonă de a fi produsă numai în lumina conștiinții, nu și în subconștient. Dacă morala kantiană ar fi avut această intenție ar fi trebuit să excludă cu desăvârșire fericirea dintre scopurile omului moral. Faptul că nu o face este destul de semnificativ, pentru a nu mai insista asupra lui. Deși dar din punct de vedere logic fericirea urmează moralității, din punct de vedere psihologic tendința către fericire poate subzista în subconștientul nostru în momentul conștient al îndeplinirii datoriei; prin aceasta ea nu viciază întru nimic puritatea conștientă a intenției morale.

În această ordine de idei, morala kantiană, în esența sa, ne face impresia unui om în sângele căruia clocotesc instinctele și sentimentele cele mai puternice, dar care totuși, știind să se stăpânească, nu lasă să i se oglindească pe față și în întreaga lui atitudine, nimic din ceea ce îi agită sufletul. Un calm și o liniște sublimă i se citește pe față. Deodată face un gest orientat către un scop cu totul străin de întreaga lui atitudine, dar care este totuși în armonie cu ea. Nimic mai sublim decât calmul și liniștea resfrântă în el și totuși nimic mai inexplicabil pentru cine nu-i cunoaște substratul care l-a produs. Fără semnificație pentru cine-l privea din afară, el distrusese prin simpla sa producere cauza care răscolise interiorul omului nostru. Deabea acum adevărata pace se coboară în el. Dar cine și-ar fi putut da seama de aceasta?

(1) Ele ar putea fi oricând multiplicare, însă fără un prea mare folos, căci, ceea ce a fost esențial în susținerea tezii de față, s'a expus deja.

III.

MORALA KANTIANĂ: SIMPLĂ TEORETIZARE A CONCEPTULUI DE PERSONALITATE MORALĂ ÎN SEMNIFICAȚIA SA PSIHO-SOCIALĂ

„On ne détruit que ce qu'on remplace” (August Comte)

Am văzut argumentele ce se pot invoca în favoarea și în sprijinul părerii că morala kantiană este rigoristă. Dacă ele ar fi fost valabile, aceasta ar fi trecut de mult în rândul documentelor istorice. Însă morala kantiană este o morală încă vie; ea trebuie deci să conțină ceva etern uman. Dar dacă toate criticele ce i s'au adus pe această temă nu sunt valabile, aceasta nu înseamnă că trebuie să ignorăm părerea din care ele au isvorit și nici argumentele cari o fundează; căci pentru a distruge un adversar trebuie în primul rând să-l cunoști. Am văzut deasemeni argumentele ce se pot aduce în favoarea și în sprijinul părerii contrarii, că morala kantiană nu este rigoristă. Aceste argumente pot fi oricând opuse primelor. Rezultatul produs asupra unei rațiuni obiective nu va putea fi însă decât o stare oscilatorie. În adevăr, oricât de mult ar voi cineva să ajungă, în această privință, la o atitudine sigură și obiectivă, aceasta nu-i va fi nicicând posibil, oricât ar citi și reciti argumentele invocate în primul și al doilea capitol (1). Prezentându-se cu o egală putere de convingere ele, ori se anulează reciproc provocând o stare de nehotărâre spirituală, ori se impun pe rând rațiunii, făcând-o să încline, când spre una, când spre cealaltă alternativă. Așa fiind, pentru a se sdruncina din temelie mult răspândita credință în așa zisul rigorism al moralei kantiene, va trebui să mergem mai departe, până la însăși izvoarele cari alimentează această irezolvabilă alternativă; va trebui deasemeni să găsim acolo modalitatea de a o depăși, mutând centrul apercipiv al moralei kantiene pe singurul teren, care ar putea să o pună în adevărata ei lumină. Procedând astfel, vom vedea că, morala kantiană nu este nici rigoristă, nici nonrigoristă, ci cu totul altceva: una din cele mai adânci teoretizări a conceptului modern de personalitate morală.

(1) Tinem să atragem aci atenția că aceste argumente pot fi oricând multiplicare; rațiunea posedă surse inepuizabile atunci când voeste să susțină o idee scumpă ei. Dar oricât am înmulți argumentele pro sau contra părerii în discuție, rezultatul va fi totdeauna același: o stare oscilatorie.

A. *Rigorism și nonrigorism : simple iluzii apercceptive. Despre necesitatea mutării centrului apercptiv în cunoașterea moralei kantiene.*—

Sufletul omenesc este un mare laborator de iluzii. Dacă în procesul de cunoaștere atitudinea eului nostru cugetător ar fi pur receptivă, dacă conștiința noastră ar primi pasiv tot ce i se prezintă de simțuri, de multe iluzii am fi fost scutiți, multe discuții interminabile ar fi fost neavenite, și mai multe probleme actuale și-ar fi pierdut orice semnificație. Dar „Trecutul nostru întreg ne urmărește în fiecare moment : ceea ce am simțit, gândit, voit din prima noastră copilărie se înclină deasupra prezentului spre a se contopi cu el” (1). În actul atât de simplu (2) al percepției obiectelor din lumea texterioară și încă receptivitatea noastră este departe de a-și merita numele ; căci el nu se produce așa cum explica vechea școală atomistă prin pătrunderea în ochiul a unor membrane fine (pelicule) detașate în mod continuu de pe obiectele cari ne înconjoară ; și nici cum își închipuia atât de simplist Empedocle din Agrigent, care credea că focul din lumea externă este perceput de focul închis în/ochiul nostru, apa de apă, etc. Suntem astăzi atât de departe de rezultatele propuse de primele dibuiri ale științii psihologice ! Psihologia modernă a dovedit prin argumente hotărâtoare că în orice act de percepție, memoria noastră ne vine în sprijin cu anumite eșaloane — prepercepții cum le numește James (3), scheme după Revault d'Allones (4) — câștigate prin numeroase experiențe trecute, cari anticipând confuzele date actuale ale simțurilor noastre, li se adărgă completându-le, pentru a le da o semnificație. Dar această adăogire ne poate înșela ; ea poate fi oricând izvor de iluzii. Iată-ne, spre exemplu, în mijlocul unei păduri înfășurați în vâlul opac al nopții. În fața noastră distingem un amestec confuz de umbre divers nuanțate. Căutăm să le interpretăm. Deodată ni se pare că am găsit soluția : este un om. Memoria noastră ne-a prezentat eșalonul care părea cel mai potrivit pentru a da o semnificație acelu confuz complex de umbre. Curând însă, observăm că în această formă nu se poate turna complet datul nostru sensibil : ceva rămâne lipsă, altceva pe dinafară. Stăm nehotărâți. Ce ar putea să fie ? O nouă formă ni se prezintă de către memorie. Este un câine. Dar câinele de obicei se mișcă și umbrele din față nu ; câinele

(1) Bergson : Matière et mémoire ; Evolution créatrice.

(2) Simplu în comparație cu altele.

(3) W. James : Précis de Psychologie.

(4) Revault d'Allones : Le Schématisme, Revue philosophique, ian. 1915.

are labe și urechi, iar noi nu zărim nimic asemănător. Și iată că, deabea acum, memoria noastră ne prezintă adevărata formă: este un butuc. O comparăm cu datul nostru sensibil; se potrivește complet. Ne apropiem de obiect, ea se verifică. De data aceasta nu ne-am mai înșelat. Dacă însă mulțumiți cu prima sau a doua interpretare, ne-am fi îndepărtat, am fi rămas încredințați că în acea pădure ne-am întâlnit cu un om sau cu un câine. Pe o asemănătoare iluzie se bazează interpretarea rigoristă și nonrigoristă a moralei kantiene.

În adevăr, nu trebuie să se creadă că aceea ce se întâmplă în actul simplu al percepției este ceva izolat. Simple sau complexe, concrete sau abstracte, oricum s'ar prezenta, pentruca aceste date să fie înțelese, va trebui totdeauna să fie completate cu ceva din experiența noastră trecută, cu ceva din bagagiul nostru intelectual. Și dacă ne gândim că acest bagajiu ni s'a infiltrat încetul cu încetul de către mediul înconjurător, că în el trebuie să se resfrângă dar ideile mari și directoare ale culturii în care trăim, vom înțelege ușor de ce morala kantiană privită prin eșaloanele epocii a putut să apară când rigoristă, când nonrigoristă. Putea-va oare, cercetătorul obiectiv, să se oprească însă la aceste prime eșaloane, cari propagate în timp și spațiu au devenit adevărate prejudecăți ale culturii moderne? Evident că nu. El s'ar asemena cu noi, atunci când am fi părăsit pădurea cu credința că am întâlnit un om sau un câine. Căci interpretarea rigoristă nu se potrivește complet cu morala kantiană; rămâne ceva pe dinafară: nonrigorismul ei. Deasemeni nici interpretarea nonrigoristă; căci rămâne pe dinafară rigorismul ei. Iată de ce aceste două interpretări sunt simple iluzii apercceptive. A voi să reduci aceea ce pare rigorist în morala kantiană la aceea ce pare nonrigorist, și invers, ar fi cu totul zadarnic. Orice argumente orientate către un asemenea scop, nu ar putea fi decât simple sofisticațiuni. Datele sunt date; ele nu pot fi făcute să dispară prin simple argumente. Va trebui dar căutată adevărata interpretare a moralei kantiene, care să le conțină pe amândouă, fără a fi niciuna din ele; să le dea o necesară justificare, fără a le reduce una la alta, să înglobeze toate datele moralei kantiene, fără a rămâne nimic pe dinafară. Că o cunoaștere sau interpretare (a cunoaște este a interpreta) a moralei kantiene nu va fi posibilă fără a i se adăoga ceva din propriul nostru bagajiu intelectual, nu trebuie să ne mire. Aceasta este o lege fundamentală a facultății noastre de a cunoaște. Că în forma nouă cu ajutorul căreia vom încerca să interpretăm datele moralei kantiene se va resfrânge vreuna din ideile directoare ale

culturii contemporane, nu interesează. Dela aceasta nu se poate nimeni sustrage. Important este faptul, ca această formă să pună morala kantiană în adevărata ei lumină, să dea o justă semnificație tuturilor datelor ei componente, să se poată verifica în particular cu toate aceste date, într'un cuvânt să fie singura interpretare justă ce se poate da moralei kantiene.

B) *Semnificația psiho-socială a conceptului de personalitate morală.*—

În istoria unei limbi există, ca și în istoria gândirii omenești, anumite cuvinte cari, fie prin unicul joc al legilor oarbe ce conduc imensa mașină a universului, fie dintr'o misterioasă finalitate împlântată adânc în natura omenească, ajung să se impună într'o anumită epocă cu o frecvență care capătă uneori formele unei adevărate obsesii. Unul din aceste cuvinte este și cel de personalitate. Obscur și necunoscut la origine el flutură astăzi pe toate buzele. În filosofia propriu zisă, în psihologie, sociologie, pedagogie, morală, istorie, drept etc., a devenit conceptul central. De aci, infiltrându-se din ce în ce mai mult în mentalitatea obișnuită, a început să devină unul din elementele indispensabile ale judecăților de valoare comune. Personalitate în dreapta, personalitate în stânga. Totul pare a se învârti în jurul acestui concept. Și dacă cel puțin i s'ar da o semnificație mai mult sau mai puțin unitară. Luat însă într'o mulțime de sensuri el dă adesea loc la discuții interminabile, la neînțelegeri și confuzii câte odată cât se poate de regretabile. De aceea, atunci când se întrebuintează un concept de o elasticitate atât de mare, va trebui neapărat să i se delimiteze precis sensul în care se ia.

Trebue aci să recunoaștem că dacă sfera conceptului de personalitate este atât de elastică, conținutul său atât de variat și discrepant, vina nu o poartă contemporanii, ci diversele metamorfoze prin care acest concept a fost silit să treacă din antichitate și până în prezent. A încerca să dăm aci agitata lui istorie, ne-ar îndepărta prea mult dela subiectul care ne preocupă. Pentru a da însă o idee de multiplicitatea accepțiunilor în care el a fost luat, vom prezenta totuși câteva din ele (1).

Cuvântul personalitate derivă dela latinescul „*persona*” (per se una), care a jucat în dreptul roman un rol destul de important. Deși în filosofia greacă echivalentul său *προσωπον* a jucat un rol nu mai puțin important,

(1) Cine voește să aprofundeze chestiunea poate recurge la lucrarea lui Eucken *Les Grands courants de la pensée contemporaine*, trad. Buriot și Luquet, Paris, 1921 cap. *Personnalité et Caractère; Personnalité: Histoire du mot și Histoire du concept*, din care noi înșine am extras datele de mai jos, precum și la operele citate de autor în josul paginilor.

căci îl vedem la Stoici — cari căutau în viață conformitatea cu sine însăși, consecvența caracterului — devenind expresia însăși a moralității, totuși filosofia scolastică a adoptat denumirea latină. Este unul din rarele cazuri în care filosofia adoptă termeni de origine latină. În filosofia scolastică și în special la sf. Thomas îl întâlnim când ca „persona” când ca „personalitas”. Eckhardt germanizase deja acest cuvânt în „personlichkeit”. Spre sfârșitul scolastice definiția obișnuită a persoanei este „suppositum intelligens” dar „suppositum” însemna aci o „substantia singularis viva”. Zesen traducea „persona” prin *Selbstand* (lucru existând prin sine însăși) și Clauberg prin „selbständig verständig Ding (lucru existând prin sine și inteligent). Filosofia modernă primește acest termen în special cu semnificația dată de Boetius : „persona est rationalis naturae individua substantia”. Astfel, dăm în „Philosophisches Lexikon” al lui Walch de următoarea definiție : „Se numește persoană în metafizică o substanță particulară, perfectă și rațională, care-și datorește sie însăși atât existența cât și subzistența sa. Aceea ce este abstract în ea, sau subzistența unei atare ființi, s'a numit personalitate”. Curând însă ea îi dă o desfășurare eminentemente psihologică. Leibniz continuând această mișcare face să consistă esența personalității în conștiința de sine, adică în conștiința unei identități dintre diferitele momente ale existenței individuale. Cu Immanuel Kant conceptul de personalitate capătă o coloratură etico-metafizică. Astfel pentru el personalitatea înseamnă „libertatea și independența față de mecanismul naturii” sau „aceea ce ridică pe om dincolo de el însuși (ca parte din lumea sensibilă), aceea ce îl face să depindă de o ordine a lucrurilor ce inteligența singură poate să gândească și care, în același timp, este superioară întregii lumi sensibile, existenții în mod empiric determinabile a omului în timp, și ansamblului tuturilor scopurilor”.

După Kant, conceptul de personalitate a continuat să-și diversifice semnificația, câștigând fel de fel de nuanțe. Nimic deci mai natural ca multiplicitatea accepțiunilor în care el este luat în prezent. Dintre toate aceste accepțiuni există totuși una care se desprinde îndeosebi, impunându-se din ce în ce mai mult. Către ea pare că converg nu numai rezultatele celor mai multe dintre așa numitele științe filosofice, dar chiar și aspirațiunile umanității contemporane. Realizarea „in concreto” a conceptului de personalitate morală nu a devenit oare scopul central al pedagogiei moderne? Conceptul de personalitate morală nu este oare de altul preconizat de științele etico-sociale? Nu admirăm cu toții marile

personalități atunci când le întâlnim în viața reală? și nu dorim oare cu toții să devenim asemenea personalități? Fiecare din noi știm cum ele se manifestă. Sunt oameni pentru care supunerea la normele de conduită ce și-au impus, primează asupra oricărei considerațiuni. Rigiditatea acestor norme este atât de mare, neadaptarea lor la diversele împrejurări complicate ale vieții atât de completă, încât pun adesea în pericol viața individului. Cu sacrificiul vieții însă, adevăratele personalități continuă neclintit să acționeze așa cum le dictează normele de conduită ce și-au ales. Cum sunt însă posibile asemenea personalități? Biologia, Psihologia, Pedagogia, Sociologia, se întrec în a ne da răspunsul.

Fiecare om care trăește în colectivitate se naște cu o anumită individualitate naturală. În această individualitate zac închise un întreg complex de instincte și tendințe câștigate printr'o îndelungă experiență ancestrală. Între aceste instincte și tendințe există o completă armonie, născută din solidaritatea scopului ce ele urmăresc: conservarea individului. Dacă omul ar trăi izolat, ca animalele inferioare, acest armonism primitiv care i s'a transmis prin ereditate, i-ar fi complet suficient, căci el i-ar asigura satisfacerea necesităților sale naturale. Dar omul trăește în societate, care pentru a se conserva, trebuie să i se satisfacă anumite necesități specifice ei, câteodată cu totul opuse de acelea ale individului singuratic. Aceste vitale necesități ale societății se grupează și concretizează în anumite norme morale, care îmbibă — ca să zic așa — atmosfera în care individul se naște și crește. Așa fiind, ele i se infiltrază în conștiință din cea mai fragedă copilărie — puțin câte puțin — cu nota lor specifică de imperativ, sfârșind prin a-l pătrunde cu totul. Urmarea este o dezagregare a armonismului primitiv dintre tendințele și instinctele care i s'au transmis prin ereditate. Unele se grupează în jurul imperativelor sociale, îndeplinind un rol cu totul deosebit de chemările lor primitive, altele își urmează calea naturală. De aci conflict și nehotărîre. Omul nu știe ce să facă: să-și asculte înclinațiile sale naturale, sau să se supună imperativelor sociale? Și câți oameni nu rămân în această stare până la sfârșitul vieții lor! Cei mai mulți caută compromisuri. Evident, acestea sunt oricând posibile, atunci când imperativelor sociale nu intră în conflict cu necesitățile noastre naturale; dar în caz de conflict ce este de făcut? Societatea ordonă ca în acest caz chiar, imperativele sale să fie ascultate; să nu furi, spre exemplu, chiar când în sărăcia și neputința ta de a lucra, aceasta ar fi singura soluție pentru a nu pieci de foame. Conflictul și nehotărîrea vor trebui dar depășite, armonia

restabilită. Altfel riscăm să ascultăm de tentațiile noastre naturale. Dar această armonie va trebui să fie de un ordin cu totul superior. Ea nu va mai putea consta în restabilirea dezagregatei armonii primitive, căci în ea vor trebui înglobate și normele morale. Așa fiind, o asemenea armonie va trebui să realizeze o subordonare a tuturilor înclinațiilor noastre naturale sub un principiu superior celui conservării individului, un principiu căruia îi vor putea fi subordonate însăși imperatiivele sociale; și acest principiu, care ar putea fi el, dacă nu principiul datoriei? Iată cum este posibilă personalitatea morală. Omul care va fi realizat în el această armonie supremă între individualitatea sa naturală cu întregul său complex de instincte și normele morale impuse de societate, s'a depășit pe sine însăși, devenind în adevăratul înțeles al cuvântului o personalitate morală. Către un asemenea ideal se îndreaptă aspirațiunile și admirația noastră. El este acela pe care eticile îl propovăduesc; pe care pedagogia caută să-l realizeze, psihologia să-i găsească condițiunile, sociologia să-l explice.

Ceeace apare cu adevărat curios este însă faptul că, acest concept modern de personalitate morală, acest ideal al umanității contemporane, este singurul care verifică în totul datele moralei kantiene. Privite prin prisma lui totul se justifică, totul se rânduește în mod necesar, totul apare limpede și luminos. O anticipare mai genială ca cea realizată de morala kantiană, nici nu s'a mai întâlnit.

C. Morala kantiană și conceptul modern de personalitate morală.—

Un om care se conduce după împrejurările momentului este un om lipsit de personalitate morală. Și totuși nimic mai natural ca această conduită; căci ea se bazează pe una din cele mai fundamentale tendințe ale ființelor viețuitoare: tendința de adaptare la mediu, care este una din condițiile „sine qua non” ale conservării și perpetuării vieții. Cu această tendință avem de luptat atunci când voim să ne formăm o personalitate. Căci personalitate — după cum s'a văzut — înseamnă rigiditate, neadaptare la împrejurările diverse și complicate ale vieții. Și viața în societate tocmai de aceasta are nevoie. Dacă adaptarea la mediu este condiția „sine qua non” a viețuitoarelor, personalitățile sunt condițiile „sine qua non” ale societăților. Conflictul este dureros dar „trebuie” depășit în sensul intereselor superioare ale societății. Astfel trebuie interpretat faimosul imperativ categoric al moralei kantiene. În acel „trebuie” prin care el se exprimă, se resfrânge dar unul din interesele cele mai superioare ale colectivităților, la care individul — ca parte dintr'un tot — este

obligat să se supună în mod cu totul necondiționat. A asculta de acest „trebuie” numai atunci când ne convine și satisface interesele noastre individuale, este o absurditate, căci el ordonă: formează-ți personalitatea, care înseamnă: acționează neclintit conform normelor morale, nu numai atunci când aceasta ar fi contrariu intereselor tale subiective, dar chiar când ți-ar periclita însăși existența. Așa zisul rigorism al moralei kantiene nu făcea dar altceva decât să exprime acest adevăr psiho-social, anticipând astfel genial ultimele rezultate ale culturii în care trăim. Interpretați astfel toate propozițiunile înrudite și nimic nu vă va mai apare curios în ele.

A coborî morala kantiană din lumea abstracțiunilor pure, vizibilă doar prin rațiune, la lumea pipăibilă a realității concrete, ar putea părea o impietate, și totuși... a stoarce realitatea vie din simboalele reci, cu care Kant s'a complăcut să lucreze, nu este oare supremul omagiu ce i s'ar putea aduce? Autonomia, libertatea voinții, sunt lucruri foarte plăcute oamenilor. Nu constituiesc oare ele întreaga noastră mândrie? Nimic mai penibil, decât de a-ți da seama că nu ești decât un simplu centru de intersecție al imperativelor naturale și sociale, un biet „automat de Vaucanson” angrenat în lanțul determinismului universal! Unde ar mai fi atunci entuziasmul pentru cauzele mari? unde avântul generator de forțe? Cine, și încotro s'ar mai putea găsi baza de sacrificiu atât de necesară în lupta pentru formarea de personalități morale? Iată de ce Kant, în teoretizarea conceptului de personalitate morală, nu putea să recunoască originea socială a normelor morale. Sforțările uriașe pe care le face el pentru a dovedi originea internă, autonomă, a acestor norme, isvorau tocmai din recunoașterea adevărului că personalitate și libertate sunt concepte cari se implică reciproc. Unul nu este posibil fără altul; și aceasta nu numai în lumea abstractă a rațiunii, ci și în lumea concretă a realităților pipăibile. O teoretizare a conceptului de personalitate morală, care să găsească totodată acces în inimile noastre, trebuia dar să dovedească originea nonempirică a imperativelor sociale, și prin aceasta libertatea voinții fără de care personalități — in concreto — nu sunt posibile. Dovada originii nonempirice a imperativelor sociale, mai era însă necesară și dintr'un alt punct de vedere.

În paragraful precedent s'a arătat influența dezagregantă pe care imperativetele sociale o exercită asupra armonismului primitiv al instincțelor și tendințelor ce alcătuiesc individualitatea noastră naturală; consecința acestei dezagregări este punerea noastră într'o stare de veșnică

nehotărîre sau de continuă oscilație, care ne face să acționăm când în vederea satisfacerii instinctelor, când în conformitate cu imperatiile sociale. Ori o asemenea rapsodie de atitudini este defavorabilă nu numai individului dar și societății care ar fi compusă din asemenea indivizi. De aceea, ea va trebui depășită prin restabilirea armonismului, care nu va mai putea fi în nici un caz cel primitiv, ci unul de o natură cu totul superioară, care nu se întâlnește decât în personalitățile complet formate și care constă în subordonarea și conlucrarea solidară a tuturilor forțelor noastre naturale în vederea exercitării constante a normelor morale, fără de care scopul suprem al ființelor sociale (moralitatea) nu poate fi realizat. Pentruca o asemenea subordonare să poată fi realizată, trebuie însă ca aceste norme morale, să poseadă o forță de coercițiune, care să depășească pe aceea a propriilor noastre necesități naturale. Evident, normele morale, ca orice fapt de origină socială, exercită asupra noastră o constrângere mai mult sau mai puțin intensă. Este ea însă suficientă pentru a anula — atunci când împrejurarea o cere — pe aceea a instinctelor și tendințelor noastre naturale? Din nefericire, experiența ne arată că nu. Și morala kantiană pare a o fi prevăzut, atunci când adaogă constrângerii sociale, o constrângere de un ordin cu totul diferit: constrângerea rațională. Trebuie să ne supunem — spune Kant — imperatiivelor sociale (pentru a întrebuița limbajul actual) în mod necesar și necondiționat, căci ele sunt de origină pur rațională. Iată a doua rațiune a sforțărilor pe cari le face Kant pentru a dovedi originea nonempirică a imperatiivelor sociale. Demonstrând aprioritatea și deci necesitatea lor, el nu făcea altceva decât să ne arate că, pentru ca aceste imperative să poată opera transformarea animalului singuratice ascuns în individualitatea noastră naturală în omul sociabil care trăește în colectivitate, ele vor trebui să fie împlântate cât mai adânc în sufletul omenesc. Adăogând constrângerii sociale mai mult sau mai puțin conștiente, constrângerea conștientă a propriei noastre rațiuni, el dădea normelor morale acea rigiditate neclintită atât de necesară susținerii luptei ce trebuie să ducem cu propriile noastre înclinațiuni pentru a le socializa, subordonându-le și armonizându-le în acel tot unitar ce noi numim personalitate morală.

A demetafizica un sistem metafizic de cunoștinți este totdeauna posibil atunci când el nu este construit într'un mod cu totul arbitrar; și moralei kantiene nu i se poate aduce această învinuire. Cuvântul metafizic conține totdeauna ceva din misterul așa ziselor realități insondabile. De aceea, când trecem dela studiul „Criticii rațiunii practice” la acela al

„Metafizicii moravurilor” simțim un fel de deziluzie. Aci totul ne apar atât de cunoscut, față de ceea ce ne așteptam să întâlnim într’o metafizică a moravurilor, încât ne face să ne îndoim de genialitatea și pătrunderea gândirii kantiene. Să nu furi, să nu minți, să nu ucizi, fii cumpătat, econom, etc. sunt norme de conduită pe cari le cunoaștem cu toții din cea mai fragedă copilărie. În ce constă atunci originalitatea și genialitatea moralei kantiene? Oare pentru a se ajunge la concluzii atât de banale, era nevoie de o critică a rațiunii practice? Atât timp cât nu vom interpreta morala kantiană cu ajutorul conceptului modern de personalitate morală, aerul atât de cunoscut al datorilor expuse de Kant în „Doctrina virtuții și „Doctrina dreptului” nu va putea fi explicat. Prin el însăși și numai prin el totul se justifică. Datoriile deduse de Kant, din forma a priori a rațiunii pure practice, sunt însăși imperativele sociale cari ni se infiltrează treptat din copilărie de către mediul în care suntem nevoiți să ne dezvoltăm, iar izvorul acestor datorii, forma aceea a rațiunii practice pe care Kant ne-o prezintă ca de origine cu totul a priori, pentru a o împlânta cât mai adânc în sufletul omenesc, este însăși societatea suprapusă individului pe care va trebui s’o înglobăm la individualitatea noastră naturală, pentru a realiza sinteza superioară fără de care personalități morale nu sunt posibile. Evident, o asemenea interpretare duce la demetafizicarea moralei kantiene. Dar aceasta este neapărat necesară atunci când voim să arătăm conținutul etern uman al acestei morale. Ea nu este genială și originală prin sistemul de norme morale ce conține, ci prin faptul că teoretizează cea dintâi conceptul modern de personalitate morală, anticipând printr’o viziune cu adevărat profetică, centrul actual al intereselor umanității culte.

Ce este oare nenatural ca, într’o teoretizare a conceptului de personalitate, sentimentele și interesele noastre subiective atât de variabile de la individ la individ, și chiar la același individ în diverse momente ale vieții sale, să nu fie prezentate ca principii directoare supreme ale voinții? Cum ar mai fi posibilă nota aceea de consecvență cu orice sacrificiu, ce caracterizează personalitățile complet formate, când însăși principiile directoare ale conduitei lor s’ar modifica dintr’un moment într’altul, după buna sau reaua stare a digestiei, după aerul respirat, numărul orelor de odihnă, etc.? Iată de ce Kant era nevoit să excludă dintre principiile supreme ale moralității, impulsurile isvorite din individualitatea noastră naturală, precum și orice alte principii cari nu s’ar funda pe necesități sociale absolut imutabile. Dar exclusiunea acestora dintre principiile

supreme ale moralității, nu înseamnă excluziunea lor totală. Dacă morala kantiană ar fi susținut acest lucru, ea nu ar mai fi fost o teoretizare a conceptului modern de personalitate, care nu cere distrugerea individualității noastre naturale cu întregul ei cortegiu de sentimente, impulsii și instincte, ci doar subordonarea și exercitarea ei în vederea satisfacerii intereselor superioare ale societății. Și tocmai acest lucru îl pretinde și morala kantiană. Aci găsim explicarea faptului că Immanuel Kant găsește căutarea fericirii, precum și desfășurarea abilității, cât se poate de justificabile; ba chiar mai mult, adevărate datorii, cu excepția însă ca ele să nu devină scopuri supreme ale voinții, ci doar mijloace pentru realizarea adevăratului scop: moralitatea. Iată dar cum conceptul modern de personalitate morală, verifică, una câte una, toate datele principiale ale moralei kantiene, punându-le în adevărata lor lumină. Privite prin prisma lui, nimic din morala kantiană nu mai apare nejustificabil. Însăși penibila efortare pe care Kant o face pentru a da un fundament religios moralei sale, precum și admiterea respectului pentru legea morală, a teamei de dispreț în proprii noștri ochi, etc, printre mobilele cari pot determina voința pe drumul datoriei, nu sunt decât probe în plus în susținerea interpretării de față. Căci dacă în conceptul modern de personalitate morală este exclusă posibilitatea ca afectivitatea să poată procura principii supreme voinții, acest concept nu numai că recunoaște, dar presupune chiar, în mod necesar, cristalizarea afectivității în jurul imperativelor sociale, pentru a le da trăinicia necesară unor scopuri supreme ale voinței. Vorbind de respectul pentru legea morală, căutând să dea un fundament religios moralei sale, Kant nu făcea decât să releveze aceste necesități implicate în conținutul conceptului modern de personalitate morală.

CONCLUZIE

Cine vrea să dărâme idoli, la care mulțimea se închină este expus, fie la ostracizare, fie la atacurile directe ale drept credincioșilor. Și totuși, pentru acela ^{pentru} care cercetarea și restabilirea adevărului nu este o vorbă goală, aceasta este o datorie. Este posibil ca un glas singuratic să fie covârșit și anihilat în concertul tuturilor celorlalte, după cum este posibil ca să deștepte diverse ecouri, cari să nu rămână fără rezultat; această din urmă posibilitate face ca încercări de ase-

menea natură să prezinte adesea o oarecare utilitate. De fapt, lucrarea de față, nici nu și-a propus să dărâme idoli, căci pentru aceasta ar fi trebuit să fie mai puțin concentrată, să intre mai adânc în detalii, să se prezinte într'o formă mai savantă. Ea nu și-a propus decât să arate falșitatea credinții că morala kantiană este rigoristă, indiferent dacă dovezile aduse vor putea sau nu distruge un „idolon fori” atât de înrădăcinat, arătând totodată netemeinicia tuturilor criticilor cari i s'au adus din acest punct de vedere.

Pentru realizarea acestui scop era suficient de a opune mai întâi acestei credinți teza contrarie a nonrigorismului moralei kantiene și de a sfârși schișându-se în linii largi singura interpretare, care ar putea face inutilă discuția primelor două interpretări și care ar pune morala kantiană în adevărata ei lumină. Cine va adânci, fără idei preconcepute, această ultimă interpretare, va observa desigur, că ea se potrivește în totul moralei kantiene, și de va ajunge în mod firesc la concluzia că morala kantiană este și rigoristă și nonrigoristă, sau mai bine zis, nici una nici alta, ci una din cele mai adânci teoretizări, a conceptului de personalitate morală. Evident, că o asemenea interpretare poate ridica noi probleme, și da loc la noi discuții. Aceste discuții nu vor mai fi însă perimate, ci se vor efectua pe singurul teren pe care morala kantiană poate fi discutată.

ILIE D. DECUSARĂ

Henrik Ibsen

— cu prilejul centenarului său —

Era în epoca dramei atât de îndrăznețe a „Strigoilor”, când Henrik Ibsen, protestând împotriva filosofiei care i se atribuia, scria în Ianuarie 1882 lui Schandorf: „Intenția mea a fost numai să trezesc în cititor impresia că trăește o bucată de realitate”. De mai multe ori ne-a oprit Ibsen de a considera în opera sa altceva decât creația poetică. Cu toate acestea, în altă parte el declară că „a compune poetic înseamnă a ține judecată asupra sa și asupra semenilor”. Este în adevăr în natura atitudinii dramatice de a exercita o alegere, de a distribui caracterele antagoniste după criteriul unei prețuiri morale. În lupta care se încinge, victoria nu este totdeauna a celor buni, dar poetul știe să câștige pentru ei premiul simpatiei pe care o merită. Astfel idealul moral al poetului rezultă din chiar această valorificare. S'a întâmplat însă în cazul „Norei”, că simpatia poetului îndreptându-se către femeea care, pornind în puterea nopții către ținte necunoscute, părăsindu-și bărbatul și copiii, numai pentru a afirma drepturile individualității feminine, a stârnit o asemenea împotrivire publică, încât piesa n'ar fi putut să fie reprezentată în Germania, dacă Ibsen n'ar fi consimțit să schimbe acest îndrăzneț final. Valorificarea poetului intrând în luptă cu sentimentul public, Ibsen are dreptul să fie privit nu numai ca un evocator de viață, dar ca un adevărat creator de noi idealuri morale. Acestei însușiri mai rare este probabil că i se va adresa în primul rând omagiul aniversării centenarului marelui dramaturg, la Oslo.

„Nora” a fost numită de un critic ibsenian, o adevărată declarație a drepturilor femeii, la nouăzeci de ani după ce Revoluția franceză pro-

clamase pe toți oamenii liberi și egali. Analogia este însă cu totul aproximativă, de oare ce în acest lung interval concepția omului, a tuturor oamenilor, nu numai a femeii, a suferit însemnate modificări. Filosoful german G. Simmel observă cu multă finețe odată, că cele două idei pe care tânăra Republică franceză le înscrisa pe frontispiciul instituțiilor sale, s'au desvoltat în decursul ultimului veac, în direcții divergente. Ceeace îngăduia întrunirea unor termeni cari au apărut mai târziu contradictorii, era împrejurarea că pentru revoluționarii francezi, hrăniți în spiritul iluminist al veacului al XVIII-lea, oamenii erau egali prin natura lor, ca unii ce închideau în ei deopotrivă modelul invariabil al unui om abstract și că libertatea n'avea decât să realizeze posibilitățile imanente ale acestei egalități naturale. Atâta vreme cât stăruia concepția omului identic cu sine în toată diversitatea vieții istorice și sociale, cele două principii revoluționare puteau figura alături. Contradicția a izbucnit numai în momentul în care individul cunoscându-se identic cu sine, dar nu cu tipul vreunei umanități abstracte, omul a trebuit să se hotărască sau pentru soluția socialistă a „egalității fără libertate” sau pentru formula „libertății fără egalitate”, care este aceea — fără ca Simmel să-l numească — proprie lui Henrik Ibsen. Nu libertatea în scopul de a obține egalitatea naturală oamenilor, dar libertatea care să conducă la realizarea esenței lor ireductibile, este aceea pentru care Ibsen pornește lupta sa. „Mi se pare — îi scrie Ibsen lui Theodor Caspari în 1884 — că nu avem nimic altceva și mai bun de făcut decât să ne realizăm pe noi înșine în spirit și adevăr. Aceasta este după părerea mea adevărata libertate”.

Libertar, fără să fie egalitarist, evoluția reputației lui Ibsen a fost destul de ciudată printre curentele politice ale timpului. Privit ca un îndrumător de către mișcarea anarhistă mondială, el a putut fi considerat ca un reacționar în propria sa țară. O piesă ca „Un dușman al poporului” permite până la un punct această îndoită apreciere. Căci Dr. Stockmann, eroul piesei, luptă contra majorităților care voesc să înăbușe glasul conștiinței sale. Urâta lumină pe care poetul o alege pentru prezentarea acestor majorități, dovedește în el o dispoziție puțin favorabilă democrațiilor. „Majoritatea are puterea, spune Dr. Stockmann. Din nefericire ea nu are dreptate. Dreptate am eu și încă o mână de oameni. Minoritatea are totdeauna dreptate”. Cât de exagerată este însă înfățișarea lui Ibsen ca un reacționar o dovedesc chiar cuvintele cu care Dr. Stockmann își continuă mândra sa declarație de principii: „Nu mă gândesc la mica adunare a reacționarilor, meschină și cu răsu-

fletul scurt. Mă gândesc la acei puțini și singurateci printre noi, cari au știut să-și apropie tinerele adevăruri care încolțesc. Acești oameni luptă ca posturi înaintate pentru niște adevăruri, care sunt încă prea de curând născute în lumea conștiinței, pentru a putea avea majoritatea în sprijinul lor”.

La drept vorbind, privit în planul social, individualismul lui Ibsen își pierde mult din înțelesul său. Coloarea sa este etică și reforma pe care o îndreptățește și către care patosul poetului năzuește este aceea a întregii omeniri. În corespondența sa se găsește deci și această declarație : „De la niște reforme speciale nu-mi făgăduesc nimic. Intreaga speță se găsește pe drumuri greșite. ” Ceeace este necesar și reclamă cu hotărâre este „o revoluționare a spiritului omenesc”. Cât de puțin îl interesează categoria socială o dovedește și afirmația cuprinsă într-o scrisoare adresată lui Brandès, după care „nu există absolut nici o necesitate a rațiunii, în virtutea căreia individul să fie și cetățean”. Cât despre Dr. Stockmann, care printre personagiile lui Ibsen se arată a fi cel mai credincios purtător al său de cuvânt, el declară că „nu are nici o importanță dacă o societate mincinoasă se prăbușește”. Revine în această categorică exclamație ceva din propriul radicalism al poetului care cerea patriei sale să intervină pentru națiunea-soră a Danemarcei, când cu războiul dela 1864, chiar dacă sfârșitul lui ar fi trebuit să fie fatal. În felul acesta Norvegia ar fi eșit cel puțin din marasmul pe care îl socotea cu mult mai primejdios.

Chiar din puținele citate de mai sus se vede cât loc ocupă principiul adevărului în cugetarea lui Ibsen. Dar strămutată din domeniul logicii în al moralei, ideea de adevăr dobândește un conținut special. „Libertate și adevăr — iată stâlpii societății” declară D-ra Hessel la sfârșitul uneia din cele mai cunoscute drame ale lui Ibsen. Cele spuse mai înainte explică împrejurarea că „adevărul” ocupă lângă „libertate”, un loc pe care îl deținea „egalitatea”, în crezul revoluționarilor francezi. Dar ce este acest *adevăr moral*, în numele căruia se desfășoară lupta de reformator a lui Henrik Ibsen? El este mai întâiu acordul omului cu sine însuși. Pentru a obține acest acord își părăsește Nora bărbatul și copiii. Căci în drumul către sine, Nora înțelege că trebuie să sacrifice toate măștile cu care societatea o îmbrăcase. A fost însă o problemă a timpului, dacă în adevăr obligațiile unei mame către copiii ei alcătuiesc numai o simplă mască socială sau dacă ele nu intră în chiar structura individualității feminine. Dar fără a încerca să răspundem mai de aproape

acestei întrebări, reținem că Ibsen a fost unul dintre acei cari au arătat cu multă forță că în compoziția individului uman, ceea ce îi este cu totul propriu se combină cu ceea ce societatea îi împrumută și-i impune. Ibsen propovăduiește sacrificiul curajos al funcțiunei sociale, pentruca individul să se îndrumeze cu tot atât mai ușor către destinația sa originală. Cu humor pune Ibsen în gura băiatului Olaf, cuvintele pe care le adresează tatălui său, consulul Bernick : „...un stâlp al societății nu vreau să devin... mi se pare că trebuie să fie atât de plicticos”. Această voință individualistă va ajunge însă să se desfășoare nu numai în disprețul societății, dar și pentru paguba ei cea mai primejdioasă. Ibsen n'a vrut să închidă ochii asupra acestui pericol și mai înainte chiar să ne înfățișeze pe Nora trecând cu oarecare ușurință peste datoriile ei de mamă, ne-a prezentat pe Brand sacrificându-și cu mare cruzime soția și copiii. Lui i se adresează deci glasul ceresc care-i amintește în clipa morții pe Dumnezeuul carității, Deus caritatis.

Sfârșitul poemului dramatic „Brand” ne pune în fața uneia din acele subite schimbări de direcție în cugetarea lui Ibsen, care o fac pe alocuri atât de greu de înțeles. Căci acest accent creștin și transcendent nu este numai cu totul unic în opera sa, dar și protivnic acelei orientări profane a spiritului lui Ibsen, care îi sdruncinase bunul renume în mijlocul societății pietiste a Norvegiei. Brand este în adevăr nu numai consecvent cu sine, dar și cu tendința fundamentală a poetului. Principiul adevărului moral presupunând ca atare acordul statornic cu sine, implică și voința de a nu consimți la niciun compromis. Considerat în raportul cu semenii, adevărul moral devine *integritate* și deviza lui Brand : „tot sau nimic” este expresia ei succinte. De mai multe ori a vestejit Ibsen ceea ce în Peer Gynt numește „spiritul acordului” și chiar în Brand ironia poetului știe să găsească justul cuvânt de caracterizare al unui om ca primarul Vogt, care declară că își „împlinește totdeauna datoria”, dar numai în „cuprinsul districtului său”. Deși Brand este atât de străin de această vină, poetul nu numai că îl sacrifică pentru a-l rescumpăra în simpatia noastră, după cum toată înțelepciunea tragică îi indică s'o facă, dar îl imolează, ca să spunem așa, pentru a doua oară, ridicându-i în față principiul carității creștine, față de care a păcătuit totuși numai prin voința sa bărbătească. Brandes observă odată că această dualitate de tendințe nu compromite unitatea adâncă a poemului. Am spune chiar că prin ea, Brand realizează tipul nou al tragicului irezolubil. În clasicism, impresia tragică lucra în chip eliberator, ea dădea o încheere armonioasă

conflictului, echilibrând adversitatea destinului cu reacția simpatică pentru noblețea omului doborât. Tragismul soartei lui Brand nu aduce această soluție, forma lui rămâne parcă deschisă, căci simpatia pentru voința neînduplecată a omului e turburată neîncetat și în ultima clipă de acel teribil *memento*, care ne spune că sublima sa virtute a fost totuși un păcat.

Dar șovăirea lui Ibsen, nu se oprește aici. Sguduindu-ne credința în virtutea marilor caractere întegre, el ne sugerează îndoială chiar și în ce privește valoarea adevărului cu orice preț. Satira ibseniană biciuise totuși în Peer Gynt și în figura lui Hjalmar Ekdal din „Rața sălbatecă” minciuna vieții, falsul individualism întemeiat nu pe cunoștința, dar pe închipuirea de sine. Când însă predica lui Gregor Werle, menită să aducă la adevăr pe fantastul laș care este Hjalmar, pregătește sumbra dramă care se va sfârși cu jertfa nevinovatei fetițe Hedwig, drul. Relling are prilejul să observe că „minciuna vitală este principiul stimulant; luați unui om mijlociu minciuna vieții și îi luați în același timp fericirea”. Așa ajunge Ibsen să se opună sieși și să ne ilustreze în opera sa dramatică nu numai o nouă învățătură morală, dar poate mai ales tragedia acestei învățături.

În complicata țesătură a problemelor pe care drama lui Ibsen ni le pune, observația lui Relling deschide o cărare spre lumină. Despre minciuna vieții ni se afirmă în adevăr că este necesară numai oamenilor mijlocii. Principiul adevărului moral poate deci valora și mai departe pentru caracterele excepționale și nobile. Aceste caractere trebuiesc însă mai întâi formate și morala ibseniană ar putea pretinde la universalitate numai în măsura în care ele s'ar generaliza până la a înlocui media omenească de acum. Ibsen era conștient de toate acestea când cerea nu reforme speciale, dar o revoluționare a întregului spirit omenească. O nouă deosebire apare astfel între Ibsen și iluminismul veacului al XVIII-lea, din care doctrina liberală și egalitaristă a revoluției franceze s'a dezvoltat. Căci pe când pentru filosofii veacului luminilor, realizarea omului abstract echivala cu o întoarcere către omul dinaintea istoriei, către „omul natural” pe care Rousseau îl propunea ca model timpului său, nostalgia de poet și reformator a lui Ibsen aspiră către omul unei etape îndepărtate a procesului istoric. Despre această formă viitoare a civilizației omenești vorbește Maximos în marea dramă istorică „Împărat și Galilean”. „Al treilea Imperiu”, pe care crezuse că Cezarul Iulian îl va putea realiza, va lua totuși ființă, ne învață Maximos. El va concilia păgânismul cu creștinismul, carnea cu spiritul, pe Pan cu Logos. Va veni vremea virtuții fără constrângere, a „liberei necesități”, a iubirii de viață fără sen-

sualitate și a iubirii de spirit fără ură împotriva vieții. În acest imperiu, terțiar, următor păgânismului și creștinismului și realizând sinteza lor, tragicul iresolvabil al lui Brand nu va mai fi posibil, căci voința ome-nească îndreptându-se fără constrângere către bine, nu va avea nevoie să fie nici măcar tare și cu atât mai puțin crudă. Nici jertfa nevinovată a Hedwigei nu va mai fi necesară, îndată ce iubirea nobilă pentru viață va face inutilă minciuna ei.

Numai privită în această ideală perspectivă, morala lui Ibsen își dobândește înțelesul deplin și contradicțiile aparente ale dramei sale se aplanează. Preconizând înțelepciunea celui de-al treilea imperiu, Ibsen adera la un ideal comun multor gânditori ai veacului al XIX-lea și prin care veacul se elibera de fapt de vechea doctrină a virtuții, practică în temeiul imperativului antipsihologic al înfrângerii de sine. Noul ideal moral își propune să ajute la întâlnirea datoriei cu înclinația și pentru aceasta un Schiller recomandă calea înobilării estetice, un Spencer o mai bună adaptare la realitate și un Guyau o expansiune cât mai neîn-cătușată a vieții. În rândul acestor gânditori trebuie trecut și Ibsen, numai că această cucerire de noblețe, el nu o spera decât pentru o epocă mai îndepărtată, căci întucât privește singura noblețe morală posibilă în prezent, el n'a văzut-o decât în forma pe care o răspândea în jurul său un om ca Iohannes Rosmer, a cărui influență nu putuse decât să zdro-bească voința unei femei voluntare și sensuale ca Rebeca West. Noblețea lui Rosmer este aceea care scoate din viață, pe când aceea a imperiului al treilea se menține în limitele ei și o înalță.

În anul în care Henrik Ibsen se naștea la Skien în Norvegia, vedea lumina zilei în Rusia, la Iasnaia-Poliana, Leon Tolstoi. Mai tânăr decât ei era Frederic Nietzsche. Tolstoi și Nietzsche ocupă două poziții, între care Ibsen a mijlocit o trecere. Căci el a împărțit cu Tolstoi nevoia de puritate și cu Nietzsche aspirația către personalitate, dar nu și-a însușit misticismul unuia și imperialismul voinței celuilalt. Între neo-crești-nismul tolstoian și neo-păgânismul nietzschean, Ibsen a isbutit să ridice un pisc mai înalt, pentru că perspectiva lui este în adevăr mai cuprin-zătoare. Este un omagiu care trebuie să se aducă poetului și moralistului acum când se aniversează centenarul nașterii sale.

TUDOR VIANU

MIȘCAREA CULTURALĂ ÎN STRAINĂTATE

Institutele de psihotehnică la Berlin

Psihotehnică este știința psihologiei aplicate. Numele de tehnică se datorește faptului aplicării ei în primul rând la industrie, dar acest termen nu poate acoperi întreaga sa sferă, ci numai o parte, care s'ar putea numi mai bine „tehnopsihologie”, după termenul propus de Lipmann.

Orice știință își are arta sa, care are drept scop aplicarea adevărilor sale științifice pentru promovarea vieții. Psihotehnică este arta psihologiei, aplicarea datelor obținute de psihologia teoretică, la practica vieții de toate zilele, „la orice activitate omenească de însemnătate culturală”.

Psihotehnică poate fi considerată ca faza prezentă la care a ajuns evoluția normală a psihologiei, trecând prin frenologia lui Gall, experimentele lui Fechner, psiho-fiziologia lui Wundt, psihologia experimentală a lui Wundt, G. E. Müller, Stumpf, Marbe, până la Fröbes și psihologia diferențială a lui Stern.

Scopul ei e să pună pe fiecare la locul ce i se cuvine în structura socială, după aptitudinile cu care este dotat. Cu alte cuvinte, psihotehnică ar fi menită să rezolve problemele cele mai importante care frământă mintea omenească : atât problema politică-socială a echității, cât și pe cea economică-socială a producției. A da fiecăruia rangul ce merită, indiferent de clasă, religie, origină — cea mai înaltă satisfacție personală — și a realiza totdeauna cea mai mare producțiune — materială sau spirituală, — este un scop prea frumos pentru a fi ușor de realizat.

Poate încrederea prea mare a celor dintâi psihotehniciani a produs în unele cercuri o atmosferă nefavorabilă psihotehniciei. Graba celor mai mulți, chemați sau nechemăți, care au crezut că pot face psihotehnică, în orice mod și cu orice mijloace, a adus, trebuie să spunem pe față, un discredit asupra ei.

Astăzi însă ea se găsește pe calea cea bună : fără a mai fi condusă de optimismul exagerat dela început și fără a cădea în scepticismul întreprinderilor nereușite, profitând de greșelile trecutului, progresează încet, prin aprofundarea metodelor celor mai bune ce-o pot duce la realizarea scopului ce și-a propus. În orice caz, psihotehnica este la începutul, nu la sfârșitul ei — după cum afirmă unii — și ca orice știință la începutul ei, are dibuirile inerente acestuia.

Problemele psihotehnicii sunt altele decât ale psihologiei teoretice, ea n'are menirea s'o înlocuiască, dar poate s'o completeze sau mai bine zis să-i clarifice unele puncte nedeslășite și să prezinte, dacă se poate zice, o hartă, mai exactă și mai conformă realității a fenomenelor psihice. Ea nu se ocupă cu stările sufletești, descrierea și clasificarea lor în genere. Ea nu se ocupă cu „omul”, ci cu „acest om”. Pentru că datele ei au un scop practic, trebuie să stabilească ce aptitudini se cer pentru îndeplinirea diferitelor profesii sociale, să facă o știință a acestora „Berufskunde”; apoi, cari sunt oamenii care posedă sau nu aptitudinile cerute de aceste diferite profesii, „Eignungsfeststellung”, și pe baza acestora, să stabilească mai departe un raport între ceea ce găsește ca aptitudine la o persoană și ceea ce se cere de o profesiune — selecționând, când este vorba de persoane formate, „Berufsauslese”, sau îndrumând, când este vorba de persoane în formare, „Berufsberatung”.

A doua problemă pe care și-o pune este ca, după stabilirea celor de mai sus, să găsească mijloacele cele mai bune nu numai fizice sau filziologice — mașini, unelte, îndemânare manuală, locul și organizarea acestora, — dar și psihice — adaptarea, atașarea persoanei la munca totală ce trebuie să săvârșească, în vederea scopului ce trebuie să realizeze.

Pentru soluționarea acestor probleme, psihotehnica întrebuintează diferite mijloace : observația sau experimentul — teste sau aparate. Locul său de lucru este institutul cu laboratorul respectiv. Laboratorul pune însă o chestiune importantă : există sau nu posibilitatea de a realiza în mic în laborator, ceea ce se petrece în mare, pe arena vieții reale? Proba ce-o face psihotehnica corespunde cu realitatea? Cu alte cuvinte, când așez persoana de cercetat în fața unui kimografion pe care se găsește un plan cu străzi și îl fac să călătorească cu un creion, mișcat de o roată-cârmă și o manivelă-iuțeală, sau îl așez în fața unui perete cu lămpi, diferit colorate, la aprinderea cărora trebuie să reacționeze scurt și repede prin frâne, cârme sau manivele, pot găsi ceva corespunzător aptitudinilor ce i se cer pentru a conduce o mașină reală, pe străzi reale?

Răspunsul la această întrebare s'ar putea da printr'o altă întrebare : Scânteeea, produsă în laboratorul de fizică între capetele unui curent de electricitate contrarii, mă poate îndreptăți să cred că acelaș lucru se petrece sau se va petrece sus în norii cei negri, încărcăți cu electricitate ?

Dar psihotehnicianul nu face teorie, răspunsul cel mai bun îl cere tot de la practică. O persoană, căreia laboratorul îi găsește aptitudini de bun șofeur, dovedește prin practica sa ulterioară, că le are ! Dacă fișa laboratorului se potrivește cu fișa rezultatelor practice, atunci răspunsul este afirmativ. În legătură cu această se mai pun, însă, și alte chestiuni care nu pot fi desvoltate în această scurtă privire.

Ca urmare a celor de mai sus, se poate constata o îmbunătățire în viața practică, în urma indicațiunilor date de laboratorul de psihotehnică ?

Toată literatura meseriilor, în care psihotehnica a fost introdusă, bilanțul întreprinderilor mari industriale precum și buletinele oficiilor de îndrumare profesională, răspund în mod afirmativ. Producția arată un câștig ce se poate ridica până la 14% ; iar desorientarea profesională, dacă aș putea numi astfel îndrumarea profesională greșită, este redusă dela 17% la 4%.

Altfel nici nu s'ar explica pentru ce psihotehnica capătă o extensiune din ce în ce mai mare și este aplicată în toate țările : Germania, America, Rusia, Anglia, Franța, Finlanda, Suedia, Danemarca, Cehoslovacia, Polonia, Spania, Japonia, Elveția, Belgia, Olanda, Italia, Norvegia, Ungaria, Estlanda, Lituania, Grecia și Africa de Sud.

În Berlin, psihotehnica este organizată în institute, alipite Universității sau școalelor superioare — tehnică, comerț sau agricultură ; în institute sau oficii profesionale ale autorităților provinciale sau comunale și în institute particulare.

Psihologii practici — în Germania, profesiunea de psiholog practic sau psihotehnician este recunoscută în mod oficial ca și funcția de doctor sau avocat — sunt constituiți într'o uniune V. D. P. P. (Verband der deutschen praktischen Psychologen) sau formează uniunea internațională de psihotehnică, care are reprezentanța sa în congresul internațional al psihotehnicej ca orientare profesională și organizare a muncii.

Revistele cele mai importante sunt : „Psychotechnische Zeitschrift”, condusă de prof. dr. Hans Rupp, „Industrielle Psychotechnik”, scoasă de prof. dr. W. Moede, „Psychologie und Medizin” de prof. dr. Schulte, „Schriften zur Psychologie der Berufsberatung und des Wirtschaftslebens” de O. Lipmann și W. Stern și „Zertschrift für angewandte Psychologie” a lui W. Stern.

Institutele psihotehnice din Berlin sunt :

1. Institutul condus de prof. dr. Hans Rupp, în institutul psihologic al universității ;

2. Institutul condus de prof. dr. Moede, în școala superioară de tehnică din Charlottenburg ;

3. Institutul condus de prof. dr. Schulte, în șc. superioară fizică din Spandau ;

4. Institutul condus de dr. Sieppel, în șc. superioară fizică din Berlin (stadionul german) ;

5. Institutul pentru educație și instrucție, cu secțiunea specială de cercetări psihice în vederea îndrumării tineretului, de sub conducerea d-rului Bobertag ;

6. Institutul de îndrumare profesională de pe lângă oficiul muncii al orașului Berlin, în Schöneberg, de sub direcția d-rului Bogner ;

7. Institutul d-rului medic Albert Moll, care este și președintele soc. „Berliner Gesellschaft für Psychologie und Charakterologie“ ;

8. Institutul de psihologie aplicată al d-rului Lipmann.

La acestea se poate adăoga „Organisations — institut” al dr. Piorowski, care acum se ocupă mai mult cu fabricarea de aparate. Cea mai mare fabrică de aparate psihotehnice este cea de la Leipzig a lui E. Zimmermann, cu filială la Berlin.

Pe lângă aceste institute, diferite autorități posedă laboratorii pentru nevoile lor speciale :

Calea ferată, pentru cercetarea ucenicilor, lucrătorilor și funcționarilor ; Poșta, pentru cercetarea lucrătorilor ;

Armata, pentru cercetarea candidaților ofițeri și trupă cu secțiile : automobile și telegrafia fără fir.

Apoi vin diferite întreprinderi industriale, pentru cercetarea ucenicilor și lucrătorilor mai ales în ramurile :

Mașini, electricitate, lampa incandescentă, textilă și mătase.

Institutul de psihotehnică al universității, condus de prof. dr. Rupp, are drept program : cercetarea aptitudinilor și metodele și condițiile muncii.

Dacă institutul Moede dă o deosebită importanță raționalizării muncii, institutul dr. Rupp se ocupă în primul rând cu cercetarea aptitudinilor, în vederea îndrumării profesionale.

Lucrări în curs sunt :

1. Aptitudinile conducătorilor de automobile ;

2. Raportul dintre calitatea și timpul execuției lucrării ;

3. dexterități manuale ;

4. Compoziții de copil.

Se fac foarte dese cercetări pe baza cărora sunt îndrumați tineri între 14—18 ani, spre diferite meserii.

Institutul de psihotehnică industrială, condus de prof. dr. Moede, ajutat de cinci asistenți, are următorul scop :

Aplicarea psihologiei la problemele practice ale vieții economice : industrie, comerț, circulație și administrație. În special, se ocupă cu raționalizarea activității omenești pe toate terenurile vieții economice (problema pedagogică este atinsă numai întrucât poate servi industriei). Pentru aceasta, urmează patru căi :

a) Raționalizarea împărțirii muncii — adaptarea forțelor de muncă, împărțirea muncii, îndrumarea profesională pe baza stabilirii aptitudinilor ;

b) Raționalizarea uceniciei — învățarea metodică a începătorului la birou sau atelier, pentru a-l introduce repede și bine în tehnica prielnică muncii ;

c) Raționalizarea metodelor de muncă — organizarea și modelarea convenabilă a uneltelor și șantierelor (locurilor de lucru) precum și a tuturor mijloacelor de exploatare, importante în întreprinderile tehnice și comerciale, prin studierea muncii ;

d) Raționalizarea metodelor de vânzare — psihotehnica reclamei contribuind la organizarea convenabilă a mijloacelor de plasare.

Dintre lucrările în curs pot cita :

1. Studii comparative între munca pe loc fix, la masa rotativă și la bandă ;

2. Mărirea producției prin condensarea execuției ;

3. Mânuierea obiectului de lucrat ;

4. Determinarea aptitudinilor la telefoniste ;

5. Clasificarea aprecierii calității ;

6. Măsurarea reacțiilor ;

7. Anticipare și temporizare ;

8. Reclame-afișe și reclame-radio.

Institutul central de educație și instrucție a fost deschis în anul 1915 și are mai multe secțiuni. În articolul acesta voi vorbi numai despre secțiunile îndrumării profesionale și a cercetărilor psihologice.

Prima a luat naștere în urma unei deciziuni ministeriale, din 1918, prin care însărcina institutul să adune material pentru îndrumarea profesională și, la cerere, să stea la dispoziția autorităților școlare și școlilor. Această secțiune — mai ales în urma înființării de oficii profesionale provinciale și comunale — și-a pierdut importanța.

Secția cercetărilor psihice, însă, grație muncii neobosite a d-rului Bobertag, face mereu progrese pe terenul cercetării copilului. Ea cuprinde aparate pentru lucrări experimentale, teste, chestionare și formulare de tot felul și se ocupă cu elaborarea acestui material de cercetare. Adună fotografii, scrisori, desemnuri, expresii ale vieții sufletești a copilului și produse ale activității sale spirituale. Rezultatele sunt date în tabele și expuneri grafice.

La intrarea în școlile superioare, cum ar fi liceele la noi, elevii sunt supuși unei examinări intelectuale, după metoda Binet-Simon. În această privință dr. Bobertag, împreună cu E. Hylla au scos o cărticică „*Begabungsprüfung für den Uebergang von der Grundschule zu weiterführender Schule*”.

Institutul Oficiului muncii al orașului Berlin, condus de dr. Bogen are drept scop îndrumarea profesională. Organizarea acestui oficiu ne arată importanța deosebită ce a început să se dea psihotehnicii în această direcțiune. Oficiul acesta aparține soc. de asigurare a muncitorilor fără lucru (*Arbeitslosenversicherung*), o instituție, întreținută jumătate din salariile lucrătorilor, jumătate de patroni, recunoscută ca persoană morală, cu drepturi publice, și ai cărei conducători sunt numiți de șeful statului, direct de președinte, dându-i-se astfel și un caracter de oficialitate.

Institutul are o centrală, cea condusă de dr. Bogen, și șase secțiuni-circomscripții. Fiecare circomscripție este în legătură cu toate școlile din această circomscripție.

Fiecare școală are obligația de a face caracterizarea copiilor ajutată și de doctorul respectiv, care în special are menirea de a opri, pe baza fișelor de sănătate, îndrumarea spre cariere pentru care constituția fizică a copiilor nu este suficientă, cu alte cuvinte o îndrumare mai mult negativă. La sfârșitul școlii primare, către vârsta de 14 ani, —școala primară are opt ani — cu trei, patru luni înainte de părăsirea școlii, reprezentanții oficiilor psihotehnice de îndrumare profesională ale circomscripțiilor se pun în legătură directă cu elevii, și, cu ajutorul fișelor făcute de directorul școlii primare împreună cu doctorul școlii, se încep convorbirile în vederea îndrumării profesionale pozitive. Pentru cei mai mulți această îndrumare se poate face fără supunerea la cercetări de laborator, pe baza observațiilor și fișei prezentată la sfârșitul celor opt ani de școală primară și în urma convorbirilor avute cu copiii și părinții lor. Pentru cazurile mai nelămurite, copiii sunt supuși în institut, unor cercetări speciale, după metodele cunoscute psihotehnicii

în această direcțiune, unde din nou au loc convorbiri cu copiii și în 90% din cazuri și cu părinții.

Rezultatul este că, de unde înainte 17% erau îndrumați greșit, și în timpul uceniciei erau îndepărtați de la meseriile alese, ca neapți, astăzi numărul acestora a scăzut la 4% și chiar și aceștia sunt reprezentați mai ales prin acei, cari din cauze fizice sau sociale noi, intervenite ulterior, au trebuit să părăsească meseria, ci nu din cauza dovedirii lipsei de aptitudini.

Increderea în această instituție de îndrumare profesională este așa de mare, încât părinții singuri vin cu copiii lor pentru a fi cercetați, înainte de a le da o meserie, iar pe de altă parte, patronii nu mai primesc ucenici fără certificatul dat de oficiu, dovedind examinarea și îndrumarea lor profesională.

Institutul de pe lângă școala superioară fizică din Spandau, condus de docentul dr. R. W. Schulte, un fost elev al lui Wundt, are ca scop, în primul rând, psihotehnica aplicată la sport, raportul între diferitele profesii și sport; își pune problema socială a igienei muncii, cu tendința realizării unei „Psychologische Charité”. Institutul acesta este întreținut de ministerul instrucțiunii al Prusiei. În afară de acesta, dr. Schulte mai conduce laboratorul secțiunii „cultura corpului și sportul” la „Lessing-Hochschule”, precum și igiena muncii la poștă; la aceasta din urmă ocupându-se mai ales cu chestiunea gimnasticii în pauze, pentru recreație.

Deși direcțiunea principală a d-ului Schulte este psihotehnica sportului, lucrările sale, care sunt foarte numeroase, se ocupă și cu alte probleme, ca: mașina de scris la birouri, carierele de piatră pentru construcții, cercetarea aptitudinilor la polițiști, frizeri pentru femei, conducători de automobile și psihologia reclamei.

Lucrează în strânsă legătură cu medicina și în special cu dr. Albert Moll, care a înființat primul institut de psihotehnică medicinală. În această direcțiune studiază sufletul tuberculoșilor și este însărcinat cu organizarea secțiunii psihologice a sanatoriului din Alpii elvețieni.

Tot în legătură cu dr. Moll s'a sugerat chiar ideea unei orientări a căsătoriei (Eheberatung).

În institutul d-ului Moll se urmărește în special problema sexuală.

Dr. Otto Lipmann este acum șeful comisiei muncii (Arbeitsausschuss), o secțiune a comisiei imperiale pentru cercetarea condițiilor de producție și desfacere ale economiei germane. „Reichsausschuss

zur Untersuchung der Erzeugung und Absatzbedingungen der deutschen Wirtschaft" numită și „Enquete-Ausschuss”.

Chestiunea urmărită în cercetările d-rului Lipmann este raportul dintre timpul, salariul și producția muncii.

Metoda sa de predilecție nu este însă experiența de laborator, ci statistica. Este de părere că dintre cele două probleme ale psihotehnicii: adaptarea omului la muncă și a muncii la om, este de ales cea din urmă, deaceia pentru dr. Lipmann, psihotehnica este, cum spuneam la început, tehnopsihologie. Trebuie să căutăm cele mai bune condițiuni de muncă, trebuie să se facă o știință a muncii, „Arbeitswissenschaft”. Comisiunea lucrează în mijlocul fabricilor, chestionând, nu numai pe șefii lucrătorilor, ci chiar și pe lucrători. Primele rezultate au fost publicate în „Unfallursachen und Unfallbekämpfung“ „das Arbeitszeitproblem” (monografia asupra muncii, scoase de institutul de psihologie aplicată din Berlin).

Pe lângă aceasta, în institutul propriu zis de psihologie aplicată, dr. Lipmann studiază mai mult teoretic, împreună cu dr. Plaut, problema minciunii, lucrarea a și apărut „die Lüge in psychologischer, philosophischer, juristischer, pädagogischer, historischer, soziologischer, sprach — und literaturwissenschaftlicher und entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung” și problema creației artistice.

Din toate acestea se poate constata că psihotehnica este în plină activitate.

Berlin, 28 Februarie, 1928.

M. MOLDOVAN.

D i s c u ŷ i i

REVISTA „MINERVA” ŞI MISTICISMUL LUI SPINOZA.

Domnul „Z.” se ocupă în revista „Minerva” No. 3 ce apare la Iaşi, de studiul asupra „Comemorării lui Spinoza”, ce subsemnatul l'am publicat în „Revista de Filosofie” No. 1, vol. XIII.

Studiul meu a fost prilejuit de conferinţele asupra lui Spinoza, ţinute la „Universitatea liberă” din Bucureşti de către diferiţi reprezentanţi distinşi ai culturii dela noi. În felul cum a fost scris, prin arhitectonica lui şi conceput şi ca o prezentare informativ-critică a întregii problematice a metafizicei lui Spinoza, el n'a urmărit să supere pe nimeni, cu atât mai puţin pe D-l I. Petrovici, care a înţeles desigur, aşa cum poate fi înţeleasă o operă de artă, filosofia lui Spinoza.

Cu toată această tendinţă şi atmosferă liniştită a studiului meu, D-l „Z.” s'a supărat pentru D-l I. Petrovici, pe mine.

D-l „Z.” impută fostului meu dascăl, D-l C. Rădulescu-Motru, că a făcut o greşită alegere în persoana mea, când mi-a încredinţat sarcina de a face darea de seamă asupra conferinţelor dela „Universitatea liberă”, fiindcă n'aş avea competenţa necesară pentru aceasta. Iar pe de altă parte, mă judecă pe mine, afirmând că n'aş avea memorie bună, întru cât n'am reprodus exact ceea ce D-l I. Petrovici ar fi afirmat la conferinţele D-sale. De pildă, n'am reprodus fidel ideile D-lui I. Petrovici cu privire la misticismul lui Spinoza, şi nici cele referitoare la tendinţele mistice şi raţionaliste ale gândirii contemporane.

Ca să mă convingă că într'adevăr n'am memorie bună şi prin urmare, după părerea „autorizată” a D-lui „Z.”, n'aş fi fost în stare să scriu nici măcar o dare de seamă expozitivă asupra conferinţelor, cu atât mai puţin una critică, cum am avut pretenţia s'o fac eu, D-sa, adică D-l „Z.”, îmi prezintă ca mostre nişte citate după notele stenografice ale conferinţelor D-lui I. Petrovici, şi îmi spune cam aşa; „Iată citatele. Mai categoric nici nu se poate. D-l I. Petrovici a spus tocmai că Spinoza e un mistic. Şi tot astfel şi în ce priveşte tendinţele mistice ale spiritului contemporan: D-l I. Petrovici a recunoscut că ele există,—dar a prevăzut o renaştere a raţionalismului, etc”.

Din citatele — mostre ale D-lui „Z.”, — rezultă că într'adevăr D-l I. Petrovici a stăruit asupra ambelor chestiuni.

Eu n'am avut notele stenografice după conferinţele D-lui I. Petrovici. — Am avut notele mele rezumative luate la conferinţe. Şi nici nu ştiu dacă D-l „Z.”, dela Iaşi, a participat expres la conferinţele D-lui I. Petrovici, la Bucureşti, — spre a putea face apel la memoria D-lui „Z.”, dacă eu am sau n'am într'adevăr memorie bună. Şi nu ştiu nici altceva, anume: dacă D-l „Z.” dela Iaşi, a cetit notele stenografice imediat după

conferințele D-lui I. Petrovici, sau abia în urmă, după ce a apărut studiul meu în „Revista de Filosofie”. Fiindcă, între timp, D-l I. Petrovici a putut să retușeze conferințele D-sale și în sensul insignifiantelor observații din studiul meu.

Retușarea aceasta este posibilă. Și discursuri parlamentare se pot retușa. Cu atât mai mult conferințele științifice și filosofice unde se expun idei, sisteme, adevăruri nouă, etc.

Eu sunt chiar fericit că am putut da, prin studiul meu, prilej D-lui I. Petrovici de a face astfel de retușeri, — deși din pricina D-lui „Z” aş avea motive să regret acest lucru. Sunt convins că dacă aş fi lăsat să apară mai întâi conferințele D-lui I. Petrovici și apoi studiul meu, — D-l „Z” n’ar mai fi luat cuvântul și n’ar mai fi avut plăcerea să vorbească, ascunzându-se sub ultima inițială a alfabetului, — de lipsa mea de competență și memorie.

Dar din toată această sfadă rezultă ceva în favoarea mea : Dacă D-l „Z” îmi afirmă că D-l I. Petrovici a spus la conferințele D-sale ceea ce, — „din lipsă de memorie” — am recenzat că n’a spus ; dacă D-l I. Petrovici a exprimat, după notele stenografice văzute de D-l „Z”, tocmai ce eu îi ceream conferențiarului, să spună, urmează că eu am știut ce trebuie să cer conferințelor D-lui I. Petrovici și că, D-sa făcând caracterizările despre Spinoza și în sensul celor observate de mine, competența D-sale se confundă cu a mea sau invers, a mea cu a D-lui I. Petrovici. — Iar această coincidare de competență se întâmplă fără ca subsemnatul să fiu măcar profesor universitar.

Domnul „Z” n’a avut așadar dreptate să se supere pentru D-l I. Petrovici.

În ce privește incompetența mea, afirmată de către D-l „Z”, fiindcă, tot după notele stenografice, D-l I. Petrovici știe să definească printr’o singură frază misticismul filosofic, iar eu din contră sunt de părere că această definiție nu se poate face așa de ușor, adică exact în atâta timp cât un om poate încerca să stea într’un singur picior, — las mai bine lucrurile baltă. Sau să judece cetitorii.

Și acum, termin. Memoria mea nu mă înșală. Recunosc că la sfârșitul conferințelor D-sale, D-l I. Petrovici a făcut o frumoasă perorație cu privire la dificultatea studiului filosofiei lui Spinoza, încheind cu această frază (după notele stenografice prezentate de D-l „Z”) : „acela care râvnește să ajungă la Dumnezeu și la beatitudinea divină, dacă nu-și atribuie privilegiul de a se sui printr’o iluzorie săritură miraculoasă, așa după cum o credeau misticii autentici, atunci trebuie neapărat să străbată, în ascensiunea lui spre țările albastre, o întregă regiune de ghețuri eterne și de profunde tăceri”.

Dar această perorație n’a fost decât expresia poetică a unei reprezentări a D-lui I. Petrovici, — și n’avea legătură cu misticismul în filosofia lui Spinoza (idee ce a fost negată de către conferențiar).

În studiul meu n’aveam de ce să mai relev și aceasta, deoarece n’am voit să supăr pe nimeni, ci dimpotrivă am încercat numai, referindu-mă la conținutul de idei al conferințelor ce s’au ținut, să arăt, cât mai complex posibil, elementele unei problematice a metafizicei lui Spinoza.

Dacă D-l „Z” n’a văzut aceasta, e fiindcă a privit fără îndoială prea subiectiv studiul meu. Deaceea, cunoscând spiritul de obiectivitate al D-lui I. Petrovici, am convingerea că însuși D-l I. Petrovici nu-l poate aproba cel puțin de astă dată, pe Dl „Z”.

I. Brucăr

R e c e n z i i

G. G. ANTONESCU, *Prof. la Univ. din București*. — *Istoria Pedagogiei; doctrinele fundamentale ale pedagogiei moderne*. Edit. Casei Școalelor, București, 1927, 575 pag.

Este un bine incontestabil ca profesorii universitari să-și publice cursul. Studentul găsește astfel un îndreptar sigur în agonisirea culturii sale de specialitate. Profesorul pedalează parte este obligat la o efortare în plus, care îi este binefăcătoare și lui personal, și evoluției, cel puțin evoluției naționale, a științii pe care o reprezintă.

Cu atât mai valoroasă, însă, este o asemenea publicație, când ea apare, nu ca un program la începutul unei activități, ci este expresia unei mature elaborări, în urma a numeroase verificări și puneri la punct, cu ocazia revenirii ciclice a problemelor pe care profesorul universitar le-a dezbătut într-o viață de apostolat.

Acesta este cazul d-lui Antonescu.

În urma epuizării operei similare în trei volume a d-lui I. Căvănescu, se simțea de altfel în literatura românească o lipsă. Pentru o epocă bine determinată (sec. XVII, XVIII și XIX), epocă în care au înflorit cele mai de seamă concepții ale pedagogiei moderne, cartea d-lui Antonescu nu numai că împlinște această lipsă, dar dă și o dovadă de seriozitatea cu cari pedagogii români mai tineri au înțeles a continua să cultive știința plină de atâtea răspunderi a promovării noilor generații.

Într'adevăr, ceea ce caracterizează lucrarea profesorului de la București, este în primul rând o ponderație pe care nu o putem îndestul lauda. Se cunoaște omul care s'a lăsat adânc frământat de gândirea echilibrată a lui Goethe. Măsura aceasta, care-l caracterizează, ni este evidențiată chiar de primele pagini ale cărții. Nelăsându-se luat de pretențiile curentelor ultramoderne ale pedagogiei contemporane, d-nul Antonescu este convins, că în ceea ce au etern și bun aceste curente ele nu fac de cât să afirme într-o formă unilaterală, și deci exagerată, adevăruri la cari gândirea pedagogică actuală a ajuns încetul cu încetul, adevărul de azi fiind clădit pe cel de ieri, și servind de bază celui de mâine. În chipul acesta studiul pedagogiei îi apare cu necesitate ca trebuind să fie evolutiv, cum însăși știința educației a evoluat, clarificându-și mereu mai mult atitudinea. Pretențiile revoluționare pe cari unele curente le au astăzi, trebuiesc înțelese tocmai din studiul evoluției gândirii pedagogice pe deoparte, din studiul trebuințelor social-culturale ale timpului (și ele produsul unei evoluții) pe de altă parte.

Principiile pedagogice, pe cari le aplicăm azi, afirmă autorul, s'au dezvoltat din idei concepute altă dată. Și dacă nu voim să ne mulțumim cu o simplă înșirare a normelor didactice, ci voim să le aprofundăm, trebue să urmărim această evoluție, precum și condițiile sociale și culturale, în care ea s'a efectuat".

Într'o expunere clară, încheată sistematic, d-nul Antonescu ne perindă pe dinaintea ochilor gândirea marilor cugetători pe terenul științei de care Kant spunea că e cea mai importantă și cea mai grea. Talentul autorului face ca această știință „grea” să ni se pară foarte ușoară. Chiar complicatele metode ale lui Pestalozzi ni par simple, grație clarității textului. O singură nedumerire ne exprimăm: de ce a neglijat d-nul Antonescu pe cel mai înțelept dintre teoreticianii educației, pe Schleiermacher? El este doar, în multe privințe, un precursor al teoriilor de azi, pe cari d-nul Antonescu ni le promite într'un viitor volum.

Ca să încheem, trebuie să accentuăm marea calitate a cărții de față, de a privi pedagogia prin prismă filosofică. Convins că toată activitatea unui om poartă pecetea concepției sale despre lume și viață, d-nul Antonescu nu scapă niciodată prilejul de a ni prezenta concepția pedagogică a gânditorilor studiați în lumina convingerilor filosofice de cari erau animați și călăuziți. Procedul acesta ni se pare superior, și de un netăgăduit folos pentru lector.

C. Narly

VASILE BĂNCILĂ, *Doctrina Personalismului energetic a d-lui Rădulescu-Motru, Cultura Românească, București, 1924.*

Volumul d-lui Băncilă inaugurează o colecție de scrieri filosofice care vor apare în editura „Culturii Românești” sub titlul „Idei și oameni în viața culturii contemporane”. Scopul acestei colecțiuni fiind să înfățișeze și să însuflețească sisteme și cestiun pentru intelectualii din orice domeniu, ce aspiră la o încoronare de cultură generală, a făcut pe d-l Băncilă să dea scrierii de față un caracter de quasi-popularitate, ceea ce nu l'a împiedicat totuși să înfățișeze doctrina personalismului energetic a d-lui Rădulescu-Motru în toate ideile ei generale, cu o perfectă înțelegere critică. Trăsătura fundamentală a acestei doctrine o identifică d. Băncilă cu tendința autohtonistă. Filosoful personalismului energetic este primul reprezentant al etnicului românesc. Personalismul energetic, zice d. Băncilă, este de fapt alt titlu pentru filosofia autohtonismului. Personalitatea, care se numește și cultură, este după d. Motru prelungirea aptitudinilor psiho-fizice ale popoarelor. Toate obiceiurile, toate normele morale și ideale se explică din fondul fizic al poporului, luat ca totalitate. În acest fond fizic intră, nu numai întreg atavismul, a duna în materia organică a populației, ci și solul cu întreaga lui rețea de energii. În iecărecă cultura de popor se resfrânge, variindu-se după aptitudinile muncii, bucată de natură, pe care trăește poporul. Răul, ramul, tot ce mișcă într'o țară, este prieten numai poporului care o locuește, după cum zicea poetul Eminescu. De la sedimentele, cari constituesc pământul călcat în picioare, până la straturile de celule așezate în crierul, cu care se naște copilul; de la petrificatele urme ale străbunilor, cari zac în morminte, până la îndrăznețele gesturi, cu cari tânărul anticipă viitorul, toate în viața unui popor se leagă și se explică. Asemenea gândiri umplu scrierea d-lui R.-Motru despre Personalismul energetic și ele sunt, conchide d. Băncilă, oarecum tipice pentru doctrina sa (pag. 81—82). La prima vedere misticismul apare d-lui Băncilă ca urgisit în opera d-lui Motru. Dar privit de aproape personalismul energetic are un fond adânc de misticism. În sprijinul acestei păreri se aduc mai multe citate, prin care se probează în energetism raportul

personalității omului cu întreaga ființă a universului. Volumul se termină cu o caldă pledoarie a autorului în favoarea ideilor din doctrina personalismului energetic, care pot avea o aplicare în pedagogia socială. „Pentru cât îndemn la frenezia metodică a muncii este în această doctrină, dorim să devină catehismul societății române”. D-l Băncilă are o judecată pătrunzătoare și originală, ceea ce face că volumul său este captivant la citire. El inaugurează cu mult succes colecția filosofică anunțată sub titlul: „Idei și oameni n viața culturii contemporane”.

Z.

C. NARLY, *Educație și ideal*, București, Editura Casei Școalelor, 1927, 193 p.

Studiile pedagogice au luat în țară la noi, mai ales dela război încoace, un avânt necunoscut mai înainte. Acelaș puternic avânt îl manifestă doar sociologia, în vreme ce în celelalte domenii, deși am avut de înregistrat apariția unor opere de mare valoare științifică, ele cu mult mai temperat. Nu-1 locul să dăm aici explicarea acestui fenomen și să arătăm cum ar putea ajunge și celelalte discipline la aceeași înflorire, ci ne mulțumim numai să constatăm faptul. Un mare merit revine, se înțelege, Casei Școalelor, care manifestă de o bucată de vreme în deosebi o mare bunăvoință față de pedagogie. În editura ei a apărut și lucrarea profesorului de pedagogie de la Universitatea din Cernăuți, C. Narly, *Educație și ideal*. Ea strânge la un loc o serie de articole publicate de autor în diferite reviste, dar care sunt străbătute dela un capăt la altul de o idee unitară, astfel că ele formează un tot organic. Ceea ce caracterizează lucrarea d-lui C. Narly este interesul ei sistematic: autorul caută să determine și să stabilească *idealul* în educație, încercând cu aceasta să arunce bazele unui sistem pedagogic propriu. Chiar acolo unde d-sa face incursiuni istorice, are în vedere înainte de toate firul sistematic. Mai întâi d-sa cercetează raporturile dintre educație și pedagogie. D-sa arată că educația nu este altceva decât o „influență intenționată” (p. 33) iar pedagogia, știința care se ocupă cu această influență. „Educația este un obiect. Pedagogia este sistemul de adevăruri relative la acest obiect”. Educația nuse identifică deci cu pedagogia, după cum din punct de vedere epistemologic obiectul nu poate fi identificat cu subiectul. Apoi d-sa cercetează raporturile pe care le are pedagogia cu celelalte științe, care-o pot ajuta în cercetările ei. Astfel etica joacă un mare rol în ceea ce privește determinarea idealului în educație, căci, spune d. Narly, „prima mare preocupare a oricărui pedagog trebuie să fie: „unde merg” și numai în urmă: „cum merg”. Dar problemele de etică, la rândul lor, nu pot fi rezolvate fără o concepție unitară despre lume, iar împreună cu etica și pedagogia este într'un raport de dependență de ceea ce se numește în Germania Weltanschauung. Dacă etica este indispensabilă la fixarea și determinarea idealului în educație, psihologia în schimb îi pune pedagogiei la îndemână mijloacele pentru ajungerea lui. Nu poate fi însă vorba numai de psihologia experimentală și exactă, care caută să stabilească legile universale ale realității sufletești și privește pe individ ca pe un simplu exemplar al speciei, ci poate fi de mare folos pedagogiei o psihologie structurală, noologică, care privește faptele sufletești ca întreguri și recurge în înțelegerea lor și la trecut. Deasemeni, fiindcă individul se naște într'o anumită civilizație și-și poate găsi locul în ea cu ajutorul societății, pedagogia trebuie să țină seamă de factorii sociali și să recurgă la ajutorul pe care i-l poate oferi sociologia. „Prin cercetările ei asupra grupărilor sociale”, spune d. Narly, „știința sociologică va trebui să ne călăuzească atât la deter-

minarea locului precis pe care individul îl ocupă în o anumită societate, cât și asupra activității anumite pe care fiecare trebuie să o îndeplinească" (62), D. Narly se ocupă apoi cu „problema idealului pedagogic”. După ce face un istoric al fazelor prin care a trecut acest ideal din antichitate până azi d-sa arată că idealul pedagogic este *personalitatea*, pe care-o definește astfel: „*Personalitatea este maximul de dezvoltare într'o ființă umană a originalității sale specifice, în marginile principiului social*. Iar principiul social, scurt exprimat, e armonia productivă cu mediul, mediul în sensul cel mai larg, cuprinzând adică atât pe om și obiectivitățile sale, cât și cadrul natural” (116). Problema cea mare și dificilă, anume tenziunea dintre individ și societate, autorul încearcă s'o deslege într'un chip foarte interesant: lăsând pe individ să se dezvolte potrivit aptitudinilor și vocațiilor sale, d-sa îl face să fie cât mai util societății. Societatea trage astfel, fără să exercite vre-o siluire asupra individului, cele mai mari foloase de pe urma aptitudinilor lui, întrebuințate la locul lor. Respectarea libertății individului se armonizează în chipul acesta cu interesele cele mai adânci ale societății. Dar d-l C. Narly insistă și asupra laturii naționale a educației: d-sa arată că nu există, cum se crede, opoziție între educația națională și educația umanitară, că una nu exclude pe cealaltă, ci, din contra, că amândouă se întregesc reciproc. Lucrarea profesorului de pedagogie dela Cernăuți, scrisă cu multă claritate și căldură, se încheie cu o dare de seamă asupra celui de al IV-lea Congres internațional pentru protecția copiilor, la care autorul a reprezentat România.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

N. Bagdasar

Dr. ED. CLAPAREDE, profesor la Universitatea din Geneva: *Orientarea profesională. — Probleme și metode.* — Trad. de Stavri C. Cunescu, 1928, București.

Lucrarea de față a fost scrisă de psihologul de la Geneva, precum se știe, din îndemnul Biroului Internațional al Muncii. După ce face mai întâi un istoric al chestiunii, Claparede arată care sunt problemele cu care se ocupă orientarea profesională. El expune apoi critic metodele care duc la rezolvirea acestor probleme. Nu-i nevoie să insistăm mai mult asupra cuprinsului acestei lucrări, fiindcă ea este îndeajuns de cunoscută și la noi de către cei cari se ocupă cu probleme de psihologie și psihotehnică. Voim numai să subliniem faptul că ea a fost tradusă în limba noastră și menită astfel să ajungă și în mâinile celor cari nu știu francezește. Lucrarea limpede și metodică a lui Claparede introduce într'un domeniu, a cărui mare importanță abia războiul a scos-o în evidență. D. Stavri C. Cunescu, directorul general al meseriilor și învățământului muncitoresc din Ministerul Muncii, a săvârșit o bună operă, traducând așa de mult răspândita lucrare a lui Claparede, dovedind și cu această ocazie interesul pe care-l poartă problemelor, așa de puțin cercetate la noi, de selecție și orientare profesională.

A.

HENRI BERGSON. — *L'intuition philosophique*, ed. Pelletan, Paris, 1927. — E titlul comunicării pe care Bergson a făcut-o la congresul de filosofie dela Bologna în 1914, și pe care acum editorul Pelletan, o oferă dinaintea cititorului, într'o elegantă broșură de 94 pagini. Dacă nu mă înșel, comunicarea a apărut pe vremuri în „*Revue de m-thaphisique et de morale*”, în orice caz expunerea subtilă a intuiției filosofiei lui Berkeley, din partea II-a a acestei broșuri, a apărut acolo, prin 1912 sau 1913.

Partea întâia a acestei cărți, scrisă într'un stil elegant, și de astă dată ușor, se referă la judecata pe care o facem asupra oricărui sistem de filosofie, oricât de persona ar putea fi el și anume că îl localizăm în știința din epoca în care el apare și îl punem în legătură cu concepțiile filosofice concomitente sau dinaintea apariției lui. „Spiritul omenesc e așa făcut — spune Bergson, — că nu începe să înțeleagă ceea ce e nou, decât după ce a încercat totul de a-l lega cu ceea ce e vechiu” (pag. 15). Prin aceasta însă noi nu vedem decât partea exterioară a construcției filosofice și suntem departe de a găsi ideea fundamentală dela care a pornit. Această idee e însăși intuiția filosofică, pe care filosoful a expus-o în sistem, amplificând-o și complicând-o cu eșafodajul ideilor și concepțiilor filosofice, găsite. Străduința noastră ar trebui să fie însă de a prinde prin simpatie cu sistemul filosofic, tocmai această intuiție, sau „umbra ei, expresia ei concepută”, dacă nu însăși intuiția. Ceea ce o caracterizează, totuși e puterea de negație ce o are înrânsă, și de aceea ea niciodată nu este tot una cu adevărurile cu care se îmbracă, împrumutate din știința timpului. Aceste adevăruri creează în jurul intuiției un fel de mozaic de idei, care ne face să găsim greu însăși concepția de bază a sistemului, pe care-l putem privi și ca un moment de evoluție, fără să percepem tocmai ceea ce e nou în sistem. Reținem deci din nou atenția noastră asupra complicației exterioare a sistemului, fără a vedea intuiția lui. Cu toate acestea „filosoful ar fi putut să vadă cu câteva secole mai de vreme; ar fi avut de aface cu altă filosofie sau altă știință; el și-ar fi pus alte probleme; s'ar fi exprimat în alte formule; nici o linie din ce a scris, n'ar fi fost ceea ce e; el ar fi spus totuși același lucru. Oricare ar fi împrumuturile de pildă pe care Spinoza le face științei și filosofiei timpului său, noi am fi avut spinozismul — spune Bergson — chiar dacă Spinoza ar fi trăit înainte de Descartes” (pag. 34)

În partea III-a, Bergson se ridică împotriva acelor, cari văd în filosofie, o știință generalizatoare și unificatoare a tuturor științelor. „O astfel de pretenție ar fi injurioasă și pentru știință și, și mai mult, pentru filosofie”. Filosoful nu trebuie să meargă mai departe decât știința pentru a confirma că filosofia începe acolo unde certitudinea încețază. Riscurile filosofiei, dacă sunt, trebuie să rezulte numai din afirmarea intuiției filosofului, a cărei certitudine filosoful trebuie să ne-o comunice în sistemul său. Filosofia nu e așa dar o sinteză a științelor. Ea e prezentarea analitică a intuiției filosofului. Filosoful nu ajunge la unitate. El pornește dela ea. Filosofia e elanul care ne face să pornim din adâncul lucrurilor, privity sub specie durationis la suprafața lor. „Regula științei este aceea care a fost pusă de Bacon: a ne supune pentru a comanda. Filosoful nici nu se supune, nici nu comandă; el caută să simpatizeze (pag. 83). De aceea, filosofia este o descriere a vieții, prinsă în durată ei; știința este o descriere a mobilității, a morții, a fenomenelor ce se pot repeta și prinurmăre prevedee, pentru a se facilita în felul acesta acțiunea noastră asupra lucrurilor. Înțelegând așa știința și filosofia, — încheie Bergson — știința ne poate da confortul și cel mult plăcerea; filosofia ne dă însă bucuria.

GEORGES DWELSHAUVERS. — *Traite de psychologie*, (ed. Payot, Paris, 928). În literatura filosofică franceză a lipsit până acum un astfel de tratat. El trece peste didacticismul simplist în care erau concepute diversele manuale și tratate, și nici nu urmărește să stabilească o anumită metodă ca fiind singura capabilă să deslușească fenomenele sufletești sau să trateze fenomenele în așa fel, ca să ajungă la demonstrarea unui punct de vedere considerat ca singurul capabil de a lumina problemele psihologice. Scopul autorului acestei masive lucrări de 675 de pagini este să orienteze pe cititor, oferindu-i o carte simplă, unitară, cum există în oricare din științele exacte, silindu-se să reducă la un oarecare număr de idei clare ceea ce știința psihologică prezintă ca dobândit, să indice problemele cari așteaptă o soluție viitoare și să analizeze grupele de fapte cari ar părea complexe și dificile" (pag. 9).

Prezentând psihologia ca o știință de sine stătătoare, Dwelshauvers nu-și începe tratatul său cu descrierea fiziologiei sistemului nervos, ci presupune aceasta ca fiind cunoscut, așa cum nici biologia de pildă, deși se bazează pe fizică, nu-și începe descrierea fenomenelor proprii cercetărilor ei, prin o introducere în fizică. De aceea, el pornește direct la descrierea în primul rând a faptului psihic și a metodelor de cercetare a lui.

Influențat probabil de noile cercetări spectroscopice (vezi cele ale lui Lockyer), cari ne-au dus la convingerea că simplele corpuri din tabloul lui Mendeleeff, sunt în fond extrem de complexe, că orice atom reprezintă o lume în sine, — G. Dwelshauvers, vede în orice fapt sufleteș, elementar, o complexitate și distinge aceste fapte de altele fiziologice sau sociale, prin aceea că ele au particularitatea lor proprie de a se manifesta subiectiv, în conștiințele individuale (pag. 41).

Cu deosebire interesantă este partea a doua a cărții, prin discuțiunea ce se face asupra sintezei mintale (vezi și Wundt în această privință), automatismului și dinamismului inconștient, cu care prilej sunt puse în lumină și teoriile lui Freud, cu valoarea și și defectele lor (pag. 184 și urm).

Urmează descrierea vieții noastre psihice elementare, începând cu viața afectivă, mișcările reflexe, senzațiile, spre a se ajunge apoi la capitolul intitulat sintesele sensibile, în sfera cărui sunt rubricate și descrise imaginile noastre mintale, asocierile, spațiul, timpul și înfățișat la sintezele funcționale: memoria, atenția (sau selecția motoro-representativă) imaginația și limbajul.

Ultima parte a volumului tratează pe larg conceptul despre sintesele superioare și facultățile sufletului, lămurindu-ni-se gândirea, voința și personalitatea, — înțelegându-se prin personalitate „ideea ce ne-o facem despre unitatea activității noastre” și pe care se fundează noțiunea eului (pag. 571). Urmează un capitol asupra inteligenței și măsurarea ei.

Volumul se încheie cu desideratul ca psihologii să nu reducă știința vieții mintale la o simplă adunare de fapte.

În felul cum e conceput acest tratat, prin seriozitatea științifică a punerii problemelor, prin întreaga lui structură arhitectonică, prin bogăția de informație, — prin căldura cu care sunt descrise și înțelese fenomenele sufletești, — Dwelshauvers, pune psihologia franceză ca știință alături de cea germană, bogată în tratate de acest fel.

Nu pot însă termina aceste mici note fără a menționa că literatura filosofică românească poate cita și ea un astfel de tratat și anume: *Cursul de psihologie* (ed. Cultura Națională), al d-lui prof. C. Rădulescu-Motru.

Note și Informațiuni

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOZOFIE

Societatea română de filosofie din București și-a redeschis ședințele publice pe care le întrerupsese ultimii ani, în ziua de 14 Martie a. c., în frumosul local amenajat de redacția revistei „Propileele literare”, Calea Victoriei 33, București. Societatea își continuă ședințele de două ori pe lună în aceeași zi.

La prima ședință, d. prof. Rădulescu-Motru, președintele Societății, a făcut un scurt istoric al Societății române de filosofie. Iniunțată la 1910 Societatea și-a ținut mai întâi ședințele sale în sălile Universității, la un loc cu Asociația științifică de sub președinția prof. Dr. C. Istrati, din care constituia o secțiune. Dela 4 Martie 1915, ea și-a ținut ședințele la Fundația Universitară Carol I, unde a întocmit și un ciclu de conferințe publice. În ședințele societății s'au produs mai multe comunicări, după care s'au urmat discuțiuni. Au luat parte la aceste discuțiuni, în afară de membrii societății, și alte persoane care se interesează de filosofie. În Iunie 1922, Societatea română de filosofie s'a constituit în societate anonimă pe acțiuni, pe o durată nelimitată, și cu un prim capital de 100.000 lei. Scopul Societății a fost fixat, cu această ocazie, la următoarele puncte: Cultivarea studiului filosofiei în toate ramurile teoretice și de aplicațiune prin: a) conferințe publice; b) editare de lucrări, fie pe cont propriu, fie în diverse participațiuni cu alte edituri, sub controlul și îngrijirea societății; c) editarea organului oficial al Societății (Revista de filosofie); d) acordarea de premii și burse. Deși capitalul subscris, s'a arătat cu totul insuficient pentru scopul fixat, s'a conservat actul de constituire al Societății din 1922 până la o nouă transformare, care va corespunde pe deplin scopului pe care Societatea de filosofie și l'a propus.

D-l profesor Rădulescu-Motru amintește apoi că „Societatea română de filosofie” în afară de editarea revistei sale, care de la 1922 are titlul de *Revista de Filosofie* și înlocu este publicațiunea „Studii filosofice” (din care au apărut 8 volume între anii 1907—1921) și în afară de conferințele publice ținute de membrii săi, mai are la activul său: aducerea în București a câtorva conferențieri streini (ca profesorii Bouglé și Allier), iar în anul din urmă comemorarea a 250 ani de la moartea lui Spinoza. Este drept că activitatea Societății a fost adesea întreruptă de pauze, uneori destul de prelungite, dar nu trebuie să se uite că și împrejurările în care această activitate trebuia să se desvolte erau excepțional de grele.

Terminând, președintele Societății urează că de astă dată începerea activității să se facă într'un ceas bun și pentru o perioadă cât mai îndelungată. Mulțumește direcției revistei „Propileele literare” pentru amabilitatea ce a avut de a pune Societății localul său la dispoziție.

Domnii membrii prezenți fixează pentru ședința din 28 Februarie ca temă a discuției: Criza culturii, cauze și remedii. Se stabilește, în conformitate cu Regulamentul ședințelor, cotizația membrilor societății la 500 lei anual, în care sumă să se cuprindă și prețul abonamentului la Revista de filosofie.

„Societatea română de Filosofie” a ținut ședința sa din ziua de 28 Febr. în care s'a discutat asupra crizei morale: cauze și remedii.

D-l profesor Rădulescu-Moțru a înfățișat în conture generale problema crizei culturale și a propus ca discuția să aibă în vedere mai ales criza culturii noastre. Mai întâi se poate vorbi la noi de o criză? Și dacă da, este această criză numai un accident sau este o consecință așteptată din plămădeala viciată a sufletului nostru social? Este datorită criza numai împrejurărilor de după război, sau originea acestei crize stă în modul cum noi ne-am asimilat culturii occidentale? La discuție iau parte d-nii: I. D. Protopopescu, inginer Condiescu, prof. Vianu, prof. Eft. Mărculescu, prof. I. F. Buricescu, I. Brucăr, Matei Peucescu, etc. Se hotărăște continuarea aceleiași discuții în ședința viitoare de la 13 Martie, când d. prof. I. F. Buricescu va rezuma părerile exprimate, și va desvolta o părere proprie.

Carti primite la redacție.

O. TAFRALI, *Manual de Istoria Artelor*, vol. II. Cartea Românească, București.
ALEXANDRINA GR. CANTACUZINO, *Politica culturală*, Conferință, 1928, pag. 26.

SĂRBĂTORIREA PROFESORULUI ION BIANU la Universitatea din București în ziua de 7 Ianuarie 1928. Cultura Națională, București 1928.

GH. MURNU, *Părerii și sugestii*. Editura Casei Școalelor, București 1928.

HÉLÈNE VACARESCO, *Dans l'or du soir*. Librairie Bloud. Paris 1928.

VICTOR G. CADERE, *Ideia Națională*. Conferință, Oradea 1927.

ST. IONECSU și A. VELICU-LECCA, *Istoricul și activitatea Ateneului Popular B. P. Hasdeu din Câmpina*, Câmpina Tipografia Gheorghiu.

PIU ȘERBAN COCULESCU, *Introducere la un mod de a fi*. Craiova, Scrisul Românesc, 1927.