

REVISTA DE FILOSOFIE

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

REFLEXII ASUPRA BUNULUI SIMȚ 1)

Deși sânt convins că singura justificare serioasă a subiectului unei conferințe este de a trezi interesul publicului și de a-i menține atenția până la sfârșit, cred totuși necesar, în cazul de față, să vă arăt unele considerente ce m'au determinat să aleg acest subiect dintre atâtea subiecte posibile.

Mai întâi, cu toată starea primară a psihologiei popoarelor europene, cu schițările vagi ale unor siluete discutabile, — s'ar putea susține totuși fără riscul de a ne înșela prea mult, că cea mai vizibilă calitate morală prin care poporul român, își afirmă înrudirea sa cu marea națiune franceză, este tocmai bunul simț, naturalul și sănătosul bun simț, a cărei analiză aș vrea s'o încerc. Iată un imponderabil ce n'a rămas probabil fără influență.

În al doilea rând, ceea ce m'a împins spre această temă, ar fi poate și faptul îndeajuns observat, că în viața curentă nu există poate o altă noțiune atât de des întrebuițată, și totuș atât de rău precizată. Nu întrevăd măcar nici vre'o perspectivă apropiată a unei precizări viitoare, dat fiind că cercetările psihologiei științifice, neglijează de obicei, examinarea bunului simț, considerându-l, pare-mi-se, drept o funcțiune prea puțin fundamentală, dacă nu drept ceva creat în mod artificial de către limbaj.

Este drept că limbajul a abuzat destul de frecvent de decupări fără un corespondent exact în realitatea însăș, și că ar fi posibil, în cazul problemei noastre, să presupunem un demers asemănător; s'ar putea susține de ex., că toate aceste cuvinte distincte ca: inteligență, bun simț, intuiție, etc., stabilesc în fond felii arbitrare în cadrul aceleiași funcțiuni spirituale, divizibilă numai în aparență. Totuș diversitatea cuvintelor, chiar dacă desparte realități unitare, traduce în tot cazul aspecte sau etape diferite fiind folositor să le sepărăm într'un mod clar, cel puțin din punct de vedere metodologic. Recunoscând că limba tratează câte odată ca absolute, diferențe cari sînt numai relative și că transformă în lucruri distincte, nuanțele aceluiaș lucru, totuși

1) Conferință ținută la Sorbona, în sala Turgot, la 23 Martie 1936.

procedul nu este prea vătămător pentru interesul analizei, natural cu angajamentul tacit de a adăuga la sfârșit, la rezultatele obținute, un mic coeficient de moderație. De altfel, gândirea noastră este prizoniera limbajului, cu toate că-i poate aduce unele corectări, tot așa după cum intuiția noastră sensibilă este sclava spațiului și a timpului, — așa că modalitățile esențiale ale limbajului nostru marchează tot atâtea granițe naturale, — ce e dreptul elastic — facultății noastre de a gândi.

Ce este deci bunul simț, care este rolul lui în viața umană, care-i este locul în ierarhia funcțiilor spirituale?

Nu numai sentimentul, că aș ocoli o datorie, dar mai ales convingerea de a alege cel mai bun început posibil, mă face să vă amintesc la începutul acestei analize filosofice, celebrele observări ale lui Descartes asupra bunului simț, observări ce sânt cu atât mai importante, cu cât alți filosofi mari nu s'au ostenit să ni-le împărtășească pe ale lor.....

„Bunul simț, ne asigură Descartes în I-a parte a Discursului asupra Metodei, este cel mai bine distribuit în lume, deoarece fiecare gândește că-i atât de bine dotat, încât inșeși acei cari sânt foarte greu de mulțumit în alte domenii, nu doresc nici odată să aibă mai mult bun simț decât au“.

Dacă părerea lui Descartes este nuanțată de ironie — cred că aceasta e credința D-lui Brunschvicg — atunci s'ar putea evident subscrie aceasta, rămânând totuși sigur că adevărul este cu totul altul. Dacă vrem însă să considerăm observarea cartesiană drept exactă și veridică, atunci această afirmație ar părea bizară, gândindu-ne la atâtea persoane, chiar la oameni inteligenți și scânteiitori, dar lipsiți de ceea ce ne face să acordăm bunul simț cuiva.

De obicei spre deosebire de Descartes — lumea nu este de părere că bunul simț e egal împărțit tuturor și concepția scriitorilor e absolut aceeaș. Nu e prea mult decând am cetit într'o frumoasă carte de amintiri, intitulată, „Paris Vècu“ a lui Léon Daudet, un scurt portret al unui poet parnasiau de care se spune că avea talent, gust, dar că era complet lipsit de bunul simț. Nu știu dacă portretul este just, sau dacă autorul cărții a fost târât de pasiunile sale.

Este cu totul alta latura care ne interesează în această împrejurare: convingerea autorului, împărțită de noi toți, că nu este de loc absurd de a refuza unui om chiar foarte bine dotat, din alte puncte de vedere — posesiunea bunului simț.

Cât privește faptul semnalat cu atâta aprindere de către Descartes, că inșeși oamenii cei mai dificili au aerul de a se mulțumi cu bunul lor simț — pentru că nu cer niciodată mai mult — aceasta ne arată mai curând că în concepțiunea curentă, bunul simț reprezintă un minimum de putere spirituală, pe care

fiiece om crede că-l posedă chiar dacă nu-l recunoaște tuturor fără excepțiune. Calitate foarte importantă, dar fără vre-o strălucire particulară, prețioasă în special atunci când spiritul n'are alte podoabe mai strălucitoare, fiind însă cu totul insuficientă de a funda numai pe ea o înaltă superioritate intelectuală, — iată în câteva trăsături sumare cum se prezintă bunul simț în fața conștiinței generale, care a creat în mod spontan noțiunile și cuvintele.

Desigur, totul este încă foarte vag și în ciuda considerațiilor precedente, conținutul acestui concept este deabia atins. Din fericiire, chiar în întrebunțarea curentă cercetătorul va putea găsi câteva puncte luminoase în noianul de imprecizuni, — câteva sugestii utile pentru analiza filosofică.

După accepciunea cea mai constantă, bunul simț ar fi puterea spontană de a judeca bine lucrurile, de a găsi fără rătăcire sau ezitațiuni penibile calea cea mai înțeleaptă sau soluțiunea cea mai bună, străbătând, fără piedică, dedalul controverselor și al complicațiilor posibile.

Este darul de a scăpa de subiectiv, care este gata să ne împingă adesea într'o lume imaginară; deci iată pentru ce motive bunul simț se plasează la antipodul nebuniei, pasiunilor și violenței, toate fiind stări de suflet cunoscute prin dezechilibrul, ehimerele și obsesiunile lor. Bunul simț pare să implice tocmai echilibrul, o prudență naturală care se apără de pericolul aventurilor, o preferință marcată pentru calea de mijloc, și mai trebuie să adăugăm în avantajul lui, o largă înțelegere a lucrurilor — chiar dacă nu este totdeauna profundă, — dar care îl situează ca adversar al tuturor frumuseților strălucitoare și al tuturor originalităților interesante, atunci când le găsim pe drumuri cotite, sau pe suportul unor vederi incomplete și unilaterale.

Nu-i de mirare atunci că unii gânditori au ajuns aproape să confunde bunul simț cu rațiunea însăș, căreia îi revine de drept rolul de a despărți adevărul de eroare, de a separa ideea exactă de opinia falsă, de a fixa latura obiectivă a lucrurilor, — și lui Auguste Comte îi aparține declarația cam puțin stranie că spiritul filosofic pe care-l considerăm ca expresiunea cea mai înaltă a spiritului, n'ar fi în definitiv decât „o extindere sistematică a bunului simț la toate speculațiunile cu adevărat accesibile”.

Există în adevăr numeroase similitudini între bunul simț și rațiune, — mai ales dacă o definim pe aceasta, după Nietzsche, „un fel de imaginație pe care decepțiile au tăcut-o înțeleaptă, și care posedă acuma capacitatea, de a privi, de a asculta și a-și aminti cu mai multă exactitate”.

Nu putem însă să le confundăm — rațiunea și bunul simț — nici după concepțiunea curentă, nici mai ales în urma unei analize mai adânci. Concepțiunea curentă plasează bunul simț

intr'un rang mai puțin înalt, — și tocmai aceasta explică negreșit apelul lui Boileau:

“Aux dépens du bon sens garde de plaisanter”
cu sprijinul versului următor:

„Jamais de la nature il ne faut s'écarter”.

Cât privește examenul critic, acesta poate găsi la rândul său următoarele diferențe esențiale: Pe când rațiunea face analize, diseacă realitatea complexă, separându-i diversele elemente, bunul simț lucrează de obicei cu lucrurile nedescompuse, cu totalități indivize — iar tocmai de aici decurge lipsa de rigoare, caracterul mai puțin strict al concluziunilor sale, mai ales dacă le comparăm cu acelea care sunt scoase de rațiune.

În afară de aceasta, rațiunea se servește totdeauna pentru fundarea concluziunilor ei, de un lanț de argumente distincte și logic necesare, pe când metoda discursivă nu aparține bunului simț, care lucrează mai mult printr'un fel de penetrațiune directă, fără ocoluri și fără dibuiri, — un mod care seamănă cu instinctul sau intuiția. Un om care se conduce, într'o situațiune determinată exclusiv de bunul simț, fără amestecul eterogen al demonstrațiilor savante, pare-se că ar fi incapabil să ne arate fundamentele opiniei sau ale căii pe care a ales-o, — dar va avea în schimb certitudinea de a nu greși, ca acele animale minunate dotate pentru a se descurca într'un labirint cu direcțiuni multiple, și care aleargă drept la țintă, fără raționamente prealabile, și probabil fără de a însoți, actul lor de conștiința clară a intuiției lor.

Fără îndoială, lipsa fundamentelor explicite, pentru a garanta valoarea unei opinii sau a unei atitudini, are ca efect inevitabil impresiunea că bunul simț ar fi o funcțiune modestă, cel mult un substitut al rațiunii, hărăzit ca o compensație — deși nu într'un mod cu totul regulat — numai persoanelor lipsite de calități strălucitoare și care n'au privilegiul gândirii profunde.

Și cum pentru o cercetare cu caracter filosofic, considerațiunile criticiste sânt într'un mod riguros reclamate, e greu să admitem că bunul simț ar fi vreodată suficient pentru a țese știința științelor, așa cum vrea Aug. Comte, sau faimoasa școală scoțiană, fondată de către Thomas Reid, care desemna bunul simț drept o fortăreață inexpugnabilă în contra dialecticei disolvante a lui David Hume, și în general ca supremul instrument filosofic. Totuși în viața practică în împrejurări încurcate și delicate, de câte ori această mică și modestă facultate, acest prozaic bun simț, pe care-l acordăm unora ca o compensațiune oarecum disprețuitoare, nu se arată capabilă de a ne face servicii emi-

nente, depășind câte odată prin indicațiile sale solide fosforescențele tremurătoare ale inteligențelor celor mai subtile?

Fiind convins că s'ar putea găsi ilustrări pretutindeni, în orice colț al pământului, cred totuș oportun de a da câteva exemple, din mediul care mi-a furnizat primele mele experiențe.

În România dinainte de război, exista un partid politic care se numea partidul conservator, din cauza atașamentului său de tradiții și de principiile unei evoluțiuni lente care nu permitea reforme prea înaintate. La un moment dat — adică în a II jumătate a sec. precedent — statul major al aceluși partid devenise tot ce putea exista mai important și strălucitor. Adevărată pleiadă de mari talente și de „competențe”, printre cari citez numai pe tânărul Take Ionescu, pentru că numele său este cu mult mai cunoscut în Franța decât al celorlalți. Și cu toate acestea șeful partidului, un vechi boer incult și fără însușirile oratorice ale colaboratorilor săi atât de distinși, i-a dominat pe toți cu infailibilul său bun simț, căruia inteligența celorlalți se supunea fără nici'un fel de rezerve. Se pare că bunul simț așezat al acestui bătrân patriot era atât de extraordinar, încât ne deprinsesem a spune: genialul bun simț al lui Catargi (acesta era numele său), deși este poate riscant să unești acele două cuvinte laolaltă.

Un alt exemplu, acesta împrumutat vieții noastre culturale. Societatea literară „Junimea” fondată și dansa în sec. XIX, a avut ca șef pe profesorul de mare prestigiu Titu Maiorescu, excelent orator, și un doct al studiilor filosofice. Nu numai că a condus cenacul său fără nici un fel de contestare, dar a prezidat în acelaș timp apariția unei noi epoci literare, victorioasă asupra vechilor prejudecăți și a haosului anterior, grație acțiunii ferme și a preceptelor înțelepte ale spiritului său. Este drept că Maiorescu avea talent și era un cap luminat, — dar printre tovarășii săi erau poate alții cu mai multe forțe creatoare, ca marele nostru poet Eminescu, filosoful V. Conta, istoricul-filosof Alexandru Xenopol. Ceeace avea însă el mai mult decât ceilalți, era tactul, măsura, perfectul echilibru, — deci un ansamblu de calități prețioase pe care le înglobăm de obicei în bunul simț. Judecata posterității a fost unanimă față de dânsul, conferindu-i înainte de toate titlul de părinte al bunului simț, pentru tânăra noastră activitate spirituală.

S'ar putea deci conchide în urma acestor reflexiuni, că nu numai bunul simț poate înlocui câte odată în mod fericit inteligența, când aceasta este absentă, dar că este capabil de a câștiga avantajii chiar în prezența ei, întrucât de multe ori funcțiunile spirituale cele mai rafinate îi cedează rangul, dându-i dovezi de supunere.

Care este deci puterea ascunsă a acestui bun simț, care

joacă câte odată roluri atât de minunate, cu tot exteriorul său primitiv, simplu și neșlefuit ?

Eu cred că toate aceste avantagii decurg din faptul că bunul simț este totdeauna sintetic. Am spus deja că spre deosebire de inteligență, el nu servește la disecarea lucrurilor după aspectele lor distincte sau după elementele lor diferite. Adică nu neglijează niciodată unitatea pentru fragmente, blocul pentru aspecte parțiale, urzeala realităților complexe, pentru părți separate — atitudine importantă mai ales în domeniul acțiunii și al orientării practice. Cu cât chestiunea este mai complexă, bunul simț va fi mai fecund și iată cum el are un rol atât de frumos în viața socială, rămânând mai puțin important în domeniul abstracțiunilor, ca de ex. în cercetările matematice.

Desigur că și inteligența ajunge până la sfârșit la sinteză, recompunând unitatea prin adunarea elementelor analizate. Dar inteligența precede orice sinteză, printr'o analiză prealabilă. Evident cunoașterea unui lucru după disecarea lui prin analiză, este mult mai perfectă decât cunoștința sa anterioară indiviză și globală. Totdeauna analiza blocurilor concrete se întrerupe deseori la jumătatea drumului, din cauza obstacolelor întâlnite, așa că în astfel de cazuri se înțelege ușor desavantajul spiritelor obișnuite să judece lucrurile prin sinteza părților, față de acela, care ghicește, fără analiză, sensul complexităților concrete și totale.

Mai trebuie să adaug, că puternica înclinare a inteligenței noastre de a face analiza lucrurilor, nu este ferită de inconveniente, fie că ea întârzie sinteza, pierzându-se în disecări, fie că descoperind aspecte mai puțin cunoscute, le acordă o importanță excesivă — fapt care are drept consecință, la atâția intelectuali de valoare, dragostea pentru paradox, pasiunea ipotezelor străni și unilaterale.

Contra teoriilor paradoxale — clădite totdeauna pe un grăunte de adevăr și pe multă subtilitate intelectuală — bunul simț protestează indeobște, chiar dacă nu-i capabil de a pune imediat altceva în loc. Și pot adăuga că de multe ori refuzurile și rezistențele sale — exprimate chiar prin pure negațiuni goale — au totuși până la urmă dreptate, potrivit prevederilor tenace.

Cred, că nu ducem lipsă de exemple variate. Am pronunțat deja numele filosofului Thomas Reid, care a vrut să salveze în numele bunului simț câteva principii ale cunoștinței umane — cum ar fi cauzalitatea și substanța — amenințate în existența lor prin critica puternică a lui David Hume. Fără îndoială vocea bunului simț nu este niciodată o dovadă filosofică, dar ea este totuși o indicație. Ea se opune vederilor incomplete — în genere foarte ispititoare — vestind cel puțin o teorie cu

mult mai largă și care va răsări cu siguranță într'o zi, pentru a se așeza în locul teoriei amăgitoare, oricât ar părea ea de strălucită. Și în adevăr atitudinea intransigentă a lui Reid — deși bazată pe un suport dogmatic — anunța concepția comprehensivă a lui Kant, care a salvat de masacrul lui Hume principiile necesare oricărei cunoștințe, prin faimoasa teorie a apriorismului transcendențial, ridicată pe un fundament critic, nici decum inferior eșafodagiului adversarului.

Este tot bunul simț — înainte de a ceda locul său considerațiilor logice și raționamentelor demonstrabile, operațiuni cari întârziază totdeauna puțin — acel care a făcut față noutăților la modă, actualităților șgometoase. Contrar pragmatismului care identifică de ex. adevărul cu utilul, contrar altor teorii strălucite, care lăsau să se amestece adevărul cu ceace este simplu, comod, odihnitor, bunul simț cerea totdeauna, atunci când era vorba despre adevăr, o corespondență oarecare, între gândire și lucruri, între eul subiectiv și obiectele ce mă depășesc și care se impun conștiinței mele. Cu toate dificultățile considerabile implicate de transcendența lucrurilor, această noțiune de corespondență între ordinea ideilor noastre și ceva din afară, a cărei prezență o postulăm, nu va putea desigur să lipsească din teoria definitivă ce va pune într'o zi capăt lanțului de parodoxe, care exprimă cu toatele, în cazul cel mai bun, fragmente de adevăr, detașate din ansamblul din care fac parte, având totuși iluzia că îl explică în întregime și că îl pot efectiv înlocui.

Insfârșit, pentru a adăuga încă un exemplu, bunul simț este adversarul cel mai înverșunat al poeziei îninteligibile, al poeziei care actualmente sfidează gândirea logică, sub pretextul că frumosul este ceva diferit de adevăr, și că scopul silabelor juxtapuse este numai de a ne înfățișa prin aranjamentul lor muzical, misterele inefabilului, lumea ascunsă a poeziei pure. Bunul simț are sentimentul profund că se ridică aici un adevăr parțial la rangul de adevăr total, și atâta timp cât limbajul nostru se află în acelaș timp în serviciu la doi stăpâni: al adevărului și al frumosului, al poeziei și al logicei, trebuie să facem compromisuri, să declanșăm incantația poetică, respectând totuși un minimum de sens logic al cuvintelor, pentru a nu ucide plăcerea bruscând prin nonsensuri și contrasensuri voite pretențiunile legitime ale unei facultăți spirituale, care nu mai speră să supună poezia, fără a-i tolera și a-i admite însă disprețul ei absolut. Un oarecare acord se impune între două funcțiuni atât de importante, în acelaș timp atât de caracteristice pentru personalitatea umană. Emanciparea frumosului — altă dată considerat ca un adevăr confuz și minor — nu trebuie să ajungă la o dictatură abuzivă și la o înăbușire a logicei.

Bunul simț, niciodată scânteitor, este în general mult mai suplu și mai multilateral, prin faptul că se adaptează mai bine bogățiilor

de nuanțe ale realității concrete, care nu se lasă fără violență închisă în formule simpliste. Inteligența noastră abstractă simplifică neobosit lucrurile și împinge spre sistem, care aduce la rândul său — ori cât de meritoriu ar fi — o ținută mai rigidă — mai puțin elastică și mai puțin adaptabilă — dacă n'are în ajutorul său concursul acestui tact, al acestei suplețe, al acestei percepțiuni — fie oricât de vagă — a împrejurărilor de mai puțină importanță, care caracterizează bunul simț.

Tocmai pentru aceste motive voi atribui bunului simț o intuiție mai puternică a relativității lucrurilor. Atunci când omul atribuia aproape spontan creația lumii unei forțe supranaturale, lui Dumnezeu — indiferent sub ce formă — el a arătat bunul său simț, căci fără a dispune de posibilități mari speculative, cari la origine i-au lipsit cu desăvârșire, totuși a înțeles imediat, că lumea așa cum este, nu cuprinde în ea însăși propria ei rațiune și propriul ei fundament. Există desigur atei foarte inteligenți cari cred că lumea noastră este absolutul. Dar cine știe — cu toate marilor lor calități dialectice — dacă bunul lor simț, în această împrejurare, nu este puțin deficitar?

Nu vreau să cad în exagerări, — contravenind și eu bunului simț și mă grăbesc, după atâtea laude, făcute cu convingerei, facultății examinate, de a arăta acum defectele calităților sale — sau, cel puțin, pericolele modului său de a fi. Dat fiind că fiecare noutate importantă este ruptura unui vechiu echilibru, trebuie de aceea să recunoaștem în mod sincer că bunul simț este oarecum înclinat de a rămânea fidel trecutului, deci rutinei. Aceasta nu este totul. Operând totdeauna cu unități nedescompuse și opunându-se aspectele izolate, de îndată ce ni se prezintă sub forme independente, bunul simț, fiind totuși pe linia adevărului și pe drumul înțelepciunii, poate stăvili câte odată creațiunea!

Progresele adevărului — opera gânditorilor inventivi — se fac în general prin punerea în evidență a unui punct de vedere nou sau a unei laturi care era ignorată. Presupunând chiar că adevărul planează de la început, într'un mod perfect și complet, el nu se înfățișează imediat privirilor noastre, plin și întreg ci se desvăluie mai curând prin etape, prin aspecte parțiale, prin momente succesive. Adevărul e în mers și până la izbânda finală are drumul marcat de salturi și opriri. Acum nu numai că fiecare descoperire este o infimă părțică din adevăr, și ca atare raportată la adevărul total — incompletă și unilaterală — dar în general toate descoperirile dau loc la teorii mai largi, mai ambițioase decât întindera naturală a fundamentului lor concret.

Chiar mari gânditori, în special în domeniul filosofiei unde este vorba de explicații universale, cad fără dificultate în iluzia amăgitoare că punctul lor de vedere, de regulă destul de limitat,

exprimă adevărul fundamental, și reprezintă panaceul unei explicări integrale. Natural dâșii provoacă rezistența tuturor celor cari împărtășesc un alt punct de vedere, raportându-se la același adevăr, bine înțeles privit sub un alt unghi, ca și opunerea bunului simț care privește întregul în indiviziunea lui bogată și nuanțată.

Nu este mai puțin adevărat că progresul adevărului, realizat prin descoperiri succesive, datorează mult din elanul și triumfurile sale, fanatismului acestor gânditori exagerați și unilaterali. Există foarte rar creațiune fără o oarecare limitare, ce se compensează de altfel prin profunzime, și — trebuie s'o spunem — toate acele spirite echilibrate și înțelepte, cari nu se lasă duse de curentul modei și încearcă să modereze abuzurile unei concepțiuni unilaterale printr'un eclectism conciliant, deși se găsesc probabil mai aproape de adevărul total, totuși îl servesc mai puțin decât acei cari lansează noutăți fecunde, chiar dacă se bazează pe iluziuni excesive și chiar dacă săvârșesc nedreptăți, față de alte puncte de vedere, care nu se pot totuș nesocoti.

Concepția filozofului Wundt este de exemplu mai echilibrată decât aceea a lui Nietzsche și filosofia lui Fouillée este mai multilaterală decât aceea a lui Bergson. Cu toate acestea exagerații și inovatorii au fost cei mai interesați și cari au ajutat cel mai mult la progresul gândirii filosofice.

Nu vreau desigur să susțin că sentimentul incompletudinei unei teorii, sentiment ce este o advărată indispoziție și din care bunul simț își face în general o port-parolă, chiar dacă se mulțumește să-și afirme rezistența sa, fără a pune altceva în loc, nu vreau să spun că nu aduce nici un sprijin la progresul adevărului. Fără a crea efectiv, cel puțin corectează, schițând conturul unei teorii mai largi, acolo unde strălucesc pentru un moment luminile ciudate ale unei teorii înguste. Cu atitudinea sa neobosită bunul simț împinge la corectare — sfătuind zilnic — când n'are posibilitățile de a o realiza el însuș.

Acuma cred că examenul nostru este destul de înaintat spre a putea face un mare pas mai departe și să scoborâm încă mai adânc în cutele ascunse ale spiritului uman. La un alt grad de profunzime voiu putea defini bunul simț ca cea mai caracteristică manifestare a unității spiritului nostru, atunci când ni se înfățișează ca o tendință de echilibrare a extremelor. Nu voi putea desemna bunul simț drept o idee directrice, pentru că de oibceiu n'are la capătul drumului nici o imagine precisă care să ne arate calea. El este mai curând o direcție, care se menține cu tărie printr'un fel de mecanism, fără a avea nevoie nici de făclie dealungul drumului, nici de semne luminoase la orizont. Din lipsa călăuzei luminate a unei idei concrete, bunul simț este aproape totdeauna sărac de argumente, pentru a-și funda

atitudinea sa și a-și justifica tăria. Aspiră la sinteză, vorbește în numele ei fără a se putea ridica până la ea, căci orice sinteză efectivă presupune în regulă generală, sau un fapt concret sau un principiu determinat, spre a unifica lucrurile. Din lipsa unui astfel de soare central, bunul simț se mărginește la un fel de conciliere vagă — echivalentă mai curând unui proiect — sau la un eclecticism grosolan, surrogat aparent al unificării concrete, care cere totdeauna un fundament definit.

Odinioară Kant a caracterizat frumosul, ca o finalitate fără scop, formulă care n'are de fapt nimic paradoxal dacă aprofundăm esența frumosului. Voi putea — în urma celor spuse până acuma — să propun pentru bunul simț o definiție într'o oarecare măsură asemănătoare. După cum frumosul este o finalitate fără scop — *bunul simț va fi o sinteză, fără principii și fără instrument.* Este mai curând vorba de o dorință de sinteză integrală, care va da dreptate într'un mod imparțial tuturor punctelor de vedere, — și tocmai prin această calitate de dorință că sintezele indeterminate ale bunului simț sunt mai puțin expuse avariilor decât trecătoarele sinteze realizate.

Cu proprietatea sa fundamentală de a fi într'o mare măsură receptiv, în loc de a aplica selecțiunea simplificatoare, dar creatoare în acelaș timp — bunul simț joacă un rol mai mic în cercetarea speculativă, decât în multe alte domenii ale vieții practice. Pe acest din urmă tărâm, acțiunea lui este în adevăr mai pozitivă, cum ar fi de exemplu în domeniul politic, unde intuiția ansamblului și a nuanțelor, este mai curând o condiție de reușită și chiar o condiție de acțiune. Aug. Comte a sesizat foarte bine lucrurile, atunci când în visurile sale de reformă socială, deși incredințează savanților direcțiunea generală a vieții publice, totuși oamenilor de afaceri le atribuie misiunea de a pune în practică directivele spirituale dictate de către cei d'intăiu.

E unul din detaliile cele mai chibzuite ale operei sale utopice și care găsește o oarecare echivalență în viața contemporană. Astăzi când viața politică este atât de încălțită și dificilă, se consultă aproape totdeauna experți, pentru tehnica problemelor și chiar pentru aspectul lor științific. Dar ne ferim de a urma orbește îndrumarea lor, căci adesea competența lor se oprește la pragul vieții practice, care reclamă — ori cât de vag ar fi — o vedere sintetică a împrejurărilor, cu tactul mișcărilor abile ce evită pericolele.

Ce să spunem acum despre un alt domeniu al vieții sociale, despre distribuirea dreptății? Montesquieu a avut multă dreptate atunci când a spus în opera sa nemuritoare „*L'esprit des lois*”: „*Nimic nu este mai opus bunului simț decât desbaterea judiciară*”. Desigur, pentru că pledoariile avocaților sânt obligate să se reazime pe un singur punct de vedere, de a exagera

— până a le face exclusive — unele laturi ale chestiunii, forțați fiind să părăsească calea largă a judecății obiective pentru drumurile lateralnice ale subtilităților de tot felul, — evident că desbaterea judiciară este aproape totdeauna în ceartă cu solidul bun simț. Totuși în tribunale nu e numai desbaterea, ci mai există deciziunea judecătorului, adică distribuirea dreptății.

Aici găsim domeniul clasic al bunului simț, aci el se impune fără rival — întrucât nu este vorba de creațiune, ci numai de echitate. Justiția este înainte de toate echilibrul, balanța care nu se înclină, linia mediană, cântărirea exactă a tuturor împrejurărilor, iar sub acest raport ea ne reamintește nu adevărul în mers care oscilează între extreme, ci visul adevărului definitiv, al adevărului total, așa cum îl speră spiritul și-l presimte bunul simț. Este desigur această similitudine care dă un sens mult mai profund celebrului vers al lui V. Hugo :

Homme, veux-tu trouver le vrai ? Cherche le juste !

Insfârșit să încheiem. Dacă n'am reușit să pun în deplină lumină valoarea atât de prețioasă a bunului simț, în niciun caz cred că nu i-am diminuat rolul pe care-l ocupă în opiniunea celor mai mulți.

Cred că am arătat în mod suficient utilitatea acestui factor spiritual și rolul său de apărare solidă în contra aventurilor și paradoxelor. Subliniindu-i de altă parte suplețea și tactul ce derivă din el câteodată și i se adaugă, eu nu i-am refuzat, nici chiar o oarecare eleganță naturală, aceea care l-a silit probabil și pe La Rochefoucauld să spună : Bunul simț este pentru spirit ceea ce grația este pentru corp.

Fără îndoială o analiză psihologică minuțioasă nu va întârzia să-i găsească limitele și de a-i număra deficitale. De altfel presupun că nimeni — deși apreciind destul de mult această funcțiune — n'o va considera ca o culme a evoluției noastre spirituale. Există chiar o oarecare tendință de a o lua în derândere, ceea ce justifică intervenția energică a lui Boileau — de care am vorbit mai înainte.

Incontestabila valoare a bunului simț este în special evidentă atunci când îl vedem înălțând mediocritățile care-l posedă, după cum micșorează talentele și inteligențele pe care nu le însoțește. Fiind de acord că bunul simț lipsește deseori din spiritul oamenilor de talent, sunt convins în schimb că este totdeauna prezent atunci când este vorba de un adevărat geniu ; mă întreb în definitiv — dacă geniul ar fi altceva decât un mare talent la care se adaugă calitățile esențiale ce constituie bunul simț. Este poate conștiința acestei stări de lucruri care a smuls lui Goethe — unul de sigur din geniile incontestabile — următoarea declarație, pe care

o redăm textual: „Orice speculație din lume nu ajută cu nimic gândirea. Trebuie să ai o natură dreaptă. Atunci ideile juste ne vin ca niște adevărați copii ai lui D-zeu, strigând: iată-ne”.

Faptul că există oameni de talent, lipsiți de calitatea spirituală ce a alcătuit obiectul cercetării de față, este o dovadă indirectă că cu toate aparențele exterioare, nu putem confunda bunul simț cu intuiția. Aceasta, pentru a merita numele său, trebuie să fie totdeauna intuiția a ceva, deci viziunea unui fapt sau a unui principiu, adevărat sau fals, strâmt sau larg, pe când bunul simț nu este decât sentinela unui echilibru și paznicul unei pozițiuni.

Așa cum este, și așa cum l-am înfățișat, bunul simț poate crea ranguri printre oamenii superiori, tot atât de bine după cum creează o ierarhie în sânul mediocrității. Căci așa zisa categorie a oamenilor mediocri nu este desigur omogenă, ajungând aproape să aibă o elită a sa, cu oameni cari posedă pe lângă facultățile lor medii câteva calități prețioase, la unii altruismul, la alții energia deciziei, înfățișat la unii un foarte solid bun simț, care are aproape darul să-i scoată din condiția lor mijlocie, dacă admitem întocmai aforismul lui Joubert: „Nu ești nici odată mediocru când ai destul bun simț”.

Bunul simț este o dispozițiune naturală pe care o poți fortifica prin educație. Dar niciodată prezența ei nu va fi atât de fecundă ca atunci când se unește prin hazardul nașterii, cu o inteligență pătrunzătoare, capabilă să pătrundă enigmele și să împrăstie obscuritățile. Inteligența lipsită de bun simț ne poate conduce spre aventură nechibzuită — bunul simț lipsit de îndrăzneala gândirii inovatoare, ne-ar putea înfunda în rutină — dacă nu în meschinărie.

Legătura dintre ele, este desigur lucrul cel mai minunat, dacă după activitatea inteligenței care descoperă la analiză aspecte mai ascunse sau mai neglijate ale lucrurilor, bunul simț vine la rândul său, pentru a le integra la locul lor în armonia naturei complexe, în țesătura multiplă a realității vii.

Ținute în izolare ca două entități ce își ajung — puțin exagerate bine înțeles — pot duce la caricatură. Este tocmai ceea ce făcu marele succes al cărții lui Cervantes, faimosul lui roman de aventuri, cu cele două tipuri nemuritoare: Don Quichotte, cavalerul rătăcitor, reprezentând pornirea inventivă a spiritului nostru, dar fără nici un control al bunului simț; și valetul acestui personaj care încarnează bunul simț realist, dar care rămâne plat și banal.

Spectacolul se schimbă cu totul dacă cu aceste două personaje amuzante și disperate, s'ar construi un singur om, făcând din cele două mentalități opuse, pur și simplu cei doi poli ai aceleiași unități spirituale. Atunci contrastul exterior ar deveni

bogăție interioară, iar colaborarea comică a celor doi indivizi atât de neasemănători, s'ar schimba într'o cooperare coerentă a două funcțiuni spirituale, cari se ajută și se completează. Iar în locul unei comedii bufe, immortalizate prin geniul autorului, am avea un tip de umanitate superioară, care în condițiuni favorabile și-ar asigura nemurirea singur.

I. PETROVICI

NAȚIONALISM ȘI CULTURĂ

Prefacerile adânci suferite de națiuni în structura lor, în urma zdruncinării ultimului război, ne silesc să ne revizuim credințele și principiile pe care se întemeiază morala noastră socială. Naționalismul el însuși, a cărui legitimitate ni se părea fundată nu numai pe legile conștiinței, dar până și pe rosturile tainuite ale vieții noastre organice, pare și el azi cuprins în nedumerirea generală, în care ne împing unele valori vechi dar reînnoite care să-și facă loc într'o lume nouă.

În chipuri felurite se ivește azi umanitarismul ca *dreptate*, ca *creștinătate*, ca *cultură*, cerând în numele unei morale superioare, locul său în conștiința modernă.

Vom încerca, în cele ce urmează, să lămurim caracterul esențial al naționalismului, pe de o parte, al umanitarismului ce se infățișează ca cultură, pe de alta și să căutăm legăturile între aceste două atitudini morale, dacă sunt cu putință.

Unitatea vitală și spirituală a neamurilor, e explicată de unii sociologi prin condițiunile geografice în care s'a încheșat colectivitatea, care după alții e izvorâtă din însușirile unui element obscur rassial. Sunt și din acei cari socot că mediul în care se naște o comunitate etnică e pur spiritual; că limba, ce păstrează experiența indivizilor, o transmite contemporanilor ca și generațiilor viitoare, ar fi cimentul indestructibil ce leagă indivizii unui neam dealungul veacurilor.

Dar pe de o parte exemplul unor națiuni puternic unificate, alcătuite din ramuri de rassă deosebită, cum sunt națiunea franceză și germană, sau pe de alta pilda Elvețienilor cari nu au aceeași limbă, infirmă valabilitatea acestor teorii.

Mai plauzibilă ne apare ipoteza că aptitudinile specifice care caracterizează fiecare neam s'au încheșat dealungul vremii din acțiunile colective, ce s'au repetat, formând deprinderi și s'au transmis prin tradiție. Aceasta, ca o memorie colectivă, formează unitatea grupului etnic, după cum memoria individuală adună din multiplicitatea experienței unei vieți, unitatea

unei personalități. Astfel apucăturile popoarelor nu s'ar explica prin mediul fizic sau dispozițiuni biologice ci prin deprinderi și tradiție. De ex : neamurile războinice nu ar fi mai arțăgoase ca altele, dacă nu ar fi stârnite de amintirea unui trecut de cuceriri, viu întreținută. Oricare e definiția specificului național în deosebite concepții, în toate rămâne esențial elementul trecutului, care face din o națiune o realitate nici numai una biologică, nici numai una abstract filosofică, ci mai înainte de toate una istoric concretă. Ori realitatea istorică nu e doar o întâmplare cuprinsă într'un loc și într'un timp, căci faptele omenești nu se explică numai prin cauzalitate. Întâmplarea istorică e o experiență etică. O comunitate etnică nici nu e o realitate concretă, decât prin ideea de unitate ce-și face despre ea însăși și pe care n'o trăește în actual ci o proiectează în viitor, ea trăește prin urmare printr'un element pur etic.

Dacă privim cu luare aminte formațiunea neamurilor, putem constata în fiecare moment păstrat de amintirea lor un avânt spre viitor, o aspirație, așa încât am putea spune că dacă în definiția națiunii nu poate lipsi elementul trecutului, tot atât de esențial e și elementul viitorului, trăit în aspirațiune.

Orice moment viu al conștiinței unei colectivități etnice, poartă în el amintirea faptelor sale trecute, dar și un dar de cele ce are de întâmpnat. În acest dar trăește mai mult sau mai puțin limpede simțământul de unitate care trebuie să devie idea clară a acestei unități, pentruca să se împlinească într'adevăr conștiința acestei colectivități.

Atâta vreme cât această tendință e numai o dorință, o aspirație șovăitoare, cu toate că e colectivă, ea rămâne un fenomen psihologic subiectiv. Când însă conștiința colectivă trăește această anticipare a viitorului ca o *datorie* precisă de împlinit, ea devine o realitate etnică obiectivă care întrece puterile psihologice ale indivizilor ca și ale trupului, impunând acestora efortări nu pe măsura lor ci pe măsura ei. Căci, dacă pentru individ o datorie înseamnă o silință spre obiectivitate, pentru un neam *datoria* sa, constituie o efortare de a ieși din sentimentalitatea dorințelor, în spre ideea limpede și tot mai vie a unității lui.

Numai atunci se naște o națiune ca atare când tot tezaurul de spiritualitate acumulat într'o viață colectivă se cristalizează în jurul unui *gând* limpede colectiv, care formulează datoria către viitor și care pregătește înfăptuirea acestui viitor. Unitatea spirituală națională o face deci voința rațională a acestei îndatoriri față de viitor și e de esență, nu biologică ci etnică.

Un exemplu din istoria noastră ilustrează această constatare : nici aspirația puternică a lui Mihai Viteazul, mânăta poate de presimțirea unei origini comune a Românilor de pretutindeni, nici conștiința lămurită a acestei origini pe care o au cronicarii veac.

17-lea, nu au izbutit să închege conștiința unității neamului nostru. Pentruca să se poată înfiripa conștiința unității neamului nostru, a trebuit ca sentimentul de înrudire, iscat din svonul unui trecut comun, să se lămurească în conștiința vie a unui viitor comun conceput ca datorie comună a desrobirei. Până la voința colectivă stărnită de gândul clar al unei datorii, această unitate era trăită ca o dorință, ca o aspirațiune mai mult sau mai puțin vagă, dar nu era o realitate spirituală obiectivă.

Am putea spune chiar că ideea națională a atins adevărata claritate și plinătate deabia prin războiul de neatârănare, prin care *datoria* s'a curățat de urmele de sentimentalitate subiectivă, s'a obiectivat actualizându-se în *faptă* morală. — *Națiunea* nu e numai un ansamblu de fenomene biologice și psihologice colective, ci se închiagă deabia din un fenomen etnic social. — Dacă *trecutul* și prezentul definește în mare parte acest concept, nu mai mic e rolul viitorului, fiindcă *realitatea* unei națiuni e strict dependentă de *idealul* ei, care cere viitorul pentru a se desfășura progresiv. — O națiune nu trăește ca atare decât în măsura în care toate manifestările ei sunt dominate și călăuzite de un sens care e supra-temporal și care se traduce ca *misiune* în timp. O națiune se naște ca conștiință a unei *unități ideale de împlinit* și trăește în măsura conștiinței sale clare despre această misiune. Toată viața colectivă ce precede acest stadiu de conștiință, nu e încă viață națională, deși poate fi pregătirea ei. Unele popoare au norocul să se închege mai ușor în o unitate spirituală, altele nu.

Cauzele acestei inegalități nu sunt de căutat în aptitudini rassiale cât în mediul spiritual care e cultura, căci națiunea e un produs al unei culturi înaintate.

Dar, înainte de a o dovedi, să încercăm să definim esența a însăși culturii, care ia azi, pentru unele suflete, un sens ce li-se pare incompatibil cu sensul națiunei.

În genere, cultura e înțeleasă ca fiind ansamblul manifestărilor duhului omenesc, atât al valorilor cât și al realizărilor lor în forme concrete, relative, trecătoare, cum sunt știința, arta, religia, precum și instituțiunile sociale.

Dar cultura e mai mult decât acest ansamblu — ea e mai ales conștiința ierarhizărilor și subordonarea lor unei *norme*, necunoscută nouă e neadevărat, dar pe care o ghicim în „direcția” ce întrece actualul și care imprimă produselor concrete sau abstracte ale sufletului un *sens* și prin ele le învinge, le ridică în un registru nou și intensificat de viață. Cultura realizează acest spirit obiectiv în produsele ei — care întrec posibilitățile noastre subiective, le domină și le călăuzesc. Deși, la rândul său acest spirit obiectiv întrupat în produsele obiective ale culturii — știința, morala, arta, religia, etc. — e temporal, ca tot ce e creat, el servește totuși o normă netemporală.

În afară de aceasta, cultura obiectivă e ea însăși supusă eroarei și e relativă, trecătoare.

În epocile de cea mai înaintată cultură rămân întunecimi datorite egoismului animalic invincibil, trăesc valori false pentru că sunt prea legate de moment, răzlețe de sensul întregii culturi și conflicte nesoluționate se statornicesc ca insolubile, ținând mersul culturii pe loc. Dar pe lângă aceste păcate, ce urmăresc, ca un blestem, orice e vremelnic, în orice moment al unei culturi adevărate trăește și norma, *rostul*, care se manifestă în orientarea fenomenelor culturale ca o presimțire a unui vecinic „dincolo”.

Viața proprie culturală se adeverește în tendința valorilor de a se prenoi și în îmboldul de a lărgi stăpânirea duhului. — Puterea de viață a unei culturi, care e semnul autenticității ei, se manifestă tocmai ca putere de intensificare a valorilor, ca cucerire prin duh a unor zone noi, ca realizare tot mai voinicască a spiritului obiectiv, care, la urma urmelor, cere imperios spiritul normativ și cere călăuza Idealului pentru orice clipă reală.

Istoria, care înseamnă desfășurarea în timp a succesiunii momentelor culturale, ne înfățișează această tendință a lor dincolo de realizările relativ valabile spre o valoare ideală, normativă. Fără acest dor toate realizările spirituale par că se sting, par că se prăvălesc printre realitățile simplu biologice. Acesta fiind conținutul esențial al Națiunii și al Culturii, ni se pare că nu numai nu se exclud, ci că întrucât amândouă sunt realități spirituale îndreptate spre Ideal, nu sunt decât momente succesive ale aceluiaș proces spiritual. Națiunea trăește prin conștiința vie a unei misiuni, cultura trăește prin realizarea treptată a unui sens netemporar — sferile lor sunt concentrice: misiunea națională e cuprinsă în misiunea culturală. Națiunile, în specificitatea lor, sunt produsul unei culturi înaintate. Spiritul obiectiv nu s'ar putea realiza fără această concretizare în forma culturală ce e națiunea. Pe treptele inferioare de cultură colectivitățile omenești nu sunt legate prin conștiința pe care am numit-o națională. Ele sunt formațiuni fugare, legate superficial prin interese materiale imediate, conștiința lor colectivă se reduce la o rutină, ele nu au puterea spirituală ce-și asumă o datorie, o misiune obiectivă. Deaceia nici nu se fac oricând națiuni; ele cer procesul lent și greu de cultivare, adică de spiritualizare. Iar acolo unde se ivesc, e semn că cultura și-a ajuns stadiul de unde poate aspira la formele ei cele mai înaintate, căci prin conștiința clară a misiunii naționale se adeverește spiritul obiectiv normativ care până aici — în formele culturii pre-naționale — rămânea ascuns și obscur. Așa se explică pentru ce orice produs cultural trainic și valabil peste veacuri, instituțiuni morale, descoperiri științifice, sau creațiuni artistice — acestea mai vădit ca toate — nu se poate naște

decât din conștiința națională, care e însăși manifestarea duhului obiectiv umanitar, care animă viața Culturei, în deosebi de viața biologică. Și tot astfel se explică valabilitatea produselor național-culturale dincolo de granițe și dincolo de veacuri: caracterul lor specific e temporal, e drept, dar în el se manifestă imboldul supra-temporar și umanitar al spiritului normativ. Deaceea orice manifestare a unei culturi e de origine națională, iar efectul ei e supra-național umanitar.

Tot astfel se explică și zădărnicia oricărui împrumut cultural, căci, ori valoarea împrumutată e născută din un sens comun cu cel pe care-l servește cultura adoptivă și atunci elementul străin e asimilat, e naționalizat, fiindcă reprezintă doar o anticipare a ceace iminent se va ivi în sânul acestei culturi ¹⁾ — ori valoarea împrumutată e crescută din un sens spiritual cu totul specific și se ofilește în țărâmul străin. E drept că acest proces se desfășoară adeseori dealungul multor ani și întârzie înflorirea și rodirea duhului de baștină, dar, pe de altă parte, când aceste erori culturale se ivesc fără siluirea vreunei influențe impuse, și din buna voie a celui ce împrumută, din spirit copilăresc de imitație — poate chiar din lene de a crea — acest fenomen nu trebuie considerat ca o întâmplare nenorocită ci, privit de aproape, veselă, desigur un moment necesar în evoluția unei culturi naționale.

Sunt copii sănătoși, cari la un moment dat au nevoie de un ham pentru a se ține dreți, iar după ce au luat deprinderea atitudinii normale se pot dispensa de aceasta, care, firește, uneori le lasă cicatrice pentru câțva timp. Să fie oare opoziție posibilă între naționalism și umanitarismul culturai, când națiunea ea însăși e produsul culturai, pe care aceasta își clădește creațiile ei cele mai desăvârșite?

Și totuși în conștiințele noastre trăește ca o stânjenire, ivită din întâlnirea a două simțăminte considerate până acum legitime și care sunt amenințate să între în colisiune, decând exemplul unor culturi străine a accentuat un anumit fel de naționalism și un anumit fel de umanitarism.

Antagonismul între naționalismul nostru și umanitarismul pentru care ne prepară cultura religioasă, științifică și artistică — toată viața spiritului, în genere — se ivește în noi din pricina mai ales, a unei prejudecăți. Ne socotim patrioți prin prețuirea trecutului neamului și prin dragostea necondiționată a tot ce e dela noi, fără revizuirea critică a acestor elemente, ce de multe ori nici nu sunt dela noi, sau sunt urme neviabile ale unui trecut perimat.

1) Exemplul arhitecturii gotice germane care e o asimilare desăvârșită a stilului gotic născut în Franța veacului al 12—13-lea.

Iar prin „Viitor” nu înțelegem decât menținerea și întărirea actualului. Firește, naționalismului îi e inerent, la un moment dat, această atenție încordată pe actual și pentru a o menține, conștiința națională evocă realizările trecutului, rezemându-și credința pe ele. Astfel se educă la generațiile tinere sentimentul național întemeindu-l pe *drepturile* câștigate prin trecut, plătite cu sânge, cu suferințe a căror amintire e vie și controlabilă.

Firește, e mult mai greu să deștepți atenția pe un viitor încă ireal și pe misiunea care e tocmai datoria de a-l realiza.

Dar iată că patriotismul ce privește tot spre drepturile câștigate prin trecut, deprinde sufletele să creadă mai ales în drepturi și să uite că obiectivul educației naționale este deșteptarea, în fie-ce ins, a conștiinței limpezi că Națiunea are o misiune culturală, deci umanitară, de îndeplinit.

E incontestabil că primul țel al acestei misiuni e însăși concretizarea unității naționale în suveranitatea *statului național*, căci acesta e adevăratul sens moral al realității naționale.

„Neamul” ca entitate biologică sau ca realitate istorică nu e decât mijlocul pentru scopul etnic, care e *statul național*. Devierea accentului de pe unitatea și suveranitatea statului, spre unitatea neamului, înseamnă părăsirea punctului de vedere moral și înapoierea la un punct de vedere biologic naturalist. Când conștiința națională a înfăptuit această parte a chemării ei, ea intră, de aici înainte, în serviciul spiritului umanitar al culturii. Națiunea suverană nu se poate menține pe nivelul etnic decât prin conștiința ei tot mai vie despre răspunderea ei culturală.

Nu e oare prima datorie a statului național, creșterea, adică umanizarea, a fie-cărui cetățean? Și nu coincide aceasta, la urma urmelor, cu creșterea și cultivarea tuturor claselor sociale, pe de o parte, prin *dreptatea* la fel legiferată și exercitată pentru toți? Ori, tot acest proces de adâncime și limpezire a sufletelor e un proces de cultivare, adică de umanizare. Între naționalism și cultură umanitaristă nu poate fi ciocnire atâta vreme cât națiunea se consideră ca un produs al culturii, cuprins în structura spirituală ce e cultura unei epoci și aceasta, la rândul ei, privită ca un moment în continuitatea procesului de umanizare în genere. Dar aceste considerațiuni abstracte se potrivesc ele aidoma cu realitatea vie, chinuită și nelogică?

Culturile naționale, ca forme specializate, îngrădite de posibilitățile spirituale ale unui neam, nu se opun ele, pentru a se menține, imboldului care le silește să se întrecă, deci să se desființeze în forma lor actuală? Oricare ar fi perspectiva larg umană ce li se făgăduște în urma acestei jertfe, nu e oare firesc, să se apere cu îndârjire împotriva curentelor ce le disolvă specificitatea? Acest fenomen poate fi o eroare din punct de vedere ideal, dar îl constatăm ca realitate și nu-l putem ocoli.

Dar când privești, cu luare aminte, aceste reacțiuni naționale împotriva umanitarismului ne-național, nu e greu să descoperi că nu forțele culturii sunt aici la lucru, ci că în amândouă tabelele a năvălit patima oarbă. Revoluțiile făcute în numele umanitarismului ca și excesele naționaliste sunt deformări pătimașe și neumane ale aceluiaș ideal. Exemplul evident al acestei substituiri îl aflăm în mijloacele cu care însăși biserica creștină — în timpul pregătirii ereticilor — a crezut că servește cauza propovăduită de Christos. Nu cauzele sunt vinovate de excese și de erori, ci oamenii care le aplică. Astfel, cultura umanitaristă, în evoluția ei normală, nu numai că nu reneagă naționalismul, ci îl cultivă ca pe o formă de spiritualitate în care idealul ei se poate exprima, ba mai mult, ca pe singura formă de conștiință reală în cultura de azi. Dacă propune, totuși, o conștiință internațională ca un postulat al viitorului, nu are intenția să spargă tiparele sufletelor specificate, ci propune căutarea unei forme spirituale superioare în care opozițiile să fie armonizate și individualitățile statelor suverane naționale să formeze împreună unitatea mai largă a umanității. Firește că un asemenea consens al conștiințelor naționale presupune maturitatea etică culturală a fiecăreia dintre ele.

Umanitariștii cari au socotit că pot implânta în sufletele indivizilor ca și în conștiințele colective, ideea și simțământul umanitarist, numai distrugând formele culturii tradiționale și înlocuindu-le cu un mediu spiritual artificial, au greșit prin anticipare grăbită. Teroarea prin care au crezut că pot brusca realitatea, denunță natura mobilului, care nu e un gând limpede, ci un simțământ pătimaș. Când, la rândul său, naționalismul, uitând esența sa culturală, se îndreaptă spre cultul rasei, nu principiul național trebuie învinuit de a fi o formă etică întârziată. E vădit că naționalismul și cultura umanitaristă nu se ciocnesc între ele ca două forme deosebite de cultură ci prin puterile elementare oarbe pe cari cultura n'a izbutit încă să le umanizeze, oricât de înaintată ar fi și care se ridică împotriva duhului.

Cruzimile săvârșite în ambele tabere sunt dovada că în asemenea cazuri cultura e mai slabă ca pornirile naturale cari se furișează, cu orice prilej, printre golurile culturale din noi și contopesc, în momente prielnice cum sunt cele de prenoire și intensificare a valorilor culturale sufletești care nu sunt definitiv umanizate. Lupta se dă între *barbarie* și *cultură*. Ca pildă de cultură coaptă e întotdeauna citat spiritul francez. Echilibrul pe care izbutește să-l creeze între un patriotism înflăcărat și un sincer și activ umanitarism, echilibru ce se manifestă în orice act de conștiință colectivă francez, silește la admirație și pe naționaliști ca și pe umanitariști.

Dar această maturitate culturală nu se poate explica numai

prin vechimea de veacuri a naționalismului, fiindcă alte popoare ca cel englez, bunăoară, și-au cristalizat conștiința lor națională ceva mai înainte. Impăcarea unor tendințe cari aiurea stau deosebite sau chiar în antagonism, reușesc în Franța, fiindcă însăși închegarea conștiinței ei naționale s'a făcut pe axa unui ideal umanitar: *dreptatea*.

Când Ioana d'Arc în genialitatea ei specific franceză, formula imperativul naționalist: „*La France pour les Français*“, îl implinește cu imperativul umanitarist al dreptății și egalității, adăugând: „*l'Angleterre pour les Anglais*“.

Din capul locului acest naționalism se adeverește deci ca o întruchipare a spiritului cultural, umanitar și niciodată dealungul veacurilor nu și-a desmintit origina.

Aici e de căutat cauza prestigiului pe care această națiune l-a păstrat de veacuri, chiar după înfrângeri și tot așa se explică pentru ce a rămas conducătoarea spirituală a omenirii. Gestul ei inițial, național, a fost găsierea comunei măsuri între național și omenesc: *dreptatea*.

Prin *dreptate*, această virtute a spiritului umanitar, a învins toate marile ei crize. Puternică prin credința ei în cultură, ea nu s'a sfiiț să pună în cumpănă, cu prilejul „*afacerii Dreyfus*“, securitatea ei politică, instituțiile ei de temelie, pentru triumful dreptății — și prin *dreptate* a învins. Și în istoria noastră sunt înscrise gesturi de asemenea calitate: revoluționarii dela 48 nu au întins ei o mână frățească asupraitorilor milenari, pentru a săvârși împreună desrobirea celor două neamuri?

Între o cultură cu tendință umanitară și naționalismul luminat de conștiința unei misiuni, nu poate fi conflict real.

În schimb antagonismul ce se accentuează azi, e cel între cultura propriu zisă și interese materiale, îmbrăcate doar în haina naționalismului. Securitatea economică constituie și ea firește o datorie a vieții naționale, dar valorile economice nu pot fi scop ci numai mijloc și sunt valabile numai în măsura în care garantează un echivalent spiritual.

Mișcările naționaliste, ca reacție la fenomene economice internaționale, nu pot duce la un real folos al celor cari vor să-i apere, decât în cazul că nu vor jicni principiul fundamental al oricărei culturi: respectul de ființa omenească, oricare ar fi ea!

Căci cu cât interesul individual ar dispărea azi față de interesul acesta însuși, nu poate vieții ca organism cultural decât prin afirmarea și apărarea „*Omenescului*“, prin orice manifestare a sa. Zadarnic se invocă primejdia vieții economice pentru justificarea unor măsuri de apărare națională neomenoase, aceste se răsbună împingând omenirea înapoi spre barbarie și generațiile pentru securitatea cărora se neagă spiritul umanitar al culturai,

ar putea cădea victima barbariei deslănțuite într'un războiu neiertător.

Goethe spunea că virtutea unui neam e longevitatea sa—puterea lui de a trăi. Misiunea unei națiuni e înainte de toate de a trăi ca stat național liber, deci ca organism cultural. Aceasta poate cere jertfa multor vieți, căci viața spiritului se plătește cu viața trupului. Așa se întâmplă în soarta indivizilor unde ținuta morală se cucerește prin înfrângerea celor mai legitime poște, așa se întâmplă în soarta Națiilor care plătesc cu marile sângerări ale trupului lor, realizările duhului lor obștesc. Iar când misiunea națiunilor nu mai cere sângele cetățenilor pentru înfăptuirea libertății, atunci ea cere răbdarea eroică, abdicarea unor generațiuni dela bucuria vieții trupești, dela indestulare, de la belșug — pentru înfăptuirea unei vieți spirituale până în adâncul maselor populare.

Cultivarea, umanizarea unei națiuni vrea sacrificiul dărz, încăpățânat, rezistent la orice ispită, al fericirii individuale, vrea o armată spirituală ai cărei soldați nu pot fi crescuți în moliciunea făgăduinței, că viitorul li-se pregătește, nici chiar în nădejdea că se vor bucura de roadele sensibile ale muncii lor!

Eroismul unei asemenea generațiuni, pe care a ales-o soarta să apere cultura națiunei lor de barbarie, nu poate fi susținut decât de credința că misiunea ei patriotică e *durerea pentru cultură!*

Duhul nu se dă, nu se capătă — doar se naște în durere. Chemarea națiunilor e de a naște în durere, duhul omenirei. Fiecare îl naște însemnat cu semnul ei propriu, așa că duhul omenirei va purta în vecii vecilor semnul națiunilor ce l-au făcut

ALICE VOINESCU

NEANT ȘI ISTORIE ÎN FILOSOFIA LUI LUDWIG KLAGES

Nu greșesc dacă afirm, voind să schițez în largi linii conținutul filosofiei lui Ludwig Klages, că întregul ei joc teoretic și dialectic se reduce la stabilirea și nuanțarea tuturor raporturilor posibile între aceste câteva concepte: existență, realitate, timp, suflet, spirit, om (persoană). Însăși conceptele noi pe cari Ludwig Klages susține că le-a descoperit și tratează, cel dintâiu¹⁾,—și anume conceptele corelate originare: spirit — suflet, eu — es, etic-cosmic, metoda logocentrică—metoda biocentrică, dependența vieței de spirit—dependența spiritului de viață, ritm-tact, percepție-viziune (Schauung), spirit-viață, logos-eros, etc., nu sunt independente de cele enumerate mai sus. Cu toate acestea, cred că la temelia acestora din urmă, ca și a celorla dintâi, este conceptul de timp. Aceasta, nu numai fiindcă filosoful Ludwig Klages își precizează dela început pe temeiul acestui concept, termenii cu cari lucrează, cum sunt de pildă termenii de existență și realitate, dar și pentru motivul că în tot cursul desfășurării vastei sale concepții asupra „protivniciei dintre suflet și spirit” și până la sfârșitul ei, ideia de timp îi este întotdeauna fundament și călăuză.

1. Existență și realitate.

După Ludwig Klages, timpul nu poate fi conceput fără raportarea lui la un punct. Acesta e fără durată. Iar conceptul

1) „Der Geist als Widersacher der Seele” (ed. Johann Ambrosius Barth Leipzig, vol I-II, 1929, iar vol. III, 1932).

Primul volum are titlul general: „Leben und Denkvermögen”; vol. II, titlul „Die Lehre vom Willen”; volumul III este împărțit în două mari părți: prima constituită vol. cu titlul: „Die Lehre von der Wirklichkeit der Bilder”, iar a doua, are titlul: „Das Weltbild des Pelasgertums”. Cele trei volume au laolaltă 1478 pagini. — Un bun studiu asupra acestei filosofii a fost publicat de Martin Ninck: „Zur Philosophie von Ludwig Klages (Kantstudien, Bd. XXXVI, Heft 1-2, 1931). Vezi și studiile din „Festschrift Ludwig Klages, zum 60 Geburtstag” (ed. I. A. Barth, Leipzig, 1932), și mai ales expunerea proprie a întregului sistem de filosofie al lui Klages, în „Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern” (editată de prof. Dr. Hermann Schwartz, Bd. II, ed. Junker & Dünhaupt, Berlin, 1934).

de desfășurare în timp, nu ni-l putem forma decât dacă avem în vedere existența prezentului. Acum. Altfel, ar trebui să negăm conceptul de timp. „Acum“ e așadar la baza oricărei experiențe temporale. Adică, e la rădăcina oricărei experiențe, fiindcă numai împrejurările temporale cad sub experiență. Ceiace înseamnă că punctul „acum“, e în orice punct al spațiului, adică e pretutinderi¹⁾. Cu punerea acestei existențe a timpului (existența acum), spunem însă în același timp că întrucât acum este, și ceva este. Un obiect este. Existența este ceva ce este acum (Jetzt seiendes). De aci rezultă că obiectul nu poate fi gândit ca desfășurându-se în timp. Ci dimpotrivă, că are numai o existență actuală, de „acum“, sau că este în afară de timp. Existența (Dasein) este în afară de timp. Este acum. Mai departe: Dacă am considera că realitatea este însă acum, ceiace e în afară de „acum“, adică e ceiace se desfășoară în timp și dacă am avea în vedere că experiența noastră este posibilă numai față de fenomenele considerate ca date în ceiace este actualitatea obiectelor, ca date acum, atunci am putea deduce că nu avem experiența realității. Ceiace înseamnă că nu cunoaștem niciodată realul. Dar de aci deducem că și cunoașterea trebuie să aibă altă semnificație decât aceia a cunoașterii realității.

Pentru a ajunge să ne lămurim problema, trebuie să ne referim în primul rând la actul perceperei unui obiect oarecare. Știm că impresiile în actul perceperei unui obiect se pot schimba. Totuș noi îl găsim în totdeauna identic. Aceasta presupune, spune Ludwig Klages, că obiectul e concret în însușirile lui, dar e abstract ca obiect (de exemplu: un pom). Dar și locul și momentul prezenței sale (Dasein) sunt tot astfel²⁾. Rezultă că obiectele perceperei trebuie să fie statice, fixe. Și, întrucât sunt obiecte ale gândirii, trebuie să fie găsite dincolo de realitatea temporală. Existență și obiect merg împreună și oricât am putea nega curgerea continuă în timp a realității (a fenomenelor adică); nu trebuie să uităm că totuș conceptul despre curgerea realității, nu curge cu ea. „Unser Begriff von unaufhaltsamen Fliehen, flieht nicht mit“³⁾. Adică, putem întări acum propoziția: că oricare ar fi schimbările însușirilor unui obiect (accidențele), obiectul rămâne identic în abstract cu el însuși (substanța lui). Dar deducem că existența este opusă mișcării și devenirii. Greșala eleaților, întrucât au confundat existența cu realitatea. Fiindcă existența este ceiace se întâmplă (geschehen). Existența poate fi considerată că are o dublă înfățișare: necondiționată de timp, ea este obiect al

1) op. cit. pag. 13.

2) op. cit. pag. 20.

3) op. cit. pag. 32.

gândirii în afară de timp; mijlocită de timp, ea este ceva ce durează dealungul întâmplării. „Ein durch das Geschehen un-wandelbar durchdauerndes Etwas”.¹⁾ Ceiace nu ne duce de loc la afirmarea aceleași greșeli eleatice, ci dimpotrivă, la intensificarea infirmării ei.

Intr'un cuvânt: natura temporală a realității ne împiedică să folosim conceptul de existență asupra lumei aparențelor (sau fenomenelor). Întâmplare (istorie) și existență nu merg împreună. Existență și gândire, fiindcă gândesc existența, sunt opuse continuului temporal al realului, iar dacă știm că ceiace se întâmplă nu e obiect al perceperei, întrucât experiența noastră este posibilă uneori asupra fenomenelor date în ceea ce am numit actualitatea obiectelor, atunci putem formula mai curând, — că existența este opusă realității. Ceiace de altminteri a mai fost exprimat.

Am văzut deci, că în relațiile ei cu conceptele de realitate, timp, întâmplare, etc. existența capătă o dublă înfățișare. Am putea spune că se mișcă între poli conceptelor de „acum” (obiect) și de „ceiace se întâmplă” (istorie).

Pare că toată filosofia lui Ludwig Klages este tocmai încercarea de a ni se demonstra, nu atât opoziția între concepte, deoarece tot ce poate fi opus nu poate fi în nici un fel relaționat, ci mai curând polaritatea lor. Adică raportul lor de corelație, deși ele pot să nu meargă împreună, dar pot fi raportate la un „între” ce este pe axa celor doi termeni (poli), cari par că se exclud. Neadmițând așadar contrariul dintre concepte, Ludwig Klages nu poate nici să conceadă posibilitatea vreunei coincidențe a opozițiilor într'o lume a realității. Ideia de relație (Zusammenhang). Sau din pricină că o coincidență a opozițiilor ar însemna și o suprimare a esențelor. Întrucât, esențele sunt tocmai imaginile noastre (Bilder) despre realitate. Deși opozițiile ar fi posibile într'o lume a obiectelor, unde nu poate fi vorba decât de cauzalitatea lor (Beziehung). Deaceia, filosofia lui Ludwig Klages ne apare acum mai mult ca precizarea ce se face asupra câtorva corelate, esențiale pentru cunoașterea noastră posibilă. Existență — realitate e unul din acestea. În felul însă cum a fost descris mai sus, el duce ca orice corelat de altfel, la „găsirea unei polarități în orice asemănare elementară, cum ni se spune, și la arătarea caracterului bipolar al oricărei relații” (Zusammenhang).²⁾

2. Spirit și viață.

Intr'o filosofie însă a corelatelor, termenii odată descriși

1) op. cit. pag. 32

2) op. cit. pag. 1205

nu rămân izolați, ci orice nuanțare nouă a unui concept va fi întotdeauna prilej nimerit de revenire asupra ideilor deja analizate, ca astfel lămurirea și clarificarea lor să devină mai evidente. De pildă, conceptele de existență și realitate vor reveni mereu în studiul pe care Ludwig Klages îl va face conceptelor de persoană, suflet, corp, spirit, etc.

Pentru a intra în materie deci: Ludwig Klages definește spiritul ca locul original al actelor de percepere. Actele acestea nu pot fi înțelese fără existența unei persoane active care să le săvârșească. Persoana ar fi o existență ce este în afară de orice spațiu — timp al vieții. Persoana e la mijlocul a două lumi: una a spiritului și alta a vieții. E purtătoare de spirit și de viață. În prima ipoteză este eu, este „însăși” și poate să-și exprime judecățile ei asupra faptelor de experiență, rămânând în această activitate una și aceeași. E identică cu sine însăși. Altminteri, judecățile ei nici nu ar fi fost posibile să fie făcute. Putem deci spune, repetând argumentul ontologic cartesian, că eul e ceva (Sachverhalt) al cărui concept include într'însul existența. În ipoteza însă a persoanei ca purtătoare de viață, nu putem să nu vedem că eul, că intelectul își primește impresiile dela ceva dat, că reprezentările intelectului sunt posibile numai datorită existenței. Așa că, dacă într'adevăr izbutim să ne dăm seama de ceiace există, de ceiace este fix (beharrendes), nu de ceiace devine, — trebuie să recunoaștem, că realizăm aceasta numai întrucât trăim, existăm. Dar trăiește existența „un om plin de suflet”, cum spune Ludwig Klages. A fi însă așa, e ceva cu totul diferit de a fi „un om plin de spirit”, sau a fi „un om a cărui voința nu greșește”. Sufletul e prin urmare altceva decât ceiace e spiritul. Sufletul e inimă, instinct, e sensibilitate, e afect. Spiritul e dimpotrivă cap, înțelegere, datorie, rațiune, intelect. Sufletul este pieirea trupului (Vergänglichkeit) și ca suflete, oamenii se întrepătrund și se influențează reciproc. Ca spirite în afară de suflet, însă nu. Cu toate acestea, sensul sau semnificația oricărei judecăți juste, adaogă Ludwig Klages, va fi gândit la fel de orice persoană. Dar, cu toate că spirit și suflet sunt adverse, ele sunt totuși în noi. Dar nu le putem gândi împreună. Deși apare aproape evident că spiritul nostru (ceiace ar fi tot una cu voința de a cunoaște), manifestându-se prin judecățile ce le face asupra existenței sau asupra oricărui dat al ei, să fie suprapersonal, pe când sufletul mânat de instinct și de entusiasm, fiind deschis la aspectele și imaginile vieții (Bilder), să fie dincontra legat de persoana noastră. Prin asta sufletul participă la realitate, la ceiace devine, la ceiace se întâmplă. Spiritul, dimpotrivă, aparține unei lumi a gândirii. Deaceia spiritul poate să și apară „în lumina unei protivnicii care se rea-

lizează ca predică intențională a fiecărui freamăt sufletesc.”¹⁾ Spiritul e protivnic sufletului.

După Ludwig Klages, spiritul gândește existența. În acest caz, deși conceptele rațiunii se pot schimba atunci când nu se potrivesc obiectelor (Sachverhalte), nu pot avea totuș vreo existență în afară de eu. Dacă am face abstracție de el, dispar odată cu dânsul și conceptele. Din pricina aceasta nu vor dispărea însă, ni se spune mai departe, trăirile noastre. Pe de altă parte, este necesar să amintesc, că „numai fapta spirituală stabilește relația.” Adică, stabilește relații dela punct la punct (dela existență la existență), ceiace corespunde relației conceptuale (cauzalitate). Dar le realizează și pe acelea dela punct la întâmplare (la ceiace se întâmplă), — ceiace corespunde relației neconceptuale.²⁾ Aceasta nu înseamnă de loc însă că dăm obiect relației acesteia, adică realității ca atare. Dacă am proceda așa, am confunda realitatea cu existența și am cădea în greșala eleașilo; sau în greșala logică, întrucât am confunda realitatea cu adevărul. Realitatea nu e tot una cu ceiace e gândit. (Cum de asemeni este o greșală să credem că „propozițiile în sine”, ca și „adevărurile în sine”, ar fi posibile, când de fapt, în conștiința care gândește există numai „încunoștiințări — Bekundungen — trecătoare ale întâmplării neconceptuale”³⁾)

Problema se împletește cu teoria asupra gândirii conceptuale (begreifendes Denken) și a celei indicative (hinweisendes Denken). Ceiace iarăși presupune pentru spirit două perspective: una, care duce la cunoașterea existenței pe care o percepe (begreifen), alta, care are numai funcția unei indicații, adică „are rolul să lege obiectul gândirii cu o realitate ce nu va fi niciodată percepută”⁴⁾.

Din cele expuse mai sus, putem deduce acum următoarele: că orice obiect de gândire (Denkgegenstand), întrucât ar avea pretenția că prin el înțelegem realitatea, este o ficțiune. Ceiace ne îndeamnă să întărim ideea că nu putem gândi întâmplarea, adică nu putem să o percepem ca existență. Fiindcă, întâmplarea putând fi mai curând trăită decât percepută, nu percepem trăirea, ci ceva care este opus trăirii, întocmai cum nu vedem vederea noastră, sau nu auzim auzul nostru. Altfel, spiritul nu ar avea ceva străin asupra căruia fapta sa să se exercite. „Spiritul nu are puțința să-și creieze un contrariu”, spune Ludwig Klages. Acesta trebuie să existe. Așa că, putem deduce: actul obiectivării e ceva deosebit de obiectivarea sa. „Der Akt des

1) op. cit. pag. 74

2) op. cit. pag. 85

3) ibidem, pag. 86

4) ibidem, pag. 93.

Vergegenständlichen ist von seinen Vergegenständlichkeit verschieden". Avem o polaritate. Dar de aci mai rezultă ceva, de vreme ce realitatea este trăită: că ea este ceva subiectiv. Că putem avea numai imaginea ei (Bild). Realitatea este aşadar un drum spre subiectiv. Conceptele dimpotrivă ne sunt o călăuză către un obiect şi către noi înşine. Corelatul obiect — subiect, obiect — spirit. Despărţite deci de realitate, ele ne dau posibilitatea să cuprindem cu privirea totul¹⁾.

Totuş: întrucât putem face abstracţie de concepte, fără să putem abstrahiza trăirile, rezultă că realitatea şi viaţa par să fie conduse de suflet şi astfel, din această pricină, ne creiem o lume a imaginilor, în care entuziasmul, instinctul şi inima, simt numai protivnicia spiritului. Ideia: spiritul ca protivnic al sufletului.

3. Neant şi istorie.

Tot ce urmează acum, ca expunere, în acea vastă lucrare pe care Ludwig Klages a intitulat-o: „Der Geist als Widersacher der Seele“, nu e decât amplificarea, dar bogată în amănunte ştiinţifice, biologice şi antropologice, în nuanţări literare, istorice şi dialectice, a minimumului esenţial de idei, expus până aci. O simplă afirmare poate paradoxală, dar dintre acelea care nu trebuie să fie dovedite. Dece deci să mai stărui şi să întârziem asupra lor? Deaceia, reamintind numai de câteva capitole ale lucrării, întrucât se leagă cu încheierile la care problema (întrebarea) ne impune să ajungem, de ex. capitolele: „Vom spiegelnden Schauen“²⁾ şi „Tat und Wirklichkeit“³⁾ şi menţionând că un întreg volum al acestei lucrări este consacrat realităţii imaginilor („Die Wirklichkeit der Bilder“), cu capitolele: „Schauende und begreifende Wachheit“⁴⁾ „Vom Wesen der Wirklichkeit“⁵⁾ etc., sau că alt volum e consacrat în întregime „lumei pelasgice“ (Das Weltbild des Pelasgertums), la rândul său cu capitolele ample: „Über Dichtertum und Pelasgertum“⁶⁾, „Bilderdienst und Wirklichkeitssinn“⁷⁾ etc., — să ne oprim asupra capitolului: „Von der Coincidentia oppositorum“ („Despre coincidenţa opoziţiilor“⁸⁾ şi să vedem în ce sens anume e prezentată problema neantului în această filosofie. Să vedem aşadar, cum se rezolvă problema în cadrul unei concepţii care încearcă să înlăture raţional primatul

1) op. cit. pag. 105.

2) ibidem, pag. 280 şi urm.

3) ibidem, pag. 627 şi urm.

4) ibidem, pag. 824 şi urm.

5) ibidem, pag. 1176 şi urm.

6) op. cit. pag. 1251 şi urm.

7) op. cit. pag. 1261 şi urm.

8) ibidem pag. 1199 şi urm.

spiritului, pentru a proclama pe temeuri antropologice și istorice drepturile vieții, primatul corpului-suflet. Antinomia corp-suflet și spirit. Deci în cadrul unei antinomii (ceiace de altminteri este explicabil pentru o metafizică dualistă ca a lui Ludwig Klages), în care orice victorie a spiritului poate fi privită că aduce, ca o contrapondere, o pierdere pentru viață, pentru suflet. Fiindcă spiritul e tocmai protivnic sufletului.

Ipotetic: dacă am admite ideea opozițiilor într'o lume a realității, acestea coincid totuș în relațiile dintre ele. Așa că opozițiile ar fi ca părțile sau polii unui tot. Postulatul polarității.

Cu referire însă la relații: Acestea trebuie să fie considerate în actul viziunii noastre a lucrurilor. În acest caz, fenomenele sunt privite și din punctul de vedere al acțiunii lor asupra sufletului și în același timp și din acela al unui suflet care le percepe, le vede. Are imaginea lor. Lucrurile apar în legătura dintre ele, în succesiunea lor. Par a depinde unul de altul. Așa cum părțile unui tot depind între ele. Izvorul de fluviu. Sau rădăcina de pom. Dar și fluviul de izvor. Și pomul de rădăcină. Fiecare dintr'însele este ceea ce este, grație celeilalte dintr'însele. În totul e un fel de mers și venire. E un fel de dependență a prezentului de trecut și a trecutului de prezent. Cu toate acestea, dacă spiritul gândește existența în obiectele ei izolate, iar realitatea văzută în continuă curgere nu este decât obiectul unei lumi pe care Ludwig Klages a denumit-o „lumea imaginilor”, atunci, dependențele acestea nu pot fi concepute. Conceperea presupune singularizarea obiectelor, nu relaționarea lor. E o lume a imaginilor. Fenomenele ei sunt ireversibile. Iar imaginile sunt esențe. Fiindcă, orice imagine a realității care se desfășoară, întrucât încremenește realitatea în secunde de percepere a fenomenelor, nu poate să nu cuprindă ceva din esența lor.

Raportată acum problema la om. Relațiile dela om la om. Suflete care se percep reciproc. Unul văzut ca activ, altul ca percepător. Sau suflete care percep obiecte. Sufletele sunt receptive, obiectele active, acționează asupra sufletului. Corelatul primesc-dau. Oricum, în toate aceste împrejurări sufletul nu poate fi caracterizat decât ca centru al tuturor impresiunilor și ca focar sau cerc dela care pornesc acțiuni, cari influențează alte suflete. Lucrul s'a petrecut întotdeauna așa, decând există umanitate. „Cercuri și centre, s'au format de când există o umanitate și vor dispărea cu desăvârșire abia în umanitatea post-istorică; și s'au format originar nu dintr'o voință către putere (Wille zur Macht) a centrelor, din dorința de a supune grupele ce roiau în jurul lor, ci din cauza unei polarități vitale a unui purtător originar de imagine activă către sufletele receptive, cari se perfec-

ționează în timp ce impresionate de numenul centrului, îl oglindesc" ¹⁾.

Din toate acestea, e interesant de reținut că sufletele cari primesc impresiuni, se modifică din această cauză. Cine naște iubire, exemplifică Ludwig Klages, simte oarecari urmări ale ei. „El se dezvoltă altfel decât cum s'ar fi întâmplat fără vis atractiva și suferă o scădere a vitalității la dispariția acesteia. Acela însă care e stăpânit de indiferență va deveni fără excepție mai sărac sufletește; și acela care obișnuște să trezească repulziune sau ură, se distruge din această pricină sau devine prin potențarea a ceiace e rău într'insul, un mai mare făptuitor decât ar fi ajuns fără ele" ²⁾.

Ce înseamnă în definitiv aceasta? Ce înseamnă găsierea polarității sau a corelatelor obișnuite, de exemplu: spațiu-timp, noapte-zi, stânga-dreapta, feminin-masculin, etc., ca și găsierea corelatelor despre cari am vorbit până acum? Nimic altceva, decât manifestările unei polarități originare, aceia „a suferirii și acționării sau primirii și fecundării" ³⁾. Un raport între suflet și puterile cari acționează asupra lui. Cu lămurirea că altul va fi raportul când puterile acestea sunt suflete la rândul lor, sau când ele sunt forțe cosmice. În primul caz, ele se modifică prin acțiunea lor reciprocă și prin aceasta influențează asupra corpurilor lor respective. În al doilea caz, pare mai curând adevărat că numai sufletul se modifică, pe când puterea exterioară, un obiect oarecare (de ex. nourul de pe cer), rămâne indiferent față de suflet, e neatins de el. Din pricina aceasta putem vorbi de un pol activ și de unul care suferă (sufletul). Spunem că sufletul suferă influența cosmosului. A climei, de exemplu. A mediului (de ex. eschimosul adaptat la clima nordică, incapabil de a se aclimatiza la equator; invers, negrul aclimatizat regiunilor equatoriale; sau europeanul așezat în America a suferit în a doua generație, o ușoară modificare a craniului, în raport cu mijlocia craniană a americanului autohton). Microcosmosul depinde deci de macrocosm.

E cu toate acestea evident, că și macrocosmosul nu rămâne neinfluențat de sufletul microcosmosului. Fiindcă, „dăm obiectelor ceiace privim într'insele... Iar dacă nu le-am privi, ar însemna să micșorăm viața imaginilor. Și dacă nu am vedea nimic demn într'insa, ar însemna s'o periclităm mortal" ⁴⁾.

Ce înseamnă asta? Că fără participarea sufletului, forțele cosmice n'ar rămâne decât „haosul" despre care vorbeau ce

1) op. cit. pag. 1202.

2) ibidem, pag. 1203.

1) op. cit. pag. 1206.

2) ibidem, pag. 664—665 și 1207.

vechi, sau mai curând, că fără privirea aceluia care privește, nimic n'ar fi. „Fără sufletul aceluia care privește, cosmosul n'ar putea să ajungă să ne apară¹⁾”). Intocmai cum fără existența corpului, sufletul n'ar putea să fie factorul fără de care nici o întâmplare nu poate fi înregistrată. Corpul este deci condiția sine qua non și permanentă a posibilităților continue de schimbare a imaginilor. Așa cum sufletul e condiția oricărei înregistrări a fenomenelor. Omul deci, sufletul ia act de orice schimbare a pământului, a plantelor, a animalelor, a vieții. Așa că, putem încheia următoarele: „În natură, fără om nu am găsi floarea ale cărei culori îndrăznește nu s'ar topi în acorduri, n'am găsi copacul ale cărui forme de frunză nu s'ar potrivi într'un fel neasămuit cu caracterul liniar al crengilor sale, nu am găsi câmpia sau preria ale căror pietre și plante și animale nu s'ar armoniza simfonic²⁾”). Și tot datorită omului, putem vorbi despre acea lume pelasgică, descrisă în pagini magistrale, o lume populată de izvoare, de ape, de stânci, de arbori, de animale, sfințite de imaginația omului. Dar asta confirmă tocmai ceiace se spunea: că dăm obiectelor ceiace privim într'insele, iar dacă nu le-am privi, ar însemna să micșorăm viața imaginilor. Ceea ce confirmă puterea de fecundare a cosmosului de către om.

Și totuși, forța aceasta pe care o arată microcosmosul, remarcă Ludwig Klages, este adeseori distrugătoare. Omul distruge pământul scormonindu-l, creând canale, drumuri și tunele. „Procesul distrugerii, care merge mână în mână cu deslănțuirea voinței, a transformat deja în așa proporții climate și temperaturi, încât omul nici nu mai are nevoie de instrumentele de precizie ale meteorologului, pentru a stăpâni transformările. Crăparea ținuturilor defrișate lasă urme jalnice (sunt insule cari au pierit din această cauză). Locuri pleșuve întinse sporesc neprevăderea unor puternice schimbări de anotimpuri. Canalizarea marilor fluvii duce cu o periodică precizie, din cauza iuțirii intense a cursului, la catastrofe de dimensiuni necunoscute înainte. Secarea bălților, lacurilor și mocirlelor, schimbă starea apelor, ceiace are urmări de nebănuit. Îmbogățirea atmosferei cu praf de cărbune, în apropierea centrelor puternice de industrie, duce la o însemnată urcare a temperaturii medii anuale. Efectele enormelor mase de fier ridicate deasupra pământului, ale nenumăraților curenți electrici care învăluiesc globul pământesc prin sârme, undele radiofonice cari sguđuie neîntrerupt spațiul interplanetar până la stratosferă, se vor dovedi cu siguranță într'o zi ca enorm de mari. Nu mai vorbim de incalculabilele urmări datorite distrugerii tuturor plantelor și animalelor cari nu slujesc economiei

1) op. cit. pag. 1208.

2) ibidem, pag. 1209.

omului" ¹⁾. Istoria cuceririi Americii, mai amintește Ludwig Klages, este și ea dovada unui întreg șir de fapte de distrugere îngrozitoare săvârșite de europeni, pentru a-l civiliza până la dispariție pe americanul sau pe negrul autohton.

Influențele macrocosmice și microcosmice sunt așadar reciproce. Merg cu alte cuvinte dela un pol la altul și dacă am folosi simbolurile și analogiile, am putea să amintim de acea semnificație a unicității focului originar (cultul flacărilor sub toate aspectele posibile), pentru a vedea că el s'a realizat în împerechierea focului fenomenelor (Urfeuer des Geschehens) și a focului aceluia (lumina ochiului) care le privește. O polaritate. Dar aci, o polaritate care nu duce la schimbarea obiectelor, ci, datorită sufletului care le privește, numai la schimbarea esențelor realității. Ceiace e totuna cu crearea istoriei de către om.

În ce fel creiăm însă istoria? Putem spune că de astă dată se potrivește restul negativ al frazei lui Ludwig Klages: „că dacă nu am vedea nimic demn într'însa, ar urma s'o periclităm mortal“. Și asta, cu atât mai mult, cu cât știm că omul ucide pe om. Corelatul: producerea magică a imaginilor — oglindirea magică a acestora.

Despre polaritatea prezent și trecut. După linia timpului metric, trecutul trece către prezent, către viitor. Prin aceasta, orice moment trecut nu mai revine niciodată, nu se mai întâmplă în vecinicie niciodată. Un document care a ars nu mai revine, cum nu mai revine un prieten mort. Un timp deci în care trecutul e pierdut, iar prezentul nu e decât un mijloc pentru fabricarea viitorului, spune Ludwig Klages. Prezentul e ceva gol. Este cu toate acestea adevărat că și prezentul depinde de trecut. Ceva mai mult, însuș trecutul depinde de prezent. În această ocurență, n'am mai putea vorbi de ireversibilitatea fenomenelor ce se petrec într'un timp considerat liniar, metric. Dacă ne amintim numai de exemplu, de cultul morților, avem dovada pertinentă a raporturilor și influențelor dintre trecut și prezent. Aceiași dovadă o găsim și cu ocazia oricărei contemplări, de pildă a documentelor antichității: o statuie, un templu, o urnă, un idol, cari nu sunt simple obiecte de muzee, ci pot fi „mai mult, și altceva“. Un simplu stejar bătrân, spune Ludwig Klages, e un crâmpeiu de antichitate, iar un tablou de Rembrandt, e „altceva și mai mult“ decât o bucată de pânză vopsită cu ulei. Și e mai mult ceva vechi decât ceva nou. E ceva ce apare sufletului care îl contemplă, că aparține unui trecut îndepărtat. Putem deduce prin urmare un fel de dependență a trecutului de prezent. Dar mai putem deduce prin analogie, prin depăr-

1) op. cit. pag. 1214.

tările spațiale în cari obiectele ne apar cu atât mai îndepărtate cu cât ne distanțăm de ele, că depărtările în timp sunt cu atât mai mari, cu cât se pierde mai mult în trecutul istoriei omenestii. Și prin asta, participă mai mult la ceiace numim realitatea trecutului, decât fenomenele cari sunt mai apropiate de vremurile noastre. Corelatul depărtare — apropiere.

Dar dacă putem afirma că prezentul depinde de trecut și cum vedem, trecutul însuși depinde de prezent, atunci trebuie să precizăm că acest fapt este posibil numai întrucât nu mai stăm pe pământul gândirii simbolice. Aci realitatea este ireversibilă. Fiindcă am obiectivat istoria (*gegenständliche Auffassung des Geschehens*) și am rămas pe pământul gândirii obiectelor. Am substituit realității, existența faptelor trecute și prin aceasta, ele au devenit nereale. În felul acesta, „în urma oricărui moment prezent, socotind în orice caz împreună cu el momentele sale anterioare care îl întovărășesc, realitatea se prevălește în prăpastia neantului. *Linia crescândă a timpului este un neant mereu crescând*, care împinge înaintea sa peretele abrupt egal de lat al prezentului. Să te gândești sau să-ți amintești ceva trecut, înseamnă în acest caz să te gândești la ceva despuiat de realitate, sau să-ți amintești de ceva neadevărat, un început steril vizibil, dela care sufletul se îndepărtează însă cu silă, pentru a se dedica cu totul asupra producerii viitorului, care e tot atât de lipsit de realitate și el”.¹⁾ Sau altfel: „Pentru rațiunea noastră goală, orice trecut ar fi un „nimic” sau, folosind o analogie geometrică, e într’o oarecare măsură factorul unui produs, al cărui celalt factor ar fi zero”²⁾.

Sub aspectul însă temporal al lucrurilor. Este evident pentru noi, că întrucât trecutul devine prezent numai în clipele când sufletul leagă prezentul de trecut (fără această legare sufletul ar fi de altminteri gol), imaginile trecutului se schimbă din clipă în clipă. Din această pricină, realitatea trecută va fi mereu alta pentru noi. Alta e realitatea după o mie de ani. Alta după o sută de ani. Putem spune, că: „forma originară a felului de a fi a trecutului, este esențial determinată la rândul ei de puterea de a percepe imaginile ale oricărui purtător de suflet prezent”³⁾. Sufletul apropie în felul acesta trecutul și odată cu aceasta se naște în noi nostalgia lui.

Trecutul trăiește însă, cum am văzut, datorită prezentului. Sau moare în prezent. Trecutul e conținutul prezentului, iar fiecare din noi purtăm urmările faptelor și întâmplărilor trecute.

1) op. cit. pag. 1219.

2) ibidem, pag. 1221.

3) ibidem, pag. 1220.

„Revenirea conștiinței la stările anterioare nu închide în nici un caz ideea unei posibilități de viață a ceea ce este trecut. Dimpotrivă. În orice regret despre ceva ce a fost făcut, despre ceva ce a fost părăsit, sau despre ceva ce este oricum o întâmplare, tremură fără îndoială ceva din ceea ce este trecut, și cu atât mai mult și mai bolnăvicios în orice căință puternică, și în definitiv este ceea ce este trecut, ridicat amenințător împotriva făptuitorului”¹⁾. Trecutul se răzună pe oricine îl nesocotește.

4. Despre neantul pozitiv.

Independent de „momentul” istoricității, — problema mai poate fi pusă și astfel: În cadrul unei filosofii a neantului, văzut ca non-existență opusă relativ sau absolut existenței. Pare aci întotdeauna necesar ca problema să fie dezvoltată alături și în corelație cu problema existenței sau a ontologiei. Așa se comportă mai toți aceia cari studiază turburătoarea întrebare. Așa a procedat de altfel și Ludwig Klages, dacă avem în vedere capitolul intitulat: „Existența”, din lucrarea sa amintită²⁾.

Original ca expresivitate, capitolul acesta fixează pregnant ideea existenței ca unicitate (ca punct gol fără întindere) și ca atare fără realitate. Ca unic fel gol de a fi, ca neant pozitiv, cum i se mai poate spune. Cum însă eul nostru personal e locul metafizic în care se încrucișează nu numai existența și realitatea, ci e și teatrul tuturor actelor de voință și de gândire, putem spune că spiritul e temeiul eului, că eul este spirit, sau că e spiritul absolut, sau că e spirit pur.³⁾ Dar original și ca viziune, întrucât ni se arată că existența este neant în măsura în care ea nu capătă nici o determinare, deci în măsura în care nu este realitate. Capitolul acesta neobișnuit de frumos, mai fixează însă privitor la existență următoarele idei, deduse din tot ce am putut afla din filosofia atât de bogată în amănunte a lui Ludwig Klages: „Existența fără îndoială este tot una cu neantul, numai întrucât oricare parte determinativă pe care am luat-o din realitatea care apare și are puțința de a apare, nu poate și nu trebuie să fie exprimată de neant. El nu este din această pricină simpla neprezență a realității, deoarece el aduce prin mijlocirea eului schimbări în și relativ la realitatea istorică, ușor de dovedit cu ajutorul datelor și cari nu ar putea să fie deduse în nici un chip numai din realitate, fără existența neantului, care de altfel e de nedescris”.⁴⁾ Aceasta și justifică, adaugă Ludwig Klages, desem-

1) op. cit. ag. 1221.

2) op. cit. pag. 1001 și urm.

3) ibidem pag. 1010.

4) op. cit. pag. 1010—1011.

narea ce a dat-o neantului, și anume că „e pozitiv“. Despre un astfel de neant, gândirea preconceptuală nici nu are un termen care ar putea să-i corespundă. În gândirea filosofică sau în cea religioasă, obișnuite, conceptele de non-existență și de neant, au mai curând înțelesul de ceva real. Neantul e singura realitate. Restul e aparență. Cu toate acestea, cum remarcă Ludwig Klages, pentru Platon de exemplu, non-existența nu e totuș neantul, ci este realitatea concretă opusă lumii ideilor existente. Iar pentru teologia negativă ca și pentru Spinoza, existența și neantul sunt tot una, dacă vedem că de astă dată problema este precizată în cadrul formulei, că: *omnis determinatio est negatio*. Existența este opusă aci oricărei realități. Existența e concepută ca Dumnezeu, ca *ens realissimum*. Așa că, orice determinare adjectivală a ei, e privită ca o limitare, ca o micșorare a ilimitării lui Dumnezeu însuși ¹⁾.

* * *

Deși sugestive, am preferat totuș acestor idei strict necesare pentru cunoașterea problemei neantului în cadrul unei ontologii în genere, — să pun accentul în studiul de față pe relația neant — istorie. Fiindcă, procedând așa, am avut cred mai mult prilejul de a infățișa un aspect cu totul nou, din problematica atât de vastă și atât de înfricoșătoare, a neantului.

I. BRUCĂR

1) op. cit. pag. 1010.

SOCRATE ȘI POLITICA ATENEI

Preocuparea de ideile politice ale lui Socrate poate părea ciudată. Căci „ca el să fi avut unele teorii politice, așa cum acestea apăreau în vremea sa ici și colo, despre acest lucru nu auzim niciodată.”¹⁾ Ce e drept, comparat cu Platon din acest punct de vedere, Socrate nu pare să fi exprimat în cursul activității sale numai orale idei de reformă politică. Și totuși, cu toată prudența pe care o impune afirmațiilor noastre necunoscutul și — în mare parte — incognoscibilul la care trebuie să ne resemnăm al „legendei socratice”, chestiunea politicii lui Socrate nu ne va apărea tranșată prin tăgăduirea pur și simplu a oricăror propuneri de totală schimbare socială din partea filosofului.

Căci dacă Socrate n'a emis teorii politice, el a avut însă puncte de contact cu instituțiile politice ale țării lui. Se știe de mult că, pedeoparte a criticat aceste instituții, pe de altă parte a avut prilejul să facă parte din Consiliu (*Boulé*), și să fie prytan, încercând în această calitate să domine discuțiile inflăcărâte provocate în adunarea poporului de procesul generalilor, în anul 406 a. Ch. De obicei se pune accentul, alături de critica pe care o face Socrate mai ales numirii funcționarilor prin tragere la sorți, pe rezerva lui față de zbuciumul politic al momentului, rezervă despre care Platon ne vorbește în *Apologia* atât de categoric.

Însă, atunci când e vorba de filosoful dela care n'avem nici o mărturie scrisă, conjectura este în elementul ei. Rezerva lui Socrate față de politica anterioară nu mai pare astăzi tuturor un lucru sigur. Cu toată critica adresată instituțiilor democratice, ne spune Gustave Glotz, Socrate „arăta o anumită slăbiciune pentru democrația ateniană”... „Deși lauda fără încetare constituțiile Lacedemoniei și Cretei, el nu simțea nici cea mai mică dorință de a se duce să le vadă de aproape”... „In

1) *Eduard Zellers Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, in neuer Bearbeitung von Dr. Wilhelm Nestle, ed. XIII, Leipzig 1928, p. 125.

acelaș timp el nu înțelegea să se comporte ca un emigrat în interiorul țării"... „Credea de datoria lui să ia parte la viața politică: el a făcut să fie numit membru al Consiliului¹⁾ și a dat, ca prytan, un frumos exemplu de curaj civic, opunând majestatea legilor unei adunări în delir. Adevăratul Socrate pare să fi fost cel pe care Xenophon îl reprezintă în *Memorabile*: el nu admite ca un Charmide, priceput în treburile politice, să se abțină de a-și servi țara; blamează lașitatea cetățeanului care consimte să dea sfaturi când are prilejul magistraților și face pe oratorul distinct în cluburile aristocratice, dar care se simte intimidat în fața maselor populare. Nu el, ci un discipol infidel cugetării lui, a declarat că Atena este în situație dezasperată, că orice intervenție ar avea drept rezultat de a destina morții pe oricine ar încerca-o, că locul unui om hotărît să lupte contra nedreptății fără să se jertfească inutil este în viața particulară, nu în viața publică"²⁾... Căci „Platon, în adevăr, pronunță contra democrației în general o condamnare fără rezervă"³⁾.

Nu este deloc improbabil ca Socrat să fi fost mai puțin anti-democrat decât aristocratul de sânge care era Platon. Dar unele din informațiile pe care se sprijină Glotz ca să ajungă la încheerea aceasta, precum și la convingerea că Socrate avea sentimentul unei obligații față de viața politică a Atenei, nu sunt, analizate mai de aproape, dovezi sigure pentru teza susținută.

În primul rând, dacă trebuie să ne adresăm lui Xenophon, atitudinea retrasă pe care *Apologia* lui Platon o atribuie lui Socrate, o regăsim și într'un foarte elocvent text al *Memorabilelor*:

„Altă dată iarăși, Antiphon, întrebându-l pentru ce, dacă pretinde că face oameni politici, nu ia parte la conducerea afacerilor [publice], din moment ce le cunoaște, Socrate îi răspunde: „Aș lua mai mare parte la ele, Antiphon, conducându-le eu însumi decât străduindu-mă să formez cel mai mare număr posibil de oameni capabili să le conducă?"⁴⁾. Acest pasagiu, concordant cu cel considerat de Glotz străin de spiritul lui Socrate⁵⁾, ne înfățișează lămurit depărtarea lui Socrate de politica

1) Membrii Consiliului erau trași la sorti dintr'o listă pe care figurau numele celor care acceptau să fie candidați.

2) G. Glotz se gândește la pasagiul cunoscut din *Apologia* lui Platon 31 d-e 32 (Platon, *Oeuvres complètes*, t. I. texte traduit par Maurice Croiset. Collection Guillaume Budé, Paris 1920, p. 159-160).

3) G. Glotz, *La Cité grecque*, Paris 1928, p. 172-173.

4) Xenophon, *Mem.* c. I, cap VI, 15 (Xenophon, *Helléniques, Apologie, Mémoires*, traduction par P. Chambry, Paris, Garnier, p. 351).

5) Concordant cu *Apologia* în ce privește retragerea lui Socrate din viața politică ateniană, lipsa lui de ambiții politice. Când însă Platon ne vorbește în *Apologia* de primejdia de a-și pierde viața care amenință pe cel care luptă contra prejudecăților populare, aici vorbește desigur Platon. Un astfel de ton nu e de presupus atunci când Socrate vorbește în fața tribunalului. Platon emite și altădată astfel de idei. (*Rep.* 496 c-d-e).

practică și, în același timp, rolul, ales de el, al teoreticianului care pregătește pe mulți din contemporanii lui pentru viața politică de care el, profesorul, se ține retras.

Dar nici faptul că, la un moment dat, găsim pe Socrate membru al *Consiliului*, nu înseamnă numaidecât o adeziune la politica vremii. Căci — însuși istoricul Glotz ne-o spune — „oamenii din popor sau fără avere sunt departe de a forma majoritatea în *Consiliu*” în acea adunare în care toate tendințele politice erau reprezentate, iar nu numai cea democratică ¹⁾.

După datele care la avem, trebuie să ne închipuim un Socrate mai curând rezervat față de spectacolul politic oferit de o democrație care, către sfârșitul războiului peloponesiac, devenea tot mai mult „domnia plebei” ²⁾, dușmană aceluia ideal de știință politică pe care Socrate îl lasă moștenire lui Platon. Și această rezervă, atestată deopotrivă de Platon și de Xenophon, compatibilă, cum am văzut, cu ocuparea temporară a unor funcții în stat, era compatibilă în același timp și cu atitudinea critică pe care Socrate o are față de democrația ateniană.

Obiecția fundamentală pe care, se pare, o făcea Socrate democrației ateniene era: lipsa de competență. Între atât de numeroasele pasagii din Xenophon (*Memorablele*) care reflectează preocuparea lui Socrate de priceperea politică, este unul izbitor prin conciziunea lui rezumativă.

„Regii și conducătorii nu sunt, spunea el, cei care poartă un sceptru, nici cei care au fost aleși de mulțime, nici cei pe care sorțul i-a desemnat, nici cei care au uzurpat puterea, fie prin violență, fie prin viclenie, ci cei care știu să comande” ³⁾.

Filosoful care voia la conducerea statului pe „cei care știu să comande” trebuia să fie cu deosebire nemulțumit de hazardul tragerii la sorți a magistraților, procedeu pe care nimeni nu-l întrebuințează „în ce privește alegerea unui pilot, a unui dulgher, a unui cântăreț din flaut sau a oricărui lucrător de același fel”, deși greșelele acestor lucrători nu pot fi comparate în gravitate cu erorile făcute de cei cari conduc cetatea cu nepricepere ⁴⁾.

Decât democrații războinici în genul lui Kleon, aristocrații inclinați spre pace cu Lacedemonia ca Nicias vor fi fost considerați de Socrate ca mai competenți, mai pricepuți în politică. De altfel, legăturile lui cu plutocrații nu pot fi contestate. Printre elevii lui, tinerii din plutocrație erau cei mai numeroși, pentru că

1) G. Glotz, *op. cit.*, p. 215 și 219-219.

2) Karl Julius Beloch, *Griechische Geschichte*, ed. II-3, vol. I, Strassburg 1914.

3) Xenophon, *Mem.*, cartea III, cap. IX, 10 (*op. cit.*, p. 418).

4) *Ibidem*, cartea I, cap. II, 9 (*op. cit.*, p. 325).

— ne spune Socrate în *Apologia* lui Platon — „aceștia sunt cei care au cel mai mult răgaz”¹⁾, Alcibiade, Kritias, Xenophon, aristocrații atenieni, sunt elevii lui Socrate. Primii doi au tras greu în cumpăna acuzațiilor aduse filosofului, prin felul cum s’au purtat în viața publică ateniană. În *Protagoras*, conversația închisă pe care Socrate și Protagoras o au cu „mulțimea”, privitoare la știința binelui, se încheie cu constatarea că cetățenii nu sacrifică, așa cum ar trebui, banii necesari pentru educarea politică și etică a copiilor lor prin lecțiile sofștilor și de aceea „treburile atât particulare cât și publice” ale cetățenilor nu merg bine²⁾. Evident, reprimanda se adresează celor care își pot educa vlăstarele, plătind învățătura sofștilor: oamenilor bogăți.

Dar cea mai caracteristică intervenție a lui Socrate în viața celor din stratul social suprapus, în scopul de a-i îndemna să-și valorifice superioritatea intelectuală pe care o au asupra poporului incult politiceste, o găsim în *Memorablele* lui Xenophon. Lui Charmides — unchiul lui Platon — îi dă Socrate sfatul să nu se intimideze de mulțimea de „piuari, cismari, dulgheri, fierari, agricultori, negustori”, oameni „care nu s’au preocupat niciodată de politică”, deși iau parte la adunarea poporului. „Nu neglija treburile cetății, dacă ele pot fi îmbunătățite prin grija ta”, spune Socrate celui pe care îl învinovățește de o excesivă timiditate, de o nejustificată neîncredere în puterea lui de a convinge mulțimea³⁾.

Dar desigur competența celui care a avut timpul și banii necesari pentru educație, opusă de Socrate incompetenții poporului antrenat de oratori, presupune nu numai cunoștințe speciale, ci și tărie morală, stăpânire de sine, *sophrosyne*. De aceea Socrate atrage atenția asupra obligației de severă disciplină sufltească la care trebuie să se supună cel care vrea să conducă. Conducătorul trebuie să sacrifice, când nevoia o cere, orice plăcere și orice pornire naturală — fie și elementară, ca foamea și somnul — pentru îndeplinirea strictă a datoriei. Ideea că viața de conducător politic este o viață de privațiuni și de jertfe, fundamentală în *Republica* lui Platon, nu lipsește, cum știu cetitorii lui Xenophon, nici din spiritul lui Socrate⁴⁾.

Dar primele pagini din cartea II a *Memorablelor* merită o cercetare mai amănunțită. Viața sobră a unui conducător este prezentată de Socrate lui Aristipp în culori atât de puțin atrăgătoare, încât acesta declară lămurit că nu va alege o astfel de

1) Platon, *Apologia* 23 c.

2) Platon, *Protagoras* 357 e (Platon, *Oeuvres complètes*, t. III, 1-re partie, Collection Guillaume Budé, Paris 1935).

3) Xenophon, *Mem.*, cartea III, cap. VII (*op. cit.*, p. 411-413).

4) Xenophon, *Mem.*, cartea I, cap. I, 1-7 (*op. cit.*, p. 353-355).

viață. „Imi pare în adevăr că trebuie să fie un adevărat nebun printrucă, de vreme ce e destul de greu să-ți procuri ție însuși cele necesare, să nu te mărginești la această grijă și să-ți mai impui pe lângă aceasta sarcina de a satisface nevoile concetățenilor tăi. Să te privezi pe tine de atâtea lucruri pe care le dorești și să te așezi în fruntea statului ca să fii adus în fața justiției, dacă n'ai îndeplinit tot ceea ce vrea cetatea, nu este aceasta culmea nebuniei?” Aristipp vrea să ducă o viață ușoară și plăcută, cea mai plăcută cu putință. De aceea nu e deloc dispus să-și înstrăineze libertatea de dragul poporului care își tratează conducătorii cum el, Aristipp, își tratează sclavii. Socrate îi răspunde că, de fapt, nu există posibilitate de alegere decât între două situații: dacă nu vrei să fii conducător, vei avea de suferit rigörile vieții de condus, care sunt destul de supărătoare, „Dar dacă, trăind între oameni, tu nu vrei nici să comanzi, nici să te supui, nici să servești de bună voie pe cei care comandă, tu nu ignorezi, cred, cum se pricep cei mai puternici să facă să plângă pe cei mai slabi și să-i trateze ca pe niște sclavi”¹⁾. Afirmația lui Socrate este foarte elocventă. Ea trebuie interpretată în sensul că tocmai pentru a nu fi desconsiderată de puterea mare a poporului „incult”, intelectualii și aristocrații culți trebuie să se pună în serviciul statului. Vor avea poate neplăceri, dar ele vor fi mai mici decât cele la care s'ar expune dacă nu s'ar face indispensabili mulțimii.

Critica incompetenței poporului (și desigur a multora din „demagogi”); critica abstenționismului politic al celor cultivați și pricepuți în politică (care nu puteau proveni, în general, decât din centrele bogătașilor); convingerea că rolul de conducător politic implică sacrificii și renunțări obținute prin stăpânirea de sine, — iată câteva din ideile politice ale lui Socrate. „Demos”-ul trebuia — după Socrate — să fie condus, fie și în cadrul dat al democrației, de oameni cultivați, care să se impună mulțimii, aducând greșelilor ei corectivul competenței.

Dar de ce n'a făcut Socrate el însuși o politică activă? Il putem crede pe Xenophon: Socrate își sezerva rolul de pedagog politic, de îndrumător al viitorilor oameni politici. Sofiștii *cei străini de Atena*, „meteci” intelectuali, puteau să ofere, ca Gorgias din Leontinoi, elevilor lor, o simplă îndemănare tehnică-politică, puteau să-i învețe să vorbească frumos, persuasiv, fără să fie ei, profesorii de retorică, responsabili de eventuala utilizare imorală a artei oratorice²⁾. Lipsiți de aderențe autohtone și de rol cetățenesc, ei erau numai profesori de retorică sau de

1) Xenophon, *Mem.*, cartea II, cap. I, 8-12

2) Platon, *Gorgias* 457 a-b-c. (Cezar Papacostea, Platon (III) *Gorgias-Menon*, p. 41-42,

noțiuni politice elementare. Soarta Atenei nu-i putea interesa în gradul în care-l interesa pe cetățeanul atenian Socrate. Acesta se vedea singurul etician al politicii patriei lui, prins între un „demos” lipsit de posibilitatea de a se cultiva, impetuos, impulsiv, voind cu orice preț stăpânirea mărilor și a cetăților supuse Atenei și o plutocrație pe care trebuia s'o convingă să-și afirme în viața politică, așa cum era ea, cultura ei superioară și s'o disciplineze sufletește. El, Socrate, om din popor, fără prejudecăți contra muncii manuale ¹⁾, dușman al morgii plutocratice ²⁾, trebuia să fie educatorul politic și etic, profesorul de *areté*, al al unei plutocrații intrate deja în decadentă morală ³⁾, produs al belșugului Atenei comerciale. Entuziast al lucidității, al sobrietății, al rațiunii niciodată oboșite, Socrate așa de deosebit (psihologie de clasă !) de rafinamentul de poet și de artist al aristocratului Platon, era desigur un miracol de voință, de stăpânire de sine, pentru mulți din clasa plutocratică, nu numai pentru Alcibiade, cel așa de puțin stăpânit. Relativa sărăcie a filosofului ca și puterea de voință plebeiană moștenită dela părinții lui, muncitori fără răgaz, erau, în optimismul său de zelos pedagog, menite să servească drept exemplu unei clase sociale pe care se încăpățâna s'o considere superioară poporului lipsit de cultură. Desigur, a supraevaluat Socrate puterea exemplului și a cuvântului. N'a reușit să convingă pe adepții unui imoralism zămbitor că așa cum se spune în *Protagoras* al lui Platon, „a fi învins de plăceri este numai și numai a nu-ți cunoaște interesul adevărat, „bine înțeles”, exact măsurat. Aristocrații Alcibiade și Kritias, unul în slujba „poporului”, altul luptând împotriva „poporului”, au dovedit odată mai mult că destinul unei clase sociale e mai puternic decât orice tendință moralizatoare. Aristocrația ateniană n'a putut fi cumințită de Socrate pe care oligarhul Kritias, devenit stăpân trecător al Atenei, încearcă zadarnic să-l utilizeze în „acțiuni criminale” ⁴⁾. Aristocrația ateniană nu a urmat drumul indicat de filosof și „poporul”, condamnând pe profesorul lui Kritias, i-a făcut lui Socrate o vină din ceceae fusese pentru el o speranță: speranța de a face pe oligarhi mai înțelepți și cu autoritate morală asupra mulțimii.

ALEXANDRU CLAUDIAN

1) Vezi Xenophon, *Mem.*, cartea II, cap. VII, cf. Th. Gomperz, *Griechische Denker*, vol. II, ed. IV, Berlin 1925, p. 63

2) Xenophon, *Mem.*, cartea II, cap. VIII.

3) Edgar Salin (*Platon und die griechische Utopie*, München 1921) face justa observație că epoca tinereții lui Platon și a luptelor între statele grecești și între partidele ateniene nu este o epocă de oboseală și slăbiciune, dar o epocă din care a dispărut „măsura”, semnul perfecțiunii elene (p. 3).

4) Platon, *Scrisoarea VII*, 324e — 325a, (Platon, *Oeuvres complètes*, Collection Guillaume Budé, t. XIII, 1-re partie, Lettres, Paris 1926, p. 28).

CEVA DESPRE VISURI

„Care fiziolog, psiholog sau psihiatru îmi poate deslega aceste taine?”

I. Al. Brătescu-Voinești

E indeobște cunoscut că orișice om, de îndată ce se pomește față 'n față cu ceva nou, neobicinuit, ia o ținută de încordare, parecă e gata de luptă și reacționează deobicei prea tare. Acest fenomen e, dealtfel, fiziologic și începe odată cu învățarea mersului, a meșteșugului scrisului și altele -- vă aduceți aminte când rupeați vârful creioanelor și vă apucau cărcei la degete de-atâta apăsare, stricând tocmai prin acel, ca să-i zicem așa, abuz de bunăvoință! Aceste opinteli de a învăța ceva nou se vede că produc și o neplăcere, altfel nu s'ar explica de ce atitudinile -- nu numai ale inșilor singuratici, dar și cele ale maselor -- sânt încordate și amestecate cu o doză de dușmănie față de elementul *noutate*¹⁾. Așa b. o. cine nu știe ce e un vis? Le cunoaște toată lumea, nu e așa? Atâta numai că, în ceea ce privește natura lor, sânt două păreri de-adreptul opuse. Poporul le crede *prevestitoare* și deci că sânt trimise din afară, de cătră niște puteri mistice, în vreme ce oamenii cu pretenții de știință obiectivă le cred simple imagini, năluciri, cari ne vin așa cum ar eși, de pildă, niște sumete când ar alerga o pisică incolo și 'ncoace pe clapele unui pian. Träume sind Schäume -- spumă și vânt!

Iată însă că s'a găsit un om care, studiind amănunțit aceste procese psihice din timpul somnului, a ajuns la altă părere ș. a. că nu ne sânt trimise nici din afară și că nu apar nici așa la întâmplare, ci că stau în strânsă legătură cu ființa noastră intimă. Ciudat însă: când te-ai fi așteptat ca aceste constatări să fie bine primite și să entusiasmeze, s'a întâmplat tocmai contrarul:

1) Se vorbea, nu de mult, de niște țărani poloneji, cari, tăbărând într'o zi pe-un aparat de radio al unui intelectual singuratic, l-au prefăcut în țandări.

toată lumea s'a năpustit asupra lui Freud — căci el e acel om, hulindu-l. Deși a arătat foloasele acestor studii, cari ne pot duce la o înțelegere totală a delirului, a halucinațiilor — cari nu sânt decât niște visuri cu ochii deschiși — și a atâtor alte fenomene psihopatologice, cum sânt de pildă fobiile, obsesiile, ticurile, etc., arătând că toate se produc după aceleași legi și norme ca și visurile, cu toate acestea, zic, concepțiile lui au întâlnit pretutindeni o rezistență de-adreptul dușmănoasă. Oare de ce nu era nimic compromițător când se ocupa cineva cu studiul halucinațiilor, dar era, de ndată ce începea să se ocupe și de visuri? Răspunsul e limpede. Studiul viselor a fost compromis de către ocultistii vechi și noi și-apoi încă ceva: când era vorba de halucinații, nu erau în cauză decât bieții bolnavi și deci, orice s'ar fi descoperit din studiul lor, nu-i privea decât pe ei, în vreme ce visurile îl dau de gol pe fiecare — chiar și pe cel ce le studiază. Aice s'a simțit deodată lovită însăși mândria omenească. Vedeți bine că, odată ce sântem în stare să săvârșim uneori, în vis, lucruri pe cari nu le-am putea săvârși în starea trează, e firesc ca noi să ne lepădăm de răspundere și să atribuim acele acțiuni fie unor factori din afară, fie unei întâmplări și nicidecum unor tendinți cari ar putea să stea pitite, fără să ne dăm noi seama, chiar în sufletul nostru. Nouă nu ne convine să ne răspundem cu ele cum nu-i vine unui îmbogățit să i se pomenească de vremurile când era sărac. *Visurile nu prevestesc ci trădeză*, acesta e rezultatul studiilor făcute asupra lor de către școala psihanalitică. Aceasta era *noulatea* în contra căreia au reacționat violent cu toții, întrevăzând în aceasta și o puțință pe care ar avea-o *altcineva* de a arunca priviri furișe peste gardul sufletului nostru, pătrunzându-ne astfel într'o intimitate pe care nici noi singuri nu mai vrem s-o vedem. E adevărat că pe măsură ce și-au dat oamenii de știință seama că nu e numai decât o *rușine* dacă mai păstrăm încă în sufletul nostru conturul pașilor pe unde a trecut atât speța umană în întregime cât și fiecare ins în parte, apele s'au mai potolit și rezistența a scăzut. Astfel a început să se vadă în psihanaliză pe 'ncetul o *embriologie și o paleontologie psihică*, precum și este.

Ceeace m'a determinat să fac aceste considerațiuni a fost faptul că, dând peste un articol al d-lui *I. Al. Brătescu-Voinești*, intitulat *Vise*¹⁾, mă așteptam dela început să întâlnesc o oarecare agresivitate și... m'am înșelat. O așteptam, deși știam că D-sa numai agresiv nu e, în literatură, (această trăsătură fiindu-i consumată toată de vânătoare și pescuit), dar o așteptam din cauza obiectivului ce și l-a ales. D-sa vorbește, deși în haină literară, totuș *științific* despre *visuri*. Ori, a vorbi științific, cel puțin

1) Apărut în Nr. din Ian. 1935 al Rev. Fund. Regale.



la noi, despre un astfel de subiect, însemnează mai întâi a-și bate joc de cei ce le studiază. D-i Br.-V. vorbește științific și totuș nu-și bate joc — iată ceva nou și contra așteptărilor. Ar fi fost firesc să reacționeze agresiv pentru că așa s'a întâmplat și așa se întâmplă întotdeauna la început — și-atunci cum se explică această excepție? Să fi trecut D-sa peste această fază și să se aplece, în prezent, în fața de pătrundere a mecanismului de producere al visului sau e altă ceva la mijloc? Dacă ar putea să mai fie ceva sau nu, aceasta vom vedea-o mai la vale, deocamdată trebuie să constatăm însă că d-l Br.-V. a ajuns destul de departe cu înțelegerea acestor mecanisme. A ajuns să admită că *subconștientul nostru nu e o bibliotecă moartă ci e viu și dinamic și că poate influența, de după culise, o mulțime de acțiuni de-ale conștientului*, ceea ce nu e puțin lucru. A înțeles și contrariul și anume: *rezonanța ce o poate trezi un moment actual asupra altor momente identice sau analoage din trecutul nostru, oricât de îndepărtat ar fi el*, ceea ce însemnează încă și mai mult. Așa, de pildă, ne povestește D-sa un vis, din care se poate vedea că un ghimpe ce i-a pătruns în coapsă, într-o noapte petrecută în fânul din podul grajdului unui țăran, i-a reactivat, în vis, o altă scenă, întâmplată cu cincisprezece ani în urmă când, un alt ghimpe și în alte împrejurări, i-a înțepat pulpa piciorului. Ghimpele actual l-a determinat să re trăiască o altă scenă, retrezită de un singur „factor comun”: *ghimpele*. Odată ce a putut d-l Br.-V. să înțeleagă și să asimileze acest mecanism — indiferent dacă visul a fost chiar așa sau a mai fost „adjustat” puțin, din punct de vedere literar — însemnează că D-sa își dă seama de faptul deosebit de important că, *într-o situație actuală anumită, noi nu reacționăm numai cu prezentul ci și cu întreg trecutul nostru*, fapt ce nu se întâmplă numai în vis dar, într-o oarecare măsură, și în viața noastră trează și mai cu osebire *la psihonevroși, al căror grad de boală se măsoară tocmai după cantitatea de „trecut” care se amestecă în reacțiunile lor față de viața reală în curs.*¹⁾ Dacă în viața reală ajungem să ne debarasăm totuși mai mult sau mai puțin de acel amestec al trecutului, apoi în vis și în psihonevroze, rămânem mai departe sub tirania aceluia trecut. Acelaș lucru se întâmplă de altfel și în stările de mare tensiune afectivă, chiar dacă nu sântem psihonevroși.

Până aici, mi se pare, că a ajuns d-l Br.-V. cu înțelegerea acestor mecanisme sau, în orice caz, pe-aici, pe-aproape. Că n'a

1) Așa s'a observat, de pildă, că raporturile care se stabilesc între copil și părinții, frații și surorile sale, determină mai târziu raporturile aceleia cu membrii societății. Când cineva a avut de ex. o mamă barbară, se va sfii mai târziu în fața oricărei femei, ca și cum s'ar afla tot în fața mamei periculoase. Aceste vechi raporturi se mai corectează ele, prin experiență, mai rămâne însă întotdeauna ceva ce incurcă manifestările actuale.

putut depăși acest punct, asta nu se datorește unei incapacități de înțelegere, ci pe de-o parte, faptului că n'a avut ocaziunea să le aprofundeze și să le experimenteze (nici astronomia nu se poate înțelege, citind numai „Tainele cerului” de Flammarion) iar, pe de alta, unei ciudate trăsături general omenești: în materie de psihologie, omul înclină să înțeleagă numai atâta cât îi convine, de 'ndată însă ce apare ceva ce i-ar putea răni mândria proprie, observăm că nu-și mai poate pune microscopul la punct și totul apare șters și încâlcit. ¹⁾

Intr'adevăr dacă mai citim odată articolul D-sale, ne putem da seama numaidecât că înțelege bine și admite în totul numai acele visuri cari nu-i descoperă prea mult viața lui intimă (visul cu ghimpele și cel cu trăsura răsturnată — deși și despre aceste ar mai fi multe de spus). Acolo însă, unde rezonanța e mai puternică și amenință să-i prindă mai multe straturi și „complexe” personale (cum e visul dela Băile Herculane — despre care vom vorbi în amănunt), acolo a alunecat pe de-asupra, căutând o interpretare frumoasă dar care sare peste „istoricul” individual, făcându-i răspunșabili pe străbuni.

Mă opresc la acest vis pentrucă ne poate arăta și greutățile de înțelegere ale acestui fel de procese psihice și, în acelaș timp, ne poate servi și ca „mostră” de felul cum se ferește omul de ceea ce nu-i face plăcere. Astfel ne povestește D-sa... dar mai bine să-i lăsăm autorului cuvântul; „... ca să puteți înțelege (visul) trebuie să vă spun că eu mă trag dintr'o veche familie din Târgoviște... Câteva biserici din județul Dâmbovița, iar în Târgoviște biserica Sf. Vineri, alături de Curtea Domnească, au fost zidite de strămoși de-ai mei... *In vremea copilăriei și adolescenței mele, multe ceasuri mi-am petrecut printre ruinele Curții Domnești, de unde se văd în zarea dinspre miazănoapte coamele munților topite în fumuri albăstrii. Casa noastră părintească era în apropierea ruinelor Curții Domnești. O misterioasă atracție mă îndemna adeseori să mă duc singur în după amiezile zilelor de vară acolo, unde rămâneam până se însera, vrăjit de tăcere, de frumusețea dealurilor din zare și de mirezmele ce veneau din fânețele luncii. De multe ori cu ochii pironiți asupra rămășițelor mâncate de vreme ale fostelor palate, încercam să le reconstituiesc cu mintea și mi se părea uneori că reușiam...*”

Și începe D-l Brătescu-Voinesti să-și povestească visul: „Mai bine de 40 de ani trecuseră dela acele vremuri, când, acum cinci ani, la Băile Herculane, mă visez în Curtea Domnească, sub înfățișarea unui boer slab, mărunțel, cu barba că-

1) Aceasta am observat-o adese în timpul tratamentului psiho-analitic: descurcam și vedeam destul de repede defectele bolnavilor în vreme ce pentru *ale mele* mi-au trebuit ani de zile ca să le pot vedea obiectiv.

runtă, om ca de cincizeci de ani. De jur împrejurul Curții ziduri înalte; poarta mare de stejar ferecat, încuiată și păzită de câțiva oșteni. Dincolo de poarta cetății zarvă mare și zângănit de săbii. Domnul, un bărbat cu barba căruntă și cu ochii fioroși, se plimba de colo până colo cu mâinele la spate, clocotind de mânie și șuerând din când în când printre dinți: „ticălosul! ticălosul!” Sub bolta unei porți din fundul Curții, câteva femei, printre care, Doamna, priveau spre noi îngrijorate. De-odată se aud bătăi în poartă. Un ostaș trage un drug de fier și, printr-o deschizătură mai mică a porții, pătrund doi oșteni, cari târăsc de brațe un om tânăr. Are bărbuța castanie cași pletele lui răvășite. E cu capul gol, îmbrăcat într-o haină de catifea sfâșiată la gât, de culoarea prunei.... Domnul rânjește înfiorător și-i răcnește: „Câine ticălos!”... Femeile fug îngrozite, iar în cadrul unei porțițe boltite din zidul din stânga se ivește, gol până la brâu, un uriaș negru și fioros. Domnul îi strigă:

— „*Ia-l. Toate pe rând, fără grabă. Vin și eu să fiu de față.*” Înțelegând că e vorba de casne, mă cutremur. Domnul se întoarce la mine: — Vii? — Cu un gest de apărare zic: Iartă-mă, Măria Ta, nu pot. El rânjește cu dispreț și mă scuipă: Ptiu! muiere! — M'am sculat tremurând de groază.”

Acesta e visul D-lui Brătescu-Voinești, expus limpede și frumos. Acest vis, susține D-sa, că-l înțelege, dar când așteptăm înfrigați să vedem cum ni-l explică, vedem că n'a mai fost consequent cu metoda ce-a urmat-o în interpretarea visurilor anterioare ci a căutat să-și facă munca mai ușoară alunecând pe un teren ce miroasă a metempsihoză: „La scena văzută de mine în vis eu aievea nu asistasem, nici în vre-un roman n'o citisem, nici pe scena vre-unui teatru n'o văzusem. Dovezi nu pot să aduc, dar sunt ferm încredințat că ea s'a petrecut aievea; că a fost văzută de un strămoș de-al meu.... că s'a întipărit adânc în creierul lui și c'a transmis-o urmașilor lui care au purtat-o în ei adormită. Da, au purtat-o în ei adormită și răsbunicul meu și bunicul meu și tatăl meu; am purtat-o adormită și eu până când s'a trezit în mine, acum câțiva ani la Băile Herculane, în somnul unei nopți de August. Ce a trezit-o, cum s'a trezit ea singură, nu pot înțelege.”

Aceasta e interpretarea pe care ne-o dă D-l Br.-V. — și după cum vedem, e și frumoasă și comodă — atâta numai că, din nenorocire, lucrurile nu se petrec niciodată așa de simplu, mecanismele noastre psihice fiind mult mai complicate. Dar putem noi oare spune mai mult? Prea mult desigur că nu și aceasta din două pricini și anume: mai întâi am avea nevoie de prezența visătorului însuși, de asociațiile lui libere și apoi, chiar cele ce le putem întrevedea de pe acum nu pot fi publicate pe de-a-tregul, deoarece ar însemna să ne amestecăm

— și cu ce drept? — în viața intimă a unui om bine cunoscut și mai ales că suntem încă departe de vremurile când vom putea vorbi despre anumite tendințe și stări sufletești mai intime ca despre o apendicită, de pildă. Vom încerca însă să redăm atâta cât ne poate fi permis.

D-l Br.-V. și-a tăiat, după cum ni se pare, singur calea spre înțelegerea visului propriu prin faptul că s'a lăsat influențat de concepția populară că visele ne-ar fi oarecum impuse din afară și nicidecum că ar fi produse psihice proprii ca și reveria și ca și gândirea logică. Că s'a lăsat influențat de acea concepție ne-o dovedește însuși felul cum își pune d-sa, încă dela început, întrebările: „*De unde ne vin visele? Cine ni le trimite?*” Dar e oare numaidecât să ne fie trimise din afară? În interpretarea greșului (lapsus) de memorie cu *resurgam*, cuvânt pe care, în stare trează, îl credea englezesc, în vreme ce în vis l-a găsit ca fiind latinesc, și-a dat perfect de bine seama că totul se petrecea în sufletul propriu. Acolo și-a dat seama că *e cu puțință ca omul să știe anumite lucruri și totuși să nu știe că le știe*. Aceeași ținută a avut-o D-sa și în interpretarea visului cu ghimpele și în cel cu trăsura răsturnată. Dece a părăsit-o oare când a fost vorba de interpretarea visului dela Băile Herculane? Dece n'a vrut să admită și aice că un „ghimpe” oarecare actual, a reactivat o altă scenă, din alt punct al vieții și cu alt ghimpe? Dece n'a căutat și aice „factorul comun”?

Acel „ghimpe” actual nu era nevoie să fie numaidecât de natură fizică, putând fi tot așa din bine o stare sufletească anumită, pentru care și-a căutat un decor corespunzător, cârpit cu fel de fel de imagini culese de deosebite părți. D-l Brătescu-Voinesti cunoaște de bunăseamă din literatură procedeul de a reda o stare sufletească prin elemente din lumea din afară, procedeul întrebuițat mai ales în cinematograful. Așa de pildă, când eroii se află în *stări de sbucium sufletesc*, regisorul potrivește și un decor corespunzător: nouri grei pe cer, spintecați de fulgere și tunete, copaci cari se îndoae de vânt, izbire de talazuri pe mări etc. În analizele visurilor bolnavilor noștri psihonervoși observăm același paralelism între stările lor sufletești și decorurile din vis: furtuni, răsboaie și revoluții — în stări de conflicte sufletești; păduri cu cetina abia foșnind și pajiști înflorite, peste care se revărsă pacea ca o binecuvântare — în stări de liniște sufletească.

Unde cade accentul în visul D-lui Brătescu-Voinesti? Fără îndoială că pe factorul *frică*: „M'am sculat tremurând de groază” și apoi întrebarea ce și-o pune: „ce deosebire e între un vis și realitate, dacă o nălucire din timpul somnului poate să-mi pricinuiască această cutremurare și aceste bătăi de inimă, pe care nu le pot domoli cu nici un chip?”, ne dovedește aceeași

stare. Singurul lucru adevărat, adică real și de necontestat din visul D-sale e, prin urmare, o *stare de frică*, despre care ne spune autorul că *s'ar datora scenelor din vis*. Și aceasta e adevărat, dar oare toată, *toată*? Aice e punctul nevralgic. Din cunoștințele noastre în materie de procese psihice, putem spune cu hotărîre că *nu*, ci că a trebuit să fie *mai întâi* o stare de neliniște, de anxietate, deci o *stare afectivă care și-a căutat pe urmă un echivalent mintal, un decor care să corespundă acelei stări de frică inițială*. Odată ce s'a găsit echivalentul, a început și cercul vicios: scena din vis măria frica primară, în vreme ce aceasta intensifica elementele scenice ce o provocau. Procesul a mers progresiv până la șoc, până la acel „scurt circuit” care l-a trezit și i-a rupt cercul vicios. Dar ce putea să-i fi provocat sămburele primar de anxietate, care s'a prefăcut în avalanșă de îndată ce s'a împletit în scenăria visului? Iată un punct unde nu putem face nimic fără ajutorul visătorului însuși. S'ar putea să fi fost efectul unor băi calde prelungite (era doar la Băile Herculane), s'ar putea să se fi obosea prea mult într'o plimbare prin munți, fapt ce i-ar fi putut mări tensiunea arterială peste starea ei obicinuită, s'ar putea să fi fost oarecari emoții de cine știe ce natură etc. etc., o mulțime de pricini, dintre cari una, sau mai multe dimpreună, i-au putut determina acel sămbure primar de frică în jurul căruia s'au polarizat, intensificându-se progresiv, elementele unei scenării corespunzătoare.

Să privim acum mai atenți la elementele scenăriei. În starea sa anxioasă premergătoare, e ușor de înțeles că d-l Br.-V. își putea găsi, în vis, și alt decor în care să îmbrace acel sămbure de frică. Așa de pildă, cum e vânător, s'ar fi putut visa la o vânătoare de feline prin Africa (și dacă visul ar fi fost în vremurile de față, când se pomenește așa de des de Abisinia, s'ar fi putut cu atâta mai ușor) și să se pomenească deodată că un astfel de animal periculos vine în salturi spre D-sa și, când dă să tragă, pușca nu ia foc; sau să se viseze la pescuit și să observe de-odată că vine apa mare, că-l cuprinde din toate părțile și nu e nici un chip de scăpare, ș. a. m. d. Dar cine știe din ce motive — poate că însăși regiunea cu munții ce se topeau în zarea fumurie și mireazma fânețelor de prin prejur i-au reactivat momentele asemănătoare din copilărie despre care scrie singur: „O misterioasă atracție mă îndemna adeseori să mă duc singur în după amiezile zilelor de vară acolo (la ruinele Curții Domnești), unde rămâneam până se însera, vrăjit de tăcere, de frumuseța dealurilor și munților din zare și de mirezmele ce veneau din fânețele luncii.” Se vede că oarecari *factori comuni* topografici i-au trezit, prin rezonanță, vremurile din copilărie, de pe când visa cu ochii deschiși printre ruinele Curții Domnești. Pe această cale au putut deveni acele Curți în ruină — cari au fost

odinioară mândre palate domnești — un simbol al însăși vieții scriitorului ¹⁾: odinioară copil, astăzi într'o vârstă înaintată, întovărășită de oarecari slăbiciuni și temeri latente de moarte. (Poate că aici a început prima emoție, sămburile fricei din vis).

Odată scoborit psihicul în straturile vremurilor de demult, a fost ușor să se lege și împletească întreolaltă, materiale din fanteziile de pe atunci, când *încearca să însuflească, pe calea fanteziei, ruinele vechi*, umplându-le cu viață, o viață pe care o culesese de bunăseamă și din legendele locale și din povești, adunând astfel din felurite părți pietricele de mozaic mental, pe care le așeza una lângă alta, după bunul plac al fanteziei sale. Scenele din vis fac parte până la un punct din materialul acelor reverii de pe atunci, reverii care se topeau pe măsură ce-și îndeplineau scopul, făcând loc la altele și altele, fără ca autorul lor să-și fi dat bine seama nici atunci, necum să și le mai poată reaminti astăzi. Aیدoma scena din vis cu siguranță că n'a văzut-o niciodată, dar a văzut petece din ea, deși nu-și amintește nimic. Nici poporul n'a văzut nici odată balauri cu nouă capete, dar a văzut șopârle, șerpi și alte dihănii din al căror amestec a făurit balaurii prin amplificare.

Acestea despre decor. Ne mai rămân „persoanele” și „acțiunea”. Nouă ni se pare că în dosul întregii „grozăvii” din visul d-lui Br.-V. se ascunde o întâmplare foarte obicinuită în copilărie și anume că e vorba de o scenă când „copilul”, I. Al. Brătescu-Voinești *de odinioară a fost pedepsit sau numai amenințat de cătră tatăl său că cine-știe ce-i face — în vreme ce buna lui mamă îi lua apărarea*. Acestei întâmplări banale i s'a dat în vis o aromă domnească și arhaică împrumutată dela Curțile de-alături. Tatăl a devenit Domn, iar mama Doamnă — totașa cum se întâmplă, de altfel și în povești, unde știm că formula obicinuită de „a fost odată un împărat și o împărăteasă” nu conține decât niște bieți părinți — oameni cumsecade, nu-i vorbă — dar cari n'au nici o pretenție de Domnie. Aceasta se poate cu-atâta mai ușor cu cât, pentru restrânsa lume familiară a copilului, tatăl și mama lui fac *cel puțin* tot atâta cât un împărat și o împărăteasă pentru o țară întreagă. Tânărul cu haine de catifea sfâșiată la gât (n'a purtat d-l Br.-V. o astfel de hăiniță în copilărie?) care urma să fie supus la „casne”, ni se pare că nu e altul decât visătorul în persoană, arhaizat, firește, și el, în vreme ce ostașii cari îl târau pe condamnat precum și călăul ce urma să execute operația nu sânt decât atribute de-ale tatei care pune mâna pe „vi-

1) Casa ca un simbol al vieții s'a mai repetat în visurile scriitorului nostru (visurile prevestitoare de moartea părinților despre cari vom vorbi și o și interpretează ca atare.

novat" și-l pedepsește. În momentele de spaimă copilul îl crede pe tatăl său extrem de crud, chiar dacă e „pâinea lui D-zeu", în realitate.

În ceea ce privește „casnele" la care trebuia supus, se pare că n'au fost decât niște simple amenințări pe care le lua, pe acea vreme, aidoma. Când i se spune unui copil „am să-ți rup urechile" sau „am să te omor în bătae" (chiar dacă părintele zimbește pe ascuns), fantezia copilului ia lucrurile concret și se poate vedea cu urechile rupte sau ucis de-abinelea, de pe urma bătăii primite. În vis, unde apar aceste expresii figurative tot sub o formă concretă, se poate ca o simplă amenințare să se prefacă într'o acțiune dramatizată, extrem de vie și concretă — cu atâta mai vie cu cât e și frica mai mare ¹⁾.

Ceeace face ca visătorul să nu poată identifica scena sânt, pe lângă haina arhaică, și scindările persoanelor: Autorul a fost despicat într'o persoană care observă și una care suferă acțiunea; tatăl în Domnul (f. mănios) + oștenii ce-l târăsc + călăul care executa); mama în Doamna + suita de femei.

În rezumat am putea spune următoarele despre visul dela Băile Herculane al D-lui Br.-V.: *O frică actuală — de origine organică sau poate că și psihică, (datorită unei tendinți nepermise de eul moral al autorului însuși?), i-a reactivat în vis o aită frică din copilărie când a fost pedepsit sau numai amenințat pentru ceva (analog?) de către tatăl său, în vreme ce mamei îi părea rău și-i lua partea băiatului". Această scenă veche a fost îmbrăcată însă în haina Curții Domnești din vecinătate și amplificată la maximum.*

Mai mult de-atâta nici n'am putea fără ajutorul visătorului și nici nu ne-am permite. Se poate că interpretarea de față, pe lângă faptul că nu e completă, să nu fie nici prea exactă, în orice caz însă numai pe această cale se poate ajunge la o înțelegere deplină a acestui vis.

Trecem acum la visele „prevestitoare" de moartea părinților, pe cari le publică D-sa tot acolo și cari sânt următoarele: după trecerea bacalaureatului am plecat, ne spune d-l Br.-V., să studiez medicina, lăsându-l pe tatăl meu sănătos și voios la vie și „trecuseră șase zile dela despărțirea noastră, când într'o noapte, spre ziuă, visez că treceam pe ulița mare, în dreptul caselor

1) În vis întâlnim foarte des visuri de castrație mai ales la țimizi. Se vede că aice se reactivează într'adevăr o frică arhaică de pe vremurile când se aplicau aievea astfel de pedepse: omorul pentru greșeli mai mari, tăerea mânilor pentru furt, tăerea limbii pentru minciună sau trădare și în fine castrarea pentru greșeli în acest domeniu.

noastre. De-odată jumătatea dinspre drum a clădirii se năruie cu un zgomot asurzitor. După potolirea unui nor gros de praf, văd restul casei rămas neprăbușit. Pe pereții jumătății salonului mare, rămasă în picioare: oglinzile, tablourile și portretele se clătinau strâmbate; la marginea pereților și a tavanului tapetele sfâșiate atârnau în zdrențe... M'am trezit în mijlocul odăii tremurând de groază, incredințat că acest vis simbolic îmi *prevestea* o nenorocire". A doua zi a primit o telegramă: tatăl grav bolnav și... a murit într'adevăr. La un an după aceasta se afla acasă. Mama era slabă, oarbă, se topea progresiv, nu dădea însă nici un semn de moarte. Intr'o zi ațipește scriitorul pe o canapea, în fața patului în care se odihnea mama și, în vis, îi apare din nou scena de anul trecut: jumătatea dinspre drum năruie, tapetele pe unde fusese ruptura sfâșiate, atârnau în zdrențe, tablourile se mai clătinau pe pereți când deodată se prăbușește și jumătatea rămasă în picioare. „M'am sculat ca un nebun. Stăpânindu-mi groaza... m'am apropiat binișor de pat. Mama dormea liniștit. Nimic pe figura ei, ori în respirația ei regulată, nu trăda vre-o suferință". Asta s'a întâmplat după dejun și seara mama a murit binecuvântându-și fiul.

Acesta e visul în două „acte" și se întreabă D-l Br.-V.: „cum s'a trezit în mine acest vis? Cine mi-l trimisese? Care fiziolog, psiholog sau psihiatru îmi poate deslega aceste taine?" Atâta numai că, dacă ar încerca cineva să i le deslege, D-sa ar rămâne desiluzionat, ca întotdeauna când se așteaptă omul la ceva supranatural și când colo se pomenește că e vorba de ceva tot fiziologic, tot psihologic, adică tot natural.

Să începem întâi cu decorul visului unde vedem că viața conjugală a părinților a fost simbolizată prin *casa* pe care o duraseră ei împreună. Acest simbol e foarte obicinuît în popor și în viața trează. Așa, de pildă, auzim destul de des: „cu femeia asta n'ai să faci tu casă!" sau, când se amestecă un străin și începe să tulbure liniile „magnetice" din câmpul căsniciei cuiva, se zice în mod obicinuît că „ii strică omului casa". În Bucovina am auzit un bocet la moartea unui gospodar:

„O bătut vânt hioros.

S'o dat stâlpu căsii gios".

Ori o casă, al cărei stâlp se prăbușește, e firesc să se năruiască și ea. Prin urmare simbolul e limpede și n'are nimic deosebit în sine. Aceste expresii abstracte au luat în vis (care e vizual — de-aceia i se zice doar vis ¹⁾)—forme concrete: casa pe care o duraseră părinții se prăbușește concret, dramatizat, cine-

1) Întrebând o fetiță de 6 ani *cu ce gândește* mi-a răspuns prompt: *cu ochii*. Deci, în contrast cu gândirea verbală a adultului, copiii gândesc mai mult vizual. La fel gândim și noi în reverii și mai ales în vis.

matografic. Celelalte amănunte cu tablourile și oglinzile cari se clătinau pe pereți, tapetele sfâșiate pe linia rupturii sânt secundare, sânt așa cum și-ar închipui oricine că ar arăta o casă cunoscută ruptă în două.

Până aici am înțeles atâta că D. Br.-V. *a trăit în vis* — sub formă simbolică — întâi moartea tatei și pe urmă și pe cea a mamei sale. De fapt aceasta o știa și d-sa. Știm noi mai mult? Din păcate nimic sigur, cunoaștem însă câteva linii cari ar putea să ne apropie totuși de înțelegerea fenomenului fără ca să fie nevoie de a recurge la misticism și supranatural. Să discutăm mai întâi visul din urmă, partea cu moartea mamei, care ni se pare mai ușor de înțeles.

Cum spuneam, simbolul e limpede. Întrebarea ce se pune acum e următoarea: pe ce cale să fi putut presimți fiul moartea mamei sale, ca s'o poată trăi în vis înainte ca ea să se fi produs aievea? Răspunsul l-am începe printr'o altă întrebare: *oare să nu fi observat el totuși oarecari semne ale morții fără ca să-și fi dat seama conștient că le-a observat*, adică totașa ca și în întâmplarea cu *resurgam*, cuvânt pe care, în stare trează, nu știa că-l cunoaște, în vreme ce visul i-a dovedit că-l știa totuși. Odată ce s'a putut acest lucru, de ce n'ar fi cu puțință ca să știe omul și alte lucruri, dar să nu-și dea seama că le știe? Cu alte cuvinte, am vrea să spunem că D. Br.-V., aflându-se în apropierea mamei, a simțit semnele morții întocmai cum simt animalele podromele unui cutremur catastrofal de pământ sau după cum sântem în stare cu toții și mai ales în copilărie să ne dăm seama, dela prima vedere, dacă un om e bun sau rău, fără ca să ne putem lămuri bine după ce semne deducem — „prima impresie nu înșală”.

Dacă e așa, atunci *ne-am putea explica lesne visurile d-sale ca o răbufnire la suprafață, pe cale de vis, a unor impresii delicate pe cari le culesese mai dinainte pe cale subconștientă*. Dar e nevoie oare ca acele „semne” să fi fost chiar așa de delicate încât să nu se fi putut prinde decât pe căi mai primitive, subconștiente? Medicii au adesea prilejul să observe bolnavi despre al căror sfârșit grabnic își dau bine seama și nu numai ei, dar chiar și alte persoane străine de bolnav, și numai *cei ai casei*, adică tocmai cei interesați afectiv de soarta bolnavului, numai ei nu observă nimic. Ba mai mult încă se întâmplă adesea să moară de-a binelea și totuși să nu le vie celor de casă să creadă — pentru că nu concep, nu se pot împăca cu gândul să-l piardă și caută să se orbească singuri (fenomen ce-l numim *scotomizare*). Că tocmai în acest fenomen se ascunde adevărul aceasta ne-o dovedește faptul deosebit de important că *astfel de visuri nu li se întâmplă acelor persoane cari au presimțit și au trăit în stare trează moartea unei persoane dragi, ci numai acelor cari*

spun că n'au bănuț nīmīc, însă faptul că au bănuț totuși il dovedește tocmai visul¹⁾. Nu e oare līmpede că omul predispuue să trăiască în vis numai acele scene pe cari nu vrea sau nu și le permite să le trăiască în realitate?

Și acum visul cu moartea tatălui. Dacă visul „prevestitor” al morții mamei, s'a desfășurat chiar lângă ea și numai puțin timp după ce o culcase el sīgur în pat, ne face foarte plausibilă interpretarea ce-am dat-o, apoi s'ar părea că trebuie să ni se infunde cu celalalt care i-a prevestit-o pe a tatălui său. Aceasta cu atāt mai mult cu cāt s'a întāmplat *la șase zile după despărțire*. Dar oare aceste șase zile să fie un răstīmț așa de mare? Oare s'ar fi putut ca scriitorul nostru să fi cules acele semne ale morții — de data asta pe cale într'adevăr subconștientă—īncă înainte de despărțire? Insuși faptul că s'a preocupat de starea lui că „uite ce sprinten și voios e tata!” e suspect. Oare până atunci nu-și dāduse seama că e sprinten și dece tocmai atunci să-i fi venit în mīnte aceasta? Nu ne-ar dovedi oare tocmai această preocupare că era prins cu mīntea în cercul vieții și al morții tatălui său și deci că ar fi putut observa ceva suspect ce nu-i convenea și s'a refuģiat apoi în contrast: „a nu! tata e... īncă bine, nu se poate!”, Și ceea ce n'a vrut să vadă acum a văzut în vis? Bine, să admītem, ași putea zice: dar cum e cu puțință ca să aprecieze cineva chiar așa de exact până și timpul cānd se va întāmpla desnodāmāntul? Dar e oare aceasta ceva așa de străin de mīntea noastră? Nu știm noi că sāt unii oameni cari, în somn, apreciază timpul cu o exactitate de care nu sāt nici pe departe în s are cānd sāt treji? E cunoscut doar și din experiențele cu hipnotismul că i se pot da, celui adormit, ordine pe care să le execute abia după cāteva zile sau săptămāni — și, după timpul stabilit, ii vine așa de odată în cap să facă cutare lucru — cel ordonat și-l execută īntocmai, dacă bine īnțeleș nu se opune prea mult raționamentul său treaz, cārui s'ar putea să nu-i convie.

Să nu fie deci acelaș lucru în visul „prevestitor” de moartea tatei ca și în cel cu al mamei? Și dacă-i așa, atunci visurile d-lui Brātescu-Voinești nu mai prezintă nici o „taină” — iar calificativele de „prevestitoare” se reduc la cele de *trādătoare a ceea ce se afla mai dinainte bine pitit în sufletul său, dar de care nu-și dādea nici el sīgur seama* — adică īntocmai așa

1) În greșul cu *resurgam*, dacă și-ar fi adus amīnte în momentul cānd l-a citit că „da, vine dela resurgo” — cu sīguranță că nu l-ar mai fi visat noaptea. Așa se explică și faptul că noi nu putem visa ceea ce dorīm noi, în stare trează, să visām.

după cum constatăm, în mod obicinuit din analiza visurilor și stărilor sufletești ale celor cărora le aplicăm tratamentul psihanalitic ¹⁾.

Și acum să-mi permită D. Brătescu-Voinești să-i mulțumesc pentru fericitul prilej ce mi l-a acordat de a putea sta cu D-sa de vorbă.

Dr. C. VLAD
Docent universitar

BCU Cluj / Central University Library Cluj

1) În ceea ce privește culegerea „semnelor” — dacă se poate face sau nu, chiar dela distanță — asupra acestui lucru nu ne putem pronunța. Aceasta ar fi *telepatie*, pe care am putea-o admite teoretic (sunt unele insecte cari comunică la distanță cu ajutorul unor unde), am putea admite, zic, că s'ar putea ca un inconștient să comunice cu inconștientul altei persoane „acordate” pe aceeași „lungime de undă” afectivă — însă asupra acestui lucru n'avem nici o experiență personală.

CONȘTIINȚA AFECTELOR *)

1) Conștiința sentimentelor.

Conștiința sentimentului este deosebită de aceea a emoției și deci le vom trata deosebit.

Unii psihologi afirmă că un sentiment nu poate fi decât conștient, *că nu există sentimente inconștiente*. „Fără conștiință nu există nici un sentiment, o spune hotărît Grossart; a vorbi despre un sentiment inconștient ar fi tot așa de absurd ca și a vorbi despre un fier de lemn” 1).

„Ipoteza unei vieți afective inconștiente — spune L. Pagès — pare a fi contrară faptelor de observații și nejustificată” 2). Acest autor are impresia că dovezile aduse în favoarea ipotezei unei afectivități inconștiente sunt „departe de a demonstra realitatea unei vieți emotive sau sentimentale necunoscute de eu” 3), că o asemenea ipoteză „este cu totul străină introspecției celei mai intense” 4), că pare imposibil chiar de conceput o asemenea ipoteză” 5) „contrară informațiilor celor mai elementare ale observației psihologice” 6). A presupune o plăcere sau o durere inconștientă este a presupune existența unei stări subiective care n'ar fi cunoscută de eu. Deci, singura definiție posibilă a fenomenului afectiv este aceea care îl explică prin starea de conștiință a individului care poate spune: „eu sufer” sau „eu sunt fericit” 7).

Confuzia între un sentiment trăit și unul cunoscut este aici evidentă; autorul confundă conștiința primitivă și spontană cu cea reflexivă.

*) Articolul de față constituie un fragment din lucrarea „Limitele afectivității”.

1) Fr. Grossart, Gefühl und Strebung, Akad. Verlagsgesell., Leipzig 1931, p. 17.

2) Louis Pagès, Affectivité et intelligence. Paris, Alcan, 1926, p. 167

3) op. cit p. 180.

4) op. cit. p. 181.

5) op. cit. p. 182.

6) op. cit. p. 183.

7) op. cit. p. 182.

Trebuie să recunoaştem, însă, că astăzi asemenea păreri sunt în minoritate. Cercetările psihanalitice, psihologia conversiunilor şi a misticismului religios, psihologia patologică au scos pe scenă o sumedenie de stări psihice cu caracterul celor afective şi pe care nu le putem numi nici complect inconştiente.

„Ar părea paradoxal la prima vedere — spune *Arthus* — să vorbeşti despre sentimente inconştiente, căci nu-ţi imaginezi fără dificultate un sentiment care să nu fie simţit direct de subiect“⁸⁾. Dar perplexitatea noastră sporeşte când suntem siliţi să admitem că un sentiment poate fi conştient şi inconştient.

„Stările afective şi tendinţele pot fi şi inconştiente“ — spune *Rauh*⁹⁾.

„Dorinţele, tendinţele, sentimentele, pot rămânea multă vreme ignorate. Ele împing spre acţiune, dar nu apar conştiinţei“¹⁰⁾. Cine nu cunoaşte antipatiile sau simpatiile subite şi inconştiente? Cine nu a avut surpriza indifferenţii la întâlnirea unui bun prieten, după o despărţire îndelungată? „Te poţi despărţi indiferent şi te regăseşti prieten“. Se poate spune oare că sentimentele evoluiază în inconştient? Se poate spune cu *Dwelshauvers* că un „proces afectiv se formează şi creşte în afară de conştiinţă şi acesteia nu-i rămâne decât să constate rezultatul“? Sau că, dimpotrivă, „un fapt conştient este punctul de plecare al unei activităţi inconştiente“¹¹⁾. Un sentiment are nevoie să ajungă la o anumită fază de evoluţie spre a deveni conştient?¹²⁾.

Dar dacă un sentiment poate fi când conştient când lipsit de conştiinţă, care este atunci deosebirea între aceste două forme? Aici stă întreaga dificultate a problemei.

Pentru precizarea problemei şi a soluţiilor vom împărţi aspectele sub care ni se poate prezenta un sentiment în câteva categorii.

a) *Sentimentele în căutarea obiectului (preconştiente).*

Ne vom opri un moment asupra sentimentelor trăite, dar neorientate, nelocalizate, „nefixate asupra vreunui obiect“ (*Freud*), sentimente neintovărăşite de vreun conţinut intelectual. Le trăim în stare quasi-pură, desbrăcate oarecum de haina intelectuală, anterioare corespondentului lor intelectual, premergătoare acţiunii prin care se consumă. Să ne gândim la stările de nelinişte, de căutare, de agitaţie ale unui adolescent în sufletul căruia instinctul sexual încă nu s'a fixat, nu s'a localizat, nu şi-a găsit

8) *Dr. H. Arthus*, *Les peurs pathologiques*, Paris, Baillière, 1935, p. 65

9) *F. Rauh*, *De la méthode dans la psychologie des sentiments*, Paris, Alcan, 1899, p. 65.

10) *G. Robin*, *Les haines familiales*, Paris, Gallimard, 1926, p. 159.

11) *G. Dwelshauvers*, *Traité de psychologie*, Payot, Paris, 1928, p. 40.

12) *G. Dwelshauvers*, *Op. cit.*, p. 195.

obiectul, corespondentul adecvat. Să ne gândim la un sentiment de „deja vu”, nelocalizat, la căutarea unui nume uitat, despre care însă avem un sentiment, înțeles vag, la starea unui subiect care după ce a primit o sugestie posthipnotică se trezește cu impulsia intensă spre o acțiune determinată; să ne gândim la stările de întrerupere a acțiunilor noastre de către o altă preocupare sau întâmplare externă revenind asupra acțiunii începute cu sentimentul că trebuie să săvârșim ceva, că ne lipsește ceva. Putem trăi o foame puternică manifestată printr'un interes deosebit pentru mirosuri alimentare, prin agitație și neliniște fără a avea, însă, în minte ideia de mâncare sau de foame ¹³⁾. Ne lipsește un obiect pe care suntem deprinși a-l vedea mereu într'un anumit loc; putem avea sentimentul unei lipse fără a ajunge la conștiința cauzei acestei lipse.

Aceste sentimente-tendențe ne par că ar sta la baza creației artistice sau științifice și le trăim intens atunci când ne aflăm în fața unei probleme în căutarea soluției.

Bergson împarte emoțiile ¹⁴⁾ în două categorii: emoții efecte ale reprezentării, superficiale și *infra-intelectuale* și emoții cauze de reprezentări, anterioare și generatoare ale acestora, *supra-intelectuale* ¹⁵⁾.

Aceste emoții supra-intelectuale noi le-am numi mai curând stări de conștiință preintelectuale sau stări de sentiment preconștient sau subconștient; *subconștient*, întrucât ne referim la gradul lor slab de conștiință, la caracterul de sincretism, și de obscuritate; *preconștient*, întrucât ne gândim la relația de succesiune, stările noastre de conștiință fiind precedate adesea de aceste trăiri indeterminate și vagi de natură afectivă; le mai putem caracteriza și ca *semiconștiente*, dacă avem în vedere caracterul parțial al acestei conștiințe în tendința ei spre complexitate cu obiectul corespunzător.

Caracterul de *preconștient* s'ar potrivi cel mai bine acestei categorii de sentimente. În toate aceste stări lipsește corespondentul intelectual sau motor; noi suntem în căutarea lui, tindem spre ceva care să ne completeze.

b) *Sentimente izolate de obiect (subconștiente).*

Conținuturile intelectuale sunt, câteodată, respinse, *refulate* de către conștiința noastră morală ca fiind indecente, obscene (Freud) sau sunt *suprimate* ca stări penibile (Rivers). Ele continuă, totuși, să ne agite conștiința, să-și exercite presiunea asu-

13) P. Guillaume, Psychologie, Alcan, Paris, 1931, p. 370.

14) Luate în înțeles general de stare afectivă.

15) H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion, Alcan, Paris, 1932, p. 40—43.

pra noastră, acțiunea lor provocându-ne o „stare de nervi“, agitație, lapsusuri, acte greșite, uitări sau chiar simptome nervoase morbide. Și aceste stări le vom numi subconștiente, fiindcă și ele sunt trăite, le suferim efectele fără a le cunoaște cauzele sau scopurile. Și ele sunt afecte libere de conținut intelectual, corespondentul natural, reprezentantul lor simbolic fiind expulzat din conștiință.

Am avea ceva analog stărilor afective pure despre care ne vorbește *Bazailas* ca despre stări de conștiință rămase în stare pură prin retragerea reprezentării; conștiința este lipsită de mijloacele obișnuite de cunoaștere, este o subiectivitate și afectivitate pură, străină de memorie și măsura timpului, erijată, „intr'un simplu sentiment al trecutului, de „deja vu“ și „deja senti“¹⁶⁾.

Este greu, totuși, să socotim aceste stări ca fiind absolut pure de orice conținut. Locul reprezentărilor îl vor ocupa complexe de senzații, locale sau generale, mai ales interne, senzații care, împreună cu o serie de reacții sau atitudini motrice, vor forma cortegiul organic al acestor sentimente sărăcite de orientarea lor intelectuală.

Aceste stări s'ar exprima în limbajul fiziologic ca o decorificare cerebrală cu păstrarea intactă a funcțiilor talamice și peritalamice.

Denumirea de *subconștient*, cred, s'ar potrivi cel mai bine acestei clase de stări afective.

c) *Sentimente traduse prin obiecte adecvate (semiconștiente).*

Când ne lăsăm în voia gândurilor noastre, duși de mecanismul asociațiilor libere, în stare de reverie sau în momentele de destindere sufletească, motorul principal al proceselor noastre intelectuale este sentimentul. Se poate spune totuși, că sentimentul este conștient? Oricât ar fi de intens sentimentul care îndrumază cursul reprezentărilor noastre, nu înseamnă că noi suntem conștienți de sentimentul dela baza procesului nostru intelectual. Altfel nu ne-am explica toată tehnica psihanalizei care se servește de asociațiile libere pentru a descoperi complexe inconștiente. *A avea imaginea lucrului dorit și a-ți da seama de dorința pe care o trăiești sunt, deci, două fapte deosebite.* Poți iubi pe cineva fără a-ți da seama de sentimentul de iubire. Putem avea o foame intensă, să mâncăm cu poftă, cu plăcere, sentimentul de foame rămânând, totuși, subconștient. Iată, dar, o serie de fapte din care putem conchide că sentimentele pot fi subconștiente chiar atunci când ele sunt însoțite de un corespondent adecvat intelectual, motor sau ideo-motor. Conștiința este îndreptată atunci spre exterior, spre conținutul intelectual, sentimentul

16) A. *Bazailas*, *Musique et inconscient*, Alcan, Paris, 1908, p. 191.

rămânând în umbră ca un acompaniament în surdina, ca un halo care înconjură reprezentarea, ca un ecran pe care se proiectează acțiunea. Și aici este mai just să spunem că aceste sentimente care lucrează în umbra reprezentărilor sunt *subconștiente*.

Și dacă sentimentul în sine este subconștient față de obiectul care-l sprijină, rămânând în culise în timp ce reprezentarea se află pe scenă în fața publicului, starea integrală și totală, însă, este de deplină conștiință, de care profită și sentimentul. Se poate spune acum că sentimentul devine conștient prin obiectul său apărut pe scenă împins de sentiment¹⁷⁾. Sentimentul se bucură aici de o conștiință de împrumut. După cum jocul de teatru în fața publicului este dirijat în multe din operațiile sale din culise, tot astfel conștiința *integrală* rezultă numai din joncțiunea perfectă dintre reprezentare sau percepție și sentiment. Iată deci ni se pare că aceste sentimente merită mai puțin titlul de subconștiente, beneficiind de caracterul conștient al întregului. Le-am putea numi, spre deosebire de celelalte categorii, sentimente *semi-conștiente*.

d) Sentimente etichetate.

Distingem încă o grupă de sentimente nu numai însoțite de un conținut și semiconștiente, dar complicate prin o operație intelectuală de interpretare, identificare, confirmare sau investire. Noi numim sentimentul, îl caracterizăm, recunoscându-l ca al nostru, ca fiind expresia eului nostru, identificându-l în natura lui. „Eu am multă simpatie pentru X“, „Y îmi provoacă milă“, etc. Ne vine greu să socotim aceste sentimente ca inconștiente sau ca subconștiente, căci în afară de faptul că le trăim, ne și „dăm seama de ele“; printr'o expresie verbală, printr'o judecată pe care o facem asupra lor, noi le precizăm, le facem accesibile înțelegerii noastre.

Am putea spune că un sentiment subconștient este pentru noi, pentru conștiința noastră un sentiment *necunoscut* și unul conștient este acel *cunoscut*. Pe acesta din urmă îl putem numi, caracteriza, eticheta, clasifica, putem face asupra lui o serie de afirmații, de judecăți. Conștiința noastră este mai ales o conștiință verbală, relațională și reflexivă și orice conținut sufletească nu este deplin conștient decât exprimat în vorbe și când poate fi făcut explicit, prin desfășurarea sa într'o serie de judecăți.

„Termenul de sentiment conștient se poate rezerva regu-

17) „A avea conștiința de sine — spune H. Wallon — este a te cunoaște prin intermediul lumii externe“ (Le problème biologique de la conscience, Nouv. traité de psych., G. Dumas, T. I., 1930, p. 328).

lărilor de acte devenite capabile de a fi exprimate altora și nouă înșine", spune cu drept cuvânt *Janet*¹⁸⁾. Sau, cum spune poetul:

„On ne sent tout à fait que ce qu'on a su dire
On vit plus ou moins à travers des mots”.

(Paul Géraudy)

Dar cum psihicul nostru nu se reduce la fapte conștiente, se poate spune că putem trăi stări sufletești sub altă formă decât a conștiinței noastre verbale și reflexive, sub o formă neexprimabilă și neexteriozată în judecăți și propoziții, forma subconștientă.

Dar sentimentele devenite conștiente prin cunoaștere, *cu cât sunt mai conștiente cu atât încetează de a fi sentimente*, făcând loc procesului reflexiv și obiectiv. Sentimentul nu poate deveni obiect de gândire, adică fără a se pierde. Maximul conștiinței afective este minimul său de viață, de existență. Nu se poate vorbi, deci, de o conștiință deplină a sentimentului.

e) Sentimente greșit interpretate (paraconștiente).

O constatare curentă ne învață că oamenii se înșeală asupra sentimentelor lor, interpretându-le greșit. În momentul când reflectăm asupra unui sentiment, noi părăsim atitudinea rece intelectuală, teoretică și luăm adesea o atitudine față de sentiment (atitudine practică față de o atitudine practică), reacționăm printr'un alt sentiment față de primul. Și atunci al doilea sentiment impune o altă interpretare decât cea justă și adecvată. O iubire interpretată ca o prietenie pură (sau vice-versa), un sentiment de milă luat drept iubire, o iubire mistică care ascunde o altă formă de iubire „mai puțin eterică” (Ribot), sentimentul de vanitate drept sentiment de simpatie, egoismul drept sentiment desinteresat, ambiția drept patriotism, etc. Aici ar intra o sumedenie de sentimente *factice* și *simulate*¹⁹⁾ numai în intensitate, în calitate, ori în amândouă caractere odată.

Este interesantă această interferență a două sentimente: în conștiință avem un sentiment cu interpretarea altuia, rămas în subconștient. Interpretarea conștiință corespunde unei realități subconștiente. Sentimentele există, dar interpretate greșit. Eu trăesc o ambiție puternică; nu-mi convine, însă, să mă arăt ambițios, doresc să *apar* patriot, naționalist, mi-ar plăcea să *fiu* chiar patriot: ambiția mea îmbracă haina rațională naționalistă, „tot ce fac e pentru țară, tot ce doresc e spre interesul patriei!”.

18) P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, II, 1928, p. 608.

19) „Die unechten Gefühle”, cum le numește A. Pfänder (*Zur Psychologie der Gesinnungen*, Halle, I, 1922, II, 1930).

Simbioze de genul acesta sunt variate și foarte complicate, mai complicate decât în exemplul dat.

Am spune despre aceste sentimente că ar fi *paraconștiente*.

f) *Grade de subconștient.*

Dar așa cum se ordonează aceste grupe de sentimente este ușor să observăm că între ele există diferențe de claritate și de grad de conștiință. Astfel, un sentiment trăit, dar încă nelocalizat, nefixat, neorientat, nu este decât o vagă presimțire a obiectului și este mai confuz decât un sentiment care și-a găsit obiectul adecvat. Sentimentul de foame, trăit în această fază nediferențiată, se manifestă printr'o neliniște, printr'o serie de acte noi dar generale, fără înțeles specific; numai interesul special pentru mirosurile alimentare, salivația gurii și contracțiunile stomahale ne pot informa despre orientarea interesului nostru. Dar acest sentiment capătă o claritate mai mare în momentul când ne vine în minte ideea mâncării, ne gândim că e vremea mesei, ne așezăm la masă și mâncăm cu poftă. Dar și aceste trăiri pot fi considerate ca rămânând în umbra conștiinței; noi suntem preocupați, ne gândim la un eveniment politic important. Cineva remarcă pofta noastră de mâncare, ne atrage atenția asupra faptului că ne e foame. Observăm și noi cu surprindere că în adevăr ne este foame și căutăm chiar să ne-o explicăm.

Am avea, așa dar, trei trepte mari dela subconștient spre conștient sau paraconștient. Lumina conștiinței îi vine sentimentului dela conținutul sau procesul intelectual.

Atâta timp cât un fenomen psihic nu este recunoscut de eul nostru, cât timp intențiile și impulsunile lui nu sunt ratificate de forurile superioare ale personalității, el este și rămâne un străin în sufletul nostru, străin tolerat și găsit, poate, la un moment dat, chiar indezirabil.

g) *Concluzii.*

Trebuie, dar, să facem o deosebire între sentiment și conștiința sau interpretarea acestuia; între un sentiment trăit și unul gândit, judecat, între realitatea afectivă, subconștientă prin ea însăși și pentru ea însăși, și actul superior de priză de conștiință, de conștientializare care rezultă din transformarea celui dintâi prin actul de judecată, reflexiv, de conștiință.

„Totdeauna când e vorba de sentimente, trebuie să punem întrebarea dacă prin acest termen se înțelege conștiința sentimentului sau forța reală (măsurabilă prin efectele sale sau durată sa) care-i corespunde”²⁰). Distincte făcută de *Rauh* între conștiința sentimentelor (ca forță simțită) și sentimentele ele în-

20) *F. Rauh*, Op. cit. p. 178.

seși (ca forță reală), între un sentiment *real* măsurat prin durata sau intensitatea sa" (deci obiectiv!) „prin opoziție cu sentimentul conștient”²¹⁾, ne confirmă și mai mult exactitatea celor spuse de noi.

Astfel se explică tratamentul psihanalitic care nu constă decât în conștientizarea unui sentiment, înglobarea lui în personalitatea subiectului sau, cum se exprimă *Rivers*, „intelectualizarea” emoției²²⁾.

Deosebirea, deci, între un sentiment trăit și unul conștientizat se reduce în ultima analiză la o deosebire între parte și tot. Un sentiment socotit conștient (complectat prin reprezentare sau judecată) nu este un sentiment *plus* conștiință ci este un fenomen *nou*, rezultat din colaborarea între sentiment și procese, sau conținuturi intelectuale, colaborare din care rezultă nu numai conștiința sentimentului, ci *în acelaș timp și conștiința obiectului acestuia*. Nu se poate, deci, vorbi despre un sentiment conștient ca atare; sentimentul în sine este subconștient, preconștient, semiconștient sau paraconștient și devine conștient — cu dublul aspect (subiect-obiect) — în momentul integrării lui într'o operație reflexivă: Subconștientul devine atunci o stare de conștiință *integrală* în care primul plan este ocupat în mod obișnuit de obiect și planul al doilea de afect, de sentiment. Sentimentele etichetate și interpretate printr'o gândire discursivă sunt cele mai conștiente dar cel mai puțin sentimente.

În concluzie, un sentiment numai trăit — și faptul că este trăit se deduce din întreaga comportare *obiectivă* a persoanei — este și rămâne *subconștient*, fie că se completează sau nu cu un conținut intelectual, fie că acesta este sau nu adecvat sentimentului. El rămâne în stare de subconștiință, de neclaritate și confuzie atât timp cât nu-și capătă o etichetă verbală, nu devine termen al unei judecăți prin care să i se recunoască un nume și un stăpân; dar atunci el încetează de a mai fi singur, are un tovarăș, de care în mod obișnuit este eclipsat.

În rare ocazii, când sentimentul prin intensitatea sa se revărsă ieșind din albia sa, rolul inteligenței pălește, conținutul intelectual se retrage și apare emoția de triumf sau de tristețe, de spaimă sau de mânie, în toate cazurile, însă, *oarbă*.

2) Conștiința emoțiilor.

Care este conținutul conștient al unei emoții, vom vedea mai amănunțit mai departe; aici ne vom mărgini la delimitarea generală a fenomenului emotiv în raport cu conștiința, la carac-

21) *F. Rauh*, Op. cit. p. 91.

22) *Rivers*, Op. cit. p. 211.

terizarea generală a emoției din punct de vedere al gradului de conștiință pe care-l posedă.

Emoțiile sunt ele conștiente sau inconștiente? Să procedăm mai întâi prin eliminare: să vedem dacă există emoții inconștiente.

Binet face distincția „între emoție și conștiința acesteia, fiindcă emoția poate dăinui ca act fără ca să avem despre ea conștiință.

Distincție în adevăr paradoxală pentru un ideolog care se va întreba cu ironie: „Este oare posibil să-ți fie frică fără a ști? Este oare posibil să ai un sentiment fără a-l simți?“²³⁾.

Rivers găsește că noi putem fi dominați de emoția fricei fără a o avea în conștiință: „în acest caz frica este prezentă virtual și este inhibată de către agenții psihici ai controlului“²⁴⁾. Indată ce acest control slăbește din cauza oboselii, de exemplu, frica își face apariția în conștiință.

Dificultatea stă și în faptul că între emoție și sentiment e foarte greu de stabilit o linie precisă de demarcație: trecerile între aceste două fenomene afective sunt insensibile și deosebiri apar clar numai în comparație între fenomene tipice și cazuri extreme.

A vorbi de frică în sens de fapt psihic fără nici o manifestare, este a confunda realitatea cu ficțiunea. Dacă în fața unui pericol mare toți oamenii reacționează obișnuit prin frică și totuși găsim câțiva calmi, trebuie însă să deducem de aici că frica la ei este inconștientă? Sau dacă se întâmplă că ei arată toate simptomele de frică după ce a trecut pericolul, suntem oare îndreptățiți să credem că până atunci frica a existat în formă inconștientă?

Dar dacă nu putem admite existența unor emoții în afara de conștiință, nu rămân decât două posibilități: emoțiile sunt sau subconștiente sau conștiente.

Ni se pare că emoția se prezintă în condiții cam speciale. Să recurgem la introspecție.

În emoție am avea un aspect obiectiv — conștiința unei situații — și unul subiectiv, conștiința unor stări organice. Ceeace găsim esențial pe lângă acestea este conștiința tulburării, a desadaptării, a pierderii controlului personal, a degradării²⁵⁾.

Am afirmat în altă parte că emoția este semnul unui conflict între tendințe, semnul unui dezechilibru mai îndelungat, al unei desadaptări mai grave, în care caracterul principal este slăbirea funcțiilor superioare și sporirea tensiunii, este însoțită de închi-

23) A. *Binet*, Qu'est-ce qu'une émotion? Qu'est-ce qu'un acte intellectuel? L'année psych., XVII., 1911, p. 29.

24) *Rivers*, Op. cit., p. 292.

25) P. *Guillaume*, Op. cit. p. 103—104.

derea tuturor drumurilor sau a debușeelor externe ale energiei. Aspectul ideational și relațional se eclipsează în timp ce sporește conștiința subiectivă, organică și vegetativă. Să ne amintim de strălucitele precizări ale lui Wallon în această privință. Emoția nu poate exista pe lângă un fenomen superior și nu poate constitui, ca sentimentul, fondul unui proces conștient; ea este desființarea însăși a aspectului relațional și reflexiv al conștiinței, este o lunecare spre stadiile inferioare, o prăbușire spre o conștiință subiectivă, organică, vegetativă, protopatică, o denivelare a conștiinței.

Nu putem, deci, vorbi de emoții conștiente de vreme ce emoția este o criză și o degradare a conștiinței însăși. Ea este tot subconștientă, dar nu preconștientă sub raportul succesiunii cum sunt majoritatea sentimentelor. Emoția este un fenomen mai curând opus conștiinței noastre normale de astăzi. Sentimentul caută să se distrugă pe sine prin contactul cu realitatea, prin canalizarea energiei sale în afară, emoția este o tendință spre echilibru prin risipirea desordonată a energiei înăuntru, fără a ține seama de realitate.

Dacă sentimentele se prezintă ca stări de echilibru sau ca tendințe spre echilibrare, spre adaptare conștientă, emoțiile reprezintă conștiința falimentară, conștiința imposibilității unei reacții adaptate, renunțarea la o adaptare sau la un echilibru. Dacă tensiunea sentimentală este orientată în sus spre intelectualizare, spiritualizare, emoția este o prăbușire în jos, spre organic, fizic. Sentimentul tinde spre contactul cu lumea externă, este un proces *centrifugal*, emoția este eclipsarea laturei obiective cu exagerarea celei subiective și este un fenomen *centripetal*.

În primul caz tensiunea se termină cu un echilibru psihic, spiritual, realizat de personalitate și în personalitate, în cazul al doilea tensiunea sfârșește printr'un echilibru inert, fizic. Sentimentul este calea spre unificare, integrare și sinteză psihică, emoția este calea inversă spre fragmentare, desintegrare și disociere. Echilibrul la care ajunge ea este de ordin inferior.

Emoțiile, ca și sentimentele, au o conștiință, dar o conștiință degradată, diminuată, primitivă și deformată. *Retrospectiv* ele ne apar foarte adesea ca străine de personalitatea noastră și în bună parte nici nu le avem prezente în memoria noastră. Crizele de emoții apar unei conștiințe normale ca niște crize de somnambulism, semi-conștiente, obscure și tulbure. Din punct de vedere, deci, mai mult retrospectiv — și nu introspectiv, ca la sentimente, putem spune despre emoții că ele au o existență *subconștientă*.

În orice caz, ele nu pot avea o viață conștientă și intelectualizată ca aceea a sentimentelor, întrucât există o incompa-

tibilitate între existența lor și viața noastră obișnuită petrecută pe plan intelectual și obiectiv.

Sentimentul se completează printr'o structură ideo-motrică de mare anvenzură, emoția este procesul suprimării etajului superior și a înlocuirii reflexelor centrale ideo-motore prin sensibilitatea protopatică și reactivitatea tonică. Contemplarea obiectivă face loc autocontemplării narcisiace, organice. Conștiința unei emoții constă propriu zis în conștiința sentimentului plus senzații organice și nota de desorganizare, desadaptare, desorientare. Ca direcție — *centripetală*, cu conținut *sensitiv*, ca funcție — *derivativă*, ca efect — adesea dezastroasă, emoția este aproape opusă sentimentului — tendință, cu direcție mai ales *centrifugală*, îndreptat spre conținut *ideo-motor*, cu funcția de *adaptare*. Este vorba, evident, de cazuri limite.

VASILE PAVELCO

MAREA IGNORANȚĂ

Știința — spuneă Hippolyte Taine — nu are a se întrebă dacă satisface sau contrazice dorințele oamenilor: să probeze și sarcina ei e împlinită.

Metafizica ar fi o știință mai generală, și prin acest fapt mai săracă, dacă s'ar mulțumi cu asemenea simple constrângeri, la o asemenea oarbă violentare a cunoștinței, forțată să admită chiar când nu înțelege. Acest dispreț al științei pentru conștiință această desvoltare a unei filozofii cu fundament științific, a întâmpinat opoziții energice, din care se desprind, ca expresii ale unor tendințe radicale, curentul filosofic cunoscut sub denumirea de pragmatism și cel bergsonian al unui intuiționism *sui-generis*.

Ce vrem să spunem când afirmăm că o propoziție este adevărată? Ce sens are afirmația că o cunoștință este certă? Dacă ne-am raporta la pragmatism, care profesează un empirism radical, pentru care actul are cea mai mare însemnătate, dificultatea pare eludată. Dar numai în aparență. O experiență, în sensul englezesc al cuvântului, *the experiment*, este un fapt brut care nu ar putea fi un adevăr decât în urma unei analize critice. Fiindcă vom numi adevăr faptul brut de conștiință?

Ce înțeles ar avea această denumire? Deoarece a trăi viața, oricum ar fi, cum vrea James, la întâmplare, într'un elan spontan, numai hasardul având să hotărască, nu ar putea însemna pentru nimeni adevărul absolut. O atare soluție ar fi acceptabilă pentru o viață semiconștientă, pentru cineva care nu ar ridica probleme metafizice, dar pentru ființe care își pun

problema adevărului însăș, soluția e imposibilă, căci a ignora problema nu înseamnă a o rezolva.

Pe de altă parte intelectualismul nu ar putea nici el să reziste atacurilor ce i-se fac. Ce este adevărul golit de orice viață? Există el într'o imobilitate, într'o eternitate moartă, ca o schemă a realității, există el scolastic, *in se, ante rem*? Ar însemna să rămânem în domeniul abstracțiunii mereu departe de realitate, dacă ne-am opri la soluția aceasta, dealminteri de mult demodată.

Să considerăm adevărul banal cu privire la suma unghiurilor unui triunghi. Unghiurile unui triunghi fac împreună 180° ... Toate triunghiurile plane, în orice timp și în orice loc, vor avea suma unghiurilor 180° . Iată un triunghi în fața noastră!

Ce semnificație are acest adevăr? Dacă încetez de a mai privi triunghiul, dacă închid ochii, ce sens are această proprietate? Fiindcă „suma unghiurilor fac 180° ” are înțeles atât timp cât ochii au în fața lor triunghiul. Dar dacă închid chiar conștiința mea, ce rămâne din adevărul acesta? Considerați oricare alt adevăr. Aceeaș chestiune se pune cu insistență: ce sens are dacă suprim conștiința mea, adică în afară de ea?

Simțul comun ar spune că triunghiul rămâne la locul lui în spațiu, cu unghiurile lui și cu proprietatea neschimbată; dar un simț cât de puțin critic nu poate rămâne la o asemenea soluție și filozofia dovedește că nu a rămas niciodată. Este aici o confuzie care, cred, a fost cauza inițială a diversității opiniilor filozofilor. Este confuzia între realitate și adevăr.

Cum, am voi ca dintr'o cunoștință pur abstractă să rămână realitatea, ca și cum aceasta ar fi fost înălăuntrul adevărului, ar fi însuflețit, ar fi realizat, o propoziție logică oarecare? Triunghiul, ca un obiect, este în realitate, în afară de conștiința noastră, o oarecare existență a unui ce necunoscut.

Aș putea presupune că în momentul în care conștiința ia contact cu triunghiul în sine, acesta se spațializează, din nimic ce eră, devine o cantitate, după cum dintr'o rachetă de dimensiuni reduse poate să ia naștere un univers de stele și lumină. Și este indiferent dacă această cantificare a realității este fictivă, sau este reală, existând obiectiv, ca o creație a conjugării obiectului cu subiectul, dar nefiind realitatea

în sine, fiindcă nu există independent de conștiința subiectului. Este ușor de văzut de ce, astfel, propozițiunea mea „suma unghiurilor fac 180°“ nu are nici un sens, când o aplic la realitatea pură, fiindcă ea eră rezultată, prin chiar natura ei din amalgamul conjugat subiect-obiect. Prin urmare, în niciun caz, o cunoștință nu poate fi numită certă, fiindcă ar corespunde exact realității. O asemenea interpretare s'ar rezema neapărat pe o confuzie între realitate și adevăr.

Dacă inteligența omenească poate sau nu să ajungă la unele adevăruri, aceasta e o altă problemă. Dar trebuie să ne convingem odată pentru totdeauna, că nu putem stabili absolut nimic câtă vreme nu am stabilit în prealabil când ceeace vom conchide este adevărat; astfel palatele somptuase ale metafizicei ar fi construite pe o bază de nisip. Chiar propoziția „nu putem cunoaște adevărul“ ar fi lipsită de orice suport, dacă nu ar corespunde unei necesități, care să o facă adevărată, și care să-i fie anterioară.

Nu există adevăr în sine, ci adevăr pentru noi, și există o realitate în sine. Totuș nu înseamnă că adevărul este deformat după construcția psihofizică a noastră, fiindcă el nu există decât numai odată cu construcția aceasta a noastră, și numai în virtutea ei. Dacă inteligența s'ar comporta ca un ecran pe care s'ar trece în revistă realitatea și nimic mai mult, nu ar mai putea fi vorba de adevărul acestei succesiuni, și ne-am mărgini la fapte brute, cum se mărginesc ființele inferioare, pentru motivul că chestiunea adevărului nici nu s'ar pune pentru noi.

Realitatea nu este nici adevărată nici neadevărată: ea există și nu ar putea fi altfel decum există.

Adevărul este o condiție de relație, de raportare.

Prin însăș natura lui adevărul depinde de unele condițiuni; aceste condițiuni pot fi pur abstracte, criteriile adevărului, sau materiale, depinzând de construcția noastră fizică. Pentru aceste motive culoarea unui obiect, sau forma lui, sunt adevăruri generale: de exemplu, că un cub are 6 fețe este un adevăr pentru toate inteligențele servindu-se de aceleași aparate senzoriale ca și noi, dar nu ar putea fi o realitate pentru nimeni. Dacă ceeace convenim a numi obiectul real corespunzător cubului, ar exista singur în tot universul și nimic altceva, prin

chiar izolarea lui, nu ar mai putea fi un corp cu 6 fețe etc; forma lui nu ar mai exista, cubul ar înceta să existe ca obiect.

Se spune, în urma unor dificultăți aparent insolubile, că realitatea ar fi, nu illogică, adică contrară rațiunii, ci numai alogică adică în afară de ea.

Dar această afirmație ar presupune, de exemplu, un domeniu închis, ca un cerc, în limitele căruia ar avea valabilitate logicul, și în afara căruia ar exista o lume fără relații logice, dar nici ilogice, independentă de cea interioră aceluși cerc. Eroarea constă în aceea că realitatea presupusă alogică, nu există în afara cercului logic: cercul logic are o rază infinit de mare, și realitatea dublează lumea logică, fiind și ea înăuntrul cercului lumii noastre, pe care o suportă. Realitatea nu este și nu poate fi exterioară lumii noastre ci, așa spune, inferioară, fiind mai adâncă decât aceasta. Când zic că un cerc nu e pătratic, așa putea spune foarte bine că cercul e apătratic. Obiectul cerc suportă o atare comparație, fiindcă el e din lumea unde există și noțiunea pătratică. Dar punând cu privire la realitatea în sine, chestiunea dacă e logică sau alogică, problema nu mai e aceeași: prin ipoteză presupunem realitatea alta decât aceea unde se petrece logicul, dar cum să raportăm realitatea la logic de vreme ce, prin ipoteză ea nu are nimic a face cu logicul? A spune că realitatea absolută e logică sau alogică, e tot atât de absurd ca și când am spune că Dumnezeu e pătratic sau nu e pătratic. Ar trebui pentru această afirmație a unui Dumnezeu apătratic, să comparăm ființa supremă, existând în sine și prin sine, la un patrat existând prin noi.

Evident, în felul acesta, adevărul nu are nici un sens să existe în sine, înăuntrul realității, să fie chiar o realitate, fiindcă el nu există, prin natura lui, decât ca o relație. Totuși a-l crede iluzoriu fiindcă nu conține realitatea în sine integral, înseamnă a-i cere să îndeplinească condiții în afară de definiția și natura lui.

Când vorbim de o realitate în sine, ne gândim la o lume dincolo de subiect, sau care să existe în integralitatea ei, cu subiectul la o laltă. ne gândim deci la o lume dincolo de obiect — căci acesta nu există decât atât timp cât există subiectul — și deci cugetăm la o lume dincolo de dualitatea subiect-obiect, dincolo, sau de asupra realităților, adică de lumea

veridică. Dar această realitate pură, nu este în afara aparatului rațional, fiindcă acesta nu ar cuprinde-o, din cauza lipsurilor și neputinței lui, ci prin definiție, prin natura ei; adevărat poate fi numai un raport sau o relație, dar ceea ce nu e nici raport nici relație, nu poate fi nici veridic și nici neveridic.

Imaginația noastră, exersată pentru un anumit joc, nu merge prea departe, și își închipuie o lume în sine creată după chipul și asemănarea lumii noastre, cu relații mai subtile, care ar scăpa relațiilor raționale, din cauza insuficienței acestora; dar a-ți închipui astfel realitatea în sine, înseamnă a presupune mereu un ochiu care să o examineze, o minte care să judece.

Nu înseamnă însă a socoti relațiile stabilite de noi ca fiind exclusiv ale noastre, că din lumea exterioară nu cunoaștem decât senzațiile sistemului nostru nervos, cum au exagerat unii filozofi, ceea ce ar duce la afirmația că omul trăiește într-o lume de halucinații. În senzațiile noastre e implicată și realitatea nu numai noi; toată iluzia existenței, împreună cu noi, are un suport real, care face ca lucrurile să fie așa și nu altfel. Există un motiv puternic pentru care suma unghiurilor unui triunghi fac 180° . Acest motiv va exista totdeauna și de câte ori o ființă de natura omului va examina acel obiect, va conchide că suma unghiurilor fac 180° . Dar acest rezultat există numai în virtutea unei relații pe care o execută un subiect asupra obiectului. În ea însăși proprietatea nu poate fi formulată, pentru că ea există numai în dependență de subiect, care o constată, și ar fi contradictoriu să cerem ca proprietatea să fie „constatată” în ea însăși. Nu neputința subiectului face acest lucru imposibil, sau insuficienta apriorică a cunoștinței, necesarmente, ceva „în sine” nu poate și nici nu trebuie să fie enunțat, fiindcă proprietăți în sine nu există.

Prin ceea ce precede, am căutat să prezentăm, pe cât de rezumat posibil, aspectul problemei care ne interesează și pe care vom încerca să o desbatem mai direct, în termeni mai preciși, în cele ce vor urma. Înainte de a intra în domeniul propriu zis al problemei, să facem o discuție pur *formală* asupra adevărului, care, credem, va primi altă lumină față de discuția noastră de până acum.

Care sunt condițiile pe care trebuie să le îndeplinească un rezultat oarecare pentru a putea fi declarat adevărat? Și apoi aceste condițiuni, cărora trebuie să răspundă adevărul, sunt exterioare, sau fac parte din construcția intimă a adevărului? Cu alte cuvinte, criteriul care controlează adevărul este un alt adevăr, care verifică orice dată a certitudinii, sau adevărul se satisface singur, prin propria sa ființă?

Mai precis încă, adevărul suportă o definiție generală, *apriori*, sau numai o definiție specială fiecărui caz, *a posteriori*?

Dealungul istoriei filozofiei, se poate observa că adevărul a fost conceput ca expresia fondului inteligibil al lucrurilor, ca fiind o formă a esențialității, o schemă rigidă, în cadrul căreia realitatea ar realiza schimbarea, devenirea sa.

Această concepție nu mai satisface gândirea modernă. Pentru filozofia secolului nostru, realitatea nu mai e unică, nu mai presupune un substrat imuabil, ea este multiplă, schimbătoare, diversă.

Astfel, adevărul ar fi unic, dacă realitatea ar fi unică, și ar fi multiplu, dacă realitatea ar fi multiplă. Dar, în chipul acesta adevărul este angajat într-o definiție defectuoasă: pentru a cunoaște adevărul, trebuie să cunoaștem realitatea și stările sale de unicitate sau multiplicitate; dar, dacă realitatea și adevărul s'ar corespunde pe toată întinderea, și noi am văzut că nu poate fi cazul, atunci a ști care este realitatea, ar însemna totdeodată să cunoaștem adevărul asupra realității. Să facem pentru un moment abstracție de termenii verbali, care, în condițiile acestea, singuri sunt diverși și vom vedea că această condiție de care e legat adevărul, este echivalentă cu condiția care cere, pentru cunoașterea adevărului, cunoașterea adevărului.

Chestiunea e deci de a ști cum se poate prezenta definiția adevărului astfel ca să nu presupună deja cunoașterea adevărului.

Fiindcă, dacă punem ca o condiție a adevărului un criteriu exterior, cădem într-o dificultate căreia scepticii i-au speculat întreaga ei valoare. Aceasta ar însemna că definiția cea mai generală a adevărului, care ar îmbrățișa toate cunoștințele noastre, ar presupune deja o altă cunoștință, un alt adevăr, care nu ar intra deci în cadrul definiției, ceea ce e contradictoriu.

Pentru vechii filozofi, pentru Platon de exemplu, adevărul

era o penetrare în lumea esențelor și a relațiilor lor inteligibile. Pentru pluralism adevărul este un contact direct cu realitatea concretă. Aceste concepții se bazează pe o confuzie între realitate și adevăr. Dacă condiționăm în afară adevărul nu-l mai putem defini. Adevărul nu acceptă deci decât o definiție referitoare la substanța lui interioară, adică la construcția lui internă, vreau să spun o definiție pur formală. Adevărul indică în acelaș timp cu enunțul său și eroarea: dar eroarea nu poate fi materială, efectivă, concretă, în chiar ființa realității, „ea nu ar putea să ajungă până la adevărurile eterne“, zicea Spinoza, ci are o existență pur formală. Rezultă, după cât îmi pare, cu toată claritatea, că adevărul nu este decât o condiție de formalitate, de construcție. Astfel se poate defini adevărul, în chipul cel mai general, *a priori*, fiindcă numai așa nu facem nici o presupunere asupra naturii lui.

¶ Kant observase că un criteriu general, material, al adevărului nu e posibil: dar această imposibilitate, prin exagerarea cunoscută a apriorismului său, o pune în fatalitatea naturii noastre de a nu cunoaște realitatea în sine. El definise adevărul ca „acordul cunoștinței cu ea însăși“. Dar această definiție este absurdă. Pe deoparte Kant o respinsese în metafizică, fiindcă, spunea el, cunoștința ar fi chemată să se confirme singură, ceeace este vicios; dar această definiție calcă logica elementară, chiar în lumea fenomenală, fiindcă niciun adevăr nu se poate confirma singur, fără să fie sofistic. Astfel ajungem la o concluzie — pe care dealtfel o așteptam — că adevărul este simplu formal: e o condiție de formalitate, care se suportă singură și având justificarea în construcția propriei sale ființe. Într'adevăr, realitatea în sine este în afară de distincțiunea adevărului și erorii, iar adevărul privește doar lumea relațională care ia naștere din ciocnirea conștiinței subiectului cu obiectul, care lume este și ea o construcție, o plasă urzită între eu și non-eu, o realitate și ea, dar o realitate pur formală, relativă. Așa că e natural ca adevărul care corespunde acestei realități formale, punte aruncată între subiect și obiect, să aibă ca criteriu justificativ, rigoarea construcției lui, fiindcă corespunde unei realități construite și ea.

Dacă o inteligență perfectă ar cunoaște realitatea, ea nu ar cunoaște-o în mod veridic, fiindcă adevărul este o legătură de recurentă, o legătură între subsequent și consequent, iar această

legătură ar înceta să existe când elementele între care se putea face o legătură sunt date în ansamblul lor, în totalitatea lor... Astfel adevărul nu există decât odată cu ignoranța, și, se pare, cu cât progresul adevărului e mai mare, cu atât și contra partea lui ignoranța, capătă o întindere mai mare.... Nodul gordian al metafizicei, cred, stă tocmai în această fatalitate a minții noastre de a-și nega singură rezultatele: într'adevăr necesitățile pe care le concepe mintea par toate clare și evidente, dar în mod metafizic ele sunt inexplicabile. Pentru ce există această necesitate, și pentru ce tocmai aceasta? Știința stăpânește universul astronomic, dar este cu atât mai inexplicabilă și mai neputincioasă cu cât a ajuns la mai multe rezultate: mintea filozofică are în felul acesta tot mai multe întrebări și descoperă o ignoranță cu atât mai întinsă... Chiar Descartes observase că se cascadează o prăpastie între cunoștința științifică, logică, „care ne învață să vorbim fără judecată despre lucrurile pe care le ignorăm” și între realitate. Adevărurile științifice formează fiecare un *caput mortuum* pentru metafizică.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Faptul că există ceva, că există adevăruri torturează spiritul, fiindcă mai logică ar apărea non-existența, non-ființa, lipsa vreunei necesități. Astfel ideea unei necesități logice a existenței și ideea unei necesități ontologice a nimicului, a neantului, aparțin amândouă spiritului omenesc. Dar neantul necesar minții nu este golul, existența redusă la nul, ci o existență lipsită de relații, de cantitate, de veridic: este realitatea în sine, în totalul ei. Imi pare că singura conciliere între cele două necesități, pe deoparte a logicului, a relațiilor necesare, pe de alta a non-necesarului este aceasta: necesitatea elaborată în crecrul nostru unde se centralizează datele experienței și se pun în relație, nu este necesitatea existenței fără subiect, a existenței integrale. Prima necesitate este sintetică, pe când a doua este independentă și ar putea fi cel mult analitică dacă ar fi descriptivă.

Dacă o ființă cu facultatea mobilității ar fi pusă pentru prima dată în circumstanța de a trăi pe un spațiu cu două dimensiuni, pe foaia albă și nesfârșită a unui plan, pentru ea nu ar exista niciun adevăr și spațiul ei ar exista fără niciun adevăr geometric... Cum totuși s'ar pune pentru această ființă necesitatea înlanțuirilor geometrice?

Începând însă a se deplasa pe pânza planului, va sfârși prin a-și nota puncte de reper, va închipui linii care să lege aceste puncte și așa va lua naștere o întreagă serie de teoreme geometrice, toate incidentale, depinzând de contigentele subiectului care cercetează planul, dar care nu au nimic chiar cu spațiul pe care trăește și se mișcă ființa noastră: spațiul, privit în ansamblul lui, nu cuprinde explicit vreo necesitate geometrică, (dar cuprinde virtualmente pe toate, fiindcă el le face posibile) fiindcă o necesitate relațională ia naștere din sinteza pe care o face un subiect între diferite părți, pe care le descompune dintr'un întreg.

Astfel se pune o deosebire fundamentală între știință și metafizică. Știința caută relații între părți, se mulțumește cu rezultate infinitezimale, cu diferențialele realității, între care execută ecuații logice. Dacă știința cunoaște punctele de contact ale tangențelor la realitate scopul ei este ajuns.

Dar ea merge mai departe pe rețeaua tangențelor, și construiește o lume veridică, necesară, dar iluzorie, deoarece nu constă din realități ci din relații, o lume asimptotică realității. Știința, legând cunoscutul de ceea ce este necunoscut, dar devine cunoscut, este esențialmente sintetică. Ea face sinteza părților cunoscute raportându-le unele la altele.

Metafizica ar voi să fie analitică, dar ea nu a reușit până acum să scape din brațele științei, din care cauză a ajuns la atâtea grave contradicții. Ea corespunde celeilalte necesități a spiritului omnesc, necesității integrale, care cere cunoștința în afară de subiect și pune în fața minții o realitate în sine pe care subiectul brodează țesătura lumii formale, științifice. —

Metafizica nu poate avea acelaș ideal ca știința, de a sintetiza elemente date, fiindcă ea corespunde altei exigențe anterioare, fiindcă privește lumea sub un unghiu mult mai larg, cu un ochiu mai cuprinzător, socotind existența în ansamblul ei, fie că acest ansamblu, devine, e dinamic, fie că e static, încrămențat în eternitate. Metafizica vrea să fie dar o preocupare, care, dacă e descriptivă, merge de la întreg la parte, iar necesitățile pe care ea le concepe nu sunt de aceeaș natură cu necesitățile științifice, fiindcă ele nu există sub raportul extinderii lor temporale sau spațiale, ci sunt date în însuș conceptul realității.

⌈ Dacă inteligența ar voi să se ridice până la viziunea realității în sine, cum aceasta nu poate avea o existență veridică, de deducere necesară, ea ar reduce cercetarea dacă ar mai fi posibilă, și utilă, la o simplă analiză a conceptului de realitate.

Astfel ajungem la celebra problemă, ridicată de Kant, a judecăților analitice și sintetice.

Kant credea că singurul fel fel de cunoștințe care pot fi numite metafizice, este prin judecăți sintetice. El știa că acest lucru este necesar în știință: într'adevăr judecățile obținute în științele experimentale, în mod empiric sunt toate sintetice, iar cunoștința matematică este, după cum a arătat Kant, și ea sintetică. Kant observase, prin forța lucrurilor, că o cunoștință sintetică nu poate fi o cunoștință a realității, ci numai o cunoștință științifică. Kant voia să cunoască realitatea în sine, și cerea aceasta de la judecăți sintetice; cum acest lucru nu e posibil, fiindcă sinteza se face și există numai între părți, conchisese că metafizica nu e posibilă.

Filozoful de la Königsberg avusese intuiția celor două necesități care aparțin minții noastre; pe deoparte necesitatea întregului, ansamblului, pe de alta a necesității relaționale, dintre părți.

Metafizica avea să se ocupe de realitate, considerată în integralitatea ei; și cum se putea face lucrul acesta cu judecăți sintetice?

Dacă ne-am oprit la o asemenea cunoaștere sintetică, metafizica ar rămâne o știință mai generală, care ar duce în mod asimptotic, adică niciodată, la o cunoștință totală. Dar dacă am voi o cunoștință integrală, prin această ipoteză chiar, cunoștința sintetică este exclusă. Numai căutând o cunoaștere a realității cu judecăți sintetice, poate ajunge Kant la un conflict insolubil între cunoștință și realitate. Dar acest conflict rezultă din contradicția problemei în enunțul ei. Adevărul nu are ca scop cunoașterea realității în sine. El este pur formal, fiindcă reprezintă un raport între subiect și obiect, și în mod mai general este un raport între alte raporturi directe. A îi cere să reprezinte realitatea înseamnă a îi cere un lucru absurd, prin definiție. Dar realitatea nici nu poate fi reprezentată. Într'adevăr ar trebui, pentru a o cuprinde în scheme și formule, ca ea să fie

înlănțuită de legi și teoreme, mai complicate sau mai simple, dar de aceeaș natură cu cele fenomenale. Dar acest lucru înseamnă să presupunem realitatea tot ca o lume de raporturi între subiect și obiect, de care voiam să scăpăm. Dar o asemenea lume necesită și ea un suport, și așa mai departe, fiindcă mintea nu e liniștită atâta timp, cât e supusă adevărului formal, sintetic. Așa că, dacă inteligența ar voi o cunoaștere integrală, prin necesitate această cunoaștere nu ar putea fi sintetică, ci unică, și numai într'atât cât ar putea fi enunțată, dacă e enunțată, ar fi analitică, adică descriptivă. Judecățile analitice sunt supuse însă și ele principiului contradicției, și am ajunge astfel la o cunoaștere veridică, supusă aparatului cerebral, deci nedepășind distincția subiect-obiect, și lumea care ea naștere odată cu această distincție. Cu toate că posibilitatea sau imposibilitatea descrierii cunoștinței nu ne interesează aici, să examinăm, pentru clarificarea problemei, principiul contradicției.

David Hume pornise de la problema cauzalității, de la legătura de cauză și efect în metafizică.

De unde rezultă pentru rațiune necesitatea, ca de îndată ce o cauză e dată să creadă că trebuie să urmeze neapărat un efect? Hume a conchis că este imposibil ca rațiunea să cugete *a priori* și numai prin concepte, o asemenea legătură, deoarece ea implică necesitatea, și nu se poate înțelege cum dându-se ceva, altceva trebuie să rezulte în mod necesar, și cum ideea unei astfel de înlănțuiri, poate fi gândită *a priori*. Hume ajunsese la concluzia că rațiunea se înșeală și că necesitatea cauzalității este un rezultat al imaginației, care în urma experienței a adunat anumite reprezentări, după legea asociației, luând drept o necesitate obiectivă, care ar deriva din rațiune, o regulă pur subiectivă, dedusă din obișnuință, adică din asociație. Hume ajungea la acel nod gordian de care vorbiam, la acea puțință a inteligenței de a concepe, pe deoparte o necesitate cauzală, iar pe de alta, o necesitate globală, un fel de *causa sui*, care ar contrazice principiul cauzalității.

Eroarea lui Hume, pe care Kant a dus-o până la cele mai îndepărtate consecințe, constă în aceea că el ar fi voit ca necesitatea cauzalității, principiul pur sintetic, să reziste în cazul integralității; or, necesitatea părților, nu e necesitatea întregului.

Lumea ca ansamblu, nu poate, prin ipoteză, să mai depindă de ceva, fără a cădea în acel *processus in infinitum* de care se feresc toți metafizicienii. Dar existența în ansamblul ei este necesară și minți geniale ca Aristot, Descartes, Spinoza, au conștient că această necesitate *sui generis*, care face din existență, pentru noi, cauza sa formală, aparține inteligenței noastre.

Dar metafizica, când vrea să depășească stadiul ei de știință, deci de cunoștință succesivă, fie că privește lumea ca o devenire, sau ca o substanță permanentă, o privește în totalul ei; explicabil deci că principiul cauzalității devine dintr'odată caduc și nu mai aparține ca o necesitate rațiunii.

Rațiunea susține însă, în această situație, o necesitate de altă natură, o necesitate a priori, o necesitate existând prin sine și care pentru adevărul nostru discursiv, pentru cauzalitatea sintetică, nu e nimic. Așa că această necesitate *sui-generis*, explică cu totul altceva decât o existență mecanică, relațională, și în fond ne duce la neant, la existența — extensivă totuș — a nimicului, a golului, a nedeterminatului. Iată dar că inteligența admite o cauzalitate reală, care este reală, tocmai fiindcă nu înseamnă nimic pentru cauzalitatea naturală, tocmai fiindcă nu e un principiu sintetic, care să pună, în mod automat și misterios, existența în dependență de altceva dat mai înainte. Această concluzie se putea prevedea: într'adevăr necesitatea care privește realitatea în sine, trebuie să fie de așa natură ca să nu reprezinte un adevăr sintetic, o legătură pe care să o constate un subiect.

Kant lărgise problema lui Hume, transformând-o într'o critică a rațiunii pure. Dar, cum am arătat în altă parte, Kant comite mereu aceeași eroare de a cere de la adevăr să fie altceva decât este. Evident că adevărul ar urma să fie iluzoriu, dar nu prin natura lui, ci prin atribuția *ad-hoc* ce i-se acordă. A cere să cuprindă realitatea, înseamnă a-i cere imposibilul; dar această imposibilitate nu decurge din neputința adevărului, care ar fi mai mic decât realitatea, sau nu ar fi nimic, ci din natura problemei; realitatea nu trebuie să se prezinte în relații și raporturi, fiindcă astfel s'ar prezenta mereu ca un fenomen, și mintea s'ar tortura iarăși, deoarece formulele realității ar fi inexplicabile în sine. Astfel principiul cauzalității, care dacă ar avea

o existență reală, sau ar aparține *a priori* minții, ar pune mintea în grele impasuri, se anulează odată cu revenirea la realitate, care rămâne într-o determinare necesară minții, dar care ca principiu nu este nimic.

Principiul contradicției a dat tot atât de gândit. El ar fi o ființă enigmatică, un principiu care ar permite minții să înțeleagă alte lucruri, dar el însuș ar rămâne inexplicabil. Kant stabilise că principiul comun tuturor judecăților analitice este principiul contradicției „căci, de oarece predicatul unei judecăți analitice este de mai înainte cugetat în conceptul subiectului, acest predicat nu poate fi negat despre subiect, fără contradicție; tot astfel, contrariul unui predicat într-o judecată analitică, dar negativă, este în mod necesar negat despre subiect, și aceasta tot în virtutea principiului contradicției“. Dar contradicția, privită ca un principiu al rațiunii, este un lucru foarte minunat și cu toate că, negând despre un lucru un caracter negativ, urmează în mod necesar ceva pozitiv pentru el, mintea noastră rămâne suspendată în vid, atunci când privește acest principiu sub aspectul lui obiectiv. Într-adevăr contradicția ar constitui în chipul acesta un mecanism aprioric al rațiunii, care tocmai, pentru că există ca o formă primordială și necesară, își face necesitatea ei obiectivă inexplicabilă. Cum se poate ca negând ceva despre un lucru, să urmeze ceva pozitiv pentru el, printr'un salt inexplicabil, printr'o proprietate magică a rațiunii? Aceeaș problemă pe care și-o pusese Hume cu privire la legea cauzalității, se poate pune și în cecace privește principiul contradicției. Într-adevăr este cu neputință, oricât am forța cugetarea noastră, să înțelegem cum, în mod real, am putea scoate din conceptul unui lucru conceptul altui lucru, a cărui existență să fie legată, în mod necesar, de primul concept.

Din faptul că conceptul unei lumi infinite în spațiu este absurd, cum poate scoate *a priori*, conceptul unei lumi finite în spațiu?

Kant ocoleă dificultatea, susținând că o cunoștință metafizică ar trebui să se facă prin judecăți sintetice, judecăți care ar presupune un principiu intuitiv special și lăsând principiul contradicției pentru judecățile analitice, care ar fi, după el, în afară de metafizică. Dar principiul contradicției ce arată nu numai

în judecățile analitice, unde se afirmă un predicat conținut într'un subiect, dar și în judecățile de felul aceluia care ar nega o calitate negativă despre un concept, așa fel ca să rezulte ceva pozitiv.

Dacă rațiunea ar avea la bază un asemenea principiu, în construcția ei, revolta spiritului ar fi și mai puternică, fiindcă ar fi legat de un lucru care explică totul, dar pe el nu se mai explică. Ce este însă, în realitate, principiul contradicției? Diviziunea cea mai generală, matematică, referitoare la un anume concept, care despică lumea în două părți deosebite, este A și $\text{non-}A$. Toate lucrurile existente se desfac în două clase, una care acceptă diviziunea A și alta care nu o acceptă, $\text{non-}A$. Nu voi putea spune despre un lucru că dacă nu e în clasa A el se găsește necesarmente în clasa $\text{non-}A$, decât dacă presupun în prealabil că toate lucrurile se divid în două clase A și $\text{non-}A$. Astfel dacă printr'o judecată oarecare neg despre un lucru B conceptul A , rezultă, fiindcă știu dinainte că există o singură posibilitate, ca B să fie $\text{non-}A$. De aici urmează că principiul contradicției, nu este ireductibil, ca principiu, ci este o demonstrație, în fiecare caz, anume o demonstrație *ab absurdum*, redusă la cea mai simplă expresie.

Intr'adevăr, o demonstrație *ab absurdum* este o demonstrație în care procesul logic este următorul: se constată în prealabil despre un concept B în general n posibilități A_1, A_2, \dots . An. După ce se dovedește că ar fi absurd ca B să fie într'una din primele n posibilități se deduce *ab absurdum* că B nu poate fi decât A_n . În cazul judecăților bazate pe principiul contradicției, cazurile sunt reduse la două A_1 și A_2 (A și $\text{non-}A$) iar demonstrația e redusă la cea mai simplă formă.

Dacă nu aș admite în prealabil că toate lucrurile se divid în două mari clase A și $\text{non-}A$, această demonstrație, care se face tacit în fiecare caz, nici nu ar fi posibilă. Cum lucrurile pe care le cunoaștem sunt în număr finit, diviziunea A și $\text{non-}A$, ne dă două grupe cu atribute pozitive fiecare, așa că demonstrând despre un concept B că nu aparține diviziunii A , el intră necesarmente în diviziunea $\text{non-}A$, care acum nu mai e o negațiune, ci o grupă cu caracter precis, cu atribute determinate. Și astfel negând ceva despre un lucru, poate rezulta

ceva pozitiv pentru el. Dar toată această înlanțuire logică, nu este, cum se vede, un principiu indivizibil al minții, un principiu *a priori* al organizației noastre intelectuale, ci o formă practică logică, a unei demonstrații extrem de simple. Dacă nu ne-am baza pe diviziunea A și $\text{non-}A$, pe care orice judecată ce se sprijină pe principiul contradicției, o presupune, atunci negând despre B conceptul A nu ar rezulta pentru el decât că nu e A , că e $\text{non-}A$, atâta tot, dar nu un atribut pozitiv, fiindcă noi nu am ști că $\text{non-}A$ e o clasă cu atributele ei precise. Așa că principiul contradicției s'ar fi redus, în cazul acesta, cum voia Leibnitz, la principiul identității.

Nu vreau să insist mai mult asupra acestor principii, dar, prin cecece precedă, am voit doar să precizez aspectul problemei care ne interesează. Anume că organizația intelectuală a inteligenței omenești este mai mult rezultatul unor interese practice, de comoditate, cu avantajul lor, dar că inteligența poate singură să depășească această organizație, ajungând la o altfel de înțelegere care, nefiind bazată pe o organizație de principii, nu înseamnă nimic pentru această organizație, cecece face tocmai valoarea ei.

Inteligența are acest destin ciudat, ca și acel monstru fabulos, mitologic, care se devora singur, de a-și nega singură rezultatele, de a-și disprețui propriile rezultate atunci când au fost obținute, și de a-le socoti drept țintă supremă atât timp cât sunt inaccesibile. Dar acest proces al minții noastre este de natură psihologică, răspunzând slăbiciunilor omenești care se manifestă în acelaș mod în toate activitățile, nu numai în cele speculative. Istoria cavalerului Tristei Figuri este mereu actuală: bătălii cu adversari imaginari se dau nu numai în lumea morilor de vânt ci chiar și în aceea a abstracțiunilor.

De atâtea mii de ani, de la Thales și Anaximandros, de la Platon și Aristot, și până la Descartes și Spinoza, până la Wundt și Bergson, s'a făcut filosofie, s'au soluționat probleme și totuș nimeni nu poate spune că ceva s'a schimbat în tumultul ce tulbură spiritul nostru. Dar problema se poate pune în toată generalitatea ei; să presupunem problema rezolvată, și că o minte titanică, un gigant al gândirii, ar cunoaște toate răspun-

surile la toate întrebările noastre, că nimic nu i-ar mai fi ascuns, și că această istorie a existenței ar putea fi învățată și repetată de oricine. Este evident că o asemenea cunoștință nu va fi schimbat cu nimic pe nimeni, fiindcă psihologia, exigențele, pe scurt neputința individului ar fi aceleași; fiindcă, în general, cerințele spiritului par să fie altele decât acelea cărora răspundem noi.

Metafizica corespunde unei necesități interioare, și atât timp cât va exista neștiința, vor exista întrebări, și probleme metafizice. Dar ce ne face să credem că ceea ce voște spiritul, când punem întrebări, sau mai precis, când dorim să cunoaștem, este cu adevărat ceea ce dorim? Nu cumva din exigențele fundamentale ale spiritului nostru, a căror singură satisfacere ar duce la liniște, nu ajunge la cunoștință și precizie, decât partea cea mai puțin importantă, sau un singur aspect, care în nici un caz nu le-ar putea corespunde decât parțial? Problema e prea gravă, pentru a o lăsa pe seama unei simple întrebări.

Descartes, acel prinț al gândirii „din care păgânii ar fi făcut un zeu” simțise că balastul cu care se încarcă mintea, ca moștenire a trecutului, este fatal, și deaceia începea metafizica cu o tabula rasa, pentru a putea descurca din inextricabila țesătură a întrebărilor, pe cele juste, căci — se pare — mai greu ar fi să știm dacă o întrebare este dreaptă sau nu, dacă o problemă se pune sau nu, decât să știm acelaș lucru despre un răspuns. Poate că la asemenea încurcături artificiale, pe care și le creează mintea, se gândea Nicolai Hartmann când vorbea de *aporii artificiale*, de acele propoziții antinomice pe care le creează gândirea — așa spune imaginația.

Pentru a putea ajunge la concluzia noastră, să plecăm de la un lucru mult mai simplu, al operațiilor logice elementare. Este în aceste operații un lucru uluitor, surprinzător, pentru cine vrea să vadă mecanismul intern al acestui proces: anume în orice operație logică, găsim un subterfugiu psihologic, un truc al minții, care îndepărtează obiectivul unei probleme, astfel că spiritul nu băgă de seamă că ceea ce acum pare cunoscut este bazat pe necunoscut.

Necesitatea matematicianului sau a omului de știință în general, are de scop a evita dificultățile exigențelor minții noastre,

facând să se bazeze necesitatea unui lucru în discuție, pe a unui alt lucru sau principiu. Necesitatea aceasta este relativă și nu este decât un artificiu psihologic ușor de demascat.

Problema revoluției orbitale a plantelor, pe care predecesorii lui Newton o fundaseră *experimental*, Newton a crezut că o rezolvă introducând în scenă principiul atracției universale. Or la întrebarea „de ce se mișcă astrele în jurul soarelui?” lucru inexplicabil, de neînțeles, Newton substituie o altă întrebare, care, e drept, nu e pusă ca atare, ci ca principiu, anume „de ce se atrag astrele după principiul newtonian?” Avem o întrebare simplă, de ce se mișcă eliptic planetele în jurul soarelui, care își are răspunsul, de îndată ce ne hotărîm să înlocuim această întrebare cu cealaltă. Dar unde este progresul? Nu voesc să aduc în discuție consecințele exagerate ale dialezei scepticilor, mai mult sau mai puțin dreaptă, dar vreau să insist asupra unui fapt de natură, nu logică, ci pur psihologică. Noi credem că am înțeles ceva, când nici pe departe nu poate fi vorba de înțelegere. Întrebați pe orice matematician, de ce se mișcă planetele în jurul soarelui pe elipse, și vă va *explica*, cu cea mai bună credință, că el a *înțeles*, cum din ecuațiile mecanice, pe baza principiului atracției universale, se deduc prin integrare traectoriile eliptice ale planetelor, de ce se face mișcarea astfel și nu astfel. Dar aici nu este vorba de înțelegere, ci are loc un fenomen psihologic, în cadrul operației logice, care substituie o întrebare alteleia, și în felul acesta îndepărtează scopul principal al problemei din câmpul preocupărilor conștiinței, micșorându-l cu cât înlănțuirea logică e mai lungă, până când ajunge să fie pierdut din vedere. Astfel procedeul logic, recurge totdeauna la un artificiu psihologic substituind lucrurilor necunoscute, altele necunoscute, și lăsând aparența înțelegerii. Cu cât ajungem mai departe în știință, în procedeul logic, cu atât suntem mai departe de soluția unei probleme, care se depărtează de noi ca și marginea orizontului cu cât mai mult vrem să ne apropiem de ea. Așa că toată știința noastră, într'atât cât vrea să fie mai mult decât o colecție de fapte inexplicabile, nu există decât în virtutea ignoranței noastre, este o știință a ignoranței noastre, adică măsoară până unde poate să se întindă ignoranța noastră...

Progresul științific, prin procesul logic, e cu totul iluzoriu, și nu face decât să transforme întrebările noastre în altele, făcând ca obiectul inițial al problemei să fie ascuns, pierdut, pe drumul rezolvării ei.

Ceeace ne interesează aici nu este — repetăm — reamducerea în discuție a problemei scepticilor, ci numai acel proces psihologic de eludare a problemei, prin introducerea alteia, și care proces poate apărea ca o înțelegere, ca o explicație.

În același chip procedează mintea, deși pe o scară mai întinsă, când e vorba de un grup de probleme: în loc de a avea o serie de întrebări, se centralizează enigma lor într-o singură sau câteva probleme nerezolvate, ipoteze, legi, sau principii, care ar *explica* seria întreagă; dar dacă acest subterfugiu este admisibil pentru jocul intelectual al întrebărilor, pentru gimnastica științifică, pentru măsura ignoranței noastre, el nu are nici o valoare de înțelegere, nu zic metafizică, dar de orice fel ar fi, fiindcă cum s'ar putea *înțelege* ceva pe baza unui lucru *neînțeles*?

Către acest rezultat, cred, trebuia să tindă cercetările făcute în timpurile noastre de filozofie asupra valorii cunoștinței științifice, sau gen științific, sintetic, de la Jules Lachelier, până la Emile Meyerson.

Dar, dacă Emile Boutroux, (în teza sa celebră *De la Contingence des lois de la nature* și în *De l'Idée de loi naturelle*) descoperă în natura legilor în loc de necesitate, contingenta, și ajunge până acolo în cât să vadă că un aspect al legilor naturale ar fi „o ingenioasă clasare și interpretare a faptelor“, dacă H. Poincaré, ajunge să vadă, în bine cunoscutele sale opere, că „axiomele și definițiile sunt numai convenții pe care spiritul le face cu el însuș“, dacă Meyerson afirmă că „a explica înseamnă totdeauna a identifica“, concepțiile lor nu se degajează de prejudecata „științifică“, că o necesitate care leagă două lucruri ar însemna o explicație.

Știința constată fapte. A constata nu înseamnă însă a explica. Or, este tendința spiritului nostru de a trece de la fapte la explicații. Astfel, în loc de a se mulțumi cu faptul „planetele se mișcă eliptic în jurul soarelui“ știința vrea să-l transforme în explicație; dar, în locul acestui fapt, se con-

sideră legea newtoniană ca fapt, astfel ca primul fapt să apară determinat, și să credem că e explicat. Dar cum inexplicatul poate genera explicatul? Cum poate să-și joace mințea această comedie, prin care, cu ajutorul artificiilor logice, crede că a înțeles un lucru, când de fapt nu e vorba decât de o mistificare psihologică? Sau în cel mai bun caz, de o transformare continuă a problemei?

Inteligența suferă slăbiciunile psihologicului nostru, jonglând între iluzie și ignoranță. Deaceia ajungem să înțelegem foarte multe lucruri care nu explică nimic și mai cu seamă să nu cunoaștem ceea ce voim noi înșine.

Omul ar înceta să-și mai pună întrebări atunci când ar cunoaște totul, și ar înceta să mai dorească ceva, atunci când ar putea totul. Dar aceste posibilități, care ar face din om un zcu, privesc mai mult dezvoltarea lui proprie, decât lumea din afară.

Mai precis, dezideratele tacite, ascunse în fundul ființei noastre psihologice, voesc să transforme mai curând omul, inteligența, să facă ca ea să se învârtăască în jurul universului, decât universul în jurul ei...

Dacă scrutăm cu toată atenția motivele care generează activitatea noastră, e ușor de văzut că ele sunt constituite pe baza dezideratelor cunoștinței și puterii. Cel care ar ști totul, a cărui inteligență ar înghiți ca un balaur întreaga existență, ar fi totuși o ființă foarte umilă, dacă nu ar fi decât o rotiță supusă legilor care angrenează universul, supusă unei fatalități, decât care rămâne mai mic, cu toate că o cunoaște. De fapt, nu cred că o asemenea înțelegere ar fi o înțelegere veritabilă, și — desigur — a ști înseamnă implicit a putea. La o înălțime apreciabilă aceste două facultăți, cunoștința și puterea, încep a tinde una către alta, cum desigur tind să ajungă unul și același lucru, voința și inteligența. Acestea sunt exigențele noastre intime, dar care se fragmentează, se transformă în variate aspecte iluzorii, care deabia atunci când sunt satisfăcute sunt recunoscute ca atare, și rămân ca idealuri nu mai atât timp cât sunt inaccesibile, adică încă neverificate. Întâlnim și aici aceeași neputință în ceea ce privește precizarea întrebărilor, dar care, totuși, nu e observată și dă astfel loc la bătălii și victorii imaginare.

Explicațiile filozofice se bazează, mai întâi, pe o distinc-

țiune fundamentală pe care psihologicul nostru o crează, între *eu* și *non-eu*, între subiect și obiect, și apoi pe relațiile între diverse obiecte pe care această distincțiune le aduce în lumca existenței. Dar întrebarea care torturează mintea metafizică este, în rezumat, ce este lumea, care e realitatea, ce este în definitiv ceea ce vedem că există? Adică, dacă am închide ochii, auzul, toate simțurile, dacă a închide chiar pleoapa cunoștinței eului individual, cum ar rămâne tot ceea ce există?

Gândiți-vă un moment și veți concede că această întrebare înseamnă, nici mai mult nici mai puțin, cum este lumea fără mine?, cum este obiectul fără obiect?, care este realitatea deasupra mea, a subiectului, adică acea realitate universală din care și eu fac parte? Adică această întrebare depășește distincțiunea subiect-obiect, pentru a se pune dintr'un punct de vedere general, universal.

Însă la o atare problemă, cum este existența dincolo de subiect, evident, nu voi putea răspunde decât dacă aș desființa această distincțiune, adică dacă aș înceta să exist ca subiect.

Astfel, dacă fantezia metafizicianului nu poate găsi soluția la întrebarea „cum e lumea fără subiect?“ această imposibilitate nu se datorează neputinții esențiale a rațiunii, sau în general a metafizicii, ci faptului că voind să dea răspuns acestei întrebări, subiectul rămâne ca atare, și prin urmare, prin forța lucrurilor, nu va putea afla cum e lumea fără subiect. Noi încercăm să rezolvăm însă această problemă — care dacă nu e niciodată enunțată în forma aceasta, rezidă totuș în fondul tuturor problemelor — în mod logic, în mod necesar, prin relații între lucruri și între ele și noi, adică menținând distincția obiect-subiect. Cred că se observă unde e defectul procedului și că nici logica, nici inteligența, nici lumea, nu au vreo vină sau defect, ci numai faptul că unei cerințe a minții, din cauză că nu izbutim să o clarificăm, îi oferim cu totul alt răspuns. Astfel vede Kant, lumea în sine, adică aceea dincolo de subiect, construită tot din obiecte „în sine“, adică o lume construită după tipul celei pe care o cunoaștem, care are loc în fața subiectului; dar aceasta înseamnă a nu putea să te ridici deasupra distincțiunii subiect-obiect, chiar și atunci când, în mod tacit, vrei să desființezi această distincțiune.

Poate că ar fi posibil să extindem conștiința, să-i lărgim dimensiunile, așa fel ca ea să nu mai palpitate ca o flacără săracă numai deasupra personalității noastre, a subiectului, ci să cuprindă un spațiu și un număr de corpuri din ce în ce mai mare... și apoi să aprindă într-o văpaie uriașă întreg universul... Dar atunci lumea ar înceta să se despartă în obiect și subiect, fiindcă lucrurile ar fi toate în interiorul conștiinței. Dar prin aceasta chiar, subiectul ar înceta să existe ca atare, deoarece el există numai în opoziție cu obiectul, care la rândul lui e atras în lumea existenței de subiect. Zăgazarile personalității fiind sparte, eul s'ar revărsa ca o apă tumultoasă inundând existența. Plasa relațiilor s'ar distruge, și ar mai rămâne o realitate simplă, ceva ce nu poate fi numit în nici un fel, nici nimic, nici totul, fiindcă nu admite nici o distincție, ar fi poate substanța lui Spinoza, infinită, fiindcă infinitul nu suferă comparație cantitativă, nedeterminată, fiindcă nu admite vreun atribut, sau fiindcă le admite pe toate...

Astfel, cu cât ne apropiem de lumea absolută, de realitatea metafizică, relațiile se șterg, lumea formală se consumă, până când se anulează complet, iar tot universul s'ar reduce, în acest caz, pentru ochiul obișnuit, la nimicul absolut, la un punct matematic.

Dar această rezolvare are consecință de o importanță capitală. Lumea pe care o cunoaștem devenind o iluzie, pentru cine a rezolvat problema ei, prin faptul că e o iluzie, într'atât cât subiectul o determină să fie o iluzie, este deci în puterea celui care operează această iluzie. Cu alte cuvinte, cunoștința reală transformă lumea într'o iluzie și prin aceasta o pune în puterea celui care o cunoaște. Așa în cât știința și puterea, cele două exigențe ale spiritului omenesc, se întâlnesc realizate, pe același tărâm, pe domeniul metafizic.

O asemenea cunoștință este de o importanță extraordinară: într'adevăr, cât timp cunoștința e duală, obiectul nu este suficient cunoscut, el este ceva de care subiectul se deosebește, e ceva exterior străin; dar a apropia obiectul de subiect, așa fel ca să fie posedat de conștiință ca ceva propriu, cunoștința aceasta este integrală, ea ajunge la esența lucrurilor, fiindcă le cunoaște pe ele în ele și nu în distincția lor relativă.

Rezolvarea aceasta *de fapt* a problemelor care frământă pe metafizician, nu este o rezolvare fantastică, o soluție fantezistă, dar ca își găsește verificarea în afirmațiile unor gânditori a căror înălțime nu suportă îndoeli.

Într'o schițare rapidă și schematică a unui punct de vedere, nu e vorba de o documentată expunere, pe care, poate, o voiu face cu alt prilej; ar fi ușor de adus confirmările unor filozofi, în ceea ce privește posibilitatea unei atare realizări, cu toate că ar fi fost obținută pe căile deosebite ale misticismului.

Nu spunea Plotin, în ale sale *Enneade*, că pentru ca sufletul să ajungă la cunoștința inefabilă „trebuie să se golească de orice conținut, de orice rău, de orice bine, de orice gândire, pentru a se uni cu Acela care nu mai e formă, nici conținut, nici rău, nici bine, nici gândire“?

Dar ce fel de cunoștință este aceea care ar fi dincolo de formă și conținut? Dincolo de cunoștințele veridice și neveridice în care realitatea nu intră, dar pe care le face posibile? Pentru a cunoaște ceea ce nu e nici relație, nici adevăr, nici formă, trebuie să renunțăm al cunoștința formelor, relațiilor, adevărilor... În clipa când am înțeles realitatea, cunoștința încetează de a exista, ceea ce e poate cea mai înaltă formă a cunoștinței...

Desigur că la o asemenea cunoaștere s'au gândit cei ce ca Dionis Areopagitul, Eckart, Cusanus, vorbeau despre o *Mare Ignoranță*, care „cu toate că diferită de ignoranță, în general, nu e o privațiune ci o superioritate de știință...“

ANTON DUMITRIU

RECENZII

C. RĂDULESCU-MOTRU: *Românismul, Catehismul unei noi spiritualități*. (Editura Fundației Regale pentru Știință și Literatură Regele Carol II. 1936).

Dela apariția studiului „Cultura română și politicianismul”, autorul „Personalismului energetic” n'a mai publicat lucrări care să se ocupe în mod special de problemele gândirii politice și ale filosofiei culturii. În noua d-sale carte, d. C. Rădulescu-Motru pune în discuție problema noii spiritualități care trebuie să orienteze de aci încolo, pe mari linii istorice, politica statului român. Pentru a arăta care este înțelesul și conturul acestei noi spiritualități, d-sa se oprește îndelung asupra explicației marelui crize spirituale a timpului nostru, ale cărei origini le vede în spiritul și cultura veacului XIX, cultură ce-l îndreptățește să numească Europa din acea vreme, drept continentul diletanțismului spiritual.

Înainte de a expune modul în care autorul vede nașterea spirituală a secolului nostru, o naștere atât de dureroasă, atât de tragică, să vedem cum este definit conceptul acesta fundamental de „spiritualitate”. Este vorba de un înțeles mai larg care se dă acestui concept, decât acela în care este luat de biserica creștină pentru care „spiritualitatea este o inițiere la opera Dumnezeirii”. D. C. Rădulescu-Motru concepe spiritualitatea într'un înțeles care o apropie de istoria culturii. „Pentru noi, — afirmă autorul — spiritualitatea este complexul de idei și sentimente, în special complexul de interpretări simbolice, prin care societatea unei epoci își justifică credința într'o ordine perfectă și eternă, pe care este sortită a o realiza în decursul timpului vieții pe pământ. Fără o credință într'o ordine perfectă și eternă, care să dea înțelesul vieții de pe pământ, nu există spiritualitate”. (p. 17).

„Spiritualitatea este climatul special sufleteș în care prosperă tendința spre un absolut transcendent; tendința pe care o au popoarele dotate cu înșuriri nobile” (18).

Cele mai variate și interesante forme ale acestei credințe într'o ordine eternă și perfectă, care constituie însuși sămburele spiritualității, se întâlnesc mai cu seamă pe terenul vieții sociale și politice. Marile sisteme de gândire politică și socială, nu sunt în esență altceva decât spiritualități cari justifică o atare credință.

În acest înțeles va fi luată și noua spiritualitate a Românismului, a cărei elaborare cere contribuția multora.

În ceea ce privește contribuția autorului, expusă în această carte de excepțională valoare, ea are la temelie o îndoită preocupare: în primul rând, d. C. Rădulescu-Motru dă „o interpretare a semnelor noi care se arată în spiritualitatea europeană”; în al doilea rând, stă preocuparea de a stabili o legătură între semnele acestei spiritualități și cerințele vieții românești.

Astăzi, nimenea nu mai poate pune la îndoială schimbarea profundă,

radicală, intervenită în mentalitatea epocii, căreia i se datoresc toate marile prefaceri pe cari le trăim. Schimbările așa de adânci din viața Europei contemporane, sunt consecințele faptului că s'a modificat însuși resortul intern al gândirii omenești. Realitatea vieții sociale și politice este înțeleasă de către europeanul postbelic în cu totul altă perspectivă, mai realista decât cea veche. Pentru europeanul vremii noastre iluzia individualistă, prejudecata idealului individualist, care stă de altfel la baza întregii culturi moderne, s'a sfârșit odată cu secolul XIX. Realismul social al veacului nostru, a demonstrat definitiv, după desvăluirea legilor eredității, că totalitatea socială stă înaintea individului, pe un alt plan de existență, și că viitorul vieții sociale premerge și depășește drepturile juridice ale indivizilor. Dacă școala convenționalului juridic domină în secolul trecut, când realitatea vieții sociale era cu totul ignorată, individul fiind considerat drept singurul agent al transformărilor sociale, astăzi, după descoperirea realității popoarelor ca totalități, pentru europeanul de cultură este evidentă zădărnicia acelei politici sociale, care se întemeia pe normele juridice, pe normele deduse din postulatul de drept. Din cauza necunoașterii vieții grupului social, politica Statului liberal burghez, în care destinul popoarelor a fost la discreția intereselor indivizilor legiuitori, a fost o țesătură de utopii. „Politica europeană de până acum era politica unei „diaspore” de capitaliști internaționali”, mânăși de lozinca realizării unui profit maxim pentru capital, cu prețul celei mai cumplite și negre mizerii pentru poporul întreg. Odată demascată însă marea prejudecată individualistă, idealul normativ, care făcea o simplă construcție juridică din politica unui popor, este părăsit și înlocuit cu perspectiva ordinii ereditare, după care politica unui popor se întemeiază „pe aptitudinile pe care poporul le are în adevăr, iar nu pe aptitudinile pe care legiuitorul ar dori ca poporul să le aibă. Politica ordinii ereditare este realizarea conștiinței de sine, cu curaj și fără nici o iluzie. Realizează aceea ce stă în iluziile tale: iată lozinca politicii pe care o favorizează de aci înainte spiritualitatea nouă europeană”. Pentru această spiritualitate este un adevăr de capitală însemnătate acela că „fiecare popor constituie un „minimum” pe lume”.

Schimbarea aceasta de perspectivă un spiritul european contemporan, datorită căreia se produc marile prefaceri sociale și politice din zilele noastre, își are, în mare parte explicația în perfecționarea tehnicii cercetărilor științifice și a rezultatelor acestor cercetări cari au deschis drumul realismului social. Rezultatul cel mai de seamă al acestei perfecționări este eliberarea europeanului de sub iluzia uniformității sufletului omenesc, răspândită de idealul normativ, a cărui magică putere a stăpânit spiritele, până în pragul veacului nostru. Nu mai puțin rezultatele apreciable ale cercetărilor științifice au contribuit la discreditarea vechilor iluzii și la crearea noii stări de spirit. Descoperirea legilor eredității, în urma cercetărilor biologice și psihologice, este un fapt de o nebanuită însemnătate, și de extraordinare, vaste și multiple consecințe, dacă ținem seama că pe temeiul lor politica socială a vremii noastre este reformată în spiritul nou realist. Realismul afirmat de noua spiritualitate europeană, nu este în ultimă analiză decât generalizarea și urmarea faptului că „Biologia și psihologia contemporană au pus la baza lor intuiția totalităților organice, și prin această intuiție ele au adâncit înțelegerea vieții sociale”.

Pentru a pătrunde mai bine felul în care întrevăde d. C. Rădulescu-Motru noua spiritualitate a Românilor, să vedem în prealabil cum explică și cum interpretează d-sa nașterea spirituală a secolului nostru, bântuit de o criză atât de vastă și profundă. Unde trebuiesc căutate originile, cauzele provocatoare ale acestei crize? Pentru filosofia și concepția materialistă a istoriei, atât de simplistă în explicarea pe care o dă vieții sociale, răspunsul a fost găsit de mult: criza acută a societății europene se datorește haosului factorilor materiali, anarhiei de producție a tehnicii regimului capitalist. Criza are prin urmare cauze de natură strict economică, materială. Dela început,

d. C. Rădulescu-Motru ia poziție netă împotriva acestei interpretări atât de răspândită în mentalitatea lumii de azi. Această concepție după care „viața sufletească a unui popor este un simplu reflex al tehnice sale de producție”, și conform căreia, „instrumentul de muncă hotărăște cum să fie sufletul aceluia care muncește, iar nu că sufletul aceluia care muncește hotărăște cum să fie instrumentul de muncă”, n'a fost posibilă decât în lipsa cercetărilor temeinice asupra organismelor sociale și a constituției raselor omenești. Ea a putut fi socotită valabilă până în clipa când cercetările noi ale psihologiei, biologiei și sociologiei au arătat care este raportul exact dintre suflet și mediu, dintre tehnica de muncă și puterea sufletească a lucrătorului. Astăzi, după ce a fost pus în evidență rolul hotărâtor al sufletului omenească, metafizica materialismului și socialismul marxist pierd cu desăvârșire orice valoare putând fi socotite drept un scurt episod în istoria culturii europene. Noua spiritualitate care pune stăpânire treptat pe sufletul european, arată că lumea suferă de mizerie morală în primul rând, și numai în urmă de mizeria materială. Explicația crizei contemporane trebuie căutată prin urmare în plan spiritual; „înțelegând prin spiritual, aceea ce leagă într-o unitate de gândire și simțire generațiunile unei națiuni: fondul etern al credinței într-o ordine superioară de adevăr, frumos și bun suprem”.

De când există om pe pământ, soarta lui a fost permanent legată de reprezentarea unor ordini spirituale, pe care se sprijină tot ce e durabil și legitim. Împotriva filosofiei materialiste a istoriei, deci, explicația crizei europene trebuie văzută în criza spirituală, care trebuie considerată drept ceea ce este: „un accident de creștere”.

Schela pe care se ridică viața sufletească și materială a Europei, începând încă din secolul XVI, este dată în îndoitul absolutism spiritual, constituit din determinismul științific „cu legile lui inexorabile”, și dogmatismul religiei creștine „cu normele lui de o valoare universală”. Dogmatismul științific își găsește cristalizarea în cele trei mari concepții ale științei vieții sufletești: asociaționismul în psihologie, prin care se explică sufletul individual, din simplul joc al asocierii mecanice a senzațiilor; în economia politică, construirea arbitrară a lui homo economicus, un om abstract, fără dorințe și sentimente tragice prin care se explică întreaga activitate economică; teoria contractului social care stă la baza politicii democratice a Statelor burgheze. Pe aceste concepții se reazimă spiritualitatea secolului XIX, care este de altfel o continuare a veacurilor anterioare. Dacă ținem seama că secolul trecut a acceptat omul abstract creat de spiritualitatea secolului XVIII, vom înțelege pentru ce ideal de viață al acelui secol care precede pe al nostru, este libertatea individului. Păpușa abstractă își cere libertatea. Secolul XIX este secolul liberalismului și individualismului.

Reacțiunea contra acestei concepții abstracte și unilaterale, n'a întârziat să se producă. Împotriva ei, chiar dela început se ridică biserica creștină, care nu s'a împăcat niciodată cu spiritualitatea laică a secolului XIX, și care, spre deosebire de psihologia, politica și economia politică burgheză, a acestui secol, preocupate de explicația numai a anumitor laturi ale vieții omului, a năzuit totdeauna spre îmbrățișarea vieții umane în totalitatea ei, căutând să-i găsească sensul etern în Cosmos. Între spiritul creștin și determinismul științific a fost o constantă opoziție.

Alături de această reacțiune a creștinismului, un mai mare și răsunător ecou cunoaște reacțiunea ivită din mijlocul literaturii. Romanticismul literar, atât de ostil concepțiilor abstracte despre viața sufletească, a provocat mișcarea folkloristă „care a pus în lumină comori nebănuite din viața popoarelor, atât de bogate în însușiri sufletești, dar așa de uitate de știința abstractă a secolului”.

Cea mai viguroasă reacțiune o constituie însă mișcarea naționalistă, care, în înțelesul ce-l dăm azi naționalismului, se înfățișează ca o negație a spiritualității secolului XIX. Cu toate că acesta a fost botezat drept veacul

naționalismului, totuși naționalismul a trebuit să fie enorm sărăcit în înțelesul lui pentru a putea fi acordat cu spiritualitatea aceluși veac. Naționalismul acesta a fost potrivit după aspirațiile burgheziei. Iar „naționalismul burghezului este de ordine geografică: o suprafață de față, colorată uniform. Naționalism de suprafață.” În măsura însă în care naționalismul, indiferent de forma lui, este un protest împotriva individualismului, mișcarea naționalistă a constituit totuși o notă discordantă în spiritualitatea veacului trecut, și până la urmă, divorțul dintre spiritul burghez și spiritul naționalist n'a întârziat să se producă.

Odată deslănțuite aceste reacțiuni, încep să se întrevadă contururile noii spiritualități a secolului nostru. Deși structura ei intimă nu poate fi prinsă, totuși în linii largi, pe temeiul faptelor noi ivite, se poate și sensul în care se orientează veacul nostru. Ceeace va domina pe direcția spiritualității viitoare, după cum se întrevede depe acum, este „descoperirea realităților sufletești, care se numesc națiuni.” Noul naționalism, în opoziție cu naționalismul burghez, fiind însăși negația liberalismului și individualismului internațional, „pleacă dela credința, că fiecare națiune formează o existență de sine stătătoare, avându-și istoria și destinul său propriu. Națiunile nu cunosc o istorie universală.” El este atent la eforturile națiunii ca totalitate, nu la sforțările individului. În ceeace privește mijloacele și simbolurile prin care o națiune își vede înfăptuită menirea sa, aceasta depinde de structura sufletească proprie fiecăreia. Vor răspunde: Italia, cu fascismul; Germania, cu rasismul; Rusia, cu sovietismul; România, cu românismul. E clar că națiunile europene voiesc, și se îndreaptă spre o viață mai adâncă și originală, decât cea ordonată de liberalismul și individualismul burghez, deși instituțiile cari o pot concretiza, cum ar fi Statul, încă nu sunt definite. Până la încheierea noului Stat național, națiunile se ivesc de anticipațiuni. Ca anticipații ale organizării politice viitoare trebuiesc privite dictaturile și etatismul din vremea noastră. Ele nu sunt improvizații ale jocului întâmplărilor, ci au un rol constructiv; cu atât mai mult se vede aceasta, cu cât regimurile autoritare, concomitente cu procesul de înfăptuire a noului naționalism, le întâlnim tocmai la națiunile cele mai conștiente de misiunea lor istorică.

Nașterea spirituală a secolului nostru este o naștere dureroasă. Nu e mai puțin adevărat însă, că acest secol a simțit adânc nevoia unei spiritualități care să răspundă cerinței de perfecționare și nemurire, și care să fie mângâierea și mândria omului. Pentru acest puternic motiv ia atitudine împotriva secolului XIX și a școlii materialismului istoric, care a dus la însăși negația spiritualității. Omenirea contemporană a simțit nevoia ieșirii de sub dominația relativismului pustiitor și a nihilismului, atotputernic într-o vreme în care nu era recunoscută o știință a spiritualității și a culturii. Spre deosebire de trecut, veacul nostru va instaura „în logica și fapta omenescă, cunoștința și raționala realizare a spiritualității.” De pretutindeni vin semnele acestei reabilitări. Știința însăși a contribuit la împlinirea ei. Problema timpului, aceea care prezintă cel mai mare interes pentru înțelegerea spiritualității, ocupă dela Bergson incoace, toată cugetarea contemporană, începând cu metafizica și terminând cu biologia și fizica matematică (teoria relativității lui Einstein). Între rezultatele cercetărilor întreprinse de oamenii de știință, se observă o complexă corespondență. Vechea concepție, care săpa o prăpastie de netrecut între spirit și materie, nu mai rezistă criticei, după ce s'a demonstrat, că spiritualitatea intră în planul de evoluție al naturii întregi, materia și spiritul fiind două aspecte ale existenței. Este concluzia la care se oprește și fizica modernă, cu teoria quantelor.

După asemenea rezultate obținute de știință ca și de filosofie deopotrivă, nihilismul secolului XIX nu mai poate găsi crezare.

Noua mișcare naționalistă care a adus o mare înviorare în științele morale și istorice ajunge și ea la postulatul identității dintre spirit și materie. Ne îndreptăm către o spiritualitate care înlătură dușmănia dintre spirit

și corp. Este un adevăr care plutește în atmosfera veacului, și pe care nimeni nu-l mai poate nega.

Să urmărim acum mai deaproape felul în care d. C. Rădulescu-Motru vede legătura dintre semnele acestei soiritualități și cerințele vieții românești.

Una dintre primele realizări ale noii soiritualități este „înlocuirea denumirii abstracte de naționalism, prin o denumire legată direct de firea sau de istoria poporului. Naționalismul trebuie botezat după caracterul națiunii, concepută ca individualitate reală și unică. De aci numirile de *fascism*, *razism*, *românism*.

În ce constă românismul?

Până acum, ca în tot ce făceam, și în direcția mișcării naționaliste, am stat sub influența curentelor apusene. Idealurile noastre, de acolo erau împrumutate, fără a se cerceta dacă ele convin sau nu firei și misiunii poporului nostru. Chiar un spirit prin excelență critic cum a fost Titu Maiorescu, denunțatorul falsificării pe care o producea în viața noastră liberalismul, își croise idealul național după prezentul burgheziei occidentale. Astăzi încă, noi trăim „în anachronica soiritualitate a naționalismului pașoptist”, fără să ne dăm seama cât de întârziați suntem, și ce piedică gravă constituie acest naționalism vechiu, format pe interesele burgheziei, în calea însănătoșirii noastre sufletești. Ne găsim la jumătatea drumului. Încă n'am ajuns la conștiința unicității de destin a poporului nostru. Se întrevăd însă zorile acestei conștiințe, care, în zilele noastre, pune tot mai mult stăpânire pe noi. Începem să ne convingem că a trecut vremea concepțiilor de împrumut, în acest secol al „organizării națiunilor pe fondul lor firesc de totalități biologice și sufletești.” Trebuie să ieșim din școala soiritualizării ieftine, care a fost pentru noi secolul XIX. Avem nevoie de alt crez. „Crezul vieții noastre românești pe viitor este acela care iese din rădăcinile realității românești. El este Românismul întrevăzut de Alecu Russo și Mihail Eminescu.” Noua soiritualitate ne cere „să fim ceea ce suntem: pe rădăcinile noastre proprii; cu destinul nostru propriu.” A părăsi drumul iluziilor de până acum, care ne-a făcut să uităm interesele vitale ale totalității noastre ca neam, este pentru noi o necesitate imperioasă. Românismul nu se poate întemeia pe iluziile cari au dus la decepționismul nostru, ci pe constatări de fapt. Avem datoria să privim sincer în conștiința noastră. Să nu ne mințim pe noi înșine, cum au făcut naționaliștii noștri de până acum, toți panegiriști, fără excepție. Porunca de care trebuie să ascultăm este: „să înțelegem spiritul vremii în care trăim. Ne vom valorifica forțele proprii numai atunci când vom pune în valoare însușirile etice ale poporului nostru. Dacă pria etnic trăim zi cu zi, numai prin etic ne vom ridica la un destin istoric. Spre aceasta ne îndreaptă Românismul, ca manifestare a realității istorice românești, al cărei instinct ne-a trezit din situația de țară a tuturor experiențelor, de Belgie a Orientului. „Românismul poate fi considerat ca o reacțiune specială a sufletului românesc în contra concepțiilor și metodelor materialiste, împrumutate culturii europene și aplicate fără discernământ, la noi în țară, la îndrumarea vieții politice și economice.” Această soiritualitate, nu este o ideologie gata făcută, ca socialismul sau alte utopii, ci ea se infiripează abia acum. Pentru moment esto doar „presimțirea tinerească a unui adevăr, care stă să fie desvăluit.” Este însă vocația poporului nostru, care tinde să se realizeze pe sine, să-și realizeze virtualitățile proprii. Prin focul soiritualității Românismului, se va purifica etnicul nostru, și ne vom ridica la înălțimea misiunii istorice, a conștiinței destinului nostru unic în lume.

Menirea Românismului este să dea o nouă organizare Statului și școlii. Statul nou trebuie să aibă rădăcini adânci în realitatea națională. Secol al naționalismului totalitar, timpul nostru cere o totală aderență între Stat și Națiune. Statul vechiu, clișeu adaptabil oricărui popor, nu mai corespunde cerințelor vremii noastre. Pentru contemporani, Statul este „organizarea func-

țunilor națiunii însăși. Statul se identifică cu menirea națiunii." Forma lui trebuie raportată la viața reală a poporului.

Pentru noi Români, îndeosebi, problema Statului este de o gravă importanță și actualitate. Nu există un Stat mai nepotrivit pentru nevoile și aspirațiile noastre, decât cel în care trăim. Ridicată pe aceleași principii de democrație, pe care le întâlnim și în Constituția Statului belgian, Statul actual nu e în concordanță cu viața politică a națiunii române, cu totul alta decât a celei belgiene.

După o strânsă și amănunțită analiză a Constituției noastre, d. C. Rădulescu-Motru ajunge la concluzia că „Statul real român este antipodul Statului român din Constituția scrisă." Contradicția dintre litera Constituției și viața politică nu mai surprinde pe nimeni." Am ajuns acolo, în urma îndelungatei falșificări, încât până și sentimentul de revoltă împotriva celor ce ne constrâng să trăim în această veșnică minciună, s'a tocit. Noi avem nevoie de alt Stat decât de Statul burghez, organizat în spirit individualist liberal.

Reforma Statului este o cerință organică a societății noastre. Se simte nevoia ridicării unei organizații de Stat care să pornească dela cunoașterea datelor realității românești. Noi, pentru propria noastră însănătoșire, trebuie să cultivăm ideea legăturii viitorului cu trecutul poporului nostru. Ideea acestei continuități era cu totul streină naționaliștilor din secolul trecut, crescuți în mentalitate inginerescă. Ideea continuității nu poate lipsi din ideologia naționalistă nouă. Pentru că „în ordinea politică a unui popor, orice legiuire sau instituție nouă trebuie să continue și să lumineze pe cât posibil legămintele de tradiție și de morală pe care poporul le practică în mod inconștient." Aceasta o cere ideologia de adâncime a noului spiritualități a Românilor. Legătura cu tradițiile neamului nu mai poate fi neglijată, ca în opera nesinceră a vechilor noștri naționaliști, pentru cari streinătatea, „Europa", era sperietoarea ce-i împiedica să vadă realitatea noastră. Instituțiile tradiționale cari au asigurat păstrarea poporului nostru, trebuiesc respectate.

Am vrea să subliniem în mod excepțional caldă și patetică insuflețire cu care d. C. Rădulescu-Motru ia apărarea satului nostru, „înfăptuirea unitară cea mai veche și cea mai originală a vieții politice și culturale românești; a satului în care poporul s'a înfrățit cu munca, în care s'a format tipul național al țaranului, s'a păstrat dealungul vremilor, autonomia limbii, a obiceiului și a simțului moral românesc; a satului în care s'a adăpostit virtuțile originale ale țărânilor, ca într'o adevărată cetate, și a cărui organizație numai spiritul burghez a dizolvat-o. „Cu administrația liberală se înmormântează autonomia satelor noastre. Prin imitare după Apus, satul cel viu de altă dată intră, ca o umbră, în despărțiri abstracte teritoriale." Urmarea organizației liberale burgheze a Statului, este că țaranul a fost „desprins din unitatea satului pentru a fi făcut burghez, întreprinzător liber, comerciant, „homo oeconomicus." Rezultatul este dezastruos: „Încă un secol de rătăcire, dacă mai durează, și nu vom mai avea ce îndrepta, fiindcă totul va fi pierdut".

Aci trebuie să intervină grabnic, alături de reforma Statului, și reforma școlii, care trebuie scoasă de sub influența spiritului burghez și a erorilor pedagogiei burgheze.

Totul va veni, numai dela suflul nou și puternic al spiritualității Românilor cu disciplina lui aspră, în cuget și în faptă, cu nemiloasa autocritică pe care o cere celor ce-l îmbrățișează. Politica românilor care unitate de concepție și acțiune. Nu se poate face „întrebând pe toată lumea și respectând interesele tuturor." Burghezia este absolut incapabilă să întipulască politica radicală a românilor, „fiindcă ea valorează în om numai latimea economică, gata fiind la compromisuri, în cece privește latimea biologică și spirituală a populației țărănești".

Românismul ne va elibera de cele două mari slăbiciuni cari au stă-

pânit politica românească în secolul trecut: lipsa de încredere în virtuțile neamului, și ușurința cu care imitam streinătatea. Numai prin noua spiritualitate a românismului vom avea curajul „ca după întregirea neamului să ne afirmăm și credința în valoarea neamului.“

Noua lucrare a d-lui C. Rădulescu-Motru, prin adevărurile afirmate, prin critica atât de pătrunzătoare a falșelor forme în care ne uzăm inutil energiile, explicația așa de temeinică a nașterii spirituale a secolului nostru, plodoaria caldă pentru valorificarea realităților istorice românești, și întoarcerea către noi înșine, și mai cu seamă prin viziunea atât de clară a viitorului nostru, anticiparea destinului pe care trebuie să-l realizăm, imi dă curajul să afirm că este dela Eminescu încoace cea mai originală și adâncă operă a cugetării politice românești. Cartea d-lui C. Rădulescu-Motru, constituție ideologică a Statului de mâine, va fi catehismul pe care vor învăța generațiile ce vin. Când d-sa spune că este scrisă pentru tineri, cu suflet curat și mâini nepătate, singurii ce pot înțelege și trăi noua spiritualitate i-a delimit și misiunea ei: aceia de a forma spiritual pe cei cărora le revine sarcina de a lua în mâini destinele nașunii, de a construi Statul care ne trebuie, și de a ne reda încredere în virtuțile noastre.

N. TATU

ALICE VOINESCU: *Montaigne. Omul și opera.* (Editura Fundațiilor pentru literatură și artă „Regele Carol II”, 1936).

Michel de Montaigne, scriitorul și filozoful francez din secolul XVI, autorul celebrilor *Essais*-uri, s'a bucurat totdeauna de un continuu interes din partea lumii culte, iar opera sa a fost adesea studiată. Se înțelege însă dela sine că fiind vorba în ea de o anumită atitudine filozofică, ea n'a putut fi privită cu aceeași ochi, intrucât oamenii sunt în filozofie departe de un acord unanim. Ea n'a fost studiată însă nici din același punct de vedere. Trecutul ceva mai depărtat l'a recunoscut ca pe un gânditor și a căutat să-i determine valoarea ideilor. În timpul din urmă scriitorul este acel care a interesat mai mult în opera lui Montaigne, iar studiile care s'au făcut asupra-i au luat exclusiv aspectul acelora de istorie literară. Se încearcă cu alte cuvinte de un timp încoace în studiile asupra lui Montaigne a se determina formarea lui ca scriitor și filozof.

După autoarea studiului de care ne ocupăm, un asemenea mod de a lua cunoștință de opera lui Montaigne nu este lipsit de mari neajunsuri, intrucât pe această cale ea n'ar putea să ne apară decât plină de contradicții și inconsecvențe. Iată de ce, pentru a nu sfârși prin a-l înțelege greșit, Montaigne, ca și Goethe, care cere sinteza tuturor contradicțiilor și a inconsecvențelor lui, trebuie studiat dintr'un punct de vedere mai mult static decât evolutiv. În tot cazul, chiar dacă d-na Voinescu nu se pronunță în termeni precisi în contra unui studiu istoric asupra scriitorului francez de care e vorba, așa cum a fost întreprins de Villey, de Strowski sau de Lanson, îi arată totuși inconvenientele și este departe de a-i acorda o cât de slabă simpatie. Cu toate acestea, studiul deosebit de interesant pe care ni l-a dat este fără îndoială un studiu istoric. Montaigne ne apare aici viu, dealungul formării sale intelectuale, așa cum a fost când a trăit frământând în mintea lui cele câteva probleme cari formează axa cugetării sale. Iar rezultatul la care ajunge pe această cale nu este nicidecum acela pe care îl prevăzuse — un haos inextricabil de contradicții și de inconsecvențe — ci este idea clară a unei gândiri deosebit de adânci și de frământate. În fruntea studiului acestuia autoarea pune cu modestie câteva rânduri din Montaigne el însuși, în cari finul observator și profundul cunoscător al oamenilor spunea că cel mai adesea cititorul deformează înțelesul și valoarea exactă a scrierilor atribuind-

du-le mai mult înțeles și mai multă valoare decât au în realitate. A spune totuși că studiul d-nei Voinescu are calități dintre cele mai remarcabile și că ea însăși este o celtitoare care nu a deformat nimic în lectura lui Montaigne, credem că este a spune și într'o privință și în alta simplul adevăr.

Așa cum era necesar pentru ca să se poată înțelege cât mai bine punctul de plecare al evoluției intelectuale a lui Montaigne, studiul d-nei Voinescu începe prin a ne introduce în atmosfera socială și intelectuală a veacului XVI din Franța. Ceeace caracterizează, după autoare, această epocă a Renașterii franceze, este aspectul ei politic. „În acest început agitat și turbure al Renașterii franceze, toate valorile intelectuale, religioase și artistice sunt târâte în vâltoarea luptelor politice și subordonate lor. Pe când Renașterea italiană e dominată de idealul estetic, cea germană de idealul religios, în Franța veacul XVI-lea spiritul se cristalizează pe axa comportării cetățenești”. Așa fiind, este ușor de închipuit cât de turburi au trebuit să fie acele vremuri, când patimele și frământările politice ocupau primul plan al vieții sociale.

În asemenea vremuri de frământări neconținute, a apărut ca o reacțiune intelectuală a nevoii de liniște sufletească stoicismul. Montaigne a început toamă prin a fi reprezentantul în timpul său al acestei direcțiuni filozofice. El trece astăzi mai degrabă drept un sceptic. Și nu este desigur greșită această părere. Nu e însă mai puțin adevărat că stoicismul a format prima fază în evoluția ideilor sale. Cât despre forma pe care a luat-o la el această atitudine filozofică, nu s'ar putea spune că ea ar fi fost originală — mai ales nu dela început. Atât în modul de a concepe ideile, cât și în exprimarea lor, autorul *Essais*-urilor începe prin a da dovadă de o vădită stângăcie. Montaigne nu se regăsește pe sine decât câțiva ani mai târziu. De-a lungul acestei prime evoluții intelectuale tema sa favorită a fost ideea morții, — caracteristică dealtfel meditației stoice în general. De unde nu rezultă că el nu ar fi avut și alte preocupări. Problema însăși a morții nu i se pune decât sub aspectul ei moral, ca mijloc de a ajunge la determinarea adevăratului înțeles și scop al vieții. Din punct de vedere teoretic, Montaigne era încă de pe atunci un relativist, în înțelesul că nu îngăduie niciodată libertatea afirmărilor dogmatice cu caracter de adevăruri definitive. Stoicismul său însă era departe de a lua, din punct de vedere afectiv, aspectul unei triste resemnări. Dimpotrivă, el „e purtat de un avânt tânăr și e plin de bucurie de viață”. Nota aceasta senină îi constituie în bună parte originalitatea. Ea a putut constitui însă pentru unii motivul de a-l acuza pe nedrept de inconsecvență.

Evoluția intelectuală a lui Montaigne este intreruptă de o adevărată *criză sceptică*. Nici în această privință însă neliniștitul gânditor nu se desprinde din atmosfera timpului. „Veacul al XVI-lea e străbătut de fiorii îndoielii”. Scepticismul e o mișcare de control. „Scepticismul lui Montaigne este astfel rezultatul *climatului intelectual* în care filozoful a trăit. El nu este însă mai puțin o *criză de maturitate*”. Dela primele *Essais*-uri se resimte o vădită rezervă în afirmări, care ține pe autorul lor departe de dogmatism, dacă nu-l face să apară încă de pe atunci un sceptic. Cu timpul, această rezervă se accentuează, pentru ca în *Apologia lui Raymond de Sebonde* scepticismul să se declare total și definitiv. Această nouă orientare a cugetării lui Montaigne nu este decât consecința firească a concepțiilor sale stoice anterioare. D-na Voinescu merge până acolo, încât afirmă că *ea este nodul copt al stoicismului său, e desăvârșirea și împlinirea lui*.

Totuși — și această remarcă este dintre cele mai interesante — scepticismul lui Montaigne nu se identifică cu scepticismul obosit al *ultimei Academii*. Ca și stoicismul său, care, printr'o măsurată conciliere cu hedonismul, căpătase cu timpul o notă personală, scepticismul său era un element de originalitate. S'a și remarcat adesea că îndoiala sceptică a lui Montaigne se mărginește numai la afirmările lipsite de fundament, cum sunt acelea pe cari

le fac filozofii în metafizică. Cât despre experiență, ea nu i-ar inspira filozofului francez îndoiala decât atunci când se întemeiază pe insuficiente și greșite observări. Așa fiind, scepticismul lui Montaigne capătă un înțeles deosebit; el este un scepticism *constructiv*, fiindcă nu înlătură orice posibilitate de descoperire a adevărului. Ca și pentru Descartes mai târziu, și pentru Montaigne îndoiala sceptică nu este decât o metodă nouă de lucru, un început și un sfârșit.

Poate că acesta să fie motivul pentru care ceea ce a impresionat mai mult din opera sa pe contemporani a fost stoicismul său și nu scepticismul. Ceea ce nu se poate tăgădui, este că, criza sceptică odată trecută, filozoful s'a reîntors la sine și la stoicism. Ceea ce-l preocupă acum mai mult n'ar mai putea fi decât dorința de a găsi *măsura omului* sau, cum am spune noi, cunoașterea justă a omului sub aspectul moral. Montaigne nu se preocupă așadar atât de mult să găsească idealul vieții morale, cât să se găsească pe sine însuși și să găsească adevărul asupra ființei omenești.

Fără îndoială că acest tablou al lui Montaigne, din care n'am putut reda decât câteva trăsături, ce ni s'au părut mai esențiale, este desăvârșit just. Stilul clar și vioi al expunerii face lectura ei nu numai profitabilă, dar și atrăgătoare. Cu aceste merite, lucrarea d-nei Voinescu se așează în seria publicațiilor filozofice celor mai valoroase apărute la noi. Este regretabil totuși că din punct de vedere tehnic această lucrare, deși scoasă de o editură cu mult prestigiu și mai ales cu multe mijloace, lasă de dorit. Din cele trei sute patruzeci și opt câte sunt în total, cred că se poate spune că există pagină în care să nu se fi strecurat inexplicabile greșeli. Numele proprii străine în deosebi sunt scrise cel mai adesea incorect. Astfel, Bacon este scris Bakon; Bodin, Baudin; von Nettesheim de repetate ori von Nettelsheim. Cât despre numele lui Brunschvicg, niciodată nu este scris în același mod și — dacă nu mă înșel — niciodată corect. Pentru vina de a fi scris și ei un studiu asupra lui Montaigne, numele său pare a fi fost supus ca pedeapsă tuturor mutilărilor. Nu încapе îndoială că asemenea imperfecțiuni, deși n'ar putea fi date pe socoteala autorului, scad totuși simțitor buna impresie pe care o poate face lectura lucrării.

AL. POESCU

DAN BOTTA: *Limite* (ed. Cartea Românească, pag. 212, 1936).

Ocotite de Athena, veghind limitele, eseurile d-lui Dan Botta, ne prezintă în cea mai aleasă formă, câteva probleme de o mare valoare filozofică. În primul rând, pe aceia a zonelor de limită, în care sufletul liberat de materie se confundă „cu liniștea armoniilor totale” (pag. 35). Găsim aci perspectiva sub care autorul acestor incomparabile eseuri, își desvoltă pe un fir de înaltă spiritualitate gândurile sale, lămuririle sale, explicațiile sale. În al doilea rând, pe aceia a rațiunei văzută ca zonă limită, și care, prin cuvânt, dă „expresie optimă” ideilor, imateriale, suprasensibile (pag. 77). Găsim aci în capitolul intitulat: „Virtutea cuvântului” afirmarea hotărâtă a poetului împotriva oricărei filosofii a instinctului. O atare filosofie manifestă „reflexe în planul inferior al creației”. „Dincolo de realitate ca un abur plutind între lume și cer, ca un popor de aripi înfiorate de spațiu sunt cuvintele. O punte între materie și spirit, între lume și idei. Trepte ale abstracțiunii” (pag. 75). Critica antiraționalismului bergsonian. Și tot aci trebuie să menționăm critica poeziei romantice (apogeet abatele Brémont). Gânditorul și poetul sa, în eseuul intitulat: „Despre arta poetului”, atitudine împotriva oricărei credințe că poezia pură poate renunța la „condiția ei meditativă, filozofică, metafizică” (pag. 163).

Poesia exprimă lumea" în cea mai senină și cea mai abstractă formă a ei". Poesia renunță la calitatea sa de inspirată, de muzicală rostitoare de lucruri vagi și se înalță până la castele regiuni ale ideei" (ibidem). Sau această idee: „importă nesfârșit mai mult o idee săracă, dar meditată, lucidă sau senină, decât o profuziune, oricât de straniu — încântătoare de acte confuze și de facile orgii" (pag. 204). În al treilea rând, pe aceia a considerării mitului lui Dionisos, ca de origină tracă. Dealtminteri, întreaga carte este o descriere în variate forme a filosofiei grecești și a frumuseților nemuritoare din mitologia greacă. Raportate la sufletul trac și la credințele vechilor Daci, în Zamolxis, ele deschid lumini asupra caracterului cosmic al gândirii românești. „Este semnificativ că filosofia românească atunci când s'a rostit mai clar, a ilustrat o viziune dionisiacă a lumii. Cantemir a vorbit de unitatea vie, ritmică a spațiilor, și Conta a formulat o teorie a undulației cosmice". „Concepția istorică a lumii este privită în lumina evoluției universale", etc. (pag. 28). Iar când vorbește de poesia populară românească și amintește de „străvechiul Heraclid, acel a cărui doctrină relevase natura muzicală, unduitoare a lumii", face această apropiere de o rară măreție: „cum cariatidele poartă pe creștetul lor, fruntea de marmoră a Erechtheionului, cum un templu s'a constituit pe trupul lor de palide coloane, așa mânăstirea de Argeș se ridică pe o coloană vie" (legenda meșterului Manole, pag. 41). În ultimul rând, înfine problema spiritualității și decadenței Europei. Desagregarea lumii germano-romane. Un hiatus între „două lumi complimentare". „Disolvarea acestui act nupțial al Europei: fenomenul hegelian al sintezei sale" (pag. 200). Evocarea grandioasă a culturii antice grecești, ca și a spiritului german (muzica germană) și ideea catolică, văzută ca elementele constitutive și fundamentale ale lumii europene. Dar stranie pentru un creștin ortodox această frază cu care d. Dan Botta își încheie magistralul volum: „Ideia catolică reprezintă conștiința unei omogenități a Europei, a solidarității europene și conștiința imanenței Spiritului" (pag. 212). Cum stranie poate să apară unora și gândul repetat afirmat, că adoptarea cultului lui Dionysos, va fi plia de consecințe pentru sufletul grecesc. Odată cu primirea acestui cult sufletul grecesc este orientat „spre cele mai înalte idealuri" (pag. 32). Dionysos înseamnă însă viață, muzică, irațional. Iar d. Dan Botta este gânditorul eleat ce ridică înnuri de slavă armoniei, formelor definitive, perfecțiunii, limitelor. Sufletul apolinic, ca opus și ca limită celuia dionisiac.

I. BRUCĂR

MIRCEA DJUVARA: *Relativită e Diritto*.

În *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, publicația de renume european și de neprețuită utilitate în materie pe care o conduce eminentul jurist și filosof Giorgio del Vecchio, d-l prof. Mircea Djuvara a publicat două studii de o deosebită importanță pentru cei care gândesc dreptul, nu numai il practică; *Relativită e diritto* și *La persona morale e giuridiche*. Mai mult chiar decât din tratarea magistrală a problemei, valoarea lor vine din concepția generală a cărei aplicare sunt și pe care autorul a desvoltat-o într'un adevărat sistem, personal și deplin încheiat, de filosofie juridică ¹⁾. Problema persoanei morale și juridice având un interes mai restrâns, vom analiza aici numai cuprinsul primului studiu: *Relativitate și drept*, cel mai însemnat din punct de vedere filosofic.

Cum indică însuși subtitlul, în *Relativitate și drept* se analizează „dualismul între structura logică a lumii fizice și a aceea a lumii juridice". Autorul își propune deci să urmărească comparativ procesul de formare al cunoștinței științifice și acela al cunoștinței juridice. Problema, și mai ales

1) V. Teoria generală a dreptului, 3 vol., Drept rațional, izvoare și drept pozitiv.

tratarea ei, între cerul de preocupări al metodologiei științei pentru a interesa teoria cunoștinței. Planul de desfășurare al studiului este deci cel epistomologic.

Dintre sensurile cuvântului *relativitate*, autorul îndepărtează dela început pe cel *psihologic*. Constatând încă odată dependența cunoștinței de conformația specială a ființei care cunoaște, deducând din perfectibilitatea științei imperfecția ei inerentă, nici nu pătrundem în problemă. Chestiunea este dacă din punct de vedere *logic*, adevărul juridic este relativ, în care caz un scepticism absolut ar acoperi întreg câmpul dreptului.

Premergător răspunsului trebuie să cunoaștem locul și consecințele pe care le acordă relativității tendințele moderne ale științelor fizice. „Toate științele trebuie în mod necesar să aibă ca punct de plecare experiența”, dar progresul lor constă tocmai în eliberarea de sub puterea obișnuințelor sensibile, din eliminarea concretului. „Realul” fizic este numai la începuturile științei concret, apoi progresiv reziduurile empirice sunt înlocuite cu atribute raționale și „realitatea se dizolvă într’o reprezentare matematică”. Ca purtând încă pecetea sensibilului se înfățișează geometria lui Euclid care păstrează spațiul tridimensional al experienței comune. Timpul deasemenea începe prin a fi conceput fizic, „spațializat”, ca o linie parcursă într’un singur sens de un punct numit prezent.

O modificare revoluționară a acestei concepții au produs-o geometriile *non-euclidiene* care nu mai cuprind în ele nimic reprezentabil, spațiul lor, perfect verificabil prin calcul, are N dimensiuni. Lucrurile reale se găsesc a deveni prin aceasta simple obiecte logice ideale, cărora li se atribue relațiuni formulate algebric. Timpul formează acum, împreună cu spațiul, un „continuum raționale”, un sistem de coordonate în funcție de care putem concepe realitatea fizică. Dar însuși acest sistem de coordonate nu are un caracter absolut. O mișcare de accelerație îl animă în raport cu alte sisteme similare. Această superioară concepție a structurii universului fizic se verifică nu numai prin armonia internă a construcției sale care adună într’un singur mănunchi explicații altfel ireconciliabile, dar și prin calculul experimental.

Exclue această relativitate ideea de adevăr? Hotărât, nu. Odată ce am ales un sistem de coordonate, putem ajunge în cadrul lui la o cunoștință certă, unitară, comunicabilă, adică adevărată. Relativitatea universului nu suprimă necesitatea logică a cunoștinței.

Cunoștința juridică are același punct de plecare — experiența — și o structură rațională corespunzătoare cunoștinței științifice, dar natura relațiunilor care o alcătuiesc este cu totul alta. Gânditorul juridic constată și el acțiuni reale, activitatea de fapt a oamenilor, dar nu le mai privește sub unghiul cauzalității mecanice naturale, ci vede în ele manifestarea unui principiu de libertate. Aceste acțiuni, creatoare de drepturi-obligațiuni, sunt atribuite unor persoane, unor „subiecte logice”. Mai departe, în elaborarea cunoștinței juridice, subiectul persoană juridică își poate aprecia propria lui activitate, se poate gândi chiar pe el ca obiect de cunoștință. După expresia lui del Vecchio, „egli si contrapone a se stesso”, creiând astfel în ordinea juridică egalitatea funciară pe care o găsim la baza ideii de justiție.

Lumea fizică ne apare așa dar ca o multiplicitate de obiecte individualizate prin limitarea lor în spațiu și timp, iar schimbarea materială a calităților sensibile, devenirea, este dominată de legea cauzalității eficiente. Lumea juridică se compune dintr’o pluralitate de subiecte-persoane individualizate prin drepturile și obligațiile corespunzătoare; activitatea lor juridică se desfășoară sub semnul principiului libertății.

Lumea fizică este cunoscută prin judecăți de realitate, în lumea juridică nu pătrundem decât odată cu o apreciere, prin judecăți de valoare. Aprecierea juridică este un element pur rațional care vine să se adauge cunoștinței empirice primordiale, afirmând că o acțiune particulară este justă sau

injustă. Acest element necuprinzând în el nimic reprezentabil, realizează în mod natural saltul dincolo de sensibil isbutit în ordine fizică abia de geometriile non-euclidiene.

Paralelismul evidențiat mai sus nu poartă numai asupra structurii logice a celor două realități: cea fizică și cea juridică. Chiar progresul dialectic al cunoștinței științifice, realizat, după cum am văzut, prin eliminarea concretului experimental, și descoperirea schemelor raționale care pot fi antepuse realității, poate fi regăsit și dacă urmărim procesul de desăvârșire al cunoștinței juridice. Cunoștința juridică pornește dela o stare experimentală în care aprecierea este încă difuză, apăsată de greutatea intuitivă a cazului concret particular care a prilejuit-o. Depășirea acestui stadiu experimental și purificarea cunoștinței juridice de elementul sensibil sunt prezidate de legile logice ale identității și necontradicției. Oficiul acestora presupune însă o multiplicitate de aserțiuni. Verificarea unei aprecieri juridice se face raportând-o la un sistem cât mai simplu, format din convingerile admise și relațiunile existente într-o societate. „Dacă într-o societate primitivăuciderea unui părinte sau a unui șef e admisă sau chiar impusă, aceasta depinde de faptul că judecata care determină actul este pusă în relație cu un număr de credințe anterior acceptate, (spiritul regelui continuând și după moarte să ocrotească tribul, pentru a putea face aceasta trebuie să moară în puterea vârstei). În societățile noastre civilizate același act e condamnat fiindcă este pus în relație cu o serie de alte convingeri juridice și noi afirmăm a deține adevărul fiindcă avem conștiința de a poseda o precedentă experiență juridică mai întinsă și mai profundă”.

Întâlnim deci același „sistemo dei riferimenti” și odată cu el se conturează aspectul relativității cunoștinței juridice. Sub această perspectivă ne dăm seama că nu se poate vorbi de un adevăr juridic absolut și imuabil. Această pretenție emisă de școala dreptului natural nu dovedește decât lipsa de aprofundare a datelor cunoștinței juridice. Totuși, în cadrul unui sistem juridic ales, date fiind credințele și relațiile dintr-o societate anumită, există posibilitatea unei cunoștințe juridice sigure, a unui adevăr necesar.

Efortul științei juridice constă tocmai în a lărgi până la universalitate sistemul acestor raporturi juridice, în a le sistematiza și înlătura contradicțiile până la stringența matematică. Firește, aceasta nu este decât limita ideală spre care tinde cunoștința juridică în virtutea structurii sale raționale.

Studiul are o formă transparentă filosofică, poziția lui se desemnează clar și precisă. Concepția autorului este formată sub auspiciile celei mai mobile tradiții kantiene. Idealismul său juridic unește într-o superioară sinteză datele pozitive și minuția metodologică a științei cu aspirațiile cele mai înalte ale conștiinței omenești. În cadrul întregii opere, *Relativitate și Drept* accentuează un caracter aparte. Analiza profundă și de o impresionantă luciditate descopere aici sursele înseși, procesul obscur, „larvar”, dacă putem spune, al cunoștinței juridice, starea de preformație, încă nediferențiată. Deaceea *Relativitate și Drept* nu este o simplă contribuție la problemă, ci un *act spirital* de unică pertință și neobișnuită acuitate¹⁾.

PAUL ALEXANDRU GEORGESCU

1) Pentru satisfacția celor care urmăresc gândirea juridică a d-lui prof. Djuvara, reproduse următoarele rânduri din Lezioni di Filosofia del Diritto a lui Giorgio del Vecchio: „per la vastità e l'acutezza delle sue indagini (il Djuvara) deve essere riconosciuto non solo come il maggior pensatore romano, ma anche come uno dei maggiori pensatori contemporanei nel campo della Filosofia giuridica”. Iar după enumerarea operelor: „il Djuvara, idealista critico, formatosi su basi neokantiane, si allontana tuttavia dal formalismo neokantiano mediante un'analisi profonda e originale del diritto vivente”.

I.-M. NESTOR: *Aspecte Psihotehnice din Polonia, U. R. S. S., Finlanda, Letonia și Austria.* (București, Societatea Română de Cercetări Psihologice, 1936, 70 pag.)

D-nul I. Nestor care desfășoară de câțiva ani în laboratorul de psihologie al d-lui profesor Rădulescu-Motru, o fructuoasă și fecundă activitate pentru promovarea psihotehnicii științifice în țară la noi, în vara anului 1935 a vizitat țările limitrofe dela Nordul și Vestul României, în urma unei misiuni dată de Ministrul Muncii cu scopul de a studia la fața locului instituțiile și realizările lor psihotehnice.

Urmărindu-se creierea unui *Institut psihotehnic* aici la București ca instituție de Stat, Ministerul Muncii a crezut necesară o documentare și informație prealabilă care să servească ca punct de plecare la realizarea acestui proiect.

În vederea acestui lucru D-l Nestor a vizitat *Polonia, Rusia Sovietică, Austria, Finlanda și Letonia.* În fiecare din aceste țări d-sa și-a concentrat ancheta în jurul următoarelor puncte: 1. Scopul și principiile laboratorului sau instituției. 2. Metodele de lucru. 3. Rezultatele obținute. 4. Opinia conducătorului asupra scopului, metodei și rezultatelor. 5. Discuția și schimbul de idei cu conducătorul laboratorului. 6. Informațiuni asupra subvențiilor, salarizării personalului, etc.

Asupra tuturor acestor chestiuni ancheta d-lui I. Nestor aduce informațiuni succinte, dar interesante, exacte și prețioase. Din toate aceste informațiuni reiese că aceste țări au făcut eforturi și realizări serioase pentru organizarea muncii și orientării profesionale a tineretului, după normele psihotehnice științifice. Faptul acesta ne întristează, când ne gândim că țara noastră nu și-a însușit încă aceste metode și n'a adus nici o contribuție efectivă în această direcție.

Sunt sugestive în special informațiunile privitoare la Rusia. Vecinii noștri dela Răsărit sunt în adevăr de invidiat pentru realizările lor psihotehnice, dar mai ales pentru modul cum au știut să folosească și să aplice datele și metodele acestei științe la rezolvarea sau studierea problemelor sociale.

Deosebirea care se face în această țară între psihotehnica proletară și psihotehnica burgheză, cred că este justificată, deoarece munca poate schimba natura individului, condițiunile acesteia nefiind indiferente pentru sănătatea și echilibrul său moral. Afară de aceasta ne întrebăm care pedagogie socială nu și-ar însuși acest deziderat al psihotehnicii sovietice: „încurajarea talentelor și a activității inventive, educarea tineretului pentru toate aspectele profesiunii”?

Pe lângă serviciul acesta practic informativ, studiul d-lui Nestor mai oferă și un interes teoretic, el oglindind stadiul de evoluție și realizare obiectivă al psihotehnicii în țările vizitate, preocupările și metodele noi de cercetare, pe care psihotehnicienii le experimentează în țările de baștină.

Din acest punct de vedere sunt interesante de cunoscut toate inovațiile de teste, de adaptare a condițiilor noi de experiență și chiar rezultatele negative, căci din ele spiritul avertizat poate trage învățăminte utile privitoare la ce trebuie încercat sau evitat, pentru a nu face cercetări fastidioase, dar la urmă inutile, care ar fi putut fi ocolite, dacă cercetările similare mai vechi din alte țări ar fi fost cunoscute.

Incheiem relevând că din acest punct de vedere, studiul d-lui Nestor este o contribuție binevenită și pentru psihologia românească contemporană.

CONST. GEORGIADÉ

DUMITRU THEODOSIU: *Mai aproape de elevi...* (București, Editura „Principele Mircea”, 175 p.)

Lucrarea aceasta de o arhitectonică simplă și aproape literară, care ocolește ostentativ divagațiile și exhibițiile retorice de erudiție pedagogică, prin observațiile incisive, schițele și crâmpielele de viață culese din ambianța elevilor școlii normale de băieți din București, reprezintă în realitate o virulentă și corosivă critică făcută organizației învățământului nostru normal și secundar. Sub forma inocentă a unor povestiri, autorul el însuși profesor, denunță cu o obiectivitate lucidă și necruțătoare toate defectele unei administrații școlare de internat, care în mod inconștient sau indiferent tolerează jefuirea sau dijmuirea fondurilor destinate hranei și combustibilului elevilor, precum și lipsurile de ordin pedagogic ale profesorilor noștri.

Lipsa de umanitate și spiritul ruginit al acelor directori de școale pentru care internatul este ceva secundar, dat în exploatare unui personal administrativ imoral și abuziv, ca și spiritul perimat și reacionar de care este animată pedagogia celor mai mulți profesori, sunt zugrăvite cu un lux de amănunte și într-o lumină atât de crudă și veridică, încât impresiunea și sentimentul care se nasc și se întăresc în sufletul cititorului, este că directorii și profesorii nu-și iubesc elevii pe care-i instruesc, achitându-se de datoria lor ca de o însărcinare plictisitoare și fără interes.

Cunoașterea psihologiei elevilor în sensul de apropiere de sufletele lor, le este ceva indiferent, de unde și caracterul de mașină, de automatism, pe care-l au metodele lor de predare.

Din discuțiile profesorilor în cancelarie, din ideile și atitudinile evidențiate de aceste discuții și reproduse de autor fragmentar în diferitele părți ale volumului său, reiese că majoritatea lor sunt îmbăcșiți de rutină și refractari spiritului de inovație inteligentă, de înnoire sufletească și de primenire pedagogică. Pentru mulți rutina și tradițiile sfințite de timp servesc de pavază a capacității eforturilor personale, lenii de a gândi și de a munci constructiv într-o direcție nouă. De aceea ideile și inițiativele bune, pe care le propovăduiesc noile programe de învățământ, nu se pot realiza din cauza inerției intelectuale și morale, precum și a lipsei unui real interes și dragoste față de copii din partea lor.

În sprijinul acestor două constatări, d-l Teodosiu aduce numeroase fapte, culese în cursul carierei sale didactice la școala unde este profesor, care documentează în mod autentic criticile făcute. Ce să cităm mai întâi? Insalubritatea școlii normale, de care este vorba, care a oțărât sute de normalişti dela înființarea ei și care continuă să facă mai departe aceleași victime, deoarece școala continuă în același local? Insuficiența hranei, săracă în vitamine și de proastă calitate, care lipsind elevilor tocmai în perioada cea mai delicată pentru creșterea și dezvoltarea lor fizică, fiziologică și mintală (clasa I—VII), pregătește la rândul său terenul ofiței prin debilizarea corpului? Zgârcenia administrației care refuză apă suficientă elevilor pentru spălare și băut, sub pretextul economiilor? Neglijența și indolența aceleiași administrații, care condamnă niște copii trudiți de foame și învățatură să doarmă în niște dormitoare înghețate, sub motivul că sunt băieți dela țară și deci sunt învățați cu frigul și nevoile? Spiritul de dreptate al unui consiliu profesoral, care condamnă la desnădejde și eliminare pentru motive nefundate, un biet elev acuzat de a fi furat de la o bibliotecă o servietă, care servietă câteva zile după aceasta, mulțumită cercetării discrete a unui profesor mai milos și mai omenos, se dovedește că fusese vândută în ascuns de vânzătorii acestei librării altor elevi, decât celui acuzat? Farsa unei expoziții de lucru manual și păcălirea unui ministru?

Faptele de genul acesta abundă în volumul autorului. Cunoașterea lor creiază un sentiment deprimant. Nu ne-am fi închipuit nici odată asemenea niveluri de mizerie morală și fiziologică într-o școală românească!

Alitudinea autorului în fața realităților triste pe care le descrie, este aceea a unui om revoltat și dezamăgit că școala și profesoria nu-și îndepărtă cum trebuie nemirea. Deaceia cartea sa este animată de un mare sentiment și convingere de reformă. Sugestiile și propunerile sale de reformă, asupra cărora nu putem insista aici, experiența sa de profesor care s'a apropiat de sufletul elevilor până la identificarea cu năzuințele lor, prin participare la limpezirea frământărilor, confuziilor și feluritelor întrebări și probleme care pot pasiona sau denatura gândirea și conduita lor, toate acestea dovedesc la d-l Dumitru Teodosiu o mare personalitate pedagogică, un bun analist al psihologiei adolescentului, un fanatic idealist și dușman ai didacticismului rutinar camuflat în situații de răspundere.

Cartea aceasta trebuie să dea de gândit tuturor acelor buni români, care nu pot rămâne indiferenți la spiritul de care sunt animate metodele de învățământ și condițiile de igienă și alimentație, în care sunt crescuți timp de șapte ani, copiii luați din sânul familiilor pentru a fi făcuți învățători.

Incheiem relevând că volumul d-lui D. Teodosiu ridică nu numai o problemă de învățământ, dar o serioasă problemă socială.

C. GEORGIADÉ

CEZAR PAPACOSTEA: *Platon, III Gorgias-Menon*. (196 p., București 1935).

Operele de până acum ale D-lui Cezar Papacostea, profesor de limba și literatura elină la Universitatea din Iași, alcătuiesc o bogată activitate științifică și literară. Traducerea *Odiseii* lui Homer, precum și a dialogilor platonici (*Apologia, Euthyphron, Kriton, Banchetul, Phaidon*), însoțită de lămuritoare și instructive introduceri, ca și lucrările asupra gândirii grecești (*Evoluția gândirii la Greci; Platon: Viața, opera, filosofia; Sofiștii în antichitatea greacă*) sau asupra tragediei eline (*Problema Destinului în Tragedia greacă*), și multe altele, sunt toate prețioase contribuții la înălțarea culturii noastre până la nivelul celei occidentale. Autorul acestor opere, și nu mai puțin traducătorul care, fixând în materialul greu de mână al unei limbi în formație gânduri clasice, face faptă de creator, înseamnă o excepție fericită, printre puține altele, în lumea intelectuală românească: excepție care se numește tenacitate și consecvență. A dăruii scrisului românesc atâția dialogi platonici, în talmăcirii deopotrivă atente la exactitatea echivalenței normale ca și la puritatea artistică a frazei, este o operă impresionantă prin ea însăși, dar și prin raritatea unei astfel de stăruințe într'o atmosferă socială care încurajează mai mult improvizația diletantului decât știința autentică.

În lucrarea de care ne ocupăm, d-l profesor Cezar Papacostea traduce doi dialogi platonici din cei mai însemnați: *Gorgias*, severa critică a retoricii și *Menon*, în care se discută chestiunea dacă virtutea se poate sau nu învăța. Ca de obicei, autorul adaugă conștiințioasei și frumoasei traduceri o introducere, asupra căreia ne vom opri. Găsim în această introducere o privire de ansamblu asupra cugetării sofiștilor. Din mulțimea ideilor cuprinse în paginile substanțiale ale acestui studiu concentrat, vom desprinde câteva din cele care ni s'au părut cu deosebire importante.

De termenul „sofișt” s'a asociat de multă vreme un înțeles peiorativ. De abia cercetarea filosofică și istorică a epocii noastre a căutat să restabilească sensul adevărat al mișcării de idei care a fost o luptă dârje împotriva tradițiilor, o dorință de înnoire și de „luminare” comparabilă cu frământarea spirituală a veacului XVIII în Franța. Dar cum se explică sensul peiorativ al termenului? El se lămurește nu numai prin optica deformatoare a adversarilor — un Platon, un Aristotel, — ci și prin ambianța socială în care au apărut sofiștii și care le-a influențat concepțiile. Epocă de tranziție dela viața patriarhală a „evului mediu grecesc”, cu predominarea vieții agrare la tumultul unei vieți noi, bazate pe comerț și industrie, secolul V al istoriei

Atenei vede lupta dintre spiritul tradițional, agrarian, aristocratic și spiritul inovator al capitalismului transpusă din practica vieții în teoria filosofică și politică.

Lui Socrate, pe care Xenophon ni-l prezintă ca apologist al agriculturii, „mama și hrănitoarea celorlalte industrii”, i se opun cei care reprezentau ruperea cu trecutul agrar, patriarhal, și implicit cu valorile unei vieți de contemplație dezinteresată. Aceștia erau sofisții. Echivalent teoretic al economiei bănești, cu morala ei laxă și indulgentă, comercializau și ei ceea ce posedau și ceea ce era cerut de atâția tineri în drum spre succesul politic: câteva cunoștințe politice și multă îndemănare retorică. Poporul democraților atotputernice, lacom de cuvinte frumoase nu putea fi cucerit decât prin oratorie. Iată de ce în statele în care, la Atena, desvoltarea vieții comerciale și industriale dă puterea masei orașenești, răpind-o vechilor „eupatrizii”, sofisții profesori de retorică, sunt atât de prețuiți.

Se întâmplă atunci ceea ce subtilitate remarcă autorul lucrării de care ne ocupăm. Sofisții proveniți, ca formație spirituală, dela școli filosofice opuse una alteia, — Protagoras, dela Heraclit și Democrit; Gorgias, dela Eleați — *ajung să se întâlnească în concluziile lor*. Căci mai puternică era influența atmosferei sociale decât pregătirea individuală la înțelepciunea maeștrilor. Astfel, metafizica sofisților devine, cu Protagoras, afirmația subiectivistă a „omului-măsura lucrurilor”, iar cu Gorgias conchide în negarea existenței sau, în orice caz, în tăgăduirea posibilității de a comunica și de a generaliza cunoștința. O doctrină care se află în pragul scepticismului ia astfel naștere într-o vreme în care goana după avere și putere nu mai lăsa timp pentru cercetări îndelungate, străbătute de increderea optimistă în puterile minții omenești.

Subiectivismul sau nihilismul în teoria cunoașterii se completează fatal prin negarea normelor morale obiective în etică. Aceste norme devin „convenții” lipsite de temeii obiectiv, variabile ca și fragila judecată omenească. În fața lor, născociri ale minții, se arată ca model etern viața liberă a naturii, pe care animalele o cunosc fără să facă studii de filosofie. Nimic mai firesc decât ca „oamenii realiști” să opună *natura* cea instinctuală și spontană *legii* constrângătoare, bună numai pentru cei slabi. Tot atât de concordant cu „spiritul timpului” era ca *viața* reală, concretă, să fie preferată *filosofiei* de cei trecuți de „vârsta metafizică” a tinereții visătoare. În sfârșit, nici *viața cumpătată*, potrivit numai „gloatelor” de oameni comuni, nu putea să reziste asalturilor date de *viața frâului liber*, cu varietatea plăcerilor pe care le oferea.

Astfel, cele trei antiteze tipice (*natură — lege; viață — filosofie; viața frâului liber — viața cumpătată*) desprinsе așa de ingenios de D-I C. Papacostea din textul platonice, ne fac să cuprindem într-o singură privire chintesența conflictului moral dintre două mentalități opuse: sofisții, exponenții noului spirit de trăire integrală a vieții și de parvenire ușoară — și Socrate, apărătorul vechii table de valori, înțeleptul care nu mai găsea în larva vieții descătuseată de tradiții, decât puțini ascultători.

Către sfârșitul *Introducerii*, autorul scrie:

„Adresându-se individului, sofisții par a-i spune: fă din inteligența ta o armă de luptă în contra organismului colectiv al celor ce, deși slabi, sunt totuși îngrădiți de legi și tradiții. Numai cu acea armă și cu desfacerea de atâtea din zăgazarile organizării sociale, tu, o infimă unitate, o disparentă picătură în ocean, vei putea rezista tăvălugului” (p. 15—16).

Aceste fraze sunt pentru noi bogate în sugestii. Câteva idei ne vin în minte, asociate într'un mănunchiu. Protagoras, sofistul apreciat de Pericle, are mai târziu dificultăți în mijlocul democrației ateniene, acuzat fiind de impietate. Anytos, unul din acuzatorii lui Socrate (cel care — vezi *Apologia* lui Platon — îl acuză „din partea meseriașilor”) este prezentat în *Menon* ca dușman neîmpăcat al sofisților. Kallikles apare în *Gorgias* ca exponent al moralei „supraomului” și disprețuitor al mulțimii compuse din oameni slabi. Iar ostilitatea existentă la Atena împotriva lui Socrate a fost explicată (Ed.

Zeller) în mare parte prin antipatia, sporită de nenorocirile războiului peloponesiac, a mulțimii față de tot ce era inovație și înstrăinare de datinile strămoșilor și prin înglobarea nedreaptă a lui Socrate printre cei care modificaseră educația și „străcaseră moravurile”: Sofiștii.

Sofiștii nu par să se fi bucurat totdeauna de simpatia „mulțimii” ateniene. În epoca democrației ateniene, singura posibilitate pentru *vlăstarele celor bogăți* era cultivarea lor retorică și politică *prin care ei puteau domina poporul*. Nu cumva „individualismul” sofistilor corespunde cel puțin în parte, aspirațiilor individualiste ale celor care, ieșiți, ca Alcibiade, *din plutocrație*, se impun „demos”-ului prin însușiri strălucite și cultură superioară? Subsisă totuși oarecare neîncredere din partea democrațiilor mai puțin cultivați *de extracție populară*, în sinceritatea și seriozitatea democrațiilor, copii de bogătași, trecuți prin școala sofistilor? Simple asociații de idei, care ar putea fi urmărite, pornind dela sugestiile oferite de rândurile citate ale d-lui prof. Cezar Papacostea.

Autorul acestei valoroase lucrări a clădit pe o solidă temelie filologică înțelegerea adâncă a filosofiei grecești, și — ceea ce este mai ales de remarcat — a înregit informația sa prin cunoașterea istoriei sociale și economice a antichității. Pregătirea filologului, orizontul filosofic și viziunea istorică-sociologică formează una din acele sinteze de preocupări care, în vremea fărâmițării tot mai mari a specialităților științifice, se întâlnesc foarte rar. Iar talentul artistic dă rezultatelor unei munci științifice migăloase farmecul unei forme literare din cele mai alese.

ALEXANDRU CLAUDIAN

IMMANUEL KANT: *Despre forma și principiile lumii sensibile și ale celei inteligibile. În românește de C. Noica. (București 1936).*

Nu e multă vreme decând Eminescu, înțelegând interesul pe care l'ar prezenta pentru mișcarea noastră culturală traducerea clasicii filosofiei, încerca — fără ca să poată duce munca lui până la capăt — să dea în românește *Critica Rațiunii pure* — acea operă a lui Kant pe care se întemeiază concepția sa filosofică rămasă în istoria filosofiei sub numele de criticism. De atunci, deși greutatea au rămas aproape aceleași, nu numai *Critica Rațiunii pure* a apărut în românește, ci și celelalte opere ale filosofului german, — în deosebi acele cari exprimă sau duc mai departe concepția sa criticistă, cum sunt *Prolegomenele*, care au apărut în traducerea d-lui Mihail Antoniadă și *Critica Rațiunii practice*, apărută în traducerea d. D. Cr. Amzăr și Raul Vișan. De curând, d. Noica a publicat o nouă traducere din Kant. Este vorba de data aceasta de dizertația filosofului german *asupra formei și principiilor lumii sensibile și inteligibile*, care pregătește *Critica Rațiunii pure*, precedând-o în timp cu unsprezece ani.

Nu începe îndoiială asupra interesului pe care îl prezintă pentru studiul criticismului kantian cunoașterea acestei dizertații. În ea găsim primul element constitutiv al acestei concepții filosofice, anume ideea că timpul și spațiul sunt forme subiective ale minții noastre, după care ea pune ordine în datele experienței. Mai târziu, Kant a mers mai departe și a susținut, în *Critica Rațiunii pure* că nu numai timpul și spațiul ar fi forme subiective ale minții noastre, ci și categoriile inteligenței precum și ideile rațiunii. Aceasta fiind contribuția dizertației traduse la constituirea criticismului, se înțelege interesul deosebit pe care îl prezintă ea pentru studiul acestei filosofii.

Pentru modul cum d. Noica și-a îndeplinit sarcina de traducător — altfel plină de mari greutăți — n'am avea decât cuvinte de laudă. Suntem în schimb constrânși să facem serioase rezerve, când este vorba de studiul introductiv pus în fruntea traducerii sale. Mai întâi, fiindcă pune în discuție cu totul alte probleme decât acele pe cari dizertația tradusă le ridică în mod

firesc. Și în al doilea rând, fiindcă și acele pe cari le discută capătă o deslegare, ca fond și formă, cu totul nesatisfăcătoare. Firesc ar fi fost ca într'un asemenea studiu să se arate că filosoful german pune în dizertația sa bazele criticismului formulând ideia subiectivității timpului și a spațiului și să se determine pe ce cale a ajuns el la această idee, precum și înțelesul și valoarea ei în lăuntru întregului său sistem de gândire. În locul acestui plan de idei atât de simplu și de firesc, d. Noica și-a propus să dea cetitorilor dizertației o introducere generală la studiul criticismului.

Cu acest plan mareș în minte, el sare peste dizertația tradusă pentru a începe prin a se întreba — cu o stăruință a cărei motivare nu e nicidecum vizibilă — ce a putut gândi Kant în cei unsprezece ani de tăcere cari au precedat apariția *Criticeii Rațiunii pure*, așa ca și când opera aceasta monumentală n'ar da de bănuț nimic asupra lor. „Tăcere deplină, gravă, — deliberată, spune d. Noica. Tăcere inviorată doar de scrisorile filosofului către învățați și prieteni; de enunțarea simplă a trectelor care duc la realizarea Criticeii; de nerăbdarea, în gradată creștere, a întregului cerc de învățați și prieteni așteptând Critica. Nu poate fi sondată, tăcerea aceasta?” Iată problema pe care Kant o deșteaptă în mintea interpretului său.

Pare a fi cu totul nejustificat acest mod în care d. Noica își începe studiul introductiv asupra concepției filosofice kantiene; întâi, fiindcă filosoful german n'a început a gândi abia după ce și-a scris dizertația, în anii lui de *tăcere gravă și deliberată*, ci cu mult mai înainte, așa încât evoluția ideilor sale trebuie luată ceva mai de departe; al doilea, fiindcă pentru a ne da socoteală de anii lui de *tăcere* ne stă la dispoziție *Critica*, dela prima până la ultima pagină, așa încât nu mai e nevoie să ne punem grava întrebare „dacă nu poate fi sondată, tăcerea aceasta”; și infine, fiindcă ne interesează nu ceea ce a spus gândind mai mult sau mai puțin. Pare nejustificat de asemenea modul în care Kant este înfățișat mai departe. Este mai ales greu de priceput felul în care sunt priviți cei ce și-au dat până acum osteneala să expună concepția kantiană. Toți fără excepție sunt criticați cu asprime, găsiți insuficienți și dați laoparte. Singurul care l-a înțeles bine pe Kant nu mai rămâne decât traducătorul în românește al dizertației sale. Este greu de priceput această altitudine, fiindcă toată dreptatea nu pare a fi de partea sa.

Și iată acum ce a înțeles d. Noica din Kant.

În interpretarea filosofului german el pleacă dela un adevăr a cărui evidență o întrece pe a tuturor axiomei, — așa încât nu mai are nevoie de nicio dovadă. *O viață de om*, spune el, *este o viață de om*. Pe acest incontestabil adevăr, el își întemciază părerea că datele biografice — „anecdoticul” sau „istoricul”, cum le spune — nu sunt de niciun folos în înțelegerea sistemului de gândire a unui filosof, fie el Kant sau oricare altul. Iată de ce, cei ce au căutat să-l interpreteze pe Kant au greșit crezând că viața lui poate să *dovedească ceva*. Ce legătură însă poate avea una cu alta — viața filosofului cu sistemul lui de gândire? *O viață de om*, — aici își plasează d. Noica axioma, — nu este decât o viață de om. Laoparte deci cu tot ce știm despre viața filosofului, fiindcă nu folosește la nimic. E bine totuși să *incercăm a regăsi momentele privilegiate* din viața filosofului, când istoria vieții sale o luminează pe aceea a spiritului său. Iată acum și câteva din aceste *momente privilegiate*. Kant s'a născut ca al patrulea fiu al unui curelar. Era un școlar bun. După ce și-a terminat studiile, a fost preceptor în case particulare. Într-o bună zi, Becker — pictor pe semne — i-a cerut să-i facă portretul, — ceea ce *dovedește* că filosoful nostru devenia destul de cunoscut. În alta, prietenii au voit să-i dăruiască un rând de haine, dar nu găseau modalitatea. Surorile nu-l vedeau cu anii. De câteva ori a fost vorba să se însoare. Cu sexul slab era un om chiar curtenitor. În cele din urmă, și-a făcut un loc la Universitate.

Pare cu totul anevoie de apreciat în ce măsură sunt *privilegiate* aceste momente din viața filosofului. D. Noica a scăpat din vedere să ne-o arate. În schimb, cred că este destul de evident că ele nu *dovedesc* nimic în legătură

cu sistemul de gândire al lui Kant. Așa selecționat „anecdoticul” din viața filosofului, cred că d. Noica are deplină dreptate să-l găsească inutil. Ce-ar fi fost însă dacă în locul amănunțelor — pe cari ni le dă despre filosoful german, ni l-ar fi dat — pe acesta, că ajuns student al Universității din orașul său natal, a audiât cu mult interes prelegerile lui Martin Knutzen asupra concepției metafizice a lui Leibniz și asupra mecanicii lui Newton, și că contradicția dintre ele în ceea ce privește ideea de spațiu trebuie să-i fi dat de gândit? Cu acest amănunt, d. Noica nu s'ar fi orientat pe calea evoluției sufletești a filosofului german? Căci în definitiv nu ne interesează altceva. Dece atâta înconjur, pentru a nu ajunge niciodată acolo unde trebuie, și dece atâta sofisticare în jurul unor lucruri ce se înțeleg dela sine? Mărturisesc că la asemenea întrebări n'aș găsi ce să răspund.

Dela toate amănunțele asupra vieții lui Kant, dintre cari am reprodus numai pe unele mai sus, și pe cari d. Noica le consideră *condițiile exterioare ale gândirii* filosofului german, el trece la *motivele ei mai adânci și mai active*. Aici, o nouă dispută se iscă între el și toți ceilalți interpreți ai lui Kant, din care învingător ese fără 'ndoială d. Noica. În rezumat, pentru a obține această victorie, el se dispensează de a mai recurge la *influențele* pe cari Kant le-ar fi suferit dintr'o parte sau din alta, și arată cum concepția sa filosofică a eșit din propria sa reflexiune. Numai că în această privință el se mulțumește să facă simple afirmări, fără a le dovedi cu nimic. În locul disputei pe care o întreprinde dealungul acestei expunerii, ar fi fost desigur mai util să ne dea motivele reale cari au determinat evoluția gândirii lui Kant până în momentul apariției dizertației sale.

De aici, expunerea trece la un rezumat îndeajuns de reușit al cuprinsului dizertației traduse, pentru ca, după ce se termină, disputa dintre d. Noica și interpreții lui Kant să reinceapă. Toată osteneala sa este de acum înainte de a găsi între dizertație și critică asemănări acolo unde toți găsesc deosebiri și deosebiri acolo unde toți găsesc asemănări, — ceea ce nu vedem de cât folos ar putea fi.

Concluzia sentențioasă a acestei animate expunerii este că *criticismul o acest complex de probleme care se pune și rămâne complex și că cine vrea să găsească lucruri simple în criticism nu face decât să-l simplifice fără dreptate*. Poate că totuși, dacă ar fi reflectat mai mult, d. Noica ar fi dat o definiție mai puțin vagă a criticismului. Este criticismul *un complex de probleme fără nicio soluție*? Sau este mai degrabă o soluție a unei probleme precise? După toate aparențele, la bază îi stă problema originii cunoașterii. Din cele două soluții existente pe vremea sa în filosofie ale acestei probleme, empirismul și raționalismul, Kant a sfârșit prin a nu adopta și a nu respinge pe niciuna din ele. Empirismul pune origina cunoașterii în activitatea simțurilor, pecund raționalismul o pune în activitatea proprie a gândirii. Soluția lui Kant recunoaște și rolul uneia și rolul celeilalte. Experiența ne dă materia cunoașterii, iar gândirea ne dă forma ei. Această sinteză a empirismului și a raționalismului a luat numele de criticism. Interpretarea d-lui Noica e departe de a da concepției kantiene acest înțeles, ce pare totuși firesc.

AL. POESCU

GIORGIO DEL VECCHIO " *Lezioni di Filosofia del Diritto* (ed. III-a, 1936, Roma. Editura „Rivista internazionale di Filosofia del Diritto". 39 pag. 35 Lire).

Am vorbit aci despre conținutul acestui prețios tratat cu ocazia apariției celei de a doua ediții, în 1932 (vol. XIX, Nr. 1, 1934). Importanța și succesul său se pot ghici chiar și numai din rapiditatea cu care o nouă ediție s'a făcut necesară. Renumitul și neobositul profesor al Universității din Roma ne aduce cu această ocazie câteva remarcabile completări ale textului anterior. Mai ales partea istorică este simțitor mărită, fie cu unele precizări de detaliu referitoare la autorii vechi, de exemplu: despre paternitatea

scrierii „Vindiciae contra tyrannos” (pag. 52), despre precursorii lui Grotius (59—99), despre John Selden (64—65), despre tratatul lui R. Hooker, — fie cu ample relații nouă despre mișcarea juridico-filosofică actuală. În această ordine de idei, ediția precedentă trata despre Italia, Franța, Anglia, Statele-Unite, Germania, Spania, Argentina, Brazilia, Polonia și Rusia. De data aceasta, punând la punct bibliografia țărilor de mai sus, autorul adaugă copioase informații referitoare la Uruguay, Paraguay, Ecuador, Chili, Cuba, Peru, Venezuela, Columbia și Bolivia (pag. 159—160), apoi revenind în Europa, consacră mai mult de două pagini mari *României* (pag. 160—162), citând 36 nume de autori români și vreo 50 titluri de scrieri. Exactitatea și bogăția informației este nu numai un titlu de merit pentru autor dar și un gest măgulitor pentru tânăra noastră activitate pe acest teren. Urmează alte aproape două pagini despre Ungaria (p. 162—163); de asemenea despre Grecia (pag. 164), Olanda (164—165), Cehoslovacia (pag. 172—174), Iugoslavia (p. 174—176) și Bulgaria (pag. 176).

În partea sistematică, afară de câteva adaosuri mărunte (între altele, de exemplu, cu privire la Jurisdicțiune, (pag. 236—237), găsim un întreg capitol nou: „*Stato e Società degli stati*” (pag. 316—324), în care se studiază raporturile dintre suveranitatea statului și atribuțiunile unei „Societăți a Națiunilor”.

În esență, o societate a statelor, analoagă celei care reunește pe indivizi, apare deoparte ca rațional necesară; de altă parte, existența acordurilor și valoarea ce li se recunoaște pactelor liber consimțite constituie realitatea istorică a acestei cerințe. Însă distanța de aci și până la idealul unei societăți universale a statelor e destul de mare. Totuși, ceace s'a realizat poate fi perfecționat, iar nevoia ce se simte de a se reorganiza „Societatea Națiunilor” dovedește că ea e un organism pe cale de creștere și de adaptare la funcțiunile ce-i sunt încredințate. Eroarea cea mai gravă ar fi de a i se atribui fazei actuale o valoare definitivă (pag. 322).

Existența unui organism internațional, având anumite influențe asupra statelor separate, este de aci înainte în afară de discuție, însă e inexactă afirmația că prin el suveranitatea statelor suferă prin aceasta o diminuare, cu atât mai puțin o abandonare.

Giorgio Del Vecchio aduce aci o foarte interesantă sugestie: Suveranitatea, ca și statul, nu e decât centrul din care sunt emanate toate normele care constituie ordinea juridică. Privind dintr'un atare centru, toate celelalte sisteme sau ordini juridice apar fie ca străine și indiferente, fie ca dependente și subordonate, pentrucă nici o normă nu poate fi considerată ca valabilă dacă nu emană dintr'însul, din acest centru de convergență și iradiațiune a puterii juridice. Situându-ne însă în oricare alt „centru” juridic (deci, ca să zicem așa, în lumina suveranității altui stat), punctul de vedere se inversează dând aspecte similare, favorabil acestuilalt stat. Cu alte cuvinte: pentru sine însuși, fiecare stat este el însuș suveran, iar oricare alt centru de emanație juridică îi apare fie ca subordonat sic-și, fie ca indiferent (în acest caz, normele pe care celălalt le emite nu-l obligă întru nimic). Cred că ceace excelentul cugetător italian formulează în termenii de mai sus, ar primi o deplină confirmare dacă am spune că suveranitatea statului apare ca un fel de egocentrism analog celui inerent conștiinței individuale. Din punctul său de vedere, fiecare cuget individual poate afirma că o voință străină nu-i poate determina acțiunile decât în măsura în care el însuși consimte, în măsura în care decretul străin este acceptat de un decret al voinței sale proprii. Chiar actele pe care le săvârșesc sub amenințare sau teroare, sunt în ultima analiză acceptate de voința mea, în lipsa unor alternative preferabile. O voință puternică rezistă violenței pân' la ultima extremitate. La fel și normele de drept internațional nu sunt valide decât în măsura în care sunt recunoscute de Stat, iar statul poate să opună eventual o rezistență indefinită.

De altă parte, autorul schițează aci o altă idee remarcabilă: cea referitoare la *gradele de pozitivitate* ale comandamentelor juridice. Pozitivitatea e

eficacitatea mai mare sau mai mică a unei norme sau a unui complex de norme; ea depinde de factorii fizici și psihici care determină cursul istoriei. Normele juridice posibile logiceste sunt în număr înfinit, dar concretitudinea istorică nu le dă tuturor aceiași forță ci le dispune într'o ierarhie a preponderenței. Dreptul pozitiv, — deci și Statul, — în cel mai propriu sens, este acel sistem de norme juridice care are cel mai înalt grad de pozitivitate. Aplicând aceste considerente problemei de mai sus, se poate spune iarăși că normele internaționale, oricât ar fi de valabile logiceste, nu sunt pozitive decât în măsura în care sunt adoptate de către Stat. Legitimitatea acestei afirmații, zice autorul, n'ar putea înceta decât atunci când și ordinea juridică a Statului ar înceta să existe ca atare, devenind o simplă parte dintr'o altă ordine juridică mai generală „ceea ce e însă departe de a corespunde realității”.

E, cred, de prisos să mai insistăm asupra interesului pe care-l prezintă noua ediție a tratatului lui G. Del Vecchio, atât pentru speculația filosofică precăt și pentru prezentarea și soluționarea unora dintre problemele de ordin practic ale timpului. Prin actualitatea sa, această carte e și una dintre cele mai vii, dintre câte țin de acest domeniu.

EUGENIU SPERANTIA

A. LIEBERT: *Die Krise des Idealismus* (Rascher Verlag, Zürich und Leipzig, pag. 236, 1936).

În lucrarea apărută în 1934: „Die Philosophie des Unterrichtes” (fără a ne mai referi la lucrarea sa mai veche: „Die geistige Krisis der Gegenwart”), Liebert schișase câteva idei în legătură cu criza idealismului contemporan. Analizând în „Philosophie des Unterrichtes”, dialectica văzută ca mijlocul prin care omul trebuie să se apropie de spiritualitatea platoniciană, A. Liebert arătase în același timp acolo, că a concepe viața omenească în afară de acest destin, adică în afară de drumul pe care ni-l arată rațiunea, ar însemna să ne folosim de un criteriu străin propriului nostru fel de a fi. În „Die Krise des Idealismus”, ideea aceasta este reluată și dezvoltată în raport cu problema în genere a cauzelor criselor în istorie și filosofie, punându-se accentul pe ideea de criză a idealismului, în opoziție dialectică cu realismul. Iar lucrarea consacră un întreg și vast capitol problemei esenței și necesității idealismului pentru cultura contemporană. Interesul cel mare al cărții stă în descrierea amplă a tuturor obiectiilor aduse de realismul, pozitivismul și raționalismul gândirii de astăzi, idealismului, așa dar ideei de primat a spiritului asupra materiei. Așa că, încheierea ce se face, că adevărata criză a idealismului nu trebuie găsită în opoziția ce aparent poate fi între idealism și realism (realismul fiind înțeles în sensul cel mai larg posibil), și în natura însăși dialectică a rațiunii noastre, ne îndeamnă să vedem, că în noua sa lucrare, A. Liebert dezvoltă și încearcă să lămurească, înarmat de o informație filosofică și științifică din cele mai impresionante, o problemă fundamentală, permanentă. În felul acesta, ea depășește actualitatea și se îmbracă în haina teoreticului și ontologicului, văzute în afară și dincolo de relativism și contingente.

Ca un leit motiv, apar însă în cartea lui A. Liebert câteva concepte antinomii, în limita teoretică a cărora se mișcă toată desfășurarea chestiunilor de care am pomenit. Ideea de *autonomie*, — în cadrul crizelor în istorie, este opusă celei de *autoritate*, pentru fi desfăcute paralel, problemele subsumante, în conexiune cu tendințele de realizare a noastră, de creație, de libertate și de liberă critică, de *reinoire*, în legătură cu problemele: tradiție, continuitate și răspundere. În cadrul filosofiei, antinomia: filosofia vieții — raționalism, pentru a ni se arăta, că în cazul unei filosofii a vieții suntem preocupați numai de fenomene, de fapte, de ceea ce e singular, individual, reprezentare, trăire, de adevăruri parțiale deci realism, pe când în ipoteza

unei filosofii întemeiată pe principiile formale ale rațiunii, preocupările noastre sunt în privința vecinicii adevărului, a normelor etice eterne și în consecință, sunt referitoare la o existență măsurată după o tabelă a valorilor, alta decât aceea a realismului. Idealismul vorbește de un logos și un etos al conștiinței, ce trec peste orice *kairos* (actualitate), și astfel, cuprinzând adevărul și realitatea în unitatea sistematică a rațiunii transcendentele, ne dă și o semnificație metafizică. Deoparte deci, conceptele subsumante: relativism, statistică, probabilitate (conceptul de „Wahrscheinlichkeit”, ca în gândirea lui Hans Reichenbach), întâmplare (Zufall); de altă parte: ideea de unitate, de lege, cunoaștere matematică, sistem. Deoparte, schimbare, schimbarea punctelor de vedere, a judecăților în legătură cu schimbarea faptelor ce sunt luate în considerare, adunare de fapte la infinit (Warenlager); pe de altă, cercetarea absolutului în dosul vălmășagului de fenomene, valorificare, semnificație. Deoparte: Nietzsche, Dilthey, Bergson, Ludwig Klages; de altă Platon și Hegel. Realism — idealism. Irațional (întâmplarea joacă un rol important în gândirea filosofilor mai sus citați — rațional (lege, unitate).

În fond însă, fără prelucrarea existenței prin metoda dialectică, fără folosirea formelor sintetice și sistematice ale rațiunii, fără cuprinderea fenomenelor sub unitatea rațiunii, ceiace înseamnă a da o semnificație realității, fără trecerea, datorită idealismului, cum vedem, a primatului realității asupra celui a adevărului, nu putem vorbi de un principiu al străduinței de a găsi ideea, esențele și formele lucrurilor cari singure ne dau conștiința că experiența nu cuprinde totalitatea realității. De aci caracterul imperativ al idealismului (fordernder Charakter). De aci însă și criza ce izvoarește din natura idealismului însuși: cerințele pe care le pune înainte idealismul, nu sunt realizate de noi întotdeauna și desăvârșit. Criza e însă forma în care spiritul se realizează. De aci încheierea lui A. Liebert, că în criză idealismul își manifestă puterea și dreptul său „pentru sine și pentru realitate” (pag. 236).

În afară de raportarea posibilă, practică, a considerațiilor lui A. Liebert, la împrejurările istorice contemporane și științifice (vezi pag. 145), ce observări putem face asupra valoroasei lucrări de care n'am ocupat? Rămânând pe un plan teoretic, ași voi să arăt că interpretarea fenomenologiei lui Husserl, trebuie făcută pe alt plan de cât acela în care poate fi privită fenomenologia lui Hegel de pildă. Este adevărat că în gândirea acestuia din urmă, fenomenologia urmărește studiul fenomenelor conștiinței. Din alt punct de vedere prin urmare și discutabil în orice caz, ar putea să fie făcută critica filosofiei lui Husserl. Din acela al criticismului de ex., cum a încercat Rudolf Kraus. Iar dacă este adevărat că fenomenologia duce la pozitivism sau realism, acesta este unul transcendent, nu unul empiric. Ceiace înseamnă, că fenomenologia nu poate fi încorporată concepțiilor contemporane, împotriva căroră A. Liebert își îndreaptă cu acuzită dialectică critica sa.

I. BRUCĂR

NOTE ȘI INFORMAȚII

AGAPA REVISTEI NOASTRE

În seara de 2 Aprilie a. c. *Revista de Filosofie* a sărbătorit 25 de ani dela apariție și 30 de ani de existență printr'o agapă, la care au fost invitați foștii și actualii ei colaboratori. Au fost prezenți d-na Alice Voinescu și d-nii: C. Rădulescu-Motru, D. Gusti, Cezar Papacostea, Nae Ionescu, Nic. Petrescu, Mircea Florian, I. Nisipeanu, I. F. Buriceanu, Dr. Ghițescu, I. Brucăr, Al. Claudian, Gh. Zapan, Mircea Vulcănescu, D. Murărașu, C. Floru, I. Zamfirescu, Petru Comărnescu, Al. Posescu, G. Bontilă, N. Tatu, I.-M. Nestor, N. Bagdasar.

Agapa a fost prezidată de d. prof. C. Rădulescu-Motru, întemeietorul și directorul revistei. D. prof. Gusti, luând cel dintâi cuvântul, relevă munca depusă de gânditorii români, pentru promovarea filosofiei în România, accentuând că cei 25 de ani de existență ai „Revistei de Filosofie” trebuie să fie priviți ca un adevărat eveniment cultural. Cele mai mari laude, a spus d-sa, se cuvin d-lui C. Rădulescu-Motru cât și colaboratorilor săi, cari au stăruit în munca lor, fără a se desiluziona de indiferența celor mai mulți.

D. Mircea Florian citește o scrisoare a d-lui prof. P. P. Negulescu, care, scuzându-se că nu poate participa la agapă, urează *Revistei de Filosofie* viață îndelungată.

A vorbit apoi d. prof. C. Rădulescu-Motru, spunând că în decursul activității d-sale filosofice a înțeles să incurajeze pe toți cei cari au dorit să lucreze, că n'a dușmănit niciodată pe nimeni. La *Revista de Filosofie* nu s'a făcut sectarism, ci totdeauna a domnit un spirit larg, paginile ei fiind deschise oricui a adus o contribuție interesantă la deslegarea problemelor filosofice, indiferent de punctul de vedere adoptat. D-sa mulțumește colaboratorilor revistei pentru concursul dat și d-lui N. Bagdasar, care se îngrijește de apariția ei.

D. N. Bagdasar, prin speech-ul său ocazional, în care a expus câteva din întâmplările trăite în calitate de secretar de redacție, a desăvârșit atmosfera de prietenie și cordialitate ce a domnit tot timpul printre cei prezenți.

CONFERINȚELE SOCIETĂȚII ROMÂNE DE FILOSOFIE

Pentru toamna viitoare „Societatea Română de Filosofie” organizează două cicluri de conferințe. Unul din ele va avea ca temă principală o noțiune care începe să ocupe în filosofia contemporană un loc tot mai de seamă: e vorba de noțiunea de destin. Primul ciclu se va intitula deci *filosofia destinului*. Al doilea va cuprinde conferințe libere. Titlurile conferințelor cât și conferențiarii ambelor cicluri vor apare în numărul viitor.

CONFERINȚELE D-LUI PROF. I. PETROVICI LA SORBONA

Ciclu de conferințe pe care d. prof. Petrovici l-a ținut în luna Martie a. c., la Sorbona a fost urmărit cu mult interes. În afară de profesorii renumiți ai Sorbonei, au asistat la conferințele d-sale și un număr apreciabil de profesori ai liceelor secundare din Paris. Ca să ne facem o idee de răsunetul pe care l-au avut conferințele d-lui Petrovici în Capitala Franței, e suficient să reproducem cele scrise de un mare ziar parisiian :

„Fost Ministru al Instrucțiunii Publice în România, profesor eminent al Universității din Iași, membru al Academiei Române, agreat al Universității din Paris, d. Petrovici reprezintă una din forțele cele mai solide ale gândirii românești. D-sa știe să condenseze multe idei în puține cuvinte și să pună accentul acolo unde trebuie. Seria sa de conferințe a fost una dintre cele mai strălucite pe care le-a auzit Sorbona în cursul acestui an”.

E, cum vedem, cel mai bun mijloc de a ridica prestigiul cultural al țării noastre și de a ne face cunoscuți prin ce avem noi mai bun.

SOCIOLOGIE ROMÂNEASCĂ

Sociologie Românească, noua revistă pe care o editează Institutul Social Român și care apare sub direcția d-lui Prof. D. Gusti, își propune să cerceteze socialul românesc cu ajutorul metodei monografice, vizând ca rezultat teoretic final o știință a națiunii românești. Cu fiecare număr revista aduce un material bogat și interesant precum și studii și contribuții pentru cunoașterea unității sociale de o mare complexitate și bogăție de probleme, care este satul. Ceeace a început să se numească „școala sociologică românească”, nu mai e ceva vag și nedeterminat. Adversarii înșiși ar trebui să recunoască munca sistematică și fructuoasă ce se depune precum și rezultatele îmbucurătoare la care s'a ajuns.

Sociologie Românească e o revistă care pune probleme și caută cu toată seriozitatea să le rezolve, o revistă care nu interesează numai pe sociologi sau filosofi, ci și pe toți cei ce manifestă interes pentru realitățile și valorile sociale românești.

E R A T Ă

Rugăm a se corecta, în Nr. 4 pe anul 1935 al acestei reviste, la pagina 312, rândul 22 de sus în jos, în loc de anul 390 a. Cr. — *anul 399 a Cr.*

În studiul d-nei Alice Voinescu din n-rul de față s'au strecurat câteva grave erori de tipar, pe care cititorii sunt rugați să le îndrepteze, precum urmează:

La pag. 110, rândul 22 de sus în jos să se citească „dar și un dor” în loc de: „dar și un dar”.

În rândul 23 al aceleiași pagini să se citească deasemeni *dor* în loc de dar.

În rândul 5 de jos în sus al aceleiași pagini să se citească *etică* în loc de „etnică”.

La pag. 111, rândul 14 de sus în jos să citească *etic* în loc de „etnic”.

În rândul 10 de jos în sus, aceeași pagină, să se citească: „*ierarhizării lor*”, în loc de „ierarhizărilor”.

La pag. 114 rândul 22 de sus în jos, să se citească *revelă* în loc de „veselă”.

La pag. 114, rândurile 19 și 25 să se citească *etic* în loc de „etic”.

La pag. 115, rândul 8 de sus în jos, să se citească *prigonirei* în loc de „pregătirii”.
