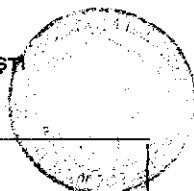


# REVISTA DE FILOSOFIE



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



## STUDII

- Criza teologiei protestante și teologia dialectică (II) . . . . . *Nic. Balca*  
 Condiția psihologică a creației artistice populare . . . . . *Al. Dima*  
 Cunoașterea, plenitudine a eului . . . . . *Petre P. Ionescu*  
 Spinoza în lumina unor cercetări recente . . . . . *N. Façon*  
 Les principes de la logique et l'idée de chaîne . . . . . *Gr. C. Moisil*

## RECENZII

- G. G. Antonescu*: Istoria Pedagogiei (V. P. Nicolau). — *Lucian Blaga*: Artă și valoare (Edgar Papu). — *Prof. Șerban Ionescu*: Etica materialismului economic (Ion Popescu-Argeșel). — *Caillet (E)*: Mysticisme et „mentalité mystique” (Clement C. Pavel). — *M. Debesse*: Essai sur la crise d'originalité juvénile (Dr. St. Zissulescu). — *Nicolas Berdiaev*: Les sources et le sens du communisme russe (Șerban Ionescu). — *Ernest Barker, H. J. Laski, M. Ginsberg, A. M. Carr-Saunders, J. A. Hobson, T. H. Marshal, K. Mannheim și alții*: The Social Sciences. Their Relations in Theory and in Teaching (G. Vlădescu-Răcoasa). — *Aldo Ferrabino*: L'individuazione storica (N. Façon). — *Aldo Ferrabino*: L'opzione storica (N. Façon).

## NOTE ȘI INFORMAȚII

- Un comentariu al gândirii d-lui D. Drăghicescu. — Lucrarea d-lui Marin Stăfănescu. — „Philosophie”. — „La Pensée”. — „Istoria Filosofiei Moderne” în limba franceză.

SOCIETATEA ROMÂNĂ DE FILOSOFIE  
BUCUREȘTI

# REVISTA DE FILOSOFIE

APARE TRIMESTRIAL

INSCRISĂ LA TRIBUNALUL ILFOV, SUB Nr. 9003 DIN 5 MAI 1938.

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

SECRETAR DE REDACȚIE: N. BAGDASAR

---

---

R E D A C Ț I A : Bulevardul Ferdinand, 47  
București IV

BCU Cluj / Central University Library Cluj

ADMINISTRAȚIA : Strada Elie Radu, 6  
Tel. 4-80-66 — București I

ABONAMENTUL : Pe un an . . . . . Lei 240  
Pentru studenți . . . . . „ 200  
Pentru Instituții și  
Autorități . . . . . „ 300  
Numărul trimestrial „ 60

---

Rugăm pe abonații noștri să-și achite abonamentul direct la  
Administrația revistei, fără să mai aștepte încasatorul, care  
ne mărește cheltuielile.

---

---

# REVISTA DE FILOSOFIE

---

---

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

---

---

## II. CRIZA TEOLOGIEI PROTESTANTE ȘI TEOLOGIA DIALECTICĂ<sup>1)</sup>

Teologia protestantă contemporană se află într'un impas nespus de greu și teologia dialectică — în frunte cu Karl Barth, Friedrich Gogarten, Emil Brunner și Bultmann — marchează punctul culminant al acestei crize. Și de aceea această teologie nu este născută la catedră, din nevoia de a teoretiza anumite probleme religioase, ci în realitatea și vârtoarea vieții<sup>1)</sup>. În năprasnica ei insurecție se relevă impasul și desnădejdea religioasă în care se găsește protestantul acestui veac. Teologia dialectică își are obârșia în confruntarea protestantismului „*ortodox*” luteran cu protestantismul contemporan, complect secularizat de filosofia idealistă. Problema pentru care militează ea este justificarea creștinismului reformat înăuntrul crizei religioase și culturale. Și justificarea aceasta este făcută pe temeiul acestei crize, a cărei seriozitate ea nu numai că o recunoaște, ci chiar caută să o intensifice până la tragic<sup>2)</sup>.

Ficcare epocă a istoriei are să lupte cu anumite probleme născute din problematicul vieții aceluși timp. Știința, filosofia și în special teologia nu pot pluti în aer, ci ele își pot îndeplini misiunea lor în lume numai contribuind la deslegarea acestor probleme ale vieții. Teologia dialectică este, în această privință, o luptă uriașe cu puterile care din întineric nizuiesc să năruiască fundamentul religios și spiritual al vieții protestantului contemporan. Ea s'a născut în momentul în care omul apusean a simțit că se află pe marginea unei prăpăstii, că, dacă mai face încă un pas pe drumul pe care se găsește, amăgit de-o filosofie luciferică, se va prăvăli în abis. De aceea era natural, ca această teologie să înceapă o luptă năprasnică împotriva filosofiei idealiste. Și, prin negarea și combaterea idealismului, ea a făcut problematic și protestantismul liberal contemporan<sup>3)</sup>. Abia

---

<sup>1)</sup> Din lucrarea: „Teologia dialectică și Biserica ortodoxă”.

<sup>2)</sup> Vezi *Karl Barth*, *Gesammelte Vorträge*, p. 191, 104, 156.

<sup>3)</sup> Vezi *E. Reiser*, *Die Krisis des Protestantismus*, *Die deutsche Phil.* Bd. VI. Heft 4, 1933, p. 482.

<sup>3)</sup> Vezi *Dr. K. Beth*, *Die Krisis des Protestantismus*, Berlin, p. 59.

în lupta uriașe care s'a încins în jurul idealismului se poate vedea cât de adânc pătrunsesse acesta în protestantism; altcum n'ar avea nici un sens faptul că, tocmai teologia liberală să atace atât de pătimaș teologia dialectică și să apere cu atâta căldură idealismul<sup>1)</sup>.

Karl Beth susține, că teologia dialectică ar fi produs criza și haosul în care se găsește protestantismul<sup>2)</sup>. Noi credem din contră, că teologia dialectică este un produs al acestei crize<sup>3)</sup>. Este teologia specifică unui timp apocaliptic, care geme sub greutatea răspunderii pe care o pretinde tragicul răspântiei. Ea este teologia crizei veșnice în care se află lumea și omul în fața lui Dumnezeu. De aceea cine n'are conștiința desnădejzii în care se sbate acest veac, cine nu simte furtuna năprasnică care amenință să desrădăcineze complexul viața omului modern, pentru acela teologia dialectică va rămânea un veșnic rebus. Barth, Gogarten, Brunner, nu pot fi înțeleși, decât în măsura în care cineva înțelege tragicul în care se află omul apusean și în special poporul german. Vehemența răsvrătirii și a nihilismului acestor teologi se explică în mare parte prin situația desnădăjduită în care se află poporul german.

Poporul german începuse să se îndoiască de ceea ce filosofii idealisti numia „veșnica menire a germanismului”. Năruirile și tragedia pe care acest popor a trăit-o după războiul mondial, l-au făcut să vadă clar, că istoria este departe de a fi ceea ce credea Hegel, o realizare proprie a ideii sau a spiritului absolut. Războiul cu urmările lui nefaste, desnădejdea și îndoiala într'un viitor mai bun, sentimentul că Apusul își trăiește ultimele zile, veșnicele lupte politice și greaua criză economică au făcut, ca poporul german să nu mai creadă în optimismul cultural și să nu mai aibă nădejdea unei eșiri din acest impas, în care-l aruncaseră iluziile cu care îi împăinjeniseră ochii filosofia idealisă.

Și, în această situație critică în care se găsea poporul german, se aude deodată o nouă propoveduire creștină: tu, omule, nu ești Dumnezeu, și este o eroare profundă să crezi că cultura

1) Dăm aici lucrările în cari Idealismul este atacat și pe acelea în cari el este apărat: *Dunkmann*, Idealismus und Christentum, 1914; *G. Wehrung*, Reformatorischer Glaube und deutscher Idealismus, 1917; *J. Wendland*, Reformation und deutscher Idealismus, 1917; *Karl Sell*, Die Religion unserer Klassiker, Tübingen 1910; *W. Lütger*, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 3 Bd. Gütersloh 1922—25; *K. Heim*, Glaube und Denken, München, 1933; *Forsthoff*, Das Ende der humanistischen Illusion, 1933. Lucrările în care Idealismul e apărat sunt: *R. Paulus*, Idealismus und Christentum, Tübingen 1919; *Em. Hirsch*, Die idealistische Philosophie und das Christentum, Gütersloh, 1926; *R. Kroner*, Von Kant bis Hegel, 1925; *H. Gross*, Der deutsche Idealismus und das Christentum, 1923.

2) Op. cit.

3) Vezi *W. Koepf*, Die gegenwärtige Geisteslage und die dialektische Theologie, Tübingen, 1933.

ar fi o treaptă mai înaltă a realizării lui Dumnezeu. Din contră, Dumnezeu vede în această cultură numai o veșnică criză. El neagă lumea cu o sfințenie hotărâtoare; judecata Lui asupra acestei lumi este nu! nu! nu! Nu mai credeți în concepțiile filosofilor și ale teologilor și nici în presupusele lor idei religioase. Înțelepciunea acestora este slăbiciunea omenească, iar teologia lor antroposofie. Religia lor este complet problematică, totul este problematic și lumea și tu, omule. Numai ceva nu este problematic: Dumnezeu și pretenția acestuia asupra ta.

Propoveduirea teologiei dialectice într'un timp ros de atâtea îndoieli și de atâtea întrebări de adâncuri, a început să influențeze foarte puternic. Omul așteaptă dela religie revelația Absolutului, a Necondiționatului, care să-i fie punct de sprijin în relativitatea acestei lumi. El nu se mai caută pe sine, ci pe acel „Altul”, grație căruia omul ajunge la înțelepciunea că între omeneș și Dumnezeesc e o prăpastie de trecut: de o parte Dumnezeu cel viu și sfânt și calitativ deosebit nemărginit de om, iar de alta omul cu lumea lui total căzută în colbul păcatului. Este o propoveduire care intensifică tragicul crizei și face deci imposibilă securitatea pe care i-o dă omului filosofia idealistă.

Idealismul german voia să fie o religie nouă și, de aceea, nu este nici o minune, că a reușit atât de bine să se infiltreze în doctrina protestantă și să falsifice complet temeurile acesteia. Căci, acolo unde totul era privit numai dinspre om sau numai dinspre „Dumnezeu în om”, adevărul creștin nu putea fi decât falsificat. Adevărul creștin a fost transformat în teoreme filosofice, iar persoanele biblice devin — în urma interpretării idealiste — realizările ideii în lume. Istoria mântuirii se transformă sub influența idealismului în realizarea proprie a spiritului — a aceluși spirit care gândia în om și care se realiza în orice cultură. Și interpretarea idealistă a creștinismului a găsit o primire nespuse de entuziastă în sânul protestantismului, ceea ce făcu ca protestantismul să devină o religie a culturii.

Invazia idealistă în doctrina protestantă a fost condusă de Schleiermacher, lucru care l-a determinat pe Brunner să afirme că Schleiermacher nu numai că nu poate fi considerat ca „părinte al teologiei protestante”, ci că el e de fapt falsificatorul credinței reformatoarelor. Și afirmația aceasta este, după noi, foarte justă, pentru că întreaga evoluție a teologiei protestante a sec. XIX-lea a fost în cea mai mare parte determinată de acest teolog.

Schleiermacher înțelegea religia ca pe o „trăire” a in-sului. Și, ca să deslege problema ființei și a adevărității religiei, Schleiermacher pleacă dela experiența religioasă personală. Ideea aceasta formează temeiul „Cuvântărilor” despre religie. Că în aceste „Cuvântări” e vorba de un nou drum în teologia protestantă, nu poate fi negat. Căci Schleiermacher se ridică în „Cuvântările” lui împotriva a două concepții, care stăpâneau

gândirea teologică protestantă din acel timp. E vorba de protestantismul ortodox și de raționalism. Kant a influențat hotărâtor și în această privință, fixând ordinea religiei „înăuntrul granițelor rațiunii pure”. Cu aceasta Kant se situează de partea raționalismului și deci împotriva unui adevăr revelat pe cale supranaturală. Dar în același timp Kant năruște și temeiurile epistemologice pe care este așezat raționalismul religios, prin aceea că el arată, că orice cunoaștere adevărată trebuie să fie bazată pe prelucrarea unor date sensibile. Despre un dat sau obiect suprasensibil noi nu putem să avem asemenea date și deci, zice Kant, e foarte natural, ca despre un asemenea suprasensibil noi să nu putem avea nici un fel de cunoaștere general valabilă. Și de aceea, după Kant, religia nu poate avea o justificare decât dacă e așezată pe temeiurile unei morale autonome. Recunoașterea conștiinții datoriei duce la recunoașterea existenței lui Dumnezeu, la libertatea de voință, la nemurirea sufletului și cu aceasta la recunoașterea religiei.

Schleiermacher a învățat, așadar, dela Kant că religia nu poate fi o preocupare a gândirii și deci ea nu poate fi o cunoaștere general-valabilă sau o activitate morală, ci ea este o preocupare a sentimentului; o preocupare a unei intuiții „nemijlocite” sau a „trăirii nemijlocite”. Și cu aceasta Schleiermacher pune punctul de plecare în înțelegerea religiei în individual, în subiectiv și în interiorul acestuia.

El deosebete între noțiunile religioase, sau formele de reprezentare ale religiei, și între religie ca viață religioasă. Schleiermacher este de părere că, conținutul viabil al religiei nu poate fi exprimat în formele reprezentării. Și de aceea el caută să pătrundă înapoia reprezentărilor, la religia viabilă, care nu poate fi exprimată decât în trăirea nemijlocită a insului. A fi religios înseamnă, după Schleiermacher, a avea ceea ce el numește „*fromme Erregung*”, sau un interior plin de mister și deci inaccesibil reflexiunii. Religia nu este de aceea treaba gândirii, — cum arătam și mai sus — ci a sentimentului și a ceea ce Schleiermacher numește „*unmittelbares Anschauen*”. Iar temeiul teologiei este subiectul omenesc; trăirea religioasă a insului, sau experiența personală a acestuia. Și cu aceasta religia se transformă într-o simplă fenomenologie religioasă. Trăirea religioasă a insului primește la Schleiermacher o importanță aproape infinită, iar conținutul revelat istoric al religiei devine aproape indiferent. Acesta este, credem noi, punctul unde începe atacul teologiei dialectice împotriva lui Schleiermacher<sup>1)</sup>. Deși trebuie să recunoaștem că la Schleiermacher, problema independenței și a autonomiei religiei trece înapoia problemei structurii psihologice a conștiinței religioase. Și, mai departe, trebuie să

1) Vezi Brunner, *Die Grenzen der Humanität*, p. 20—25; *Die Mystik und das Wort*, și K. Barth, *Zwischen den Zeiten*, 1924. VIII, p. 49.

recunoaștem iarăși că, după vestitele „Reden”, religia nu este identică cu anumite fenomene subiective ale conștiinței, ci ea cuprinde și un raport cu ceva obiectiv. Acest raport este exprimat în determinarea religiei ca o intuiție sau un sentiment al „Nemărginitului” sau al „Universului”. Schleiermacher înțelege acest sentiment ca depinzând de un înțeles trans-subiectiv, care se află deasupra omului. Sentimentul religios este pentru Schleiermacher expresia originară a unei legături între om și Dumnezeu. În actul subiectiv al unei conștiințe — care trăiește religios — se revelează un obiect supra-lumesc (ein Ueberweltlich-Objektive). Schleiermacher pleacă dela experiența religioasă, dar el accentuează în același timp și o realitate obiectivă, o putere care se află deasupra omului și de care omul depinde în orice punct al vieții lui.

Dar, este momentul să punem întrebarea după locul unde se află această realitate obiectivă, care nu este decât Dumnezeu. Ea se află în lume, ea este immanentă Universului, căci dacă ea ar fi și situată în transcendent, „intuiția nemijlocită”, despre care vorbește Schleiermacher, ar fi un nonsens. Universul este pentru Schleiermacher locul în care trăiește tot ceea ce Dumnezeu are în sine -- în așa fel are în sine, încât El se trăește pe sine în lume. Din cauza acestui imanentism Schleiermacher a fost acuzat de panteism. Este adevărat, că, în ale lui „Reden”, Schleiermacher respiră un aer panteist, pentru că de multe ori Dumnezeu și Universul nu numai că sunt într-o legătură carecare, ci curg chiar împreună. Cu toate acestea Schleiermacher încearcă să ocolească panteismul, prin aceea că el nu identifică Universul cu Dumnezeu. Dumnezeu nu este lumea și totuși El nu este decât așa cum apare în lume. Universul este pentru Schleiermacher revelația lui Dumnezeu. Dumnezeu este sensul Universului, iar Universul este apariția lui Dumnezeu, imaginea lui vie, sau al Său „alter ego”. Existența lui Dumnezeu se află toată în Univers și în acest sens creația este veșnică. Ochiul spiritual vede pe Dumnezeu oriunde în Univers. Pentru intuiția nemijlocită Dumnezeu este peste tot prezent. El poate fi recunoscut în orice apariție a Universului.

Aceiași legătură o descopere Schleiermacher și între om și Univers. Așa cum Dumnezeu se află în Univers, tot asemenea acesta din urmă trăește și în om. Dumnezeu, Univers, individ, nu sunt „identici”, dară aceștia sunt într-o legătură indestructibilă. Omul religios simte aceasta, căci interiorul lui este „plin” de Dumnezeu.

Dependența lui Schleiermacher de romantism și de idealism e evidentă, căci el se simte „am Herzen Gottes”, ca un copil în pântecul mamei sale (geborgen „in” Gott). Schleiermacher este un romantic veritabil și de aceea el încearcă să așeze într’un sistem, aceea ce el „trăești” simțind și intrând ca un artist în Univers și în interiorul său. Puternica lui individualitate

artistică îl face ca el să nu înțeleagă ideea kantiană a libertății și a moralității și nici să deosebească între etic și estetic, ci să considere procesul lumii ca pe un joc nemărginit asemenea unei fugi grandioase de Bach. La Schleiermacher fundamentul ultim al lucrurilor este immanent.

Și este interesant felul cum Schleiermacher înțelege personalitatea lui Hristos. Pentru el Hristos este un mijlocitor al sentimentului religios și al unui mod pozitiv de a înțelege Universul ca o manifestare a lui Dumnezeu. În a sa „Glaubenslehre” Schleiermacher îl prezintă pe Hristos ca pe „singurul loc original” al unui sentiment clar pentru existența lui Dumnezeu în lume și pentru modul activ etic și estetic al acestuia. Hristos este mântuitorul conștiinței religioase (frommen Bewusstseins) de apărarea conștiinței sensibile. Și aceasta însemnează că Hristos nu este un simplu „simbol”, ci o persoană reală istorică.

Ideile lui Schleiermacher au fost continuate, din diferite puncte de vedere, de trei școli teologice: *școala liberală*, *școala confesională* și *școala mijlocitoare*, sau școala dela Tübingen, școala dela Erlangen și școala dela Halle<sup>1)</sup>. Fiecare dintre aceste trei școli au avut reprezentanți iluștri. Așa de exemplu șeful școlii dela Tübingen a fost Ferdinand Christian Baur. În teologia lui Baur — și în general în liberalismul protestant — se revelează influența filosofiei idealiste și în special aceea a lui Hegel. Pentru Baur istoria nu este decât un proces rațional, care se întâmplă în toate sferele vieții, așa dar și în sfera religioasă. Și, datorită mișcării dialectice hegeliene, pe care Baur o aplică istoriei creștinismului, el reușește să dea criticii Noului Testament noui îndemnuri. Dar cel mai consecvent hegelian a fost A. E. Biedermann. Pentru Biedermann Dumnezeu nu este o persoană. În raportul dintre om și Dumnezeu e considerat de acest teolog, ca fiind ceva personal, „die reale Wechselbeziehung zweier real unterschiedener, wenn auch nicht existenziell geschiedener, Subjekte ideellen Seins”. Este un fel de a vorbi, care seamănă mult cu acela al filosofului Schleiermacher.

Teologia confesională a fost reprezentată de *Școala dela Erlangen*, întemeiată de *Thomasius* (mort 1875), *J. V. Hoffmann* (mort 1877) și *Horletz* (1806—1879). Școala dela Erlangen își găsește punctul ei metodic de plecare în faptul renașterii (Wiedergeburt) ca un fapt al experienței interioare. Așa că experiența interioară a insului devine pentru această școală teologică temeiul întregii teologii creștine. Drumul pe care teologia poate ajunge la o claritate a conținutului ei duce dela experiența personală a mântuirii — pe care fiecare teolog trebuie s'o facă — la condițiile acestui fapt. Desigur, trebuie să accentuăm, că și teologii cari aparțin acestei școli, încearcă să ocolească orice subiectivism religios.

1) Vezi *Kattenbusch*, *Die deutsche evangelische Theologie*, 1926.



A treia școală a fost aceea dela Halle. Ceea ce caracterizează tendințele acestei școale, e faptul că ea reînnoește pietismul și biblicismul pe care îl unește cu știința. Cuvântul ei de ordine era „die rechte Vermittlung”. Reprezentanții acestei școale se întemeiau pe Melancton și pe Schleiermacher. Într'un singur punct ei întreceau pe Schleiermacher și anume în modul cum aceștia înțelegeau persoana lui Hristos. Schleiermacher plăsmuia o imagine intuitivă, care pentru teologii liberali deveni — în terminologia hegeliană — un Hristos ideal. Teologii confesionali vedeau numai un Hristos dogmatic, pe când teologii cari aparțin școalei dela Halle năzuiau spre un Hristos istoric, pe care căutau să-l descopere în isvoarele originare.

Toate aceste trei școale teologice de după Schleiermacher au un colorit romantic și idealist. Pe de altă parte ele continuă să fie mișcate de un raționalism travestit, ceea ce face ca problemele teologice cu care ele luptă, să fie foarte repede transformate în probleme filosofice și metafizice.

Teologul care, după Schleiermacher, a influențat mai hotărât teologia protestantă a secolului al XIX-lea a fost Albert Ritschl (1822-1889). Grija cea mai mare a lui Ritschl a fost ocolirea subiectivismului religios și de aceea el condamnă atât mistica cât și tendința estetică panteistă a lui Schleiermacher. Ritschl se mai ridică și împotriva metafizicii sub formă platonice și aristotelică, care stăpânea dogmatica protestantă veche, a cărei greșeală constă, după Ritschl, în aceea că ea făcea deosebirea între proprietățile obiectelor și existența adevărată a acestor obiecte. Ritschl pleacă dela principiul epistemologic după care calitățile și proprietățile obiectelor nu sunt altceva decât obiectul însuș. Principiul acesta are o însemnătate mare în înțelegererea concepției pe care Ritschl o are despre revelația istorică, pe care trebuie s'o expună tocmai teologia. Ritschl își fundamentează concepția lui despre judecățile religioase de valoare pe deosebirea pe care Kant o face între rațiunea practică și cea teoretică, și ea corespunde interesului pe care Ritschl îl pune pentruca să arate, că insul își găsește siguranța justificării și a împăcării cu Dumnezeu în revelația istorică. Hristos e, după Ritschl, revelatorul lui Dumnezeu și deci întemeietorul împărăției dumnezeiești și ca atare El este punctul central al teologiei. Revelația mântuirii în Hristos devine la Ritschl temelul teologiei. Și cu aceasta Ritschl urmează pe linia lui Schleiermacher. Dar Ritschl accentuează mai ales imaginea unui Hristos istoric cu o uriașă personalitate morală. Deosebirea între Schleiermacher și Ritschl poate fi exprimată în felul următor: la Schleiermacher cristologia se adună în jurul noțiunii „existență misterioasă a lui Dumnezeu în Hristos”, pe când Ritschl pune accentul pe influența și activitatea lui Dumnezeu prin și în Hristos. Aici începe să se vadă, abia, însemnătatea punctului de

vedere epistemologic pe care Lam descris mai sus. Aşa cum noi nu putem cunoaşte un lucru decât din manifestările acestuia, tot asemenea noi nu-l putem cunoaşte pe Dumnezeu decât din voinţa Lui revelată în Isus Hristos. Pentru Ritschl isvorul teologiei nu mai este nici conştiinţa religioasă a insului şi nici renaşterea ca un fapt al conştiinţei, ci Isus Hristos ca o personalitate religioasă-morală. Menirea teologiei este de aceea lămurirea trimeterii lui Hristos în lume. Şi, pentru ca să-şi poată îndeplini această menire, teologia trebuie să facă abstracţie de tot ceace este supranatural şi miraculos în imaginea lui Hristos. Naşterea minunată cât şi mulţimea minunilor făptuite de Isus Hristos n'au pentru Ritschl nici o importanţă; Isus Hristos şi-a îndeplinit misiunea Lui în lume numai prin viaţa Lui morală. Cu o credinţă de nebiruit Hristos a realizat în slujba lui Dumnezeu şi în mijlocul oamenilor împărăţia lui Dumnezeu. În aceasta constă, după Ritschl, divinitatea lui Hristos şi nu într'o naştere supranaturală sau o natură divină, care ar putea fi despărţită de viaţă şi opera Lui, ci în activitatea Lui moral-religioasă, prin care El a dovedit că realizarea unei depline comunităţi cu Dumnezeu este posibilă. Ritschl transformă divinitatea metafizică a Mântuitorului într'o divinitate etică.

În concordanţă cu concepţia lui despre revelaţie Ritschl caracterizează creştinismul ca „pe o religie monoteistă de o spiritualitate desăvârşită, care, pe temeiul vieţii întemciitorului ei, trezeşte în om năzuinţa de a activa din iubirea care e îndreptată spre organizarea morală a omenirii cât şi spre fericirea în împărăţia lui Dumnezeu”<sup>1)</sup>). Împărăţia lui Dumnezeu are pentru Ritschl un colorit etic, religios şi cultural.

Teologia lui Ritschl nu poate fi înţeleasă, decât dacă cineva înţelege situaţia spirituală a timpului în care s'a născut această teologie. Entuziasmul pentru speculaţiile metafizice începuse să scadă în primul deceniu al secolului al XIX-lea şi în locul acestuia să se instaureze o neîncredere generală în orice consideraţie metafizică. Empirismul şi ştiinţele naturii începură să aibă o influenţă tot mai hotărâtoare în viaţa omului apusean. Legile mecanice devin regulile cele mai hotărâte ale vieţii omeneşti. Acestui iureş al ştiinţelor naturii Ritschl îi opune tocmai religia. El este de părere că religia sparge ţărucirea vieţii naturale şi că religia creştină este tocmai revelaţia divină. Ritschl accentuiază conţinutul supralumesc al creştinismului, fără însă să-i recunoască acestuia şi o valoare proprie, ci numai valoarea unui mijloc prin care omul îşi poate câştiga o viaţă independentă de natură. Şi pentru acest motiv sunt zadarnice toate încercările pe cari Ritschl le face, ca să ocolească subiectivismul, căci la el se afirmă mereu o tendinţă fatală de a funda-

1) *Ritschl, Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 1874, p. 13.*

menta religia pe temeuri antropologice subiective. Ritschl este mereu tentat să identifice valoarea vieții cu religia și de aceea e îndreptățită învinuirea pe care o ridică teologia dialectică, că teologia lui Schleiermacher și a lui Ritschl e identică cu filosofia pragmatică a unui W. James<sup>1)</sup>.

O cunșterea clară a cauzelor cari au determinat evoluția teologiei protestante contemporane presupune o înțelegere a greutăților pe cari le naște metoda lui Ritschl în ceea ce privește revoluția istorică a lui Isus Hristos. Ritschl caută să compenseze părăsirea dogmei vechi a inspirațiunii — care garanta valcarea absolută a creștinismului și ferea credința de o secularizare totală — prin aceea că el accentuiază cu toată energia, că noi avem în viața și opera lui Isus Hristos revelația absolută a lui Dumnezeu în lume și istoric. Lipsită însă de sprijinul dogmei inspirațiunii și de legea excepțională a acesteia, credința este supusă aceluiași legi ca și celelalte fapte istorice. Problema credință și istorie devine astfel o problemă centrală a teologiei, căci istoricul are un caracter relativ și determinat, în timp ce credința pretinde un temei absolut și nedeterminat. Adevărul și rezultatul cercetărilor istorice sunt foarte hipotetice și de aceea este natural ca teologul să simtă din plin tragicul nesigurantei și al relativismului, atunci când caută să lămurească conținutul vieții moral-religioase și al influenței lui Isus Hristos. Intrebarea care se pune acum, este dacă e posibilă o eșire din acest impas?

Greutatea descrisă mai sus se accentuiază și mai mult prin atitudinea supracritică pe care teologii protestanți ai sec. XIX-lea o au față de Noul Testament și față de tradiția creștină. Exemplul cel mai însemnat al acestei atitudini supracritice este „Viața lui Isus” de Straus. Straus caută să facă dovadă, că un Hristos istoric nici n’a existat, ci că ceea ce se pune pe seama unei asemenea personalități sunt poetizări ale unor idei religioase și ale închipuirii mitice. Straus critică creștinismul pozitiv apărând în același timp sub influența lui Hegel — o concepție religioasă panteistă în al cărei centru se află ideea unui om-Dumnezeu, care nu se raportează la o personalitate istorică, ci la identitatea divinului cu omeneșul. În aceeași legătură de idei mai putem aminti aici și pe L. Feuerbach care, în scrierea lui „*Das Wesen des Christentums*”, polemizează nu numai cu creștinismul ca o religie pozitivă, ci cu orice fel de credință care se referă la o realitate deosebită de om. Religia este pentru Feuerbach numai o înfrumusețare a realității cu ajutorul fanteziei, un vis înșelător, în care spiritul omeneș își obiectivează propriile-i dorințe. Credința într’o revelație istorică este punctul culminant al acestei obiectivări. Toată teo-

1) E. Brunners, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, 3 Aufl. p. 19—39.

logia nu este de aceea decât psihologie. Știința omului despre Dumnezeu nu este decât știința omului despre sine însuși.

Cu totul altă atitudine are în această privință W. Hermann, al cărui elev a fost Karl Barth. W. Hermann reia ideea ritschliană a concentrării teologiei pe persoana istorică a lui Hristos, ca o năzuință a mântuirii prin acesta.

Punctul de plecare al teologiei lui Hermann este problema cum putem fi *adevărați și religioși*. Pe acest teolog îl interesează în cel mai înalt grad întrebarea după adevăritatea personală a existenței creștine. Și în „Etica” sa Hermann a răspuns la această întrebare în sensul că problema adevărului sau a valabilității religiei nu poate fi despărțită de problema nașterii credinții sau a salvării omului din o viață nereală. Etica lui Hermann descrie amănunțit fenomenul nașterii credinții și al mântuirii insului prin Hristos. Hermann își fundamentează demonstrația lui pe filosofia morală a lui Kant, plecând dela presupunerea kantiană, că omul poate să ajungă la ideea (de Dumnezeu) unui bine absolut numai cu ajutorul conștiinții lui proprii. Conștiința morală este pentru Hermann, ca și pentru Kant dealtfel, generală și general — valabilă. Grație unei asemenea conștiințe omul se simte deasupra vieții naturale, într-o sferă în care el își poate dura o viață personală așezată pe temeiurile idealului moral. Dar, pentru Hermann, idealul acesta îi apare omului cinstit ca un scop irealizabil. Cu cât omul năzuiește mai mult să realizeze idealul moral, cu atât el simte și mai mult tragicul pe care îl naște antinomia și contradicțiile dintre viața reală și acest ideal. E acesta un chin care îl aruncă pe om într-o situație spirituală insuportabilă. Și din această situație omul nu poate să fie salvat decât de credința născută din atingerea cu o putere spirituală care a realizat idealul normal în sine.

Desigur că puterea spirituală la care Hermann face aluzie, nu este decât Hristos. Hermann e de părere, că atingerea cu persoana lui Hristos este cu totul altceva decât o simplă cunoaștere istorică, din motivul că cercetările istorice sunt foarte relative și nesigure. De aceea Hermann caută pentru credință un alt temei decât cel istoric. Și acest temei îl descoperă el în două trăsături fundamentale ale imaginii lui Isus. Cea dintâi din aceste trăsături este convingerea lui Isus despre neprecupețita iubire a lui Dumnezeu și deci conștiința lui mesianică, iar a doua trăsătură e desăvârșirea lui morală; cea minunată îmbinare între rigurozitatea morală și nemărginita lui bunătate. Aceste două trăsături ale vieții interioare a lui Isus, zise Hermann, sunt, în opoziție cu celelalte trăsături, supraistorice, veșnice. Este vorba de o viață interioară de care creștinul nu este despărțit prin veacuri, ci e prezentă ca ceva care poate să aparțină realității și vieții noastre proprii. În

clipa în care creștinul își concentrează viața lui în fața acestor două trăsături ale istoriei evanghelice, el se află în nemijlocita apropiere a lui Isus, a celui Isus care este revelatorul puterii viabile a Binelui și iubirii lui Dumnezeu.

Întrebarea care se pune acum este aceea dacă Hermann a reușit să deslege problema, atât de importantă pentru teologia protestantă a secolului al XIX-lea, a raportului dintre credință și revelație? Din cele de mai sus reiese destul de clar că răspunsul la această întrebare este negativ. Și aceasta mai întâi din motivul eroarei pe care Hermann o face atunci când deosebete în persoana lui Isus două feluri de trăsături, unele istorice și altele supraistorice. Și apoi acel „Verkehr des Christen mit Gott”, despre care vorbește Hermann, nu poate fi lămurit pe cale psihologică. Trecerea de la criza morală la siguranța creștină nu este un proces evolutiv psihologic, așadar un proces care să poată fi explicat cu ajutorul categoriilor psihologice, ci că aici avem de-a face cu un moment care sparge granițele întâmplărilor naturale, cu acel „Sprung des Glaubens”, despre care vorbește Kierkegaard și care însemnează lucrul supranaturalului în viața interioară a insului.

Desigur, trebuie să recunoaștem că Hermann a avut curajul să arate — împotriva metodelor științelor naturii — că în trăirea religioasă omul întâlnește o altă realitate, care nu este determinată cauzal și care nu poate fi dovedită, ci numai trăită. Trăirea individuală a religiei ca o putere mântuitoare este, după Hermann, singura certitudine care împrumută conținutului religiei o adevăritate. Prin aceasta Hermann caută să asigure religiei o independență absolută față de celelalte regiuni ale spiritului omenesc.

Ritschl și Hermann fac, așadar, din problema adevărității religiei o problemă centrală a teologiei protestante. Pe acești teologi nu-i mai preocupă atât problema caracterului absolut al creștinismului în domeniul fenomenologiei religiei, cât mai ales dacă ideea concretă despre Dumnezeu, pe care trebuie să o cuprindă religia, e adevărată sau nu. Pentru Hermann religia însemnează creștinism și Dumnezeu, așa că putem spune, că noțiunile religie și Dumnezeu sunt privite ca fiind două mărimi identice în istorie. Aceasta este de fapt o întoarcere la Scheiermacher și la raționalism, pentru care în fondul oricărei religii e vorba de o unitate reală. Și spunem acest lucru aici, pentru că vom vorbi despre o altă școală teologică protestantă cunoscută sub numele de „școala religioasă istorică” și de cel mai ilustru reprezentant al acesteia *Ernst Troeltsch* (1865—1923).

Troeltsch este unul dintre cei mai mari teologi sistematici din această epocă. Influențat mult de Schleiermacher, Ritschl și Dilthey (și în unele privințe de Windelband și Rickert),

Troeltsch se întoarce iarăși la Universul lui Schleiermacher. Schleiermacher, influențat de romantism și idealism, vede rațiunea, spiritul în bogăția formelor individuale care întrucât acestea sunt ființe raționale, spirite sau persoane, nu sunt decât microcosmosuri; imagini în care se reoglindește în a sa spiritualitate macrocosmosul. Schleiermacher este interesat mai mult de neistovirea însului, pe când Troeltsch filosofează mișcat mai mult de neliniștea pe care o prezintă procesul istoric. Schleiermacher este prins de bogăția fiecărei clipe, pe când Troeltsch de veșnica înaintare a timpului. Intre Schleiermacher și Troeltsch se află filosofia hegeliană a istoriei cu a ei impresionantă valorificare a ideii de evoluție. E necesar să spunem acest lucru, pentru că teologia protestantă a sec. al XIX-lea, era orientată sau după Schleiermacher, sau după idealismul critic speculativ, sau după amândouă aceste concepții deodată. Și acest fapt i-a creat acestei teologii greutatea nespuse de mari, atât din punct de vedere metafizic cât și din punct de vedere epistemologic, atunci când ea încearcă să determine raportul dintre Dumnezeu și om.

Greutățile metafizice constau în aceea că, atunci când idealismul vorbește despre Dumnezeu, el se gândește la un „ce” absolut, la un „ce” care se află dincolo de orice antinomii și contradicții, la punctul de indiferență dintre subiect și obiect, la ceva nedat, la corelatul neobiectiv al lumii obiective, la temeiul legal al întregii existențe ca un conținut al întregii legalități (aller Gesetzlichkeiten). Dar, oricum ar defini idealismul pe Dumnezeu, un lucru reiese din aceste definiții nespuse de clar și anume că lui Dumnezeu nu i se poate admite atributul de personalitate. Căci pentru idealism personalitatea este ceva ce n'are sens decât în cercul deosebirilor și al contradicțiilor și Dumnezeu se află dincolo de acest cerc. Personalitatea nu este veșnicie, ci numai un simplu punct pe nesfârșitul drum înspre această veșnicie. În clipa în care cineva îi atribue lui Dumnezeu predicatul „personalitate”, Dumnezeu este atras în sfera existenței mărginite, în care El nu mai poate fi Dumnezeu. Schleiermacher a încercat în ale lui „Reden” să învingă această greutate, declarând, că pentru religiozitatea insului această problemă n'are nici o importanță. În tot cazul fapt rămâne, că greutatea înțelegerii lui Dumnezeu ca ceva absolut și în același timp și ca personalitate apasă mult asupra teologiei protestante a sec. XIX-lea.

Și, deci, era necesar, ca și Troeltsch să simtă chinul acestei greutăți și să caute o soluționare a ei cu ajutorul întreprinderii istorice și al psihologiei religiei. Căci, aceasta din urmă crede, că poate constata, că în „trăirea religioasă” Dumnezeu este dat ca ceva prezent, ca o existență obiectivă. Troeltsch pune problema posibilității unei realități obiective ca obiect al religiei. Și el crede, că această problemă nu poate fi deslegată

decât cu ajutorul filosofiei transcendente. Troeltsch voia să fie un teolog filosof, o dorință născută din credința că teologia ca știință în ultimă analiză nu e decât o parte din filosofie. Desigur că el nu voia să speculeze asupra lui Dumnezeu, dar credea, că credința nu poate fi separată de totalitatea gândirii. El avea certitudinea clară că viața și istoria sunt pline de apariții iraționale, dar că menirea spiritului este tocmai aceea de a „logiciza” într’un sens mai înalt aceste apariții. Și de aceea Troeltsch consideră rațiunea, spiritul ca fiind aceea ce dă omului cea mai mare siguranță, că ideile lui au o „valabilitate”, sau caracterul adevărului. Rațiunea este pentru Troeltsch cea mai înaltă avuție a omului, ceea ce face ca totul, în ceea ce rațiunea se recunoaște pe sine însuși, să fie o realitate ultimă sau un adevăr despre acel „a priori religios”. Aceasta nu este decât o întreprindere isbutită de-a formaliza „logic”, cu mijloace kantiene, ideea religioasă schleiermacheriană. Kant deosebește o rațiune teoretică pură și alta practică, o regiune etică și alta estetică. Troeltsch mai adaugă la aceasta o rațiune religioasă. Acel „a priori religios” al lui Troeltsch presupune că grație rațiunii, omul are posibilitatea unei legături directe cu temeiul original al întregii existențe. Omul este o ființă rațională și el nu devine ca atare — ființă spirituală — *a posteriori*, prin experiența vieții, ci el „este” acesta *a priori*.

Era necesar să lămurim acest lucru, înainte de a precede la expunerea filosofiei religioase a lui Troeltsch, care în mare reprezintă următoarele trăsături. Mai întâi Troeltsch caută ca, prin analize empirice ale materialului istoric, să arate că religia este legată de realitatea unui „*gegenständlichen Objekts*”, după aceea prin considerații epistemologice să se dovedească posibilitatea logică-transcendentală a acestei constatări istorico-psihologice, pentruca prin împreunarea acestor considerații empirice și transcendental-logice să deslege problema adevărității și a realității religiei. Programul lui Troeltsch era înțelegerea ideii de Dumnezeu cu ajutorul idealismului, căci intenția lui Troeltsch este justificarea realului obiectiv din domeniul religiei pe temeiul legicii transcendente. În încercarea aceasta se reoglindește clar întreaga istorie a teologiei protestante a sec. al 19-lea.

Cu toate că Troeltsch a fost influențat mult de noologismul lui R. Eucken, de psihologia religioasă a lui James și de intuiționismul lui Bergson, totuși putem vorbi la acest teolog de o atitudine filosofică unitară.

Cel dintâi proiect de filosofie religioasă a fost conceput de Troeltsch sub influența lui James. În special concepția „prezenții reale” a lui Dumnezeu în „trăirea religioasă”, l-a interesat mult pe Troeltsch. Desigur Troeltsch are și o atitudine critică față de încercările pe care le face James de a deslega problema valabilității religiei cu ajutorul psihologiei. Aceasta

este o imposibilitate, zice Troeltsch, căci psihologia religiei nu ne poate spune decât numai ceea ce este psihologic și nu ceea ce valorează (gilt)<sup>1)</sup>. Problema valabilității nu poate fi hotărâtă decât prin cercetări logice noționale. Căci, valabilul nu poate fi precizat prin îngrămădire de apariții factice,... ci numai pe reducerea la noțiuni general-valabile care se află în rațiune, în gândire”<sup>2)</sup>. Troeltsch caută să depășească descrierea psihologică religioasă cu tendința epistemologică de a fixa o lege rațională *apriorică* a religiei, pentruca apoi, cu ajutorul acestei legi raționale, să privească iarăși multiplicitatea psihologică-istorică a materialului empiric și să poată deosebi de acest empiric, ceea ce este esențial și necesar de ceea ce este întâmplător, ceea ce este adevărat și valoros, de ceea ce este părut și eronat. Religia adevărată, asigurată pe temeuri epistemologice, e întotdeauna o îmbinare de *a priori* raționale ale rațiunii și de iraționalitatea faptelor psihologice.

Dar, când este vorba de a descoperi acea lege apriorică, Troeltsch se lovește de greutăți mari de tot. O deducție transcendentă sau metafizică în sensul kantian n’ar avea nici un rezultat. Troeltsch este conștient, că întreprinderea aceasta nu poate fi dusă la un sfârșit bun decât cu ajutorul deducției psihologice. „Psihologia este poarta de intrare la epistemologie”, zice Troeltsch. Inșă descoperirea aprioricului, a raționalului, a valabilului din psihologie întâmpină greutăți de neînviș, pe care noi nu putem să le arătăm aici<sup>3)</sup>. Este deajuns dacă spunem, că Troeltsch n’a putut să depășească antagonia dintre psihologic, fenomenal și aprioric, noumenal și să descopere un „a priori al religiei”, care să spargă tărcuirile fenomenalismului experienței interioare. Incercarea lui Troeltsch n’a depășit raționalismul idealist, căci al său „a priori al religiei” s’a dovedit imposibil, așa că din întreaga lui filosofie religioasă n’a rămas sigur decât constatarea empirică a religiei, apriorismul dispărând cu totul<sup>4)</sup>.

Filosofia religioasă a lui Troeltsch este de fapt filosofie a istoriei și invers. Ideea de Dumnezeu ține toate elementele istoriei laolaltă și-i dă acesteia impulsuri de mișcare și un sens adânc. Dela psihologia religiei Troeltsch încearcă să se ridice la o concepție metafizică, după care ideile transcendente n’au un caracter transcendent (supranatural) ci immanent. Minuni nu există. În ultima analiză concretul este ceva veșnic, deși nu e veșnicia toată. Religia cunoaște un Absolut — pe care însă

1) *Troeltsch*, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft*, p. 17, 18.

2) *Idem*.

3) Vezi descrierea acestor în lucrarea lui *F. Karl Schumann*, *Der Gottesgedanke und der Moderne*, Mohr, Tübingen, 1929, p. 117—134.

4) Vezi *R. Köhler*, *Der Begriff a priori in der modernen Religionsphilosophie*.



Troeltsch nu l-a putut descoperi cu ajutorul epistemologiei idealiste — care creiază istoria și care este legea supremă a istoriei. Dar acest Absolut nu se istovește în individual. Trecătorul nu este decât o alegere. Chiar și aceea ce e mai înalt în istorie nu este decât simbol. Și de aceea nu există o religie istorică absolută. În istorie e totul relativ, așadar și creștinismul. Iar Isus Hristos nu e pentru Troeltsch decât un simbol; simbolul istoric cel mai înalt și cel mai adevărat al lui Dumnezeu. Cuvântul lui Dumnezeu nu este, pentru acest teolog înbibat cu idei idealiste, Dumnezeu cel real și viabil, așadar Dumnezeu în persoană, ci Cuvântul lui Dumnezeu este o noțiune care poate fi dedusă din ideea de Dumnezeu exact în acelaș mod cum a fost dedusă și această idee ca o actualizare a „ideii religioase”, a celui *a priori* religios despre care vorbiam mai sus. Ca și ideea de Dumnezeu, Cuvântul lui Dumnezeu este o plămuire a gândirii care nu are altă însemnătate decât ca o actualizare a ideii religioase și deci ca un moment al spiritului rațional. Cuvântul întrupat ca revelația cea mai proprie a lui Dumnezeu e transformat la Troeltsch într'o plămuire ideală, tocmai pentrucă teologia troeltschiană are la temelurile ei filosofia religioasă idealistă<sup>1)</sup>. Și creștinătatea este numai păstrătoarea acestei idei de Dumnezeu. Rațiunea, spiritul are mai multe sfere, cari au un caracter rațional iar altele irațional. Religia cuprinde toate aceste sfere pe care le pune în legătură cu ideea de Dumnezeu.

Și, pentrucă Troeltsch operează cu categorii idealiste, e și natural, ca el să înțeleagă greșit și sensul și geneza comunității creștine. Pentru Troeltsch comunitatea creștină se realizează în trei forme: în „biserică”, în „sectă” și în „der fließenden und frei sich bildenden mystisch-spiritualistischen Gruppe”. Pentru biserică este esențial faptul că în fața insului se află un conținut haric obiectiv, care îi este dăruit acestuia după anumite reguli și ordini și prin primirea căruia acesta devine membru al bisericii. Două caractere sunt de o importanță constitutivă pentru biserică 1) *caracterul instituțional al acesteia* și 2) *caracterul educativ al bisericii ca institut*. Esențialul la biserică este așadar faptul că ea este un institut, un amănunt care face ca biserica să nu se deosibească de alte institute.

Caracteristica unei „secte” constă din contră în aceea că aceasta nu se orientează după har, ci după lege. Și pentru sectă punctul de raportare sociologic este într'un sens oarecare tot Hristos. Dar Hristos este pentru sectă nu atât un Dumnezeu-om adevărat, cât mai ales „un domn al comunității”. Membrii unei secte nu constituiesc o comunitate pe temelul unei legături supracordonate și obiective, ci ei sunt ținuți laolaltă numai de aceiași direcție a voinții. Insul nu se naște înăuntrul sectei,

1) Troeltsch, Soziallehren, p. 44.

ci el intră în aceasta prin hotărârea lui liberă și prin acceptarea tot așa de liberă a celorlalți membri. Așa că, după structura ei religioasă, secta este — după spusa lui Troeltsch — „eine aus persönlichem Entschluss und persönlichem Willensakt der Glieder hervorgehende religiöse Genossenschaft”<sup>1)</sup>).

A treia formă sociologică a creștinismului corespunde misticei spiritualiste, care, după Troeltsch, aparține tot creștinismului. Ceea ce ține laolaltă pe indivizii unei asemenea comunități mistice spiritualiste este o unitate metafizică; unitatea „des in allen identischen und in allen sich wiedererkennenden Geistes”. Grație acestei unități se pot forma așa zise „freie Kreise”, adică niște grupuri de inși cari se țin laolaltă liber, pentruca să se desfacă iarăși liber și în care se remarcă virtuoși ai religiei și conducătorii sufletești. Este vorba de așa zisele „Gesinnungsgemeinschaften”, așa cum acestea se întâlnesc nu numai în domeniul religios, ci și în acela al artei, științei sau al filosofiei. Sunt comunitățile așezate pe temeiul dragostei într’o idee și deci pe temeiul epistemologiei idealiste.

Cine privește mai atent la ceea ce Troeltsch știe să spună despre Biserică, nu-i va fi greu să vadă, că la temeiul acestor spuse se află influența nefastă a idealismului german. Biserica creștină este privită de acest teolog ca fiind o comunitate de idei: comunitatea cea mai înaltă așezată pe temeiul simbolic al ideii de Dumnezeu. Influența idealistă se face și mai simțită, atunci când Troeltsch încearcă să supraordoneze întregii activități omenești cultura, căci pentru Troeltsch cultura este scopul suprem al întregii istorii. Filosofia religiei și filosofia istoriei se transformă la Troeltsch în filosofia culturii.

Așa că la sfârșitul acestor considerații făcute asupra filosofiei religioase a lui Troeltsch putem spune, că rezultatul încercării pe care acest teolog o face, e negativ, un fapt care este bine să fie reținut, pentrucă el este cea mai bună dovadă, că pe temeiul criticismului aprioric și al epistemologiei idealiste nu se poate sprijini o înțelegere a religiei creștine. Desigur această credință n’a putut să devină o certitudine decât mult mai târziu. Aceasta din motivul că prea era strânsă alianța dintre teologia protestantă și idealismul german, așa că era natural, ca să se creadă, că singura unealtă noțională filosofică pentru teologie nu poate fi decât epistemologia idealistă. Abia astăzi în urma întoarcerii epocale făptuită de teologia dialectică se vede cât de greșită a fost această părere. Și relativismul concepției religioase troeltschicne aparține motivelor cari au prilejuit iureșul antiidealism și antiliberalism al teologiei dialectice.

Proiectul aprioristic al lui Troeltsch n’a putut fi realizat din motivul greutăților pe care le prezintă problema realului-obiectiv în religie, sub care se ascunde de fapt contrazicerea din-

1) *Troeltsch, Soziallehren*, p. 376.

tre concepția creștină despre raportul dintre om și Dumnezeu și idealismul german. Și este interesant, că Troeltsch n'a simțit aceste greutăți, ceea ce l-a determinat să nu porceadă la revizuirea temeiurilor idealiste ale filosofiei lui religioase, ci din contră el a adâncit din ce în ce mai mult încuscrirea dintre protestantism și idealism.

Și, pentru înțelegerea motivelor cari au determinat nașterea teologiei dialectice, e bine, ca să mai analizăm aici concepția religioasă a încă unuia dintre cei mai de seamă teologi protestanți: *Rudolf Otto*.

Ca și Troeltsch, Rudolf Otto consideră ideile fundamentale ale idealismului critic ca fiind un punct filosofic dela care se poate pleca foarte sigur. Otto crede că legătura așa de strânsă între ideile ceduse rațional și faptul irațional analizat empiric e singura posibilitate pentru înțelegerea științifică a religiei. Noțiunile „rațional -- irațional” au și pentru R. Otto o importanță constitutivă foarte mare. Singura deosebire este că Otto nu se alăturază concepției transcendentele kantiene, ci declară că, corectura pe care Fries o face criticismului este un temeu mult mai favorabil<sup>1)</sup>. De aceea Otto clădește filosofia lui religioasă pe Kant și Fries. In cea dintâi lucrare a lui „Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie” Otto consideră pe Fries ca pe desăvârșitorul filosofiei kantiene. Corectura pe care Fries o face lui Kant e că Fries crede, că fundamentarea unei cunoașteri nu trebuie căutată în raportarea acesteia la condițiile transcendentele ale obiectelor, așa dar la principiile sintetice *a priori*, ci în analiza proprie „*a posteriori*” a rațiunii. Rațiunea se convinge despre siguranța sa *a posteriori*. Fundamentarea întregii cunoașteri se află în siguranța rațiunii în sine însuși, că diferitele forme ale ei aplicate în toată puritatea lor cuprind într'adevăr existența. Aceste forme sunt categoriile care, în a lor schematizare prin intuiția timpului, fundamentează legătura legală (*gesetzlichen Zusammenhang*) a cunoașterii naturii. Valoarea constitutivă a categoriilor e limitată de intuiții. Categoriile nu pot furniza cunoștințe fără colaborarea intuiției, zice Kant. Fries sparge această îngrădire a categoriilor prin intuiție și acordă acestora o însemnătate constitutivă și dincolo de această îngrădire, așa că prin aplicarea liberă a categoriilor noi ajungeam la ultimele și cele mai generale determinări ale existenței: la idei. Sunt patru asemenea idei: 1) *Existența absolută* 2) *Suflet* 3) *Libertate* 4) *Dumnezeu*. Prin aceste idei noi ajungem la cunoașterea veritabilă a „Vespnicului” ;

1) *Jacob Fries* a fost prof. în Heidelberg și Jena. Fries face din experiența interioară temeiul întregii filosofii. Ideile fundamentale ale filosofiei lui Fries sunt: 1) Lumea sensibilă sub legile naturii e apariție; 2) Apariția e fundamentată pe existența unor lucruri în sine; 3) Lumea senzibilă e apariția lucrurilor în sine.

o cunoaștere care își are temeiul în credință. Iar credința nu este pentru Fries decât acea siguranță a rațiunii în sine însăși. Desigur, zice Fries, o siguranță în prezent, în temporalitatea concretă despre acel Veșnic noi nu putem avea decât în înfiiorarea sentimentului, în „Ahnung”.

Otto preia această corectare frieseiană și cu aceasta el împrumută și idealismul pe care ea îl cuprinde. Căci în expunerea lui Otto se întâlnește mereu accentuarea apriorității atât a cunoașterii „raționale” cât și a celei „iraționale”. A priori nu poate însemna însă decât că rațiunea se recunoaște în structura și legalitatea sa proprie. Veșnicul pe care ea îl recunoaște grație ideilor și încrederii în sine însuși, nu este decât cel mai adânc temei al ființei ei proprii, căci altcum ea n'ar putea înțelege acest Veșnic cu o necesitate apriorică rațională. Necesară și apriorică nu-și poate fi sieși decât rațiunea, așa că chiar și acel „Ahnung” are un caracter aprioric, pentru că e vorba de o presimțire proprie a rațiunii.

În concordanță cu aceste idei frieseene, Otto declară că oriunde e vorba de Dumnezeu, acesta e determinat cu ajutorul unor predicate clare ca „spirit, rațiune, voință, atotputernic, ființă unitară, conștiință”. Aceste predicate sunt raționale și ca atare ele sunt câștigate cu ajutorul categoriilor și al intuițiilor. Grație acestor predicate, după Otto, omul poate avea o cunoaștere rațională a lui Dumnezeu, așa dar o „Glaubenserkenntnis”, fundamentată pe încrederea rațiunii în sine însuși.

Dar aceste predicate nu istovesc cu totul aceea ce se poate spune despre ființa lui Dumnezeu, ci mai rămâne o latură „irațională” a acestei ființe. Determinarea acestui irațional este subiectul vestitei lucrări a lui Otto intitulată așa de sugestiv „Das Heilige”<sup>1)</sup>. Problema centrală a acestei lucrări este „determinarea iraționalului în ideea de Dumnezeu, a celui „mai mult”, pe care noi nu-l putem exprima în determinările graiului nostru, atunci când vorbim despre Dumnezeu. Și Otto porcede să lămurească acest „mai mult” cu ajutorul categoriei „sfințeniei”, sau, cum zice Otto, „das Numinöse”.

Otto își începe considerațiile lui asupra acestui „numinöse” plecând dela sentimentul de dependență al lui Schleiermacher, în care se cuprinde un moment al numinösei, dar care n'a fost deloc revelat de Schleiermacher. În critica pe care Otto o face concepției lui Schleiermacher, arată că sentimentul religios, despre care vorbește acesta din urmă, nu este de fapt decât un sentiment „propriu”, o simplă stare a subiectului. Pentru Otto de importanță este faptul că sentimentul originar religios „zuerst und unmittelbar auf ein Objekt ausser mir geht”<sup>2)</sup>. Și

1) Lucrarea aceasta a cunoscut un succes răsunător. Apărută în 1917 astăzi ea a ajuns la a 18-a ediție.

2) R. Otto, Das Heilige, II Aufl. p. 10.

deci problema este acum, cum este acest „Numinöse” pe care eu îl simt că-mi este transcendent? El este ceva obiectiv (etwas Gegenständliches) și a cărui prezență abia fundamentează religiozitatea sentimentului nemijlocit. E vorba aici de un ce irațional — după cum am mai amintit — care nu poate fi determinat în sensul propriu al acestui cuvânt, ci el e dat numai în „Gefühlreflex im Gemüt”. Est ceva care mișcă și încălzește lumea interioară a insului, dar care nu poate fi analizat cu ajutorul rațiunii. Singura posibilitate de a ajunge la acest irațional este *analogia*.

Și de aceea numai în acest sens trebuie să se înțeleagă expresia „mysterium tremendum” pe care Otto o întrebuințează pentruca să exprime al său „Gefühlreflex”. Cu această expresie Otto încearcă să depășească opoziția dintre „rațional”, „irațional”, dar fără sorti de isbândă, faptul că eu am un sentiment de „înfricoșare”, de „înfiorare”, în fața unui ce „înspăimântător”, trebuie să mă ducă la certitudinea unui „cu totul — altcumva” decât mine, așa dar la un ce care există deosebit de subiectul trăitor, pentrucă numai grație raportului cu un obiect sentimentul religios poate deveni ceea ce el este. Problema unui „Gegenständlich — Wirklichen”, apare iarăș și aici și mai evidentă. Este vorba de un „obiect” misterios și maiestos — das Ganz-Andere — care îmi produce un sentiment de înfiorare, dar pe care eu nu-l pot cuprinde și nici înțelege cu ajutorul nici unei categorii, tocmai pentrucă acest obiect este *irațional*.

Otto încearcă cu toate mijloacele, ca să găsească o posibilitate, pentru a lămuri conținutul sentimentului, pe care el îl exprimă prin cuvântul „mysterium”. Misterios însemnează ceva necunoscut și neînțeles, ceva care s’ar afla dincolo de țarcurile cunoașterii omenești. „Obiectul real religios, neînțeles și nepriceput nu numai pentrucă cunoașterea mea are în ceea ce privește raportul cu acest obiect granițe precise, ci pentrucă eu mă lovesc aici de un „cu totul altcumva”, care este, prin modul și ființa sa, ființei mele incomensurabil și în fața căruia eu de aceea încremenesc în uimire”<sup>1)</sup>. Otto face aici o considerație subtilă, pentru a dovedi, că misterios nu însemnează irațional, adecă „neaccesibil rațiunii și cunoașterii acesteea”. Prin „meinem Wesen inkommensurabel”, Otto nu vrea să exprime o separare față de rațiune, ci față de modul de existență al celui ce misterios. Așa că o analiză a obiectului la care se raportă sentimentul religios este din acest punct de vedere posibilă. Dacă totuși Otto nu face acest lucru, e pentrucă lui nu-i permite aceasta fundamentarea idealistă a schemei „rațional — irațional”. Obiectul religios aparține laturei iraționale a religiei și această lature desfide orice metodă rațională. Otto n’a înaintat nici un pas mai departe în înțelegerea celui

1) Idem, p. 29.

obiect — și aceasta este intenția întregii lui lucrări — din motivul că, considerațiile lui nu sunt deduse din observarea faptelor, ci din presupunerile metafizice idealiste. Din scuza acestor presupuneri „irațional” trebuie să însemneze de necunoscut, nedeterminat, ceea ce din întreaga lucrare a lui Otto reiese totuși că e ceva determinabil, așadar conoscibil. Curios e faptul că îndată ce apare problema analizei obiective a conținutului sentimentului religios, Otto caută să schimbe acest problematic, declarând că conținutul e irațional și că accesibil rațiunii nu e decât sentimentul. Atunci totul se reduce numai la o descriere psihologică pură a anumitor stări de conștiință și deci atunci nu se mai poate spune că aceste stări indică un „ce”, din motivul că acest „ce” ar trebui să poată fi determinabil. Și intenția lui Otto este să întreprindă o analiză obiectivă a sentimentelor numinoase, iar rezultatul la care el ajunge este o contradicție între scopul pe care și-l propune și mijloacele cu cari caută să realizeze acest scop: un rezultat în care se reoglindește admirabil contradicția dintre gândirea idealistă și concepția creștină despre Dumnezeu.

Intenția cea mai ferbinte a lui Otto este ca să ajungă la fundamentarea unui sistem rațional al unui ce irațional și el a sfârșit prin a ajunge la un „Entweder-Oder”, după care ori este posibilă o analiză a sentimentelor numinoase și atunci dispare iraționalitatea numinosului, ori se păstrează sensul original al acestuia și atunci o analiză care să depășească stările psihologice e exclusă. Toate opintirile lui Otto de a depăși acest „ori-ori” sunt infructuase. Se vede acest lucru mai ales atunci, când el încearcă să completeze într-o unitate momentele raționale și cele iraționale ale lui Dumnezeu. „Dumnezeu (das Heilige), zice Otto, e pentru noi o categorie compusă. Momentele componente sunt părți raționale și iraționale. Dar după amândouă momentele ea este... o categorie a priori”<sup>1)</sup>. Otto n’a observat, că în aceste rânduri este cuprinsă o contradicție. Căci categoria este ceva care exprimă unitatea rațiunii, iar a priori ceva care aparține temeiului aceleiași rațiuni. Și atunci cum este posibil ca ceva care se opune rațiunii prin predicatul „irațional”, să fie iarăși privit ca un moment al unității rațiunii? Otto răspunde, că acest lucru este posibil, căci aici este vorba de cea mai adâncă unitate a spiritului: o unitate nerațională. Dar adevăritatea acestei afirmații depinde de faptul dacă acea unitate ultimă, care este nenotațională și nerațională, e o idee posibilă. Acest lucru este îndoelnic însă. Unitatea spirituală ori este un dat psihologic, ca o unitate a conștiinței insului, ori e o unitate a rațiunii, și ca atare ea însemnează un principiu, care trebuie ca să lămurească și să fundamenteze acea unitate psihologică. Dar atunci această uni-

1) Otto, Das Heilige, p. 130.

tate trebuie să fie o unitate logică, noțională și rațională, căci numai așa ea ar putea îndeplini funcțiunea care i-se atribuie. O asemenea unitate ultimă, în care să se împreune rațiunea teoretică și cea practică cu acel Numinose, trebuie să fie într'adevăr relevantă. Otto însuși zice că trebuie să existe o cunoaștere întunecată *a priori* despre potrivirea momentelor raționale cu acelea numinoase<sup>1)</sup>. Așa dar o asemenea cunoaștere presupune acea unitate fundamentatoare sintetică și logică. Și, diferitele categorii cari își au obârșia în această unitate, nu pot fi decât diferitele modelări ale unității ei sintetice. Categoriile acestea sunt așa dar forme ale unității raționale. Căci categoriile înseamnă o posibilitate noțională a unei afirmații raționale. Și de aceea putem spune că, așa cum este exclus să existe o categorie irațională, tot asemenea putem spune că este exclus ca să existe o unitate a spiritului care să fie în acelaș timp nerațională, alogică și totuș fundamentatoare. Ceea ce n'are un caracter logic-național, nu poate îndeplini funcțiunea de fundament al unei cunoașteri *a priori*.

Dar, făcând abstracție de îndolile pe cari le avem împotriva felului cum Otto încearcă să lămurească momentele raționale și numinoase ale ideii de Dumnezeu, problema aceasta se lămurește și mai bine, dacă examinăm concepția lui Otto despre raportul dintre rațiune și istorie. Otto face o deosebire între „Sfințenie ca o categorie a spiritului rațional *a priori* și a Sfințeniei în apariție”<sup>2)</sup>. Sfințenia ca o categorie *a priori* este totodată și o predispoziție psihologică. Și această predispoziție se actualizează în diferite personalități foarte diferite: ca susceptibilitate la omul masei, ca posibilitate de a produce cunoștințe religioase la cei aleși și „talentați”, ca obiect al divinației Sfințeniei înșiși la personalitățile marcante ale istoriei religiei. Istoria este actualizarea tuturor predispozițiilor spiritului rațional, așa că ceea ce omul religios întâlnește ca obiect numinos în istorie nu este decât actualizarea a ceea ce este prezent în spiritul său ca predispoziție apriorică. Ceea ce înseamnă că e vorba de o identitate între temeiul aprioric al conștiinței religioase și între ceea ce se găsește în istoria religioasă. „Spiritul recunoaște ceea ce este al spiritului”, așa dar el se recunoaște în istorie pe sine însuși. Și asta înseamnă că obiectul numinos nu mai este „das Ganz — Andere”, ceva transcendent subiectului religios, ci — spus în limbaj hegelian — el este numai „das Anderssein des Geistes”. Cu aceasta s'ar părea că lui Otto i-a reușit să realizeze totuși unitatea despre care vorbim mai sus. Spuneam „s'ar părea”, pentru că în realitate Otto a ajuns la acest rezultat considerând ca identic, aceea ce mai sus considerase ca fiind complet deosebit.

1) Idem, p. 56.

2) Idem, p. 196.

Ne-am oprit mai mult la analiza filosofiei religioase a lui Otto, pentru a arăta cât de adânc s'au împletit idealismul cu protestantismul secolului al XIX-lea și astfel, să marcăm mai bine momentele cari au produs criza care sguđuie temelurile bisericii protestante contemporane și au născut răsvrătirea teologiei dialectice. Grație faptului că am urmărit evoluția pe care a urmat-o în teologia protestantă, dela Schleiermacher și până la Otto, problema credinții și a revelației cât și concepția despre Dumnezeu, avem posibilitatea ca să înțelegem mai bine poziția pe care o ia teologia dialectică față de această evoluție.

Teologiei protestante de după Luther nu i-a reușit să se desvolte într'o independență absolută față de devenirea spiritului lumii moderne. O asemenea desvoltare înseamnă o luptă pe viață și pe moarte cu aceste puteri. Această luptă a început într'adevăr, dar fără sorți de isbândă, din motivul pe care îl arătam mai sus<sup>1)</sup>. Lupta aceasta a sfârșit printr'o înțelegere: teologia protestantă a încheiat un compromis cu spiritul filosofic modern și acest compromis a aruncat-o într'un impas nespus de greu, căci protestantismul devine un servitor umil al acestui spirit. Desigur uneori protestantismul s'a apărat, dar, prin alianța cu filosofia idealistă, el a sfârșit prin a deveni o parte a lumii spirituale moderne. Și abia sguđuirea năprasnică a teologiei dialectice a avut darul să silească protestantismul, ca să-și revizuiască pozițiile devenite atât de șubrede și așa de problematice.

Teologia dialectică este o reacțiune împotriva psihologismului, a istorismului și mai ales a protestantismului cultural așezat pe temelurile metafizice idealiste. Ea a găsit un creștin protestant liniștit și absolut sigur de posibilitățile nesfârșite pe care spiritul său le închide în sine. O încredere la care a contribuit în cea mai largă măsură teologia protestantă liberală, care înțelege religia ca pe un fenomen istoric subiectiv, înglobând-o cu aceasta în imanență, așa dar în lumea mărginitului și a relativului. Prin amestecarea granițelor între om și Dumnezeu revelația devine un fenomen al spiritului omenesc, iar protestantismul se transformă într'o religie a humorului, care nu mai știe nimic despre totalități purtătoare de viață și despre puteri supranaturale, ci reduce totul la ins și la rațiunea acestuia.

Formula teologică în care este exprimată această imanentizare se găsește în concepția care, începând dela Schleiermacher, întrebuițează tot mai mult cuvântul sentimental, trăire, impuls religios, degradând religia la o simplă stare sufletească sau afect. Teologia dialectică protestează împotriva transformării religiei în trăire religioasă. Ea declară sus și tare că

1) Vezi *Nic. Balca*, Teologia dialectică și Biserica ortodoxă, „Revista de Filosofie” No. 2 Aprilie — Iunie, 1938, p. 167.



adevărată comunitate cu Dumnezeu n'are nimic de-aface cu un sentiment sau trăire religioasă. Sentimentul religios nu este identic cu „Sinn für Gott”, din motivul că acesta poate duce totașa de bine departe de Dumnezeu în lumea nimicniciei și a relativului. O religie așezată numai pe sentimentul religios este stăpânită de o adâncă tendință imanentistă<sup>1)</sup>. Iar religia privită ca „ein ganz und gar kulturbedingtes und kulturgefühltes Produkt der Menschengeschichte<sup>2)</sup>”, este o formă a celei mai periculoase trădări a adevărului<sup>3)</sup>. Și aceasta pentru că omul încearcă să ajungă Nemărginitul cu ajutorul numai al puterii lui mărginite.

Este adevărat, că temeiul unei filosofii creștine trebuie să fie adevărul că Dumnezeu a creiat pe om după chipul și asemănarea Lui și că de aceea omul își are în Dumnezeu obârșia și scopul vieții lui. Dar, zice teologii dialecticieni, teologia protestantă a sec. al XIX-lea, propovăduiește un Dumnezeu care este creiat după chipul omului, un Dumnezeu care își are măsura în omenească și care este deci un idol. Feuerbach avea dreptate, zice Barth, că obiectul unei asemenea religii nu poate fi decât o obiectivare a dorințelor omenești, așa dar o fantomă a nimicniciei omenești. Și de aceea o asemenea religie „nu este altceva decât cea mai adâncă necredință față de Dumnezeu și revelația Acestuia, care trebuie combătută cu toate puterile”<sup>4)</sup>. Și, lupta aceasta, dacă vrea să aibă sorti de izbândă, trebuie dusă nu dinspre om, ci dinspre Dumnezeu: ea trebuie să fie o luptă dusă în „interesul lui Dumnezeu” și nu al omului. Teologia dialectică descoperă o nouă dimensiune în raport cu ceea ce trebuie numit religie creștină. Religia pe care o propovăduiește protestantismul sec. al XIX-lea, se află pe planul orizontal și de aceea e sortită să rămână prinsă în imanență. De aceea pentru Barth și ceilalți teologi dialecticieni se pune problema să se descopere *linia verticală* care pleacă de la Dumnezeu înspre om, scoțându-se prin aceasta religia din imperiul mărginirii și al relativismului omenească.

Teologia dialectică caută să păstreze structura proprie a creștinismului propovăduit de Luther și de aceea ea declară război idealismului religios și aliatului acestuia, protestantismului liberal. Ea a recunoscut în idealism dușmanul cel mai periculos al creștinismului, deși părerea comună, nu numai a filosofilor dar chiar a teologilor, este că prin idealism creștinismul și-a întărit poziția în viața culturală și spirituală a omului. Așa că se pare, că idealismul este un sprijinitor solid al creștinismului. Din expuneră de mai sus credem însă

1) Karl Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, p. 80.

2) Fr. Gogarten, *Die religiöse Entscheidung*, 1921, p. 76.

3) E. Brunner, *Die Grenze der Humanität*, p. 14.

4) Fr. Gogarten, *Von Glauben und Offenbarung*, p. 18.

că se poate vedea destul de clar tocmai contrariul. Filosofia idealistă a religiei este cea mai primejdioasă amenințare a creștinismului pozitiv<sup>1)</sup>. Și de aceea lupta începută de teologia dialectică pentru a marca liniile de graniță între idealism și creștinism este justificată. Idealismul, indiferent de ce nuanță ar fi acesta, își trage seva din valori cari își au obârșia în adâncurile spiritului omenesc și deci el aparține cu totul altei sfere decât creștinismului. Creștinismul din contră reprezintă imperiul care nu este din lumea aceasta, și el însemnează pătrunderea în lume a unei realități personale supralumeste și absolute. Filiațiunea dintre protestantism și idealism, făcută prin Schleiermacher, a falsificat această idee temei a creștinismul originar și a făcut ca protestantismul să degenereze într'o religie a imanenței. Și de aceea noi socotim că Paul Natorp are perfectă dreptate când spune, că el realizează cea mai adâncă intenție a lui Schleiermacher, atunci când consideră religia ca un sentiment al Nemărginitului identic cu nemărginirea proprie a sentimentului. Și Natorp ajunge la concepția unei religii care nu mai știe nimic despre un Transcendent și care se angrenează total în lumea imanenței, așa dar „înăuntrul granițelor umanității”<sup>2)</sup>).

Teologia sec. al XIX-lea, era apoi mișcată de tendința ca, cu ajutorul metodei psihologice, să deducă din sufletul omenesc credința religioasă, uitând cu totul, că ceea ce este hotărâtor în credință nu poate fi determinat cu ajutorul nici unei psihologii. Pentru teologia dialectică credința este o minune care rămâne mereu un „salt” nelămurit în realitatea lui Dumnezeu. Teologia dialectică reia ideea kierkegaardiană, exprimată de acesta în „Begriff der Angst” și „Krankheit zum Tode”, după care credința nu este ceva subiectiv, ci ceva obiectiv sau „reine Sachlichkeit”<sup>3)</sup>. Desigur că această teologie mai accentuează, plecând de la Luther, și caracterul absolut suveran al revoluției creștine.

Deasemenea teologia dialectică mai combate și părerea, că valoarea și justificarea creștinismului ar consta în aceea că el ar mări și ar intensifica valoarea vieții. Creștinismul însă n'are trebuință de alt temei decât realitatea și adevărul său propriu. Teologia creștină trebuie să fie *teocentrică* și nu *antropocentrică*, căci măsura și scopul ei suprem este Dumnezeu și nu humanul. Teologia liberală nu cunoaște decât individul cu rațiunea sa. Ea postulează libertatea Eului ca supremul bun al teologului și ca o condiție esențială a unei teologii științifice. Așezată pe acea „ichhaften Denken” — despre care

1) Kierkegaard este de aceeași părere, Vezi N. Balca, Sören Kierkegaard, Buc. 1937.

2) Vezi P. Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, 1920

3) Brunner, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, p. 91.

vorbia Gogarten<sup>1)</sup> — teologia devine o știință. Ea se folosește în cercetările ei de aceeași metodă, de aceeași măsuri și de aceeași principii cari sunt valabile și în celelalte științe exacte. Ceea ce caracterizează știința exactă este anatomia și lipsa oricărei prejudecăți a acestea. Și cercetările teologiei nu se deosebesc întru nimic de acelea ale științei profane. Numai în ceea ce privește obiectul ei teologia se desparte și se deosebește de celelalte discipline.

Teologia dialectică atacă la extrem această părere. Pentru ea important în teologie nu este nici obiectul și nici metoda, ci temeiul existențial al teologului. La fundamentul teologiei Barth și cu ceilalți reprezentanți ai teologiei dialectice așază ideea kierkegaardiană după care „*subiectivitatea este adevărul*”. Ceea ce însemnează că teologul nu trebuie să fie un jongleur cu noțiuni, pentru a descoperi un adevăr așa zis „obiectiv”, și nici un savant în ale religiei, ci el trebuie să teologisească dintr’o anumită existență religioasă, conform principiului anunțat mai sus, religia formează o chestiune care privește viața interioară a personalității. Desigur, acest principiu să nu fie luat în sensul că el ar exclude existența unei realități metafizice transcendente sau un adevăr creștin. A teologiza dintr’o anumită existență religioasă, însemnează ca adevărul creștin să fie de către teolog „*lebendig in ihm aufgenommen*”. Așa dar teologia dialectică nu numai că nu este subiectivistă, dar ea se ridică cu toată vigoarea și pasiunea împotriva teologiei liberale, autonomă, subiectivă și radical anti-bisericească, care a făcut ca protestantismul să fie fărâmițat într’o mulțime de sisteme și școale teologice. Căci „în Germania fiecare profesor de teologie învață o teologie a lui proprie. E un titlu de onoare, ca teologul să fie cât mai original”, zice un teolog protestant contemporan Heinrich Adolph<sup>1)</sup>. Și acest fapt a avut urmări dezastruoase pentru protestantism în sensul că el a degenerat într’o „*Richtungs-Theologie*”. „*Man schwört auf die Erlanger, die Ritschlsche, die Troeltsche Schule*”, zice acelaș teolog, în loc ca teologii să aibă acelaș temei al credinței și să se fundamenteze pe aceeași comunitate religioasă.

Teologia protestantă modernă era așezată pe punctul de vedere al imanentismului și al epistemologiei idealismului critic. Ea nu mai avea de-a face cu Dumnezeu, ci cu conștiința. despre Dumnezeu, din motivul că omul nu are trebuință de harul divin „*denn das Humanum erschliesst das Göttliche in sich*”. Biblia devine un simplu „document istoric lăsat pe mâna criticilor filologi și istorici, care uitaseră să vadă inapoi a cuvîn-

1) Vezi studiul nostru „Idealism și protestantism”, Rev. de Filosofie, No. 2, Aprilie Iunie 1938.

2) *Kirche*, Universität, Theologie, Tübingen, 1933, p. 6.

telor Cuvântul”<sup>1)</sup>). Activitatea bisericii protestante se resfrânge numai la amvon și la biroul pastorului. Biserica nu mai este viață în spiritul sfânt, ci ea s’a transformat „într’o instituție culturală, o casă poporală pentru literatura practică și un institut de pompe funebre și alte festivități familiare”<sup>2)</sup>).

Starea aceasta de lucruri a silit pe Barth și pe Gogarten să înceapă lupta pentru desiluzionarea protestantismului și întorcerea acestuia la temeiurile realismului creștin. Este o încercare uriașă pe care o fac acești teologi, pentru a depăși criza în care se află teologia protestantă contemporană și „den unheilvollen Lauf der Theologie der letzten Jahrhunderte”<sup>3)</sup>, prin întorcerea la pozițiile originare pe care se găseau reformatorii. Meritul mare al teologiei dialectice acesta este, că ea a scuturat și deșteptat pe protestantul apusean din somnul plin de iluzii în care îl confundase filosofia idealistă, creind astfel spațiu pentru o înviore și o înțelegere mai adâncă a realismului creștin. Grație ei probleme ca păcat, mântuire, revelație, existență religioasă, etc. au început să preocupe iarăși gândirea filosofică.

Protestantismul s’a depărtat, pe drumul arătat de noi mai sus, de obârșiile originare ale creștinismului, contribuind prin aceasta la aruncarea omului apusean în impasul în care se găsește astăzi. Și, din acest tragic s’a născut și teologia dialectică și ca atare ea este acuzatoarea cea mai nemiloasă a puterilor cari au împins pe om în această criză. Ea vorbește unui om total căzut în colbul păcatului despre mântuire, credință și Dumnezeu. Tema ci nu mai este preamărirea omului și a posibilităților creatoare ale acestuia până la absolut, până la punctul unde nu se mai poate face nici o deosebire între om și Dumnezeu, ci veșnica criză în care se află omul ca o creatură păcătoasă până în momentul când este mântuit prin harul lui Dumnezeu. Dumnezeu este pentru această teologie singura realitate. Față de Dumnezeu, omul este o non-realitate, „eine Nichtwirklichkeit” și deci realitatea lui Dumnezeu este „criza” oricărei realități.

Insurecția teologiei dialectice a produs în spiritualitatea apuseană o atmosferă antiidealismă foarte accentuată, căci atitudinea teologiei dialectice este o atitudine polemică, un atac asupra omului „care se ascunde după a sa cunoaștere proprie, pentru a se apăra de pretenția lui Dumnezeu”<sup>4)</sup>). Ea a pus hotărât alternativa: ori domnește omul și atunci dispariția acestuia în nimic este imanentă, ori domnește Dumnezeu și atunci toată trufia și mărirea omului dispăre în același nimic,

1) *Erdsieck*, Die dialektische Theologie als Zeitentscheidung, Tatwelt, 1932.

2) *Gogarten*, Die religiöse Entscheidung, Iena, p. 87.

3) *K. Barth*, Zwischen den Zeiten, 1924, H. 8 p. 48.

4) *Brunner*, Der Mensch in Widerspruch, Berlin, 1937, p. VII.

căci domnia lui Dumnezeu însemnează negația oricărui titanism omenesc. Teologia dialectică a închis în paranteză întregul conținut al vieții așa zise „obiective” și a aruncat întrebarea dacă n’ar fi cazul să se pună înaintea parantezei un minus. Tot ceea ce este cuprins în paranteză — toate valorile culturale, toată știința, tot lucrul social, toată opera bisericii, toată trăirea religioasă și toată cugetarea despre Dumnezeu — se află înăuntrul granițelor morții, dincolo de care se află abia realitatea realităților: Dumnezeu. Toată cultura și toată organizația socială cu care se mândrește veacul nostru, apare teologilor dialecticieni ca un turn al Babilonului, gata să se năruie în orice clipă. De aceea această teologie a fost numită „teologie a paradoxurilor”, „teologie existențială”, „teologia Cuvântului”, însă, ea fiind o expresie a tragicului desnădejzii în care se găsește protestantismul modern, această teologie poate fi mai nimerit numită „teologia crizei”, căci ea propovăduiește un Dumnezeu care-i este omului și lumii o veșnică criză.

NIC. BALCA

## CONDIȚIA PSIHOLAGICĂ A CREAȚIEI ARTISTICE POPULARE <sup>1)</sup>

Dacă creația artistică populară poate isvori din cadrul unităților sociale celor mai diverse ca nivel, eliminând prin aceasta criteriul social al diferențierii dintre arta populară și cea cultă, suntem îndemnați a ne întreba care este atunci firul unic ce leagă toate aceste unități sociale între ele spre a le face proprii creației artistice populare? Este acest factor numai faptul sociologic al comunității, determinând o structură generală și abstractă a creației populare sau intervin (și alte explicațiuni? Cercetarea s'a orientat într'adevăr și către o altă direcție unde i s'a părut să descopere în sfârșit criteriul diferențial autentic. El a fost găsit în condiția psihologică a creației populare, și care-și manifestă specificul indiferent de nivelul unității sociale.

Printre cei dintâi care au dat problemei o deslegare psihologică avem a cita numele lui *Steinthal*, întemeietorul psihologiei popoarelor, care nu mult după jumătatea veacului trecut ocupându-se de opoziția conceptelor de poezie populară și cultă, găsește printre alte elemente diferențiale și „lipsa rațiunii” și a culturii, a cărei prezență caracterizează numai poezia cultă. Condiția psihologică a poeziei populare a găsit însă un susținător integral și consecvent în *F. Krejci* care în studiul „*Das charakteristische Merkmal der Volkspoesie*” <sup>2)</sup>, privind problema tot ca psiholog al popoarelor, socotește că poate reduce ansamblul caracterelor poeziei populare la un singur izvor și anume la „mecanismul psihic”, element definitoriu necesar și suficient. Spre a atinge o astfel de concluzie, *Krejci*, purcede dela o serie de patru observații fundamentale: 1. poezia populară precede poezia cultă. 2. acolo unde apare o literatură a straturilor cultivate, muza populară se refugiază în clasele de jos, 3. pătrunderea culturii în clasele de jos, alungă

1) Capitol din studiul: *Conceptul de artă populară*, susținut ca teză de doctorat la Facultatea de Litere din București (14 Decembrie 1938).

2) *Zeitschrift für Völkerpsychol.* XIX, 1889.

poezia populară și 4. la popoarele care n'au o literatură cultă înflorește poezia populară. De aci constatarea absolută că poezia și cultura se exclud reciproc. Cum apoi cultura se definește după autorul citat prin „logism”, conștiință, intențiune, lipsa acestora e calificată ca „mecanism psihic”, puteri sufletești adică ce lucrează întâmplător, orb, necontrolate de rațiune, caracterizând poezia populară în mod specific față de cea cultă.

Cercetările etnografice și apoi cele sociologice au dat condiției psihologice o importanță și o extindere tot mai mare îmbrățișând dincolo de poezia populară, domeniul tuturor bunurilor populare. Studiul primitivilor mai ales ducând la observarea unei „mentalități primitive” deosebite față de mentalitatea cultă au transformat etnografia într'o disciplină care-și propune să cerceteze primitivitatea din cadrul națiunilor europene. Poezia și arta populară au fost firește cuprinse în același curent. Pentru *Hoffmann-Kreyer* („Die Volkskunde als Wissenschaft”, 1902), bunul popular e exponentul unei structuri „general stagnante”, pe când creația cultă reprezintă spiritualitatea „individual-civilizatorie”. Cea dintâi se confundă cu „primitivitatea”. Pe aceleași urme, calcă mai departe și *Eugen Mogk* (1907) pentru care „modul gândirii asociative” opus celei logice, fără controlul rațiunii, determinat de sentiment și viață inconștientă, crează bunul popular. Studiile etnologice și de psihologia popoarelor începând cu *A. Bastian*, *W. Wundt*, *H. Spencer*, *Vierkandt* și continuând cu cele de influență hotărâtoare ale lui *Lévy-Bruhl* au întemeiat cu o exclusivitate ce se cere corectată, direcția psihologistă a creației populare ce a fost tot mai mult considerată ca o expresie proprie a „mentalității primitive”. Arta populară devine sub această perspectivă opera puterilor psihice ale primitivității pe care suntem datori a le înfățișa acum ca unele ce fiind a fărăi caracteristica definitorie a conceptului nostru diferențiat astfel de arta cultă care exprimă „mentalitatea logică”.

După ce multă vreme, „mentalitatea primitivă” a fost descrisă din punctul de vedere al celei civilizate, etnologiei și sociologiei recunoscând greșeala metodei, au reacționat, înfățișând-o pe cea dintâi în opoziție categorică și absolută cu cea de a doua. Un tărâm nou și necunoscut, plin de taine și surprize, a însemnat pentru cercetători descoperirea lumii sufletești a primitivilor.

Cea dintâi trăsătură a acestui univers deosebit a părut a fi continua intersecție dintre lumea naturală și cea supra-naturală, dintre vizibil și invizibil, dintre cunoscut și necunoscut. „*Vagu! hotărnicirii! sufletești, tendința de a fuziona cu întreaga natură!*” sunt „caracterele sufletului mistic” care e de fapt cel primitiv, scrie dl *C. Rădulescu-Motru*<sup>1)</sup>, în timp ce

1) Personalismul energetic, 147.

pentru mentalitatea cultă demarcația dintre cele două lumi ne apare evidentă. În spatele vălmășagului de fenomene ce constituie natura, primitivul iscodește și descoperă o realitate mai profundă care-i este cea autentică, a forțelor misterioase care prevăzute cu atributele persoanei omenești o determină în mod hotărâtor pe cea dintâi. E natural deci ca toată atenția lui să se îndrepte numai spre puterile tănuite care stăpânesc capricios și despotic universul. Pe acestea, primitivul își propune a le influența, a-și asigura protecția lor sau a le îndepărta dacă-i sunt dușmane, prin foarte dezvoltată practică a magiei.

Aceeași lipsă a distingerii ne întâmpină și când privim viața interioară a primitivului. Funcțiunile cunoașterii, ale afectivității și voinței trăiesc laolaltă într'un complex nediferențiat și nediferențibil, dar sunt permanent dominate de avântul sentimentului. Logica primitivului este „logica emoțională — scrie D. C. Rădulescu-Motru — cu o structură deosebită de cea rațională pe care o avem noi”<sup>1)</sup>). Un complex afectivo-motor determină de aproape și insistent procesul gândirii. Frica, speranța, plăcerea, durerea, condiționează gândirea primitivă. Vicața sentimentală apare deci ca cea mai însemnată și mai caracteristică. Ea se dezvoltă de obicei în jurul eului individual și social și se manifestă cu tendințe puternice, elementare, spontane. Bucuria pentru faptele neobișnuit de curajoase, plăcerea resimțită în fața cruzimii, căutarea senzației celei mai intense, iubirea de culori vii și strălucitoare, se întâlnesc regulat la primitivi. Centrarea sufletească în jurul eului duce pe teren volițional la tendințe menite a activa în slujba instinctului de conservare și a se mărgini deci în sfera unui materialism caracteristic.

În ce privește gândirea primitivă, nota ei fundamentală a fost pe nedrept și exclusiv mărginită la exercițiul deosebit de viu și frecvent al mecanismului asociativ. E neîndoios că printre funcțiunile gândirii primitive, rolul lui e dominant fără a fi însă singura ei caracteristică. Procesul asociativ se desfășoară cu puternică intensitate sub toate formele lui pe care o psihologie mai veche le cunoștea sub numele de asociație prin contiguitate spațială sau temporală, prin asemănare, contrast. Principiul asociației explică și formele analogice și contaminările, aplicându-se de asemeni cauzalității după formula *post hoc, ergo propter hoc*, determină prezența complexelor de gândire cari adună fenomenele singuratice în blocuri spațiale sau temporale. Funcțiunea asociativă e înviorată la primitivi de o fantezie jucăușă, neastâmpărată.

O altă trăsătură a gândirii primitive o alcătuiește apoi tendința ei statornică de a nu se îndrepta decât asupra concre-

1) op. cit. 147.



tului pe planul cunoașterii și al *practicului*, pe cel moral. Cunoștințele ce prezintă un interes pur teoretic nu sunt de obicei elaborate sau păstrate. Gândirea se orientează către intuiție, ci nu spre concept. Abstracțiunile sunt evitate prin utilizarea pe o scară largă a *simbolului*, reprezentantul intuitiv sau al personificării ce se aplică puterilor ascunse ale naturii. Sfera de întindere a acestei gândiri îmbrățișează numai obiectele ce au relații vii cu viața practică a omului. Funcționarea gândirii după principiile identității, contradicției și cauzalității care caracterizează mentalitatea logică îmbracă un aspect cu totul nou. Există și aici o logică, dar ea se dezvoltă după noua lege a *participării*, după care o simpatie universală leagă fenomenele între ele, le șterge granițele, le asimilează reciproc, unul este totul, același obiect poate fi el însuși, dar și contrariul lui, o „fluiditate” cum spunea *Lévy-Bruhl*, cuprinde ființe și lucruri, cari se pot de aceea metamorfoza unele în altele fără a-și schimba natura. Principalul nu este separat de secundar, lipsește simțul nuanțelor, prima impresie e totdeauna hotărâtoare. Nevoia de cauzalitate se dovedește a fi mereu prezentă, dar orientarea ei nu e logică, ci asociativă, întâmplătoare, mecanică și în cele din urmă extinsă la participarea totului la tot. E firesc mai departe, ca o astfel de gândire să nu cunoască limitele visului față de realitate, să fie indusă în eroare de iluzii și halucinații, de aparențe de tot felul.

Aceasta este psihologia primitivă care ar sta deci la baza creației populare, ar fi factorul modelator al artei populare și ca atare elementul ei definitoriu esențial. Conceptul nostru s'ar identifica prin urmare — sub această perspectivă — cu conceptul artei primitive ca și cu cea a copilului, care are aceleași caractere.

Se manifestă într'adevăr o psihologie primitivă în creațiile artei populare, iată întrebarea la care avem a răspunde acum, referindu-ne frecvent la caracterele fenomenului artistic popular, așa cum l-am înfățișat în prima parte a acestei lucrări?

Aspectul dualist al lumii — fenomenul și forțele oculte ce-l produc — trăsătura dintâi a mentalității primitive, s'a dovedit a fi baza artei populare pe care am încadrat-o tipului abstract al artei. Artă populară — după cum am putut constata — reprezintă nu ceea ce poporul vede, ci ceea ce știe sau crede că-și poate imagina despre fenomene.

În ce privește expresia în artă a funcțiunilor sufletești în forma lor primitivă, ea a fost de multe ori reliefată de cercetători. O viață afectivă puternică, dominând celelalte funcțiuni, cu manifestări spontane, nestăpânite, a putut fi ușor urmărită. Strigătul de pildă e — după *Böckel* — la originea cântecului popular, ca expresie a unei emotivități naturale, de nestăvililit. Ritmuri elementare, firești stau la baza muzicii populare, printre care un *Bücher* a putut găsi urmele muncii. Alte

trăsături ale vieții afective primitive nu sunt mai greu de găsit. Interesul pentru faptele ce întrec puterile obișnuitului, apreciere deosebită a întâmplărilor extraordinare, e frecvență în basme, legende sau balade populare. Iubirea culorilor vii ne întâmpină de asemeni.

În ce privește funcțiunea gândirii, mecanismul asociativ ce a fost atribuit în primul rând, mentalității primitive, își vedește ncindoios urmele în arta populară sub toate formele și pe toate domeniile. Ghicitorile, basmele, legendele, baladele cresc într'o mare măsură din procesul asociativ. Felul asociativ al contiguității în spațiu de pildă, e ilustrat prin atâtea reprezentări ale plasticei populare, în care obiectele coexistă, stau unele lângă altele, îngrămădite fără vreo legătură logică. În cântecul popular nu rareori întâlnim modul analog al enumerării în propozițiuni principale succesive, fără secundare, a unor obiecte fără relații de înțeles. Asociațiuni prin asemănare sau contrast dela cele simple sonore până la cele profunde de conținut, dela nume de locuri și persoane la motive întregi, se întâlnesc la tot pasul în poezia populară a tuturor națiunilor. Formele analogiei ca și fenomenul contaminării, cari cresc de asemeni din procesul asociativ, ne întâmpină la rândul-le. De multe ori, rațiunea nu intervine deloc în lanțul mecanismului asociativ. Cea de a doua trăsătură a gândirii primitive — concretismul — se evidențiază prin larga folosire a simbolului, merit a ocoli cu orice preț abstractul, despre care am vorbit pe larg la capitolul privind conținutul de motive al artei populare. Un studiu al lui *Eug. Fehrle*<sup>1)</sup> ne oferă un exemplu tipic de concretism în plastica populară: reprezentarea unei colectivități de obiecte — de pildă o pădure — amănunțește fiecare element în parte, fără a reuși să cuprindă ideea ansamblului. Concretismul acesta caracteristic ar trebui să ducă însă la un tip naturalist al artei, ci nu la unul abstract, așa cum s'a dovedit a fi arta populară. E incontestabil că uneori, ea se și orientează în această direcție. De cele mai multe ori însă, concretismul nu stânjenește deloc caracterul abstract al artei populare. Procedeeul simbolului e cel care rezolvă într'adevăr această contradicție aparentă. Fugind de un conținut spiritual abstract, poporul îi crează echivalentul concret al semnului — categorie largă ce cuprinde întreaga artă populară — pe care îl înfățișează însă numai cu elemente minimale spre a fi recunoscut. Față de modelul natural deci, reprezentarea pare abstractă ca una ce e în totul sumară schematică, justificând ca atare încadrarea artei populare în tipul abstract; întrucât însă reprezintă printr'un element material — simbolul —, o stare spirituală — ideea — se vedește a fi și expresia concretismului mentalității primitive. Același concretism îmbracă în arta populară de

1) „Zur Volkskunst“ in *Oberdeutsche Zeit, für V. Kunde*, 1932, pg. 12—21.

multe ori forma personificării atât de des întâlnită în basme, balade ș. a. De asemeni, el duce la îndepărtarea de teoretic, de momentul gratuit, desinteresat. Artă populară e de aceea cu toate firele ei, strâns legată de viața practică și modalitățile ei. Ea e — în primul rând — o „artă aplicată”, după cum am arătat. Decorativul însuși care înscamnă un plus peste caracterul utilitar al obiectului, are uneori funcțiuni magice și ca atare se încadrează atunci tot utilului.

• Legea participării prin care mentalitatea primitivă înlocuște principiile gândirii logice se manifestă de asemeni în arta populară prin acea „fluiditate” pe care Lévy-Bruhl a identificat-o atât în miturile primitive cât și în folclorul modern. Ființe ce participă deodată la mai multe aspecte ale lumii fenomenale, mișună în basmele ce moștenește o străveche mitologie. Lupul se gândește și vorbește ca omul în „Fata cu scufița roșie”, motanul apare când ca om, când ca animal, șoareci cu puteri și însărcinări de cai ș. a., ne întâmpină de pretutindeni. Lévy-Bruhl putea deci să scrie că „*povestirile popoarelor din Europa ne oferă aceiași reprezentare a unei lumi fluide ca și miturile australiene și papuase*”<sup>1)</sup>. Nu lipsesc aici exemple în plastică. O farfurie românească din Maramureș de pildă, prezintă pe fund un animal cu gât, cap și aripi de pasăre, dar trupul e de balaur<sup>2)</sup>. Dar plăcerea însăși pe care omul cult o resimte atunci când matur și raționalizat ascultă un basm, dovedește — spune același cercetător — că sub poezia de cultură, stratul mistic primitiv sălășluiește încă. Lipsa distincției dintre realitate și aparență, care formează de asemeni o trăsătură a primitivului, se vedește în arta populară ctreerată de prezența morților, a strigoilor, a halucinațiilor și iluziilor.

Prezența spiritualității primitive în arta populară nu se poate deci nega în nici un chip. Monografiile speciale ar putea fi destinate a-i urmări interesant înrâuririle în creația artistică populară. Justifică însă această constatare asimilarea artei populare cu cea primitivă — identificarea conceptelor de „primitiv” și „popular” deci — și se obține într’adevăr în acest fel un element definitoriu diferențial și hotărâtor? Admițând că o astfel de identitate ar putea fi proclamată, s’ar câștiga cu ajutorul ei criteriul esențial deosebitor față de arta cultă? Cu alte cuvinte, mentalitatea primitivă — ca bază creatoare a artei populare — conține elemente radical deosebite de ale mentalității culte? Etnologii și sociologii primitivilor au încercat să opună definitiv și absolut cele două mentalități. Mecanismul gândirii complexe — asociative a fost astfel socotit ca gonind cu totul, controlul rațiunii ce ar caracteriza nu-

1) L’ame primitive 314.

2) B. Slătineanu : Ceramica românească p. 38, b.

mai gândirea cultă. De asemeni aceasta din urmă ar elimina integral efectele procesului asociativ.

Prăpastia dintre cele două mentalități nu poate fi totuși până la urmă susținută. Încercări de a o trece n'au întârziat să se producă.

O. Lerroy e de pildă, autorul unui studiu de „*respingere a teoriei prelogismului*”<sup>1)</sup> în care cu ajutorul unui mare număr de informațiuni, se arată că și „sălbaticii” sunt capabili de a „raționa” și că prin urmare gândirea primitivă nu e cu totul asociativă. De asemeni mentalitatea logică nu se caracterizează exclusiv prin reflecțiune, ci cunoaște firesc și înrăurirea procesului asociativ. O distincție radicală a celor două mentalități devine dar o imposibilitate, în care numai extremismul teoretic putea crede. — Direcțiunea esențială se înlocuește deci printr'una graduală și odată cu această nouă poziție, dispare și diferențierea radicală dintre arta populară și arta cultă. Dosajul numai al factorilor psihici creatori le separă într'un mod sensibil desigur, dar nu esențial. Să observăm în plus că deosebirea e atenuată și de faptul că spiritualitatea primitivă funcționează cu multă eficacitate și în cazul artei culte prin însuși sensul general al artei care e mai departe de rațiune și mai aproape de afectivitate și intuiție. Pe domeniul artistic deci, diferența gradului e și mai greu de urmărit.

Să revenim acum însă și la cealaltă parte a întrebării noastre: e asimilarea artei populare cu cea primitivă posibilă sau pe plan psihologic se identifică structura spiritualității primitive cu cea a celei populare?

Ideea acestei echivalențe datează — după cum am mai arătat — încă dela J. J. Rousseau și s'a perpetuat până în vremurile cele mai noi. Artă populară a devenit — sub această perspectivă — o adevărată supraviețuire preistorică. Și totuși ar trebui să fie dela sine înțeles că o astfel de identificare e o imposibilitate atât sociologică cât și psihologică. Sociologic, un raport științific precis între societățile etnografice înțelegând prin acestea pe cele ale primitivilor exotici contemporani și cele istorice-rurale nici nu poate fi determinat în stadiul de azi al cercetărilor. Căci, spune dl. prof. D. Gusti: „*ca să identificăm o parte din societățile etnografice cu societățile istorice primitive, ca în orice act de identificare ar trebui să cunoaștem cel puțin în linii mari amândoi termenii; dar dacă avem destule informațiuni despre societățile etnografice, știm prea puțin despre cele istorice*”<sup>2)</sup>. Dacă însă un raport exact nu se poate stabili, nu e mai puțin adevărat că unele deosebiri sunt prea izbitoare spre a mai îngădui vreo identificare. Uni-

1) La raison primitive, Essai de réfutation de la théorie du prélogisme Paris 1927.

2) Sociologia unităților sociale, comunicare la Congresul Internațional de sociologie dela Bruxelles, 1935, în „Sociologia Românească”, I. 6.

tățile sociale cari alcătuiesc bazele artei populare cunosc înrâuriri ale claselor de sus și determinări ale popoarelor învecinate încadrându-se cel puțin relativ într'un mers istoric pe care societățile etnografice de obicei izolate nu-l trăiesc. Dar revenind la punctul de vedere strict psihologic care ne preocupă aci, structura spirituală manifestată de comunitatea creatoare de artă populară e într'adevăr primitivă?

Printre unitățile sociale creatoare de artă populară, satul a fost totdeauna considerat ca fiind factorul tipic. Arta populară a și fost de aceea redusă — după cum am arătat — la cea țărănească. Să ne întrebăm atunci: S'a menținut în cadrul satului intactă vechea mentalitate complex-asociativă a primitivului? Indoeli din cele mai justificate s'au putut ridica. E astfel pentru toată lumea evident faptul influenței continue de sus în jos, a orașului asupra satului, a civilizației și culturii mai înaintate asupra celei mai înapoiate. Odată cu ea, străvechea mentalitate mistică a cedat locul unei dezvoltări tot mai vii a elementelor raționale. Dar satul cu structura lui economică agrară n'a prilejuit prin el însuși o cultivare foarte legitimă a rațiunii prin îndepărtarea tot mai accentuată de misticism? Este părerea pe care o susține pe un fundament economic studiul lui Georg Koch despre care am mai pomenit. Vieța și mentalitatea primitivă a fost apanajul vânătorilor și păstorilor fără griji, privind viitorul ca adevărați copii ai naturii. Structura agricolă la care a trecut țăranul, cu domiciliul fixat, cu vieța legată de periodicitatea recoltei, cu grija întâmplărilor neprevăzute, a dezvoltat „conștiința de scop” și cu ea voința și rațiunea. Afectivitatea și misticismul — ca elemente iraționale ale sufletului — au trebuit să fie înlocuite cu raționalismul<sup>1)</sup>. Și ca încheiere, scrie G. Koch categoric: „*Țăranul nu e deloc primitivul, omul naturii, ci rezultatul unei culturi a muncii cu vechime de mii de ani, severă și stăruitoare, o cultură voluntară și rațională*”<sup>2)</sup>. Consecvent cu această vedere, cercetătorul crede că poate deduce că nu arta populară aduce expresia specifică a structurii spirituale țărănești, ci — după cum am mai arătat — munca, uneltele ei. Încheierile lui G. Koch nu pot fi firește acceptate în forma lor absolută și categorică. Un antimisticism țărănesc provocat de un raționalism excesiv contrazice observarea vieții satului de pretutindeni. Interpretării în sens raționalist a determinantului economic îi putem opune celelalte interpretări materialiste ce duc dimpotrivă la misticism ca cea a lui H. Kühn cu alt prilej citată, și după care nesiguranța vieții agricole, grija zilei de mâine a produs o dezvoltare a afectivității și o populare a naturii cu forțe misterioase ce ar conduce-o.

Dar dacă vederile lui G. Koch nu pot fi integral acceptate,

1) Bauernkultur, pg. 35 în „Hessische Bl. für Volkskunde”, 1924.

2) op. cit. 25.

nu e mai puțin adevărat că ele nu se depărtează cu totul de drumul just. Munca agricolă cu orientarea ei finalistă e menită a cultiva prevederea și judecata. Mentalitatea mistică nu se poate susține deci în mod absolut și modificarea ei treptată devine neîndoioasă prin factorii structurii spirituale țărănești însăși.

Nu trebuie să uităm de asemenea că arta populară nu se produce numai în comunitățile țărănești, ci și în cuprinsul altor unități sociale cu un nivel cultural mai înalt și ca atare cu o mentalitate tot mai puțin primitivă.

O identificare a artei populare cu cea primitivă nu mai devine în acest caz posibilă, mentalitatea primitivă fiind în mod sensibil depășită în arta populară din motivele mai sus înfățișate. De o negare a ei ca factor creator al artei populare nu poate fi însă vorba, odată ce i-am putut urmări înrăuirile în artă. Mentalitatea primitivă rămâne numai unul din factorii psihici ai artei populare și încă unul foarte modificat de alte condițiuni spirituale cu care trăiește alături.

Identificarea artei populare cu cea primitivă pe bază psihologică nu poate fi deci întreprinsă și din motivul existenței unor noi elemente determinante. Suntem prin urmare nevoiți a-i expune și pe aceștia.

Cel mai de seamă pe care l-am și amintit mai sus, ni-l înfățișează structura spirituală cultă. Fără a fi expresiunea unei primitivități pure dar și departe de aceia a unei mentalități logice exclusive, arta populară oscilează între aceste două câmpuri sufletești, suferind permanent înrăuirea ambelor. Ecoul spiritualității culte se evidențiază în primul rând prin prezența caracterului rațional care începe a supraveghia mecanismul psihic asociativ. Concretismul primitiv se atenuiază de asemenea, introducerea artei în sfera purei utilități pierde din intensitatea ei odată cu o mai redusă acțiune a factorului magic. O atitudine mai estetică față de obiectul artistic se ivește pe aceeași măsură. Structura logică modifică într-un mod prea evident pe cea primitivă spre a se mai putea vorbi de un determinant psihologic exclusiv primitiv al artei populare.

Un alt factor psihologic ce-și aduce contribuția sa în crearea artei populare e apoi structura spirituală de caracter supranatural a unităților confesionale, sociale, profesionale ș. a.

D-lui *Lucian Blaga* i s'a părut astfel că între spiritul catolic, protestant sau ortodox al creștinismului și fenomenul cultural se pot stabili anumite relații permanente. Catolicismul ar fi prielnic culturii „monumentale” așa cum s'a manifestat în gotic sau baroc, protestantismul originalității marilor creații individuale, ortodoxismul prin caracterul său organic creației naturale folclorice. Față de cultura populară, structura acestor trei confesiuni se comportă deci în mod deosebit. Catolicismul înfrânează jocul liber al imaginației populare prin raționalismul său, prin severitatea ierarhizării valorilor și frângerea prin ur-

mare a avântului. Protestantismul de asemeni a adăugat unui raționalism și mai excesiv, o notă de pronunțat individualism și a creat ca atare o condiție nepotrivită operei populare colective. Ortodoxismul în schimb prin organicitatea ce-l caracterizează, a adus atmosfera cea mai prielnică dezvoltării culturii populare care este ea însăși o manifestare a organicului. Aci s'ar găsi și explicația pentru care „cultura populară” dispăre tot mai mult în apus, în timp ce în răsărit se menține, după ce a înflorit în opere neîntrecute. Cu toată unilateralitatea ei, exegeza d-lui L. Blaga cunoaște desigur cel puțin o confirmare parțială în fapte. Dintre înrăuirile confesionale cele mai evidente, cităm câteva. Mentalitatea pietistă a modificat astfel în unele ținuturi protestante, preferința pentru culorile vii folosite la porturile populare. Pelerinagiile, închinarea în fața statuelor de sfinți, a prilejuit dezvoltarea unei arte plastice populare de tinctură catolică.

Mentalitatea profesională apare de asemeni ca determinantă în atâtea creații populare, așa cum au arătat-o totdeauna breslele, țărănimea sau proletariatul. Caracterul conservator, iubirea de ordine sau ierarhie au diferențiat astfel pe țaran de proletar, clasă socială dinamică, inovatoare, revoluționară. Structura lor spirituală și-a găsit expresia adevărată în arta populară respectivă. Lipsa unor studii speciale care să urmărească sistematic înrăuirile diferitelor mentalități asupra artei populare nu ne îngăduie să folosim aici o exemplificare bogată, ceea ce nu infirmă însă prezența lor.

Structurile spirituale mai sus citate — mentalitatea primitivă, cea cultă, cea confesională, socială sau profesională — au un caracter supranațional. Ele se dovedesc aceleași pretutindeni și oricând explicând prin aceasta notele comune ale artei populare a tuturor națiunilor în diferitele lor momente istorice.

Sunt însă și alți factori ai artei populare care se întemeiază — de data aceasta — pe specificul național. Ei împiedecă încă odată identificarea artei populare cu cea primitivă tocmai prin faptul modificării spiritualității primitive supranaționale prin prisma originalității neamurilor.

Existența unor structuri sufletești naționale și înrăuirea lor asupra creației populare deși foarte evidentă, n'a putut fi totuși încă științific precizată. Psihologia popoarelor întâmpină serioase dificultăți de constituire și cercetare. Dl. prof. C. Rădulescu-Moțru a semnalat de curând unele<sup>1)</sup>. Diferențierile dintre psihologiile popoarelor fac imposibilă aplicarea unei metode unice de cercetare la toate. De aceea datele statistice și experimentale pe care se întemeiază psihologia unui popor, nu pot fi utilizate în psihologia socială a altuia. Gradul și

1) Psihologia poporului român, „Revista de filosofie” 1937, No. 2.

vechimea culturii hotăresc apoi puțința de a cunoaște un popor. Unul cu o cultură mai veche poate fi mai ușor surprins în trăsăturile sale datorită instituțiilor în care s'a cristalizat spiritualitatea lui. Popoarele tinere dimpotrivă nu ne oferă aceeași claritate. În lipsa unei caracterizări științifice diferențiale, se înțelege greutatea de a determina precis influența structurii naționale asupra artei populare în raport cu ceilalți factori psihici. Rezultatele sunt de aceea și aci sărace și relative. Asupra unora există însă un consens general pe bază empirică. Spiritul german e astfel pentru toată lumea un spirit mai obiectiv și mai social. Interesele comunității domină pe cele ale individului care nu se poate manifesta în cadrul unei libertăți ce caracterizează de pildă, individualismul latin. Insușirea aceasta se străvede foarte limpede în dreptul german despre care se spune de exemplu: „*Germanul nu cunoaște dezvoltarea individualistă a dreptului privat, care e proprie dreptului roman evoluat, dreptul absolut și exclusiv al individului. Orice drept privat chiar proprietatea, este un legat social*”<sup>1)</sup>. O astfel de caracteristică a Germanului nu poate fi decât prielnică dezvoltării creației populare colective care pare a îmbrăca la acest popor o formă cu mult mai impersonală ca la Latini, unde trăsătura individualistă sburdă liber. Psihologiile naționale se oglindesc de pildă, pentru toată lumea în cântecul popular. Cel german pare bărbătesc, energic, viguros, în timp ce cântecul slav e feminin, molatic, sentimental, iar cel italian grațios sau pasional. O cercetare comparativă a lămurit într'o măsură domeniul povestirii. *Löwis of Menar* a studiat astfel spiritualitatea ce se vedește în basmul rusesc față de cel german. Compoziția și descrierea sunt în povestea rusească mai rotunjite, limba mai veche, întrebuintarea dialogului mai frecventă și mai vie. Rusul iubește de asemeni pictura detaliată, arta, miniaturală. Eroul basmului e mai tipic stilizat și seamănă mai mult cu o creație a fanteziei. Factorul religios joacă un rol mai mare la Ruși ca la Germani. În general, basmul german e cu mult mai realist ca cel rusesc. Etnograful sas *A. Schuller* a comparat de asemeni basmul german cu cel unguresc și românesc din deal, reliefând astfel unele caractere sufletești deosebitoare. Sobrietatea, concretismul și tonul copilăresc se vădesc în basmul săsesc, în timp ce cel românesc e plin de bogăție intuitivă și pătruns de o mare încordare, iar cel unguresc cunoscut printr'o liniștită cursivitate. La noi, dl. Lucian Blaga a încercat de curând o astfel de întreprindere cuprinzând într'un „*apriorism românesc*” un mănunchiu de determinante precum: „un anume orizont ondulat spațial” „cel mioritic”, „un sentiment al destinului trăit ca unduire”, o preferință arătată categoriei organiciului, o tendință de transfigurare sofianică a realității, orientare

1) *H. Meyer: Recht und Volkstum, 1935.*



spre forme geometrice stihiale, dragoste de pitoresc, un vădit simț al măsurii, caractere a căror expresie o ilustrează cu opere ale culturii populare. Toate aceste însușiri ale spiritualității românești purced însă mai mult din bogăția intuițiilor poetului decât din cercetarea severă și controlul omului de știință<sup>1)</sup>. Ele urmează deci încă a fi verificate ca și celelalte însușiri atribuite altor popoare ce trebuiesc încă bine studiate și îndelung comparate între ele. Ceea ce ne interesează însă pe noi aci e numai constatarea existenței unui factor spiritual național ca modelator al artei populare.

Și cu aceasta n'am terminat încă. Din cadrul spiritualității naționale se desprind atitudinile sufletești regionale care-și au de asemeni importanța lor în determinarea artei populare. În țări cu mozaicuri regionale atât de diverse cum sunt Italia și Germania, faptul apare dela prima vedere evident. Pe același domeniu al basmului astfel, ținuturile Prusiei de răsărit îndrăgesc mai mult supranaturalul ca cele din Schleswig-Holstein cari sunt mai realiste. În regiunea muntoasă a Rinului, poveștile sunt mai serioase și ursuze față de ținutul din jurul Kölnului unde umorul e cu adevărat spumos<sup>2)</sup>. Structuri spirituale regionale a defalcat și *Hoffmann-Kreyer* pentru Elveția. La noi de asemeni, s'a putut diferenția în cultura populară un spirit muntean îndrumat mai mult spre categoria politicului, pe când cel moldovean e orientat spre vis și poezie, iar cel ardelean pare preocupat de etic. E necesar să subliniem încă odată că în timp ce psihologia primitivă și cea logică ne sunt cunoscute în liniile lor generale și esențiale, structurile naționale și cele regionale solicită încă mari strădanii științifice și că prin urmare influența lor asupra artei populare nu poate fi just și precis evaluată. Ceeace nu înseamnă însă că o contestare a ei e posibilă.

Recunoscând printre factorii creatori ai artei populare alături de structura primitivă o serie întregă de condiții psihice supranaționale și naționale, teza identificării artei populare cu cea primitivă nu mai poate fi susținută nici din punct de vedere psihologic. Prezența stratului primitiv al spiritualității populare nu trebuie prin aceasta subevaluată. Înrâurirea lui în grade ce se deosebesc după nivelul cultural al națiunilor, poate fi ușor și sigur urmărită în creațiile populare. E mai drept deci de a se spune despre arta populară că dacă nu reprezintă exclusiv o expresie a primitivității, e totuși o artă primitivă mult moderată de înrâurirea mentalității logice ca și de cea a structurilor spirituale supranaționale, naționale și regionale.

AL. DIMA

1) *H. H. Stahl*: în „Sociologie Românească”, 4—6, 1938; *Al Dima*: Fenomenul românesc sub noi priviri critice (ed. „Ramuri”).

2) *A. Bach*: Deutsche Volkskunde. 340.

## CUNOAȘTEREA, PLENITUDINE A EULUI.

Mărturisesc dintru început că atât titlul cât și substanța acestor considerațiuni mi-au fost sugerate de citirea recentei lucrări a filosofului german Hermann Keyserling „Dela suferință la plenitudine”. Va fi deci nevoie să fac mai întâi o scurtă introducere, nu justificativă ci determinativă, a sensului celor ce vor urma și apoi o schiță extrem de scurtă a înțelesului conceptului de „plenitudine” în gândirea filosofului german.

Pentru acel care urmărește cu un ochiu mai atent mișcarea și evoluția gândirii filosofice contemporane, un lucru nu poate să fi scăpat, un lucru care este esențial cugetării filosofice a zilelor noastre. Iar acest esențial se întvede din ce în ce mai lămurit în anumite simptome specifice, poate fi chiar pus în lumină doar prin simpla enumerare a titlurilor cărților celor mai reprezentative din ultima vreme. Acest fapt esențial ar putea fi rezumat într’o formulare extrem de lapidară: primatul antropologicului asupra ontologicului. Filosofia a renunțat încetul cu încetul la problema Ființei, a desertat pe nesimțite dela ontologie pentru a deveni, rând pe rând, o filosofie a acțiunii (Ollé Lapruné, Blondel), o filosofie pragmatică (Peyrce, James), o filosofie a valorilor (Windelband, Natorp, Cohen), o filosofie a culturii (Spengler, Frobenius, Blaga, Sombart, Keyserling), o filosofie a existenței (Jaspers, Heidegger). Problematică care interesau morala sau sociologia au invadat domeniul metafisicei (dacă este adevărat că metafisica are un domeniu al ei propriu), în vreme ce însăși metafisica s’a extins asupra tuturor acestor discipline și în special asupra psihologiei. Urmăriți de pildă toată mișcarea filosofiei așa numite „existențiale”, sau încercările așa de specifice ale unui Gabriel Marcel sau L. Lavelle; citiți din opera lui Keyserling, acest minunat mănuiitor al vastelor sinteze, o lucrare cum e „La vie intime”, sau din Max Scheler o carte ca „Sensul Suferinții”; ridicați-vă deasupra deceniilor noastre, cu un secol în urmă, la extraordinara viziune a unui Kirkegaard, care deși și-a scris „Frică și Cutremur” acum aproape o sută de ani, e parcă un gânditor al ultimului deceniu.

Motivațiuni și explicațiuni de toate chipurile pot fi date, dintre care unele sunt destul de verosimile. Cele istorice în special abundă. Omul modern trăește în contact mai strâns și mai tragic cu nevoile imediate ale existenței. Viața modernă, spun acei care explică încă prin prisma materialismului istoric fenomenele de cultură, este extrem de aspră, extrem de grea. Omul nu mai are atât de mult latitudinea visărilor metafisice. Ceeace îl interesează în primul moment și mai presus de orice este *El însuși*. De aci și nevoia de a se interesa mai mult de el. Alții dimpotrivă, pornind dela constatarea acelorași stări de fapt, economice și sociale, deduc o altă atitudine, aceea de părsire a propriului eu. Omul nu se mai interesează de ceea ce *este* ci de a ceea ce *poate*. De aci importanța exagerată a standardizării, a obiectivărilor existențiale, a recordurilor și a performanțelor. Ceeace se cere omului modern, într'o epocă a aburului, electricității, vitesei și valutei, este stabilirea cât mai precisă a cuantumului energetic prin care poate produce ceva. Este vremea taylorismului și a selecțiunii profesionale. Vedeți dar cum aceleași perspective pot da două explicații disparate: Omul care se concentrează *în sine*; omul care se distramă exterior *în afară de sine*.

Nu asupra valabilității acestor explicații voi încerca să discut aci. Este foarte probabil ca ele să fie nu numai perimate, ci și complet greșite. Istoria ne arată epoci de concentrare în subiectivism și epoci de dispersiune în obiectivitate, care nu erau în nici un caz paralele cu anumite stări economice ce le-ar fi putut explica. Marile mișcări de adâncire în eu nu au coincis cu fenomene sociale corespunzătoare favorabil acestor adânciri. Ba poate dimpotrivă. De altfel filosofia modernă privește și sceptic și ironic chiar aceste biete încercări ale minții noastre de a justifica și de a explica. Nu totul trebuie să fie explicat, afirmă foarte limpede Keyserling de pildă. Sunt explicațiuni care nu numai că nu folosesc dar și strică. (Desigur, cele rele!). Pentrucă explicarea și nevoia de explicare vin din structura intelectuală și raționalistă a minții noastre. Iar filosofia modernă — e aci un caracter definitoriu al ei — fiind înclinată spre subiectiv e antiraționalistă și antiintelectualistă. Lupta se dă de mult, dinainte de Bergson chiar, care nu mai e de mult un filosof strict contemporan. De aci și discreditul pentru orice explicare rațională și intelectuală, pentru orice conceptualizare — și pentrucă habitatul general al conceptualizării este cunoașterea, — discreditul oricărei filosofii a cunoașterii. Kirkegaard el însuși spunea că între Ființă și Gândire nici o legătură nu poate fi cu puțință pentrucă în momentul când Ființa devine obiect pentru gândire, ea încetează de a mai fi Ființă, devenind un concept. Aci e marea și eterna problemă a epistemologiei, pe care Kant însuși nu a putut-o depăși decât creind „lucrul în sine”. Și astfel problema fundamentală a filosofiei

devenia problema ontologică. Dar mai presus de o înțelegere a lucrurilor în sine, mai presus de orice conceptualizare a absolutului, mai presus de orice problemă a Ființei se pune problema *mea* însumi. Post-kantienii au accentuat tragicul destin al acestui *eu* ce se pune și își pune în față-i *non-eul*. Atât doar că mentalitatea secolului era aceeași: Cunoașterea conceptuală a cului, identică cu cunoașterea conceptuală a non-eului. De aci și avântul extraordinar al psihologiei științifice experimentale, de aci discreditul pentru introspecțiune (cel puțin la început), metodă ce părea prea „subiectivă”. Omul secolului vrea cunoașterea, adică un sistem conceptual; omul secolului vrea — cum spune pe bună dreptate Keyserling — *obiectivul*. Un obiectiv abstract și rece care nu are nici o identificare posibilă cu generozitatea vie și spontană a subiectivului. Criza gândirii secolului trecut a fost provocată tocmai de enorma desiluzie pe care am resimțit-o cu toții în fața promisiunilor nesatisfăcute de rațiune, intelect și știință. De aci căderea în excesul contrar; nu ne mai poate interesa aceea ce e *gândit* ci aceea ce e *trăit*. De aci precumpănirea excesivă a subiectului în dauna obiectivului, de aci cantitatea exaltațiilor *trăirii*, ai *experienței*, ai *prezenței*. Fenomenul nu a fost manifest numai în domeniul gândirii pure, el s'a extins și în literatură, ba chiar și în politică.

Iar în momentul de față, pentru toți cei ce au ochi de văzut și urechi de auzit, trăim în el, în plină revoluție a subiectivului și a trăitului.

Departate de mine gândul de a fi campionul unei lupte pentru sau contra acestui mod de gândire. E foarte firesc ca din tot ceea ce constituie taina și miracolul acestei lumi nesfârșite, cea mai mare minune și cea mai neînțeleasă taină, până în cele din urmă, să fiu tot *eu însumi*. Pentru că doar nimic nu este în mod absolut, obiectiv. Orice gândire, orice concept, orice reprezentare, orice senzație despre ceva din lume este în fond a *mea*, acel faimos „ich denke” kantian.

În general, iată în câteva puncte, ceea ce se reproșează vechiului sistem obiectivant, raționalismului secolului trecut:

1. *Precumpănirea conceptului gândit asupra intuiției trăite.*
2. *Identificarea completă a spiritualului cu raționalul.*

Monumentul cel mai masiv al acestui mod de a gândi l'a ridicat Hegel.

3. *Precumpănirea cunoașterii obiective, științifice, raționale, concepute asupra acțiunii și simțirii.*

4. *În ordinea metafizică deci, primatul problemei ontologice asupra problemei antropologice, înțelegând prin antropologic tot ceea ce se leagă strâns de condiția umană (cultură, societate, subiectivism, psihologism).*

5. *Înlăturarea oricăror elemente de îndoială gnoseologică, de taină, cutremur, destin, har, grație, indeterminism, libertate*

și irațional printr'un sistem de certitudini și evidențe absolute în lumina raționalului, clarității, explicărilor cauzale, istorice, deterministe. Punctul inițial al acestei atitudini de gândire este Descartes.

În această ambianță trebuie să punem opera filosofului german Hermann von Keyserling din care nu vom sublinia decât „Meditații sud-americane”, „Revoluția mondială și responsabilitatea spiritului”, „Viața intimă” și înfine, cea mai recentă lucrare (1938) „Dela suferință la plenitudine”.

Acea ce este fundamental, aproape axiomatic pentru filosoful german este *Unicitatea* originară absolută a eului, adică *Solitudo* sa. Eul este unic și singuratec în lume, o monadă spirituală existând în sine și pentru sine. Dar atât nu este suficient. Omul, posesor al eului unic și însingurat, trăiește în lume, prin lume, pentru lume mai mult decât în el, prin el și pentru el. Înainte de orice, condiția cea mai evidentă pentru ca eul să ajungă la deplinătatea ființei sale este să recunoască sincer această unicitate însingurată a sa. Iată deci prima condiție a deplinătății. În paranteză notăm la sensul cuvântului *deplinătate*, forma sa franceză ce pare mai pregnantă, *plénitude*, alături de forma germană mult mai complexă *Vollendung*, în care descoperim două concepte amalgamate: acel de *plinătate* (*Voll*) și cel de *desăvârșire*, sfârșire, „*finissage*” (*Ende*). Iată deci vom conveni ca să exprim forma germană prin corelatul ei francez de „*plenitudine*”.

Să revenim la tema noastră. Deplinătatea eului este în personalitate. Iar plenitudinea personalității se face prin acțiune. Dar ce fel de acțiune este aceea care poate da plenitudinea? Numai aceea care își descoperă un *sens*. De aci importanța excesivă a noțiunii de sens în filosofia lui Keyserling. Sensul este însă apanagiul eului luat în adâncimile sale originare, ceace Bergson numia „eul profund”, ceea ce Keyserling numește „*Sich-selbst*” acest „centru ultim mai adânc decât eul”. În acest „centru”, sensul își poate afla o direcție; el are deci rolul de „centru director”. Dar sensul acesta către care tinde personalitatea umană întru îndeplinirea ei ultimă, nu se poate câștiga decât prin luptă și prin înfrângerea obstacolelor pe care adevărata personalitate le caută și le scornește singură. Și totuși omul este unic și solitar deși lupta se dă în afară de el. De aci tragicul destinului său. Etapa următoare a plenitudinii este deci tocmai această *acceptare a tragicului*. Și atunci personalitatea constă în deciziune. „Omului îi aparține numai acel lucru pentru care s'a decis personal în sine însuși”. (p. 127). Adică, cu un termen nou, plenitudinea personalității stă în funcție de *accentul* de importantă. Pentru a înțelege sensul acestui concept nou, e necesar să amintim că pentru Keyserling omul este o stratificare în adâncime de pături diferite pe care el le numește elementul „*zanic*” (*gana*), teluric și spiritual. Accentul de im-

portanță poate să cadă pe oricare din aceste pături. De aci și admirabila definiție a omului: „Omul este ființa pentru care el a optat în sine însuși”.

Dar viața este în sine o continuă suferință. E aci o axiomă keyserlingiană de capitală importanță. Suferința nu poate fi escamotată. Există un sens adânc al suferinții sau nu? Dacă suferința nu oferă nici un sens, atunci ea nu are nici un rost. Dar suferința este o formă a Răului. În ce constă însă Răul? În negațiunea de orice fel a spiritualului. Și de aci o nouă etapă spre plenitudine: a crește în spirit, acceptând suferința. Aci apare momentul cel mai prielnic pentru ceea ce Keyserling numește „irupțiunea spiritului”, fenomen istoric și social ca apariția lui Christ sau a lui Budha.

Dar pentru ca plenitudinea să fie „deplină” (!) omul trebuie să fie el însuși o ființă liberă. După ce face o adâncă analiză a conceptului de libertate care nu înseamnă nici libertatea de acțiune nici libertatea de alegere, noțiunea de libertate se cristalizează într'un sens final; libertatea este interioară; omul nu acționează, nu alege liber ci *este* esențial liber. La ea nu ajungi de-a gata ci prin luptă. A dori libertatea, este a dori luptă pentru ea; luptă care întotdeauna înseamnă *risc*. Libertatea nu este deci o formă statică ci o atitudine dinamică. Eul personal este constituit din mai multe pături printre care se află și „partea liberă” sau „partea francă”. Ea este aceea care dă direcțiunea și sensul, ea este aceea care pune accentul de importanță. Ca atare, libertatea este aceea ce corespunde lipsei complete de condiționare, este incondiționat. Prin aceste etape se face, după Keyserling, plenitudinea eului. Astfel accentul final se așează radical și continuu numai pe elementul *moral* al ființei umane. „Prejudecata după care epistemologia putea să înlocuiască ontologia și cosmologia nu mai are nici o acțiune determinantă așa încât momentul „refugiului în teoretic” poate fi considerat ca sfârșit”. (295) Domnia unei atari libertăți incondiționate, care e sensul ultim al plenitudinii spirituale, nu poate fi decât în artă.

„Planul propriu al vieții umane este planul artei” în sensul cel mai larg al cuvântului și care poate fi făcut vizibil prin detașarea omului spiritual de tot ceea ce este materie sau „natură”.

În chipul acesta valoarea supremă pentru această filosofie modernă nu mai este adevărul sau eroarea, nici perfecțiunea sau imperfecțiunea estetică ci sensul etic al vieții „pe care deabia de aci încolo am putea construi valori estetice sau logice.

Astfel problema înțelegerii, problema justificării epistemologice, problema cunoașterii, problema lui *pentruce* este chiar periculos să fie mereu puse. Keyserling citează aci o vorbă a lui Goethe, comentând-o într'un pasagiu foarte caracteristic: „Aproape toate întrebările de acest fel sunt puse fără cel mai mic interes pentru lucrul în el însuși; ni le punem numai pentru a scăpa de vederea directă, adesea penibilă a ceea ce este, sal-

vându-ne pe planul teoretic..... Acel care dorește să înțeleagă cu adevărat, pune foarte puține întrebări, se abține chiar dela orice explicație; pe de o parte privește și contemplă, pe de altă parte își radiază propria ființă”.

\*

Ne-am așezat astfel în plină perspectivă keyserlingiană, luând opera filosofului german drept un exponent al majorității gândirii contemporane. Și cu toată înfățișarea de adevăr al acestor afirmațiuni, atât de curente și de caracteristice vremurilor noastre, o întrebare de îndoială, de neliniște și de nedumerire se pune: Sau că funcțiunea gândirii conceptuale nu este necesară, sau că ea a fost fals îndrumată până acum! Pentru că e imposibil ca natura creatoare să fi pus în noi o putință cum este aceea a gândirii conceptuale, fără ca să-i corespundă nimic necesar în economia adevărată a ființei noastre!

Față de o înfățișare sau de alta a problemei răspunsurile nu au lipsit să se producă. În vreme ce toată atitudinea raționalistă și dogmatică admitea intelectului uman puțința de a pătrunde, prin cunoaștere, în esențele ultime ale lucrurilor, pragmatismul dimpotrivă, alături de filosofia acțiunii, nu permitea intelectului decât prea puțin lucru. Pentru Mach ca și pentru Dewey, pentru Bergson ca și pentru James, gândirea nu este decât un instrument de adaptare la practic și concret. Problema se adância și mai mult când era vorba să se stabilească natura și rostul nevoii însăși de a cunoaște. Pentru că trebuie să ne lămurim odată pentru totdeauna: Alceva este să constați că omul are o nevoie organică, tiranică de a cunoaște și altceva că această cunoaștere nu poate pătrunde în esențele ultime ale lucrurilor. E pe de o parte o chestiune de fapt (neputința cunoașterii de a pătrunde în esențe) și o alta de drept (omul este posesorul unei nevoi tiranice de a cunoaște). D. L. Blaga merge atât de departe în această direcție încât institue teoria „frânelor transcendente” sau „cenzurei”. Deși omul e dotat organic cu setea cunoașterii, „Marele Anonim” (citiți Dumnezeu) îi cenzurează mereu elanurile de cunoaștere. Pusă așa, problema, în loc să se lămurească, se încurcă și mai avan.

În cele din urmă trebuie să ne retragem de pe câmpul de luptă cu un inventar destul de mediocru dar care, cel puțin, constituie o evidență indiscutabilă. Voi circumscrie problema deci între ceea ce nu mai poate fi supus discuțiilor contradictorii și anume:

1. Că există în spiritul nostru o nevoie firească, organică, tiranică dacă vrei, de a cunoaște;
2. Că orice cunoaștere se cere explicitată printr'un sistem conceptual în care *eu*, subiectul, cunosc, iar lumea, adică obiectul, este materialul acestei cunoașteri;
3. Că până în momentul de față, cu toată părerea de rău,

trebuie să constatăm că nu s'a ajuns la nimic sigur în materie de cunoaştere, esenţa lucrurilor rămânându-ne, cel puţin din punct de vedere metafisic, dacă nu şi complet ştiinţific, necunoscută;

4. Că în fine — şi această constituie partea cea mai caracteristică a atitudinii mele în faţa problemei — este probabil ca în totalitatea ei sau numai în parte, cunoaşterea să-şi fi greşit drumurile, să-şi fi greşit şi metodele, să-şi fi pierdut şi rostul ei cel adevărat. Că este, cu alte cuvinte, cazul să ne întrebăm dacă şi în ce măsură cunoaşterea este o plenitudine a eului sau poate conduce la o atare plenitudine? Dacă, pentru a întrebuiţa un cuvânt cu mai adâncă vibraţie intimă, cunoaşterea poate constitui o mântuire a omului?

Am pus deci problema cât se poate mai fără ocoluri, aş fi înclinat să spun, cât se poate mai cinstit. Am de răspuns la această întrebare ce mi se pare capitală pentru viitorul epistemologiei: Este cunoaşterea o plenitudine în sine sau o cale cel puţin către plenitudine?

Problema aceasta a plenitudinii nu mi se pare însă nicăeri mai pregnantă ca în filosofia pe care tocmai am sfârşit de a o analiza şi rezuma, ea la rândul ei resumând o altă atitudine şi mai delimitivă a omului, atitudinea etică, strâns legată de atitudinea religioasă. Filosofia modernă a clamat acest adevăr: Nu reduceţi spiritul la simpla raţionalitate! E un adevăr indiscutabil acesta! Dar nu reduceţi spiritul nici numai la eticism şi religiositate! Nu faceţi din faptul fundamental al mântuirii o afacere etică, nici o afacere strict religioasă. Biserica, e foarte adevărat şi foarte drept, nu cercă insului spiritual decât o singură plenitudine; cea morală. Nu e nevoie să fii savant pentru a te mântui, dar e nevoie să fii curat din punct de vedere moral. Aşa pusă problema ea mi se pare că nu mai poate suferi nici o discuţie. Dar nu putem totuşi uita noi oamenii că ni s'a dat, în chiar structura noastră umană, o minte, o putere raţională, un intelect gânditor. Nu putem uita, mai cu seamă, noi oamenii, că ne găsim într'un receptacul vast care e universul. Pentru că, deşi dintr'un punct de vedere, *universul e în noi*, din alt punct de vedere noi înşine *suntem* — fără putinţă de discuţie — *în univers*. Şi atunci atitudinea de închidere egoist — monadică în graniţele dintr'o dată infinite „idealiter” dar limitate „realiter”, este o atitudine parţială. Iar din acest parţial nu mai putem spera o plenitudine. Să ne înţelegem, nu este vorba aci de o deducţie trasă de păr. Eu sunt în lume atât ca spirit cât şi ca trup material, lumea este în mine însă numai într'o singură măsură şi pe o singură dimensiune: prin cunoaştere. Natura nu are nevoie să mă cunoască pe mine pentru că ea dăinueşte *peste* mine, cu un primat al totului asupra părţii. Dar eu, eu nu pot neglija natura aceasta infinită, eu nu mă pot retrage, ca o moluscă în cochilia ei, în graniţele absolutei mele subiectivităţi.



Cunoașterea mi se prezintă deci, și e aproape apodictică această afirmație, drept un mod specific al plenitudinii mele spirituale. Am spus un mod specific, înțelegând aci un aspect de „disponibilitate”. Eu sunt, cu alte cuvinte, „disponibil” atitudinii de a cunoaște, dar nu sunt obligat. Cunoașterea este disponibilă față de mine dar nu este „indispensabilă”. Aș putea spune și mai mult: Că în materie de mântuire, omul spiritual nu are o nevoie absolută de *plenitudine plenară* (nu este un eufemism!) ci de o plenitudine „suficientă” (*tantum-quantum*). Este ca și când un principiu de economie ar prezida actul fundamental al mântuirii etice. Astfel, prin atitudinea tinzând către mântuire, omul se concentrează în sine, pătrunde în esența însăși a eului său, în acest eu profund și central, funcție de sinteză și de sens, în vreme ce lumea exterioară se resoarbe, dispare, se pierde dimprejurul său, pentru el. Este aceea ce se petrece normal în mistică, în asceză, în contemplare launtrică, în yoga. Dar nu pot totuși anula, nu lumea exterioară ci acest fapt fundamental, că eu sunt atras de această lume exterioară care mă revendică și mă hărțuiește de preluțindine. Sau, cu un termen împrumutat ad-hoc dela Frobenius și Keyserling, eu sunt sesizat de lumea obiectivă care mă reclamă și mă obligă astfel să-i dau atenție. Cunoașterea este astfel o „iesire din sine” nu o „fugă în teoretic”, un început al *plenitudinii plenary*. Filosofia existențială, deși nu neglijează aceste „sesizări” ale obiectivului, face din ele, în măsura în care poate, cu drept sau fără drept, probleme existențiale. Dar ele sunt ca atare tocmai și numai pentru că au intrat într’un sistem de subiectivitate. Și poate tocmai prin faptul că pătrunderea lor se face fără de acceptarea insului, aduc în ins cooul acela de durere și de frică pe care un Kirkegaard, un Jasper, un Heidegger îl numesc „Sorge”, „Angst”, „Furcht”. Pentru că tot ce este acceptat de mine e asimilat mie. Iar aceea ce îmi este asimilat nu mai poate să-mi producă grijă, spaimă și cuiremur. Adevărul acesta e atât de axiomatic, încât prin el putem înțelege de ce în „enthousiasmos”-ul mistic faptul completei asimilări între credincios și dumnezeire constituie suprema fericire a credinciosului. Astfel frica de Dumnezeu nu constituie plenitudinea întru mântuire ci calea, prima etapă chiar, a ei.

Până acum nu am putea însă înțelege tragicul deplin al cunoașterii. Pentru că aci nu mai e vorba de o totală și definitivă topire de naturi. Cunoașterea constă în refuzul spiritului de a face corp cu obiectul pe care îl îmbrățișează sau de care e îmbrățișat, „sesizat”. Cunoașterea cere o tranșantă diferențiere între subiect și obiect. Pentru că numai așa primul nu se confundă cu ultimul și invers. Pentru că, din cauza acestei diferențieri poate, subiectul e obligat să „constate”, să „exprime”, să „afirme” prezența sui-generis a obiectului în categoriile cunoașterii sale despre el. Toate încercările de a anula,

de a amortiza, de a înlocui sau de a neglija acești poli ireducibili și absoluți s'au izbit de opreliștea dură a realității care le-a dovedit vanitatea. Și atunci o singură concluzie îmi pare cu putință, mi se prezintă ca necesară și de neînlăturat în cele din urmă: Dacă nu în cunoașterea în sine stau greșala și tragicul uman, atunci, de bună seamă, că ele sunt în *sensul* fals sau greșit al cunoașterii. Care este acest sens fals? Mi se pare că îl pot, în cele din urmă, deosebi, cu toată prudența posibilă, în ceea ce am vrut noi oamenii să fie cunoașterea, nu în ceea ce putea și trebuia ea să fie. Am cerut întotdeauna realului să fie nu așa cum este el în realitate (și cine știe cum este!) ci așa cum am vrut să fie. Cunoașterea a fost întotdeauna cel mai formidabil cerc vicios al nostru. *Omul a purces să cunoască ceea ce doria dinainte să cunoască.* Astfel sensul vectorial — așa putea spune — al cunoașterii era tras, trebuia numai să fie urmat. Dar nu a dus la rezultatele dorite. Pentrucă era firesc să nu ducă. Pentrucă nu știm încă dacă realul binevoiește să ne urmeze pe calea pe care i-o impunem noi. Faptul acesta e atât de evident, cercul vicios e atât de vizibil, încât nu mai e nevoie să mai fie exemplificat, nici epistemologic, nici psihologic. Nu e vorba, bineînțeles, de anumite exemple luate „au pied de la lettre” ci de sinteze, de îmbrățișări largi de sensuri. E în firea omului să ipostazieze în natură primele și supremele sale dorinți. Din acest punct de vedere antropomorfismul primitiv este primul pas către acest cerc vicios al cunoașterii.

Cunoașterea are așadar un singur sens, acel al dorinței omului. Acest sens este cel greșit, nu faptul în sine al cunoașterii. De aci, din acest sens unic și vectorial putem deduce câteva din aspectele caracteristice ale cunoașterii. Mai întâi caracterul ei de entitate rece, de sublimare în concept. Cunoașterea se cerea cât mai precisă și cât mai explicită. Nu un limbaj emoțional îi trebuia, ci unul arid, format din concepte precise, țapene. Este în însăși mecanica ei această nevoie de precizare până la absurd, de înțepenire în formule. Iar aceste formule se cereau riguros condiționate, formând serie, „teorie” (în sensul cuvântului francez „*théorie*” = suită, șir, urmare) pentrucă, obligată fiind să ajungă la un rezultat impus de puterile latente ale inconștientului, tonul cunoașterii este tonul teoretic al convingerii sau tonul fastuos al demonstrației. De aci și formidabila construcție a sistemului logicei formale, dar ceea ce este un simptom și mai caracteristic, și care nu a fost destul de pus în lumină, înrudierea curioasă dintre logică și gramatică. Astfel omul se trezește, încetul cu încetul, cu un instrument de o violență de stăpânire extraordinară (așa de extraordinară încât secolii întregi doxografii pe de o parte și scolastici, pe de altă parte, nu au făcut decât să se certe pe niște biete cuvinte!): *Conceptul* și cu o mecanică de înlănțuire a conceptelor în scopul demonstrărilor și afirmărilor: Logica formală. Dar mai decurgea de aci un carac-

ter specific al conceptului; faptul rigidității sale fonciere, ceea ce îl împiedică dela orice modulare, dar constituie, în același timp, balast și inerție chiar pentru mecanica însăși a gândirii. Iar rigiditatea aceasta e cerută de nevoile imediate ale formalismului logic, în special de principiul identității care se extinde dela usul său logic la cristalizare ontologică. Dar mai are cunoașterea, din toate aceste cauze intrinsece, și caracterul fundamental de obiectivitate; ea tinde totdeauna spre *obiectivare*. Ce înțelegem prin obiectivarea cunoașterii? Iată: Există în afară de mine ceva ce eu numesc, în opoziție cu mine însumi, obiectiv. Dela acest „ceva obiectiv” eu primesc, prin diferiți factori, anumiți stimuli din care, printr'un proces extrem de complicat și misterios, îmi construiesc o reprezentare mintală, un concept. Obiectivarea este tendința constantă de a proiecta din nou, în afară de noi, reprezentarea subiectivă a obiectului, cu pretenția de a înlocui, de a acoperi, de a pătrunde și de a fixa într'o ordine străină de el, obiectul însuși. Am în fața mea *ceva* dela care, prin stimulii respectivi, eu mi-am construit conceptul de „frunză verde”. Ei bine, obiectivarea este pretenția mea ca, proiectând în afară, exact pe locul și în limitele reale ale *acelui ceva*, reprezentarea mea, apoi peste toate obiectele asmeni întrucâtva, reprezentarea mea să înlocuiască, să traducă, să exprime și să delimiteze precis acel ceva despre care, în fond, eu nu am decât o simplă reprezentare. Se poate ușor vedea din acest exemplu, ales la întâmplare, aceea ce am numit sensul vectorial fals al cunoașterii: *Orice cunoaștere este în fond pretenție nejustificată și neverificată.*

Am spus că există în cunoaștere un *sens vectorial fals*. El are caracterul de a fi unilateral însă. Să înlocuim noțiunea de sens polarizat. Pentru a mă explica, să iau un exemplu din matematică. Pot concepe anume o dreaptă vectorială AB al cărei capăt B se prelungește la infinit. Dar pot deasemeni concepe o dreaptă simplă AB ale cărei ambe capete ar putea fi prelunghite la infinit. În acest chip dreapta nu mai e vectorială ci polarizată. Ideia de sens polarizat este analoagă și ca extensivitate și ca intensivitate. Cunoașterea, în noua viziune, nu mai e îndreptată într'un singur sens, ci fiecare sens poate fi considerat ca polarizat. O asemenea noțiune de sens polarizat distramă, încetul cu încetul, dacă va putea vreodată să fie pusă în funcțiune, chiar și centrul subiectiv delat care pleca sensul vectorial, adică însuși subiectul. Prin introducerea noțiunii de *polarizare indefinită* se resoarbe însă și polul opus, adică obiectul. În vechea viziune, cunoașterea pleca *dela* subiect și se opria *la* obiect. În noua viziune însă, subiectul nu mai e centru, obiectul nu mai e scop final: linia ideală a cunoașterii trece „prin” subiect și merge „dincolo” de obiect, în spațiile în care deocamdată nu e nimic, dar unde ar putea fi totdeauna ceva. Cunoașterea noastră s'a izbit totdeauna de obiect și nu l'a depășit, cu toate că tocmai

dincolo de el e cauza și rațiunea lui. Ea a plecat totdeauna (ca intenție de a cunoaște) dela subiect și numai astfel a acceptat să primească stimulii venind dela obiect. După ce i'a primit, construind din ei reprezentări și concepte, s'a crezut stăpână a lor absolută în loc să se considere ca o depozitară temporară, o umbră ce trece, fereastră luminată a unui vagon ce își aruncă dâra de lumină prin gara cenușie pierdută pe câmp...! Să încercăm deci o totală răsturnare de poziții. Să admitem existența unor linii de forță plecând dela ceea ce numim obiectele lumii exterioare, noi nefiind altceva decât un punct incidental în care, la un moment dat, se întretaie mai multe asemenea linii de forță. Înălăturând iluzia centrajului subiectiv și a limitelor obiective unde se resfrâng aceste linii de forță, poate vom reuși să ne creiem o altă viziune a tainci cunoașterii. Dar la acest rezultat nu vom ajunge decât în măsura în care vom reuși să anulăm toate caracterele actuale ale cunoașterii, sau măcar pe cele mai pregnante dintre ele. O asemenea cunoaștere nouă în nesfârșite sensuri polarizate, în care nu va mai prima nevoia de a cunoaște, nici pentru cunoașterea pură, nici pentru cea practică, va fi o cunoaștere de *expansiune totală*, de captare indefinită de linii de forță cognitive. Iar o asemenea cunoaștere va avea un singur sens, ideal de data aceasta, înfăptuind prin ea „plenitudinea plenară” a cului.

PETRE P. IONESCU

Doctor în filosofie

## SPINOZA ÎN LUMINA UNOR CERCETĂRI RECENTE

Un studiu recent asupra lui Spinoza cât și unele sugestii întâlnite cu prilejul altor lecturi îngăduie câteva precizări în legătură cu *Tratatul teologico-politic*. Volumul publicat de Madeleine Francès, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII-e siècle* (première partie, Paris, Alcan, 1938), analizează problema participării filosofului la mișcarea de reformă religioasă și la evenimentele politice ale timpului său, pentru a indica, pe calea aceasta, semnificația *Tratatului* spinozian. Studiul își propune să revizuiască astfel un număr de afirmațiuni privitoare la viața filosofului, și cari cuprind totodată o anumită interpretare a acestei scrieri. Madeleine Francès reia așa dar cercetarea celor mai vechi biografii ale lui Spinoza pentru a lămurii legăturile ce au existat între filosof și cercurile de activitate politică și religioasă ale acelei epoci, urmând ca un al doilea volum să încerce lămurirea a-celeiași întrebări pe calea cercetării textelor spinoziene. Deși mărginit la clarificarea unor aspecte numai ale vieții filosofului, volumul deschide totuși calea unei noi determinări a sensului gândirii lui; revizuiind afirmațiile unor cercetări cari accentuaseră partea de actualitate cuprinsă în *Tratat*, Madeleine Francès restabilește liniile personalității adevărate a lui Spinoza întru cât arată — deocamdată în baza precizărilor biografice — cât de ne semnificative au fost pentru el prieteniiile care l-au pus în contact cu cei ce determinau, la aceeași dată, schimbări politice și religioase în țara lor.

Vechea biografie redactată de Lucas îl prezintă pe Spinoza în cercul reformat al Colegienilor din Rijnsburg, și îi atribuie totodată o activitate de militant politic în favoarea unui anumit partid; folosirea acestor date a permis, la un moment dat, definirea personalității filosofului în lumina curentelor de idei care i-au pătruns epoca; reexaminarea datelor aduse de Lucas și de Colerus nu mai îngăduie totuși o concluzie de acest fel.

Madeleine Francès se oprește asupra primei pătrunderi a lui Spinoza în cercurile reformate, și observă că ocupațiile lui comerciale, anterioare despărțirii de comunitatea ebraică, i-au

ingăduit, ele chiar, cunoaşterea cercului mennoniţilor, întru cât aceştia alcătuiau clientela obişnuită a întreprinderii pe care o conducea, importul de fructe orientale. Când a renunţat aşa dar la propria lui comunitate, Spinoza a găsit primirea unor prieteni în cercul Colegienilor mennoniţi, fără să rămână totuşi mult în mijlocul lor; păstrând încă un anumit beneficiu dela comerţul exercitat de ai lui, la care rămăsese asociat, filosoful îşi asigură — prin învăţarea şi a unui meşteşug — independenţa necesară meditaţiei. Apropierea strânsă de cercul Colegienilor a fost aşa dar numai trecătoare; iar acele aspecte ale vieţii lui, care pot să sugereze apropierea de conduita cercului reformat dela Rijnsburg, nu sunt semnul aderării la o anumită doctrină religioasă, ci al personalităţii lui. Vieţa retrasă şi lipsa prieteniei unei femei nu constituiau o regulă esenţială în conduita Colegienilor; simplitatea vestimentară a lui Spinoza nu trebuie exagerată, căci veniturile îi permiteau o existenţă sobră, dar întru nimic ascetică; îi lipseşte deasemenea voinţa suferinţei şi a umilirii, care aparţin clar spiritului celor grupaţi în cercul dela Rijnsburg. Cercetând, mai departe, prietenile filosofului, autoarea notează că cele mai apropiate au fost totuşi acelea a căror apartenenţă la doctrina colegiană este cea mai puţin precisă; deşi a asistat poate la cultul religios al cercului prieten, condus fiind de către aceia care l-au primit la părăsirea comunităţii, de către un Balling şi Jelles, totuşi acest act de simplă participare nu l-a angajat cu nimic, nu a însemnat pentru el obligaţia nici unui act de conformism. Referindu-se, mai departe, la cuvântul de „colegiu” folosit de Simon de Vries atunci când vorbeşte despre grupul celor ce se reuneau în jurul lui Spinoza, autoarea observă că sensul lui este aci cel laic, de cerc de studii ştiinţifice, cercul discipolilor ce se adunau la Ouwerberk. Madeleine Francès se opreşte, între aceştia, în deosebi asupra lui Meyer şi Bouwmeester, şi arată în gândirea celui dintâi nuanţa hotărît carteziană, raţionalistă, străină direcţiei Colegienilor. În plus, dacă în legătură cu un alt prieten al acestui cerc, Adrien Koerbagh, se poate vorbi alăturat de condamnarea lui de către autorităţile religioase şi de interzicerea *Tratatului* spinozian, totuşi nu se poate afirma, nici pe baza aceasta, aderarea lui Spinoza la doctrina — socotită în curând eretică — a Colegienilor: *Tratatul* este interzis, nu împreună cu scrierile acestora, ci cu acelea ale heterodoxilor de direcţie raţionalistă.

Concluzia acestui prim volum al studiului lui Madeleine Francès exclude aşa dar participarea lui Spinoza la mişcarea de reformă religioasă a timpului, după cum exclude şi adevărul afirmaţiilor ce s'au făcut cu privire la legăturile lui cu partidul fraţilor De Witt. Cercetarea *Tratatului teologico-politic* şi a *Tratatului politic* va avea să confirme această afirmaţie, aducând o contribuţie la lămurirea acelu aspect al gândirii spinoziene, care pare că se integrează unor curente de idei ale timpului, că

răspunde deci unei preocupări de actualitate și că se depărtează, în consecință, de orientare pur speculativă a întregului sistem filosofic.

Ni se sugerează însă, într'un studiu deasemenea recent, asupra influenței lui Erasm în Spania (Marcel Bataillon, *Erasmie et l'Espagne*, Paris, Droz, 1938), o linie de interpretare echivalentă a *Tratatului* spinozian. Este vorba aci de indicarea unei înțelegeri, nu a poziției filosofice, ca atare, a lui Spinoza, ci de o valorificare a sensului intim religios al meditației lui. Și putem să apropiem concluziile lui Madeleine Francès de sugestiile cuprinse în studiul lui Marcel Bataillon, deoarece ambele vor să precizeze motivele generatoare și rostul *Tratatului*, privit în perspectiva operii întregi. Madeleine Francès își propune să arate neîntemeierea acelor afirmații care susțin dependența *Tratatului* de mișcarea religioasă neerlandeză a momentului; neîntemeierea așa dar a unor afirmații precum este aceea a lui Carl Gebhardt în prefața traducerii germane a acestui text, unde se afirmă că nu toată opera lui Spinoza s'a născut „sub quadam specie aeternitatis”. Madeleine Francès refuză însă să recunoască în viața filosofului o reală apropiere de doctrinele reformate contemporane și de preocupările politice cele mai prezente, așa încât nu va putea recunoaște nici *Tratatului teologico-politic* acel plin caracter de actualitate pe care i-l atribuie Gebhardt. Marcel Bataillon ne indică o linie de înțelegere asemănătoare, deoarece așază meditația religioasă a lui Spinoza în linia acelei anxioase căutări a credinței pe care o reprezintă doctrina iluminaiților spanioli. *Tratatul* spinozian nu mai poate fi privit așa dar exclusiv ca o operă de polemică religioasă, reflex al discuțiilor de dogmă contemporane, ci ca expresie necesară lămuririi acelei concepții pe care o regăsim, lărgită în perspective filosofice, în paginile *Eitice*.

În arătarea influenței lui Erasm asupra gândirii și literaturii spaniole, Marcel Bataillon se oprește atent asupra doctrinei așa numiților „alumbados”; discutând *Manualul soldatului creștin* — celebrul *Enchiridion Militis Christiani* al lui Erasm — Bataillon arată că acelaș creștinism interiorizat, aceeași ridicare a rugăciunii în spirit deasupra rugăciunii vocale și acelaș dispreț al cultului — caracteristice textului erasmian — se regăsesc în doctrina iluminaiților spanioli: *Manualul soldatului creștin* devine cartea de căpătâiu a acestora, scrie Marcel Bataillon (p. 226). Dar — și aci se deschide perspectiva unei înțelegeri a lui Spinoza — cei mai mulți dintre acești „alumbados” aparțin familiilor marane, ale celor de curând convertiți la creștinism; despărțiți de comunitatea ebraică, desrădăcinați din mediul credinței lor, maranii găsesc în experiența religioasă a unui creștinism perfect interiorizat calea mărturisirii nevoii lor de Dumnezeu. „Misiunea maranului este aceea de a-l căuta pe Dumnezeu”, scrie Bataillon (p. 195) și amintește în rândul acestora pe

Uriel da Costa și pe Spinoza. Apropierea încercată de cercetătorul francez se întemeiază așa dar, nu numai pe echivalența înțelese între iluminismul spaniol și sensul religios al meditației spinoziene, dar și pe filiațiunea neîntreruptă ce duce dela încercarea de integrare în creștinism a maranilor la voința de iubire divină a lui Spinoza.

Pagina lui Bataillon oprește atenția prin această așezare a filosofului în acea linie a creștinismului Renașterii, care a fost atât linia lui Erasm cât și a creștinismului de adâncă fervoare interioară a iluminatilor spanioli; căci accentul întregului studiu al lui Bataillon cade asupra acelor aspecte pozitive ale erasmismului care au produs — în Spania — adâncirea experienței religioase și fervoarea nouă a doctrinei unui Juan de Valdés. Puțința apropierii între Erasm și iluminatii spanioli, și, mai departe, între aceștia și Spinoza, se întemeiază tocmai pe această nouă și adâncită înțelegere a textelor umanistului neerlandez. Incercarea unei apropieri între *Tratatul* lui Spinoza și *Manualul* lui Erasm se întemeiază așadar pe apropierea indicată de Bataillon, și care rezumă în modul cel mai caracteristic însăși teza volumului său: influența lui Erasm asupra gândirii spaniole apare rodnică tocmai în măsura în care erasmismul a reprezentat, mai mult decât o critică a scăderilor Bisericii, o îndrumare spre interiorizarea și adâncirea experienței religioase. Cuvântul de „fervoare” îi este aplicat lui Erasm (p. 174), și în lumina datelor adunate de Bataillon îi recunoaștem adevărul. Figurii schematică a unui Erasm satiric și crud ironist, i se substituie, pe primul plan, figura aceluia care voia să indice adevărata valoare a experienței religioase; iar textelor scilicet ale *Elogiului nebuniei* le opunem paginile *Manualului* pătrunse, nu de puține ori, de ecoul *Epistolelor* pauline.

Motivul care îngăduie așa dar apropierea celor două texte este egala lor căutare a adevăratului sens al credinței. *Manualul soldatului creștin* este tradus în limba spaniolă și devine, cum scrie Bataillon, cartea de căpătâiu a celor care reprezintă, în acel moment, efortul cel mai autentic de viață religioasă. *Tratatul* lui Spinoza, la rândul lui, este un text pregătit al *Eiticeii*, și ca atare reprezintă spiritul acelei voințe de atingere a lui Dumnezeu pe care o întâlnim în treptele desfășurării cunoașterii. Dincolo așa dar de partea de critică a exceselor cultului sau ale superstiției, pe care o întâlnim în ambele scrieri, trebuie subliniată legătura lor pe baza apropierii mai adânci, în spirit, pe care o sugerează studiul lui Bataillon.

Apropierea celor două texte îngăduie totodată confirmarea concluziei spre care se îndreaptă studiul lui Madeleine Francès. Acesta arată neîntemeierea dependenței *Tratatului* de doctrina Colegienilor; așa dar gândirea religioasă a lui Spinoza este văzută în afara influențelor contemporane, nedeterminată de ele. Pagina lui Bataillon indică aceeași natură a meditației religioase



a lui Spinoza, deoarece o aşază în linia iluminismului spaniol, așa dar o privește în motivele ei generatoare cele mai adânci. În ambele cazuri, apare negată teza sensului exclusiv polemic și valorii pure de actualitate a *Tratatului*; dimpotrivă, teza lui Madeleine Francès se îndreaptă pe calea afirmării autenticității lui filosofice, după cum cartea lui Marcel Bataillon indică deosemena motivul adânc determinant al sensului *Tratatului*. În ambele cazuri, opera filosofului este văzută în întregimea ei; afirmând independența *Tratatului* de doctrina colegiană, Madeleine Francès va încerca, socotim, interpretarea lui în lumina *Eticeii*; indicând sensul religiozității adânci ce pătrunde gândirea spinoziană, Bataillon îi include de sigur și *Tratatul*, așa încât putem încerca lămurirea și a paginilor lui în lumina celui suflu de fervoare creștină care îl unește cu erasmismul spaniol.

Ne oprim asupra unui punct al *Tratatului* care definește esența credinței: „Credința constă în a gândi despre Dumnezeu ceea ce nu poți ignora cu privire la El fără a pierde orice sentiment de ascultare față de legile Lui...”<sup>1)</sup> Consecințele acestei definiții, Spinoza însuși le formulează: „Credința nu este salvatoare prin ea însăși”; lipsită de acțiune, credința este moartă. Criteriul credinței este astfel fapta mărturisitoare; cel care are virtutea obedienței cuvântului divin revelat oamenilor, acela „are necesar credința adevărată și salvatoare... Urmează deosemena că noi nu putem judeca dacă un om este credincios sau nu decât prin faptele lui... Căci acolo unde găsim ascultare, găsim necesar credință; dar credința fără fapte este o credință moartă”. O distincție pe care Spinoza o face câteva pagini mai departe poate preciza valoarea acestei definiții. În dobândirea mântuirii, nu toți oamenii urmează aceeași cale; într’adevăr, „toți oamenii pot să asculte, dar sunt foarte puțini... cei care dobândesc virtutea urmând numai direcția rațiunii...”<sup>2)</sup> Apare așa dar în centrul meditației gândul mântuirii, și calea atingerii ei este arătată pentru cei mulți în linia obedienței cuvintelor Revelației divine, iar numai pentru cei puțini în linia treptatei urcări pe treptele cunoașterii. *Etica* va arăta momentele acestei căi grele, la capătul căreia stă desăvârșita libertate și, în această stare de mântuire, desăvârșita posibilitate a cunoașterii; *Tratatul* indică drumul deschis celor mulți; dar în ambele cazuri dobândirea mântuirii se înfăptuește pe calea credinței active, a faptei mărturisite. Este acesta punctul în care se concentrează, credem, esența concepției religioase a *Tratatului*, și ea ne îngăduie integrarea lui concepției *Eticeii* însăși. Un studiu deosebit de interesant a vorbit despre activismul lui Spinoza, arătând că atingerca desăvârșirii se realizează, în *Etică*, pe

1) *Traité théologico-politique*, în *Oeuvres de Spinoza*, traduite par Emile Saisset; première série, Paris, Charpentier, 1884, p. 253.

2) *Op. cit.*, p. 268.

calea cunoaşterii, care e cunoaştere activă<sup>1)</sup>, întru cât este treptată liberare de pasiuni. Fapta spirituală este deci liberatoare şi pregătitoare a desăvârşirii, astfel a salvării; treptele cunoaşterii înseamnă, în *etică*, realizarea crescândă a acestei fapte spirituale care este liberare şi atingere a desăvârşitei cunoaşteri în desăvârşita libertate. Dar tot fapta este arătată drept salvatoare şi în *Tratat*; şi aci, ea este criteriul pietăţii; este aci, desigur, fapta materială, a celor care caută mântuirea prin ascultarea cuvintelor Revelaţiei; dar este, în esenţă, tot criteriul suprem al credinţei sau expresia iubirii lui Dumnezeu şi voinţei apropierii lui.

Această ridicare a faptei la rangul de criteriu superior în definirea credinţei întemeiază, pentru Spinoza, ideea de toleranţă: indiferenţa conştiinţei dogmei şi credinţa identificată cu acţiunea singură care o mărturiseşte („cel care este într'adevăr obedient are necesar credinţa adevărată şi salvatoare”)<sup>2)</sup> este, în cuprinsul *Tratatului*, ideea a cărei afirmare îngăduie susţinerea principiului libertăţii credinţei. Dar nu din acest punct de vedere singur socotim preţios conceptul spinozian. Valoarea definiţiei credinţei prin faptă îngăduie integrarea meditaţiei religioase a *Tratatului* gândirii *Etice*: sunt două trepte ale aceleiaşi voinţe de atingere a împăcării spiritului în mântuirea lui; căci fapta materială a celui care mărturiseşte activ iubirea lui Dumnezeu este echivalentă cu fapta spirituală a celui care urcă treptele cunoaşterii prin înfrângerea pasiunilor.

Am voit să luminăm acest concept al acţiunii salvatoare pentru a indica legătura *Tratatului* cu *Etica* şi pentru a deschide calea apropierii aceleiaşi scrieri de *Manualul* lui Erasm. Aceeaşi anxietate a salvării pe care o înseamnă căutarea cunoaşterii absolute în *etică*, apare şi în *Tratat* atunci când fapta este indicată drept drumul singur al dobândirii iubirii lui Dumnezeu; dar aceeaşi anxietate a salvării a inspirat paginile *Manualului* creştin: căci feroarea lui Erasm străbate tocmai din acele pagini cari indică drumul credinţei drept un drum de neîncetată luptă, asemenea celui pe care un cavaler îl urmează în atingerea misiunii lui de caritate. Feroarea aceasta — de multe ori nu uşor de pătruns în numărul ironiilor şi trăsăturilor de sarcasm ale scrisului erasmian — explică de sigur, cum o dovedeşte istoria ediţiilor succesive ale traducerii spaniole a *Manualului*, valoarea pe care el a reprezentat-o pentru cei care, în Spania acelei epoci cunoşteau cel mai adânc nevoia unei liniştiri a îndoielilor lor spirituale. Definirea dreptei credinţe prin faptă, ca şi a atingerii cunoaşterii ultime prin fapta spirituală care este înfrângerea şi liberarea de pasiuni, îl aşează pe Spinoza

1) Vasile Gherasim, *Activismul lui Spinoza*, Cernăuţi, 1982, p. 77.

2) Spinoza, *Op. cit.*, p. 253.

în linia celor pentru care lectura *Manualului* erasmian putea să însemne găsierea unei gândiri religioase apropiate lui.

Cavalerul creștin al *Manualului* erasmian este mărturisitorul prin faptă al credinței lui; viața lui este acțiunea afirmatoare a credinței, și este astfel neîncetată militară în numele lui Christos: „Principio etiam atque etiam memineris oportet, nil aliud esse vitam mortalium, nisi perpetuam quamdam *Militiam*”<sup>1)</sup>). Activismul erasmian apare repetat exprimat atingând conceptul credinței mărturisite eroic prin neîncetată faptă și neîncetată tensiune în căutarea mântuirii prin ea: „Primum igitur est, nihil haesitare de promissis Divinis: proximum autem, ut viam salutis, non cunctanter, non timide, sed certo proposito, toto pectore, animo fidenti, atque... gladiatorio capessas, paratus vel rei, vel vitae dispendium pro Christo subire”<sup>2)</sup>). Imaginea cavalerului inspiră fiecare rând al *Manualului*, căci mărturisirea credinței apare drept o luptă în care nu e îngăduită nici o clipă de încrezătoare nădejde în eficacitatea efortului până aci înfăptuit; conceptul luptei fără odihnă constituie aci filonul paulinic care străbate clar toată gândirea lui Erasm: iar anxietatea textelor paulinice, trecută în rândurile lui Erasm, crează tocmai acel ton de ferveare care constituie valoarea acestor pagini de *Manual* creștin. „Nunquam non standum pro castris, nunquam non excubandum, quia nunquam cessat hostis noster... Ergo prima cura sit, ne inermis sit animus... Semper armatos esse vult Paulus, qui sine intermissione jubet orare”<sup>3)</sup>). Dar activismul erasmian își găsește o expresie prețioasă, și pentru noi apropiată de sensul meditației spinoziene, în definirea adevăratei păci a spiritului. Născută din luptă și înfrângere a pasiunilor, este pacea eroică pe care o întâlnim proiectată, pe plan ontologic și etic, la finele *Eticiei*; în această arătare a credinței drept neîncetată tensiune spre faptă, și în definirea împăcării însăși a spiritului în perspectiva victoriei dobândite, fervearea textului erasmian atinge înălțimea ultimei pagini a *Eticiei*; propoziției ultimei scolii — care definește perfecțiunea faptei prin efortul pe care l-a însemnat dobândirea împăcării pe care ea a adus-o — îi alăturăm aceste rânduri ale umanistului: „Felicis autem illi, in quibus sic adfectus carnis emortuus est, contingente Deo, ut dextro peāi potissimum, hoc est spiritui imitantur. Postremo nomen illi commutatum: ex Jacob enim sit Israel, ex luctatore quietus”<sup>4)</sup>); sunt rânduri cărora le găsim o completare în altă pagină, în care apare acelaș concept al cre-

1) Erasm, *Enchiridion Militis christiani*, în *Opera omnia*, tomus quintus, Lugduni Batavorum, 1704, p. 2.

2) *Ibid.*, p. 22.

3) *Ibid.*, p. 5.

4) *Ibid.*, p. 18. Cfr. pp. 10-11: „Ad hanc [pacem] perveniendi una ratio est, si cum nobis ipsis bellum geramus, si cum vitis nostris acriter depugnemus.”

dinței vii: „Pacem appellant, certam comploratumque servitutum, dum obruta ratio, quocumque vocat adfectus, nihil renitens, sequitur. Haec pax est illa misera quam Christus verae pacis auctor.. venit dirimere...”<sup>1)</sup>). În perspectiva acestei păci greu de atins, voința străbaterii drumului întreg ce duce la ea este ea însăși prețioasă; orice oprire, care înseamnă relaxare a voinței de mântuire, este condamnată; și textul erasmian care exprimă această valoare intrinsecă a efortului însuși cuprinde referirea la gândirea paulinică apropiată: „Tolero infirmitatem, sed cum Paulo viam demonstro excellentiorem. Ad hanc regulam si studia & actus omnes tuos excusseris, neque usquam constiteris in mediis, denec perveneris usque ad Christum”<sup>2)</sup>). Este gândul pe care-l regăsim exprimat în altă pagină care definește fapta creștină prin efortul voinței înfăptuirii ei: „Magna pars christianismi est toto pectore velle fieri christianum”<sup>3)</sup>).

Aceste elemente de gândire sunt acelea care ne îngăduie încercarea de apropiere între *Manualul* erasmian și sensul meditației religioase a lui Spinoza, așa cum ea se desprinde din *Tratat* și cum reappare, mai evident, în *Etică*. Elemente de amănunt pot apropia poate în mod mai precis *Tratatul de Manual*; le notăm aci, întrucât sunt interesante pentru a sublinia, în linia aceluiași umanism creștin al Renașterii, critica cultului și a superstițiilor; dincolo de aceste apropieri precise însă, cele ce preced au încercat să arate contactul mai adânc ce se poate întrevădea între cele două scrieri și care ne-a permis să vedem în Spinoza, dacă nu un cetitor al *Manualului*, un spirit care ar fi găsit pagini apropiate lui în această carte de căpătâiu a maranilor erasmizanți.

Notăm așa dar, între aceste elemente de apropiere precisă, dar nu profund și singur semnificative, rândurile prin care Erasm condamnă formalismul cultului exterior, pietatea ce-și caută afirmarea prin gest, „ulla re visibili”<sup>4)</sup>; cuvintele revoluționare ale *Manualului*, acel „monachatus non est pietas”<sup>5)</sup>, care a putut să însemne nota protestantă a gândirii lui Erasm, se înscriu desigur în linia aceleiași condamnări a formei lipsite de spiritul viu al credinței. În *Tratatul* spinozian întâlnim deasemenea rânduri referitoare la ceremonialul bisericesc,<sup>6)</sup> iar aceeași critică a cultului exterior apare chiar în prefață, în care filosoful scrie că din „vechea religie”, nu s'a mai păstrat decât „cultul exterior... și credința nu mai este astăzi decât prejudecăți și credulități”<sup>7)</sup>; mai mult, apropierea lui Spinoza

1) *Ibid.*, p. 15.

2) *Ibid.*, p. 27.

3) *Ibid.*, p. 16.

4) *Ibid.*, p. 65-66.

5) *Ibid.*, p. 65.

6) Spinoza, *op. cit.* p. 120 și 130.

7) *Ibid.*, p. 61.

de spiritul creștinismului erasmian — de acel aspect pozitiv al lui care i-a fost valoarea pentru Spania acelei epoci — ni se pare întărită prin deosebirea pe care o găsim indicată între cultul exterior și cultul interior, care singur este „pietatea în ea însăși”<sup>1)</sup>; este aceeași deosebire pe care o întâlnim la iluminării spanioli, care acordă rugăciunii în spirit superioritatea asupra rugăciunii vocale.

Definiția credinței prin faptă și prin neîncetata străduință în împlinirea ei alături pagina *Tratatului* lui Spinoza de conceptul credinței enunțat de Fausto Socino ca și de Juan de Valdés<sup>2)</sup>, al cărui cerc de influență la Napoli este dintre cele mai interesante pentru înțelegerea mișcării protestante italiene. Valdés este însă unul dintre acele spirite spaniole ale timpului la care apare în mod caracteristic influența lui Erasm; capitolul pe care Marcel Bataillon i-l consacră în studiul citat dovedește pătrundera lui de esența aceluși umanism creștin care constituie partea eternă a scrisului lui Erasm. Întâlnirea lui Spinoza alături de Erasm și de conducătorii mișcării protestante italiene, pe linia aceluși activism pe care l-am subliniat în *Tratat* și care apare, cu perspective mai ample, în plan filosofic, în *Etică*, nu poate decât să îngăduie lămurirea mai adâncă a rostului acestor încercări de reformă care, nici în Spania și nici în Italia, nu au urmărit o rupere de biserica romană, ci o înnoire vivificatoare a doctrinei ei. Prețuirea faptei și, dincolo de ea, a însuși efortului împlinirii ei, drept criteriu superior al credinței exprimă, în cazul erasmistilor spanioli ca și al celor care la Napoli ascultau cuvântul lui Valdés, ca și, înfățișat, în cazul lui Spinoza, o aceeași realitate: necesitatea mărturisirii vii a credinței și necesitatea afirmării ei izvorâte din sentimentul necesității mântuirii; anxietatea dobândirii acesteia și tensiunea urmăririi păcii sufletești se lămuresc și se liniștesc numai în conștiința înfăptuirii acțiunii bune care a însemnat efort și neobosită străduință.

Amintim în sfârșit — pentru a încheia această indicare a semnificației paginii *Tratatului* spinozian — fragmentul din romanul lui Cervantes care definește și el, în același fel, credința. Este vorba de cuvântul prin care Don Quijote observă că singura recunoștință adevărată este cea care se exprimă prin fapte, nu numai prin intenții: „...y el agradecimiento que solo consiste en el deseo es cosa muerta, como es muerta la fe sin obras”<sup>3)</sup>. Vieța lui de cavalier reprezintă ea însăși acest

1) *Ibid.*, p. 316.

2) Cfr. Fausto Meli, *Spinoza e due antecedenti italiani dello spinozismo*, Firenze, Sansoni, 1934, p. 18 și 22.

3) Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, edición y notas de Francisco Rodríguez Marín, Madrid, La Lectura, 1913, v. IV, p. 283 (p. I, cap. 50)

concept: străbătând drumul îngust și greu al cavalerului, Don Quijote mărturisește prin taptă — încearcă să mărturisească astfel — credința lui în rolul superior al acestor sfinți ai timpurilor lui; toată existența personajului lui Cervantes este străduință — neizbutită, dar nu prin aceasta mai puțin prețioasă în semnificație — spre împlinirea faptei care să-i mărturisească credința etică; deoarece, după cum ni se spune în altă pagină a romanului<sup>1)</sup>, și după cum și Erasm observă într'un loc<sup>2)</sup>, adevărata sfințenie ca și adevăratul cavalerism stau în imitarea vie sau în trăirea și împlinirea din nou, prin noi, a faptelor celor a căror desăvârșire voim s'o atingem. Conceptul credinței mărturisite prin faptă reappare așa dar în fragmentul lui Cervantes, și înscrie din nou înțelesul activismului spinozian în linia mișcării de idei a Renașterii spaniole; căci studiul lui Bataillon consacră un capitol larg arătării ecourilor erasmienne în opera autorului lui *Don Quijote*. Legătura pe care o indicăm nu este însă aceea a unor izvoare de inspirație, deoarece definiția spinoziană a credinței — regăsită în cuprinsul ideologiei religioase de derivație erasmiană — se integrează, cum am văzut, gândirii *Eticii*, întru cât înseamnă un aspect pregătit al activismului pe care îl regăsim în treptele spre adevărata cunoaștere.

Aceste însemnări, ivite în marginea cărții lui Madeleine Francès și a studiului lui Marcel Bataillon au încercat o confirmare a sugestiilor ce le cuprind cu privire la *Tratatul* spinozian. Indicațiile lui Marcel Bataillon permit o încercare de anticipare a concluziilor volumului încă nepublicat al lui Madeleine Francès, deoarece îngăduie înțelegerea gândirii *Tratatului* în afara doctrinei colegiene, cu care uneori a fost pus în legătură; mai mult decât atât, studiul lui Bataillon permite adâncirea gândirii *Tratatului*, deoarece o arată în linia acelei voințe de înnoire a credinței pe care o susține, în Spania în deosebi, scrisul lui Erasm. El constituie faptul esențial pentru înțelegerea ideologice religioase spaniole a epocii, și influența lui explică multe pagini ale romanului lui Cervantes, după cum tot ea se întâlnește în doctrina iluminaiților; iar spiritul experienței lor religioase reappare ultim în meditația lui Spinoza.

N. FAÇON

1) cfr. Cervantes, *Don Quijote*, ed. cit., v. I, p. 58, unde autorul arată că personajul lui și-a propus să înfăptuiască el însuși acțiunea de caritate care să reproducă pe aceea a marilor cavaleri pe care lectura romanilor l-a învățat să-i admire: „... a buscar las aventuras y a ejercitarse en todo aquello que él habia leído que los caballeros andantes se ejercitaban...”.

2) Erasm, *Colloquia familiaria*, în *Opera omnia*, tomus primus, Lugduni Batavorum. 1703, p. 741. „Sanctissime coluit divos, quisquis imitatus est”.

# LES PRINCIPES DE LA LOGIQUE ET L'IDÉE DE CHAÎNE

## I.

Le développement contemporain de la logique formelle a abouti à une crise qui intéresse non seulement cette science même, mais toute la théorie de la connaissance, en éclairant d'un jour nouveau le problème de la connaissance déductive et du rôle de la logique dans la systématisation de notre savoir. En effet on vient de reconnaître que les principes de la logique ne sauraient être a priori et que la logique classique n'est pas *la* logique, mais *l'une des logiques possibles*. C'est là l'importance historique de la découverte des logiques non-chrysippiennes et non-aristotéliennes. Certains principes, comme le principe de contradiction et le principe du tiers exclu, soutiens, réputés inattaquables, de tout raisonnement logique, sont actuellement réduits au rôle des conventions et décrétés aussi bien acceptables que négligeables.

L'a priori est-il complètement banni de la logique formelle? Telle est la question que nous nous proposons d'étudier.

Nous avons mis en évidence, dans une autre étude, le fait que parmi les axiomes de la logique on doit étudier d'une manière plus approfondie les trois principes suivants:

*principe d'identité*

p  
donc p,

*principe d'assertion*

p  
p entraîne q  
donc q,

*principe du syllogisme hypothétique*

p entraîne q  
q entraîne r  
donc p entraîne r.

Le critère de non-aprioricité de Poincaré ne joue pas ici,

Ce critère consiste à nier l'a priori d'un axiome parce qu'on peut construire une théorie déductive non-contradictoire, dans laquelle cet axiome n'est pas valable. Dans toutes les logiques qu'on a construites, ces principes sont valables et tout technicien du calcul logique se rend facilement compte qu'ils doivent être valables. Ce fait sera expliqué par l'intervention d'une certaine idée a priori, qui est l'idée de chaîne. Nous montrerons comment cette idée intervient non seulement dans la logique, mais aussi dans d'autres sciences mathématiques appliquées.

## II.

*La calcul des thèses et le calcul des schèmes déductifs.*  
 Pour ne pas laisser persister un malentendu, que nous n'avons pas éclairci dans nos travaux antérieurs pour ne pas trop en charger l'exposition, nous devons faire certaines remarques sur la technique du calcul logique.

La logique mathématique, telle qu'on la trouve exposée dans les traités classiques est un ensemble de *thèses*. Une thèse est une proposition du type

*p entraîne q*  
*p entraîne que p entraîne q entraîne q*  
*si p entraîne q, alors, si q entraîne r, p entraîne r.*

Dans ces propositions il entre en premier lieu des expressions comme „*p*”, „*q*”, qui sont des variables qui peuvent être remplacées par des propositions et qui seront appelées des *variables propositionnelles*. En second lieu on trouve des expressions telles que „si... alors”, „entraîne” (ces deux expressions seront d'ailleurs considérées comme équivalentes) qui seront appelées des *foncteurs*. Leur rôle est de lier les propositions entre elles pour former des phrases. Le caractère essentiel d'une thèse est celui d'être vraie si on remplace les variables propositionnelles par des propositions quelconques. La signification de l'expression „être vrai”, qui paraît être très claire, sera précisée dans un autre travail, car elle nécessite une analyse sémantique approfondie.

Rappelons que M. Lukasiewicz a développé un calcul des propositions dans lequel on emploie aussi des expressions comme „pour toute proposition *p*”, expressions qu'on appelle des *quanteurs*, mais ce calcul ne sera pas analysé dans ce travail.

Cette forme du calcul des propositions sera appelée forme *logistique* ou *calcul des thèses*. Récemment M. M. Jaskowski et Gentzen ont développé une forme différente du calcul des propositions que nous appellerons forme *supposi-tionnelle* ou *calcul des schèmes déductifs*. Elle ne fait que tra-



duire en règles la manière habituelle de raisonner dans les sciences mathématiques. Ouvrons un livre de Géométrie et voyons ce qu'on y trouve.

„Considérons un triangle  $ABC$ . Supposons que l'angle  $A$  soit égal à l'angle  $B$ . Considérons un point  $M$ . Supposons que  $M$  se trouve sur la droite  $AB$ ” etc.

Voici deux idées fondamentales: l'une concerne les individus:

„considérons un individu  $x$ ”;

l'autre concerne les propositions considérées comme un tout:

„supposons que la proposition  $p$  soit vraie”;

ce que nous énoncerons d'une manière abrégée

„supposons  $p$ ”.

Cette dernière idée est le support du calcul des propositions et ce sont M. Jaskowsky et Gentzen qui ont montré comment elle peut être utilisée dans ce calcul. Voici, par exemple comment elle nous permet de démontrer certaines thèses:

1. supposons que  $p$  entraîne  $q$
2. supposons que  $q$  entraîne  $r$
3. supposons  $p$
4. alors (en vertu de 1) on doit supposer  $q$
5. alors (en vertu de 4 et 2) on doit supposer  $r$
6. donc, en supposant 1 et 2, si on suppose  $p$ , on doit supposer  $r$
7. donc, en supposant 1 et 2,  $p$  entraîne  $r$
8. donc, en supposant 1, si  $q$  entraîne  $r$  alors  $p$  entraîne  $r$
9. donc, si  $p$  entraîne  $q$ , alors, si  $q$  entraîne  $r$ ,  $p$  entraîne  $r$ .

Analysons le mécanisme de cette démonstration. Si, en faisant une supposition  $S$ , on arrive à la conclusion  $T$ , alors, en dehors de  $S$  on peut conclure que  $S$  entraîne  $T$ . D'autre part si  $S$  entraîne  $T$  et si on fait la supposition  $S$ , alors on doit aussi faire la supposition  $T$ . Ce sont là les deux règles fondamentales, dont la première n'est que la définition du foncteur „entraîne”. La seconde est une des formes du principe d'assertion.

La différence profonde entre le calcul des thèses et celui des schèmes est la suivante. La thèse.

„si  $p$  entraîne  $q$ , alors, si  $q$  entraîne  $r$ ,  $p$  entraîne  $r$ ”

est vraie quelles que soient les propositions  $p$ ,  $q$ ,  $r$ . Le schème

$$\frac{p \text{ entraîne } q}{q \text{ entraîne } r} \text{ donc } p \text{ entraîne } r$$

n'est vrai que si les prémisses et la conclusion sont vraies,

donc seulement pour les propositions  $p$ ,  $q$ ,  $r$  qui sont telles que „ $p$  entraîne  $q$ ” soit vraie et que „ $q$  entraîne  $r$ ” soit vraie. Par exemple la thèse est vraie si „ $p$ ” est vraie, „ $q$ ” est fausse, „ $r$ ” est fausse, car dans ce cas „ $p$  entraîne  $q$ ” est fausse, „ $q$  entraîne  $r$ ” est vraie, „ $p$  entraîne  $r$ ” est fausse, donc „si  $q$  entraîne  $r$ , alors  $p$  entraîne  $r$ ” est fausse, donc „si  $p$  entraîne  $q$ , alors, si  $q$  entraîne  $r$ ,  $p$  entraîne  $r$ ” est vraie. Par contre le schème n’est pas valable, car la première prémisses est fausse.

### III.

Les remarques qui précèdent concernent, à première vue, la seule technique interne du calcul des propositions. Elles sont néanmoins nécessaires lorsqu’on veut analyser les logiques non-chrysiippiennes. En effet dans une logique il est possible qu’une thèse soit fausse, quoique le schéma correspondant soit valable. Si cette thèse correspond à l’un des principes logiques qu’on analyse, cette circonstance prend un intérêt spécial. C’est le cas des principes énoncés au commencement de cet article.

Dans certaines logiques les principes en question s’expriment par des thèses qui ne sont pas valables. On peut même construire une logique dans laquelle aucune thèse ne soit valable.

Une telle logique n’est pas toutefois dépourvue d’intérêt, car le raisonnement actif ne se développe pas par thèses, mais comme une suite de schèmes déductifs. Ce qui rend possible le passage d’une thèse à une autre est toujours un schème. Le calcul des thèses n’est d’ailleurs pas dépourvu de schèmes, mais leur nombre a été réduit au minimum. Ces schèmes indispensables sont:

1. le schème du principe d’identité
2. le schème du principe d’assertion
3. le schème de la substitution.

Il n’y a donc pas lieu à choisir entre les deux calculs, celui des thèses ayant déjà donné les preuves de son importance, celui des schèmes, en dehors de son absolue nécessité, ayant aussi servi à M. Gentzen pour d’importantes découvertes. Rappelons que M. Gentzen a étudié le système des schèmes de la logique classique et de la logique de M. Heyting, M. Jaskowsky a étudié le système des schèmes de la logique de M. Kolmogoroff, de la logique classique et d’autres systèmes déductifs; le système des thèses de la logique de M. Lukasiewicz, quoique non encore étudié, peut être facilement défini.

IV.

L'idée de chaîne est une idée abstraite qui doit être définie d'une manière purement algébrique et cette définition sera éclairée par une représentation graphique et par des exemples tirés des différentes branches de la science. Une chaîne est un ensemble de couples  $x/y, u/v$ , etc. qui jouit de la propriété suivante: si  $x/y$  et  $y/z$  appartiennent à la chaîne,  $x/z$  lui appartient aussi. Si  $x/y$  appartient à la chaîne,  $x$  sera appelé le noeud initial (ou antécédent)  $y$  le noeud final (ou conséquent). On peut représenter une chaîne par une figure dans laquelle les noeuds seront représentés par des points et les couples (ou éléments de la chaîne), par des chemins dirigés qui lient ces points. De cette manière la théorie des chaînes est liée à une branche de la Géométrie qu'on appelle la théorie des graphes. Voici quelques exemples de chaînes sur lesquels nous faisons quelques remarques utiles dans cette étude.

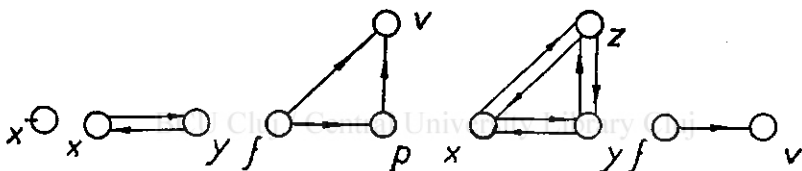


Fig. 1      Fig. 2      Fig. 3      Fig. 4      Fig. 5

La figure I représente une chaîne à un seul noeud, dont l'élément est  $x/x$ . Ces chaînes doivent être introduites non seulement pour simplifier les résultats et pour exprimer d'une manière générale des idées comme celle de chaîne lorsqu'on considère deux éléments  $x/y$  et  $y/x$ . L'élément  $x/x$  représente le principe d'identité et c'est là son importance.

Dans la figure II on a une chaîne à deux noeuds  $x$  et  $y$  et à quatre éléments  $x/x, y/y, y/x, x/y$ , dont les deux premiers sont des boucles, la liaison entre  $x$  et  $y$  sera appelée liaison double.

Dans la figure III on a une chaîne à trois noeuds à liaisons simples, tandis que dans la figure IV on a une chaîne à trois noeuds dont toutes les liaisons sont doubles. Une chaîne telle que I, II, IV, dans laquelle à chaque élément  $x/y$  correspond un élément  $y/x$  sera appelée réversible. Une chaîne telle que III dans laquelle les noeuds peuvent être rangés en une suite simplement ordonnée

$$x_1 \dots x_n$$

telle que les éléments sont  $x_i/x_j$  avec  $i < j$ , sera appelée série linéaire. Les figures V et III représentent les chaînes de l'im-

plication dans la logique classique et dans celle de M. Lukasiewicz.

### V.

Une fois l'idée de chaîne acquise on peut se rendre compte du rôle des principes énoncés dans le premier paragraphe.

Le principe d'identité

$$\frac{p}{\text{donc } p}$$

n'est pas un principe d'évolution, mais un principe de permanence. Il exprime le fait que nous nous souvenons de ce que nous avons affirmé et que nous l'affirmons de nouveau. C'est un principe de détemporisation du jugement, car il nous oblige à répéter à chaque instant du raisonnement ce que nous avons posé une fois. Ce principe affirme l'admission des boucles parmi les éléments de la chaîne.

Le principe d'assertion ou le modus ponens

$$\frac{p \text{ entraîne } q}{\text{donc } q,}$$

relie entre eux les noeuds et les éléments. Il permet d'atteindre les noeuds du graphe par des chemins formés d'éléments du graphe, en partant de certains noeuds initiaux pour arriver à certains noeuds finaux. Il indique la solidarité entre deux actes essentiels de la pensée: l'assertion et l'implication, en reliant deux assertions par une implication, deux instants où on pose deux pensées par un chemin qui est la déduction élémentaire.

Enfin le syllogisme hypothétique

$$\frac{p \text{ entraîne } q}{q \text{ entraîne } r}{\text{donc } p \text{ entraîne } r,}$$

n'est que la traduction de la définition algébrique de l'idée de chaîne. Il correspond à la composition de deux chemins successifs. Il indique la cohérence de la pensée et nous oblige de prolonger à chaque instant du raisonnement ce que nous avons déduit auparavant.

Le premier principe considère chaque pensée comme un fait donné, le deuxième comme une action achevée le troisième comme une action qui dure. Voici l'idée de chaîne (ou son correspondant géométrique, l'idée de graphe) intervenant pour constituer les trois principes de la logique.

## VI.

*Les chaînes de la Physique.* L'idée de chaîne intervient dans beaucoup d'autres domaines de la science. Voici comment elle intervient dans la Mécanique et la Physique Mathématique classique. Considérons un corps matériel qui se meut. Si nous nous donnons sa position  $A$  et sa vitesse  $a$  à l'instant  $t_0$ , on peut déduire la position  $B$  et la vitesse  $b$  à un instant  $t_1$ ; si en partant de la position  $B$  et de la vitesse  $b$  à l'instant  $t_1$ , on calcule la position  $C$  et la vitesse  $c$  à l'instant  $t_2$ , le résultat auquel on arrive est le même que celui auquel on arriverait si en partant de la position  $A$  et de la vitesse  $a$  à l'instant  $t_0$ , on calculait la position et la vitesse à l'instant  $t_2$ . Appelons  $\alpha$  l'ensemble de la position  $A$ , de la vitesse  $a$  et de l'instant  $t_0$  et appelons  $\beta, \gamma$  les ensembles analogues  $(B, b, t_1), (C, c, t_2)$ . Le passage de l'état  $\alpha$  à l'état  $\beta$  est le mouvement élémentaire  $\alpha/\beta$ . Les mouvements satisfont à la condition d'enchaînement suivante:

si  $\alpha/\beta$  est un mouvement du mobile et  
 si  $\beta/\gamma$  est un autre mouvement du mobile,  
 alors  $\alpha/\gamma$  est un mouvement du mobile.

On peut dire que les mouvements forment une chaîne. Cette description n'est pas spécifique pour les phénomènes mécaniques. Elle est aussi valable pour les phénomènes électriques, lumineux, thermiques, et en général pour tous les phénomènes physiques, qui obéissent à des lois qui sont exprimées par des équations différentielles.

Sous cette forme précise cette loi d'enchaînement a été énoncée par M. J. Hadamard, sous le nom de prémisses majeure du principe de Huygens:

„The action of phenomén produced at the instant  $t=0$  on „the state of matter at the latter time  $t=t'$  takes place by „the mediation of any intermediate instant  $t=t''$ . it is (assuming  $0 < t' < t_0$ ) in order to find out what takes place for  $t=t_0$ . we „can deduce from the state at  $t=0$  the state at  $t=t'$  and, from „the latter, the required state at  $t=t_0$ “.

Quant à l'importance et à la nature de ce principe, M. Hadamard ajoute:

„Proposition (A) - c'est la proposition citée ci-dessus - is „what philosophers (if I do not misuse their language) call „one of the „laws of thought“: that is an unavoidable law of „our reason, which we could by no means as no existing and „without which we could not think. If to day we discover „Assyrian inscriptions, we cannot dream of supposing that, „at any instant between the time when they were made und „the time of their discovery, those inscriptions could have „ceased to exist and all trace of them have disappeared. (A)

„must therefore be considered as a truism, which does not mean that it cannot interest us; for the geometers does not dislike truisms”.

D'ailleurs M. Hadamard et quelques autres mathématiciens ont su tirer parti de cette remarque.

## VII.

Un second exemple de chaîne, qui est d'ailleurs celui qui, en donnant lieu à un très grand nombre de travaux mathématiques, a attiré l'attention sur cette notion, est celui de chaîne statistique.

Considérons un phénomène qui évolue statistiquement, c'est à dire qui peut avoir à chaque instant un aspect arbitraire parmi certains aspects  $E_1, \dots, E_n$ , chacun des états  $E_1, \dots, E_n$  ayant une certaine probabilité. Nous ne savons pas dans quel état se trouvera-t-il dans l'instant  $t$ , mais nous savons que si à l'instant  $t_0$  il se trouve dans l'état  $E_1$  la probabilité pour être à l'instant  $t_1$  dans l'état  $E_j$  est une probabilité donnée  $p_{1j}$ . Cette information quoique non précise au point de vue du déterminisme, n'en est pas moins intéressante. On remarquera tout d'abord qu'entre la description mécanique et la description statistique il y a des différences notables. Il y a toutesfois une ressemblance qui, quoique moins visible, doit être mise en évidence. C'est que cette description statistique donne lieu à une chaîne. En effet, par un calcul assez simple, on peut prouver que si on connaît les probabilités du passage de l'instant  $t_0$  à l'instant  $t_1$ , et les probabilités du passage de l'instant  $t_1$  à l'instant  $t_2$ , on connaît les probabilités du passage de l'instant  $t_0$  à l'instant  $t_2$ . De cette manière on voit que la condition de l'enchaînement est satisfaite.

## VIII.

Comment exprimerons-nous, à l'aide de la notion de chaîne, la différence entre les chaînes déterministes et les chaînes statistiques? Soit C la chaîne qui représente les mouvements d'un mobile donné. Chaque mouvement réel est constitué par une chaîne qui est une série linéaire. Deux séries linéaires différentes, représentant deux mouvements différents, n'ont pas de noeud commun, car un mouvement est défini dès que l'on connaît la position et la vitesse à un instant quelconque. Une chaîne qui représente un phénomène déterministe est donc une réunion de séries linéaires sans noeuds communs. Par contre si le phénomène est statistique une telle décomposition est impossible.

Il est intéressant de remarquer que les chaînes qui représentent le raisonnement s'apparentent aux chaînes statistiques. Ceci traduirait l'idée que le développement de la pensée est libre, que la pensée n'est pas prédéterminée.

Nous ne voulons pas quitter cet ordre d'idées sans attirer l'attention sur un autre résultat, au moins curieux. On appelle, dans le calcul des probabilités, espérance mathématique ce que peut raisonnablement espérer un joueur dans un jeu de hasard. Dans la théorie du raisonnement on a ce théorème curieux: l'espérance mathématique du raisonnement est la conclusion.

Au même point de vue on peut distinguer parmi les chaînes celles qui n'ont aucune sous-chaîne réversible et celles dont tout couple  $\alpha/\beta$  admet un couple inverse  $\beta/\alpha$ . Les premières représentent des phénomènes irréversibles, par exemple les phénomènes thermiques. Les secondes représentent les phénomènes réversibles.

## IX.

### L'idée de chaîne et l'a priori.

Quel est le caractère de l'idée de chaîne? Nous ne croyons pas nous tromper en affirmant que cette idée est a priori. Cette idée constitue, avec l'idée de groupe, l'apport de notre intellect dans la connaissance du monde.

L'idée de groupe homogénéise notre connaissance du monde, celle de chaîne la rend cohérente. Nous croyons que les idées de groupe et de chaîne constituent les formes a priori de notre sensibilité, qui, dans une épistémologie analogue à celle de H. Poincaré, à colorature kantienne actualisée, jouent le rôle de l'espace et du temps, ou mieux de spatialité et de temporalité.

Les secousses souffertes par la théorie kantienne de l'espace, dues aux géométries non-euclidiennes, sont bien connues, ainsi que le rôle de l'idée de groupe dans la constitution de la géométrie. Non moins importantes sont les secousses souffertes par l'idée kantienne de temps et par celle de causalité, dues d'une part à la théorie de la relativité et aux mécaniques quantiques et ondulatoires modernes.

En introduisant l'espace-temps de Minkowski, en l'homogénéisant par le groupe de Lorentz, (ce qu'on énonce sous une forme un peu incorrecte: en introduisant le temps comme une quatrième dimension de l'Univers), on ne pense qu'à l'un des aspects de l'idée de temps, au temps étendu, mesurable. Il y a un second aspect qui est plutôt lié à l'idée d'ordre temporel et à l'idée de causalité, à ce complexe qu'on exprime par le mot d'enchaînement. Ce temps non-étendu et irréversible est ce qui correspond à l'idée exacte et formelle de chaîne.

Remarquons que l'idée d'espace elle même est liée dans la physique moderne à l'idée de substance. En effet le groupe épistémologique employé tant par la Mécanique classique que par la Mécanique quantique ne détruit pas l'étendue et la substance aux sens classique des mots. Il est possible de concevoir une théorie physique dans laquelle le groupe épistémologique serait le groupe des transformations de contact. Cette idée est due à M. Mariani. Dans une telle physique le point matériel serait indiscernable d'une surface, sa surface d'onde au sens de M. Broglie. On voit comment sous l'idée de groupe entre non seulement l'idée d'espace, mais aussi une partie de l'idée de substance.

Ce qui est caractéristique dans l'épistémologie d'Henri Poincaré est que le groupe épistémologique ne nous est pas donné par l'expérience, le choix de ce groupe nous est seulement indiqué, plutôt suggéré par certaines expériences approximatives, mais ce choix reste libre. Il est dominé par certains besoins de commodité, d'économie, d'habitudes prises. Toutes ces considérations nous expliquent psychologiquement et historiquement pourquoi on a choisi tel groupe, elles justifient par des considérations d'esthétique pourquoi on garderait ou on rejetterait maintenant un groupe épistémologique, mais ne donnent aucune raison intrinsèque à la science pour un tel choix.

En est-il de même du choix de la chaîne épistémologique? Nous le croyons et nous en donnerons les raisons dans un autre travail.

GR. C. MOISIL

---

NOTE. M. O. Onicesco a attiré l'attention sur l'intérêt philosophique de la notion de chaîne dans une conférence faite à Bruxelles en 1938: „*Chaînes statistiques et déterminisme*. (Revue de l'Université de Bruxelles, 1938, p. 45).



## RECENZII

G. G. ANTONESCU: *Istoria Pedagogiei*, Ed. III-a, 600 pag. (Editura „Cultura Românească”).

Mișcarea pedagogică românească trece printr'o criză importantă. Această criză se manifestă atât pe domeniul practicei cât și teoriei pedagogice.

Publicațiile pedagogice apărute în vremea din urmă sunt o ilustrare vie a afirmației noastre.

În majoritatea lucrărilor apărute se fac, în general, două afirmații complet eronate și deosebit de periculoase pentru știința pedagogiei în Țara Românească. Se afirmă că: 1) nu avem o pedagogie românească și că trebuie să întemiem una nouă bazată exclusiv pe realitățile dela noi; 2) se manifestă o atitudine ostilă clasicilor pedagogi. Rousseau, Pestalozzi sau Herbert sunt, pentru mulți din cei ce publică în domeniul pedagogiei, niște picăci serioase în dezvoltarea școlii românești. În fața unor astfel de atitudini, distructive și necorecte, nu vedem decât o explicație: lipsă de caracter. Lipsă de competență și caracter este să afirmi că nu există o mișcare pedagogică specific românească și că trebuie să întemiec sau, mai în spiritul acestor diletanți periculoși, să întemiecez ei una nouă, pentru următoarele două motive: 1. Nu există știință românească, engleză, turcească ș. a. m. d.. Există știință a realității în genere și apoi există aplicații ale științei la realitățile naționale, la cazurile speciale. Cum s'ar interpreta în domeniul medicinei, dacă cineva și-ar permite, cum fac pe domeniul pedagogic, să afirme că medicii din România nu au nevoie de descoperirile lui Pasteur și că noi vom să facem cercetări noi pentru întemeierea unei științe medicale exclusiv românești? Credem că dacă persoana ce ar face afirmarea ar avea o situație oficială ar fi descalificată iar de nu, ar fi considerat ca obiect de studiu al spitalului de boli nervoase sau „șarlatan”. 2. E lipsă de competență și caracter întrucât un om de știință cu pretenții de a reforma școala românească ar trebui să știe că profesorul Antonescu a întemiat o adevărată școală în țara noastră în care poruind dela discutarea principiilor general valabile în știința pedagogiei se fac aplicații la realitățile dela noi. Nici un aspect al școlii românești nu a fost neglijat. Este adevărat că nu s'a trântit și nu s'a făcut reclama prin ziare, radio, așa cum e obiceiul. S'a lucrat și se lucrează cu cinste și competență fără surle și strigăte.

Lucrările și cursurile profesorului Antonescu sunt o dovadă la îndemâna oricui și deci și acelor ce afirmă că nu există o pedagogie românească.

Trecem la cealaltă afirmare că nu avem nevoie de clasici. Tot în lipsa de competență și caracter a acelor ce afirmă astfel de idei vedem explicarea acestei atitudini. Cine cunoaște pe clasici și e cinstit nu poate face astfel de afirmații.

Se atribuie pedagogiei clasice păcate imaginare și se pretinde distrugerea ei și crearea unei științe noi. E. o imposibilitate și o copilărie să pretinzi așa ceva.

Dată fiind atitudinea aceasla ciudată ce se manifestă în publicistica pedagogică românească, ne bucură în mod deosebit apariția celei de a treia ediții, revăzute și adăugite, a lucrării: „Istoria pedagogiei” de profesorul Antonescu. Această lucrare de o înaltă valoare științifică oferă mai ales azi în această atmosferă de criză științifică, un sprijin sufletesc tuturor acelor ce vor să se inițieze în știința pedagogiei.

În introducerea lucrării ce recenzăm, se arată, cu claritate, calm și competență, rolul pedagogiei trecutului față de pedagogia contemporană și necesitatea cunoașterii acestei evoluții și pentru școala românească.

După ce, într'un capitol următor, se trece la arătarea factorilor culturali determinați ai pedagogiei moderne (renașterea, umanismul, reforma, filosofia și știința pozitivă) găsim expuse doctrinele fundamentale ale pedagogiei moderne.

Sunt tratate sistemele pedagogice ale lui Locke, Comenius, Rousseau, Basedov, Kant, Goethe, Schiller, Fröbel, Dieterweg, și Spencer.

Sistemele pedagogice sunt expuse în strânsă legătură cu filosofia gânditorului tratat.

În felul acesta, gândirea pedagogică a autorilor tratați apare mai reliefată, ideile mai clare. Multe din ideile pedagogice ce ar părea neclare, nelogice sau contradictorii în sistemele pedagogilor respectivi se clarifică.

Cunoașterea sistemului filosofic al pedagogilor expuși ușurează înțelegerea și lărgeste orizontul celor ce vor să le aprofundeze gândirea pedagogică.

E un sistem original și fericit de a trata istoria pedagogiei.

După expunerea fiecărui sistem găsim aprecieri critice, atât în ce privește valoarea sistemului pentru timpul când s'a manifestat cât și pentru timpul și pedagogia românească.

Citirea atentă a acestei minunat de clară, frumoasă și precisă lucrare a profesorului Antonescu este un folos real pentru toți acei ce sunt preocupați de problemele pedagogice.

Studierea serioasă a acestei lucrări ar scuti pe mulți din cei improvizați în oameni de școală a face afirmații neîntemeiate și a le lărgi orizontul în predarea problemelor școlare. Nu putem încheia fără a ne arăta entuziasmul pentru această splendidă lucrare a profesorului Antonescu, lucrare ce rivalizează în claritate, precizie și profunzime cu cele mai renumite lucrări străine.

V. P. NICOLAU

LUCIAN BLAGA: *Artă și valoare*, (București, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, 1939, pp. 192).

A ieșit la lumină definitivă concepție estetică a lui Lucian Blaga. Elementele anterioare ale acestei construcții teoretice precum trăirea în orizontul misterului, categoriile abisale și determinatele lor complexe, alcătuite în matrici stilistice, erau pentru noi tot atâtea indicii făgăduitoare ale unei ample perspective estetice. Aceasta cu atât mai mult, cu cât purul factor intuitiv joacă un rol deopotrivă de hotărâtor și în aplicațiile asupra artei, pornite din punct de vedere paradisiac — spre a întrebuița termenul adecuat al autorului. Nu voim, totuș, să se înțeleagă greșit că lucrările anterioare ale filosofului posedă o simplă funcțiune propedeutică; exprimăm numai lucrarea de a înregistra o mare construcție estetică românească, situați din punctul de vedere al celor ce s'au consacrat problemelor de specialitate.

Această estetică renunță la orice insinuare empirică, în vreme ce se dezvoltă ca o latură a întregii concepții metafizice, manifestată până-acum de autor și legată de trăirea în orizontul misterului, odată cu încercarea neîncetată a revelării lui. Aci, însă, apare marele merit al lucrării de față, unde nu există acea dificultate, înregistrată, d. p., în „Filosofia artei” a lui Gentile, în care gânditorul italian face aproape numai metafizică generală, problema artei apărând ca un simplu pretext. Lucian Blaga, dimpotrivă, își dezvoltă propriile vederi metafizice, arătându-se, totodată, nu numai informat dar și perfect familiarizat cu fundamentalele probleme ale esteticii. Aceste probleme capătă un relief neobișnuit și o lumină din cele mai surprinzătoare, privite din cunoscuta perspectivă filosofică a autorului.

Arta este una din manifestările acelei mutațiuni ontologice de care face mențiune cugetătorul român într-o lucrare precedentă. Spre deosebire de mutațiunile morfologice, cari hotărâse trecerile dela o specie la alta, autorul a preconizat interesanta idee a mutațiunii ontologice, care decide saltul între diferite regnuri. Printr-o asemenea mutațiune ontologică se ivește și omul, deținătorul unei ordini sărbătorești în univers. Însă aci nu poate fi vorba de om, în înțelesul larg al cuvântului, noțiune ce însumează și termenul de antropoid, rezultat al unei simple mutațiuni morfologice și trăind numai pe planul paradisiac al conștiinței. Dimpotrivă, omul blagian este exclusiv cel ce viețuiește în orizontul misterului și caută să-l reveleze. Dintr-o asemenea încercare a revelării, grevată de limitele determinantelor stilistice ce caută să ascundă acest mister, se iese și cultura. Dar cele două orizonturi, al conștiinței și al misterului, nu se exclud reciproc, ci alcătuiesc niște medii paralele, deopotrivă legate de făptura omenească; o asemenea configurație dublă a planurilor umane de viață, l-a îndemnat pe autor să vorbească de un amfibism al conștiinței. Dintre aceste două medii, cel ce decide specificul uman, unde se încadrează arta, este numai orizontul misterului, care se cere revelat.

Dela această circumscriere generală a domeniului, pornește autorul la clădirea și consolidarea esteticii sale. Găsirea cadrului coincide numai cu o definire a artei sub unghiul genului proxim. Din punct de vedere al diferenței specifice, definirea fenomenului artistic reclamă noi lămuriri.

Deosebirea artei de alte producții de cultură, polarizate în jurul cunoașterii este următoarea: cunoașterea pleacă dela amănuntul sensibil și concret, încercând revelarea sa pe planul misterului sub o formă imaginativ abstractă; arta încearcă aceeași revelare, însă tot sub o formă sensibilă și concretă. Pe acest temeiu înalță autorul ideea autonomiei artistice, atât de scumpă esteticii contemporane.

Purtătorul unei asemenea revelări apare geniul, în vreme ce talentul, prin simplul dar al virtuozității, mai mult pregătește material de revelație. Trecând la altă determinare, autorul constată că arta, fiind un anumit mod ontologic de trăire a misterului și de încercare a revelării sale, ierarhia între arte nu mai are nicio justificare. Obiectul activității artistice se prezintă peste tot identic.

Satisfacția dăruită de artă este aceea de a-l determina pe cel ce o degustă să-și simtă actualizat misterul în care trăiește, deoarece, prin intimitatea cu viața, contingentă, el ajunge să-și degradeze acest mister la starea de simplă potență; astfel, arta îl face pe frecventatorul ei să se recunoască om deplin. Natura se află lipsită de această facultate, deoarece aici misterul nu se manifestă decât prin simple semne izolate, fără a-și reclama revelarea. Dar tiparele stilistice cari concretizează arta, în calitatea lor de forme culturale, ne izolează tocmai de acel mister, a cărui căutare a determinat însăși ivirea activității artistice. Un dar nestins, nicio dată satisfăcut, va garanta producerea artei atâta vreme cât există făptură omenească.

Stabilindu-se autonomia fenomenului artistic, s'a declarat că acesta revelează amănuntul sensibil și concret de pe planul categoriilor receptive ale conștiinței, printr'o transpunere pe planul misterului, dar organizându-l aici tot în structuri sensibile și concrete. Între cele două moduri de sensibilitate se înalță, însă, un zid, care le împiedică de a trece dintr'un domeniu într'altul tale quale. Sensibilitatea din cadrul misterului nu mai are nimic comun cu corespondentul său din planul conștiinței, care se încadrează în rubrica frumosului natural. O asemenea constatare se află înălțată de către autor la rangul de lege, numită de D-sa legea non-transponibilității, prezentând o importanță covârșitoare pentru specificul artei.

Amănuntele sensibile și concrete de pe planul frumosului natural, transpuse întocmai în domeniul artei, se află respinse de gusturile formate. Ele nu acționează pozitiv decât asupra necunoscătorilor. Deoarece noțiunea unor asemenea elemente, neadequate artei, refuză o potrivită expresie românească, autorul le desemnează prin consacratul termen german de „Kitsch”. Prin imposibilitatea „Kitschului” de a se integra într'o autentică operă artistică, își găsește deplina confirmare legea non-transponibilității.

Una din laturile cele mai importante ale lucrării de față, plină de surprizele gândului și ale intuiției, este aceea care tratează despre eterogeneitatea structurilor estetice. Toate teoretizările contemporane se strălucesc, îndeosebi, să delimiteze valorile estetice de cele extra-estetice din artă. Lucian Blaga descoperă interesante eterogeneități chiar în rândul valorilor pur estetice, cari se află, totuși, strâns ținute laolaltă în orizontul misterului. Astfel, autorul înfățișează cinci feluri de valori pur estetice:

- 1) Valorile polare.
- 2) Valorile vicariante.

- 3) Valorile terțiare,
- 4) Valorile flotante,
- 5) Valorile accesorii.

Cadrul restrâns al comentării noastre nu ne îngăduie să le discutăm pe fiecare cum se cuvine; deaceia vom încerca numai o simplă schițare a lor. Primele valori, cele polare, prezintă între ele un dosaj la tîndinar. Această polaritate poate exista între mister și revelație sensibilă, unitate și multiplicitate, semnificație și irațional, spontaneitate și laboriozitate, dogmă și originalitate. Diferențele dintre marile tipuri de artă se întemeiază pe doza felurii al celor doi termeni constitutivi; operele de artă, oricât ar varia între ele, nu se pot dezvolta decât pe temelii amintitei polarități.

Valorile vicariante sunt cele deșteptate de categoriile abisale în conștiința noastră: ele nu apar, însă, fixe, ci pot fi înlocuite cu altele de același gen; aci își ilustrează autorul ideile prin evocarea gusturilor generoase și suple, cari pot admira, d. p., și opere exotice, rezultate ale unor categorii abisale străine, dar cari se substituiesc celor proprii, în clipa contemplației. Valorile terțiare, la rândul lor, sunt cele ce se așază sensibilității. Legea non-transponibilității își manifestă pe deplin autoritatea în câmpul acestor organizări. Valorile flotante se află în legătură cu artele speciale și cu diferitele genuri, în privința cărora autorul aduce importante contribuții: privirea „omului universal” proiectează iarăși o puternică lumină asupra acestui tip creator. În sfârșit, valorile accesorii prezintă numai modestul rol de a reliefa celelalte valori, coordonate într-o operă de artă; ele se adună în jurul factorului izolării, căruia estetica fenomenologică i-a atribuit o funcțiune primordială; autorul, reducând ipotezele unei asemenea importanțe, îi conferă numai rolul de a trezi atenția asupra unei opere de artă, așa cum acționează rama în pictură, soclul în sculptură, piața sau locul ridicat în arhitectură.

Considerând, mai departe, structura operii de artă propriu zise, filosoful se opune atât concepției germane, care vede în plămădirea artistică un „organism” cât și celei române care o vede într-un chip analog „cristalului”. Totodată, se mai află combătută și teoria operii de artă ca microcosm, deoarece ea nu reproduce în mic tot complexul de funcțiuni al cosmosului. Opera de artă este o organizare specială, de structură independentă, căreia îi convine cel mai bine termenul de cosmoid.

Lucrarea apare încununată prin subtitlul capitol al „metafizicii valorilor”. Aci încearcă autorul să depășească procesul deschis între concepția asupra valorilor ca date obiective, existente în sine, și cea care le privește numai sub unghiul relațiilor subiective. Formula ce izbuteste să stingă această controversă este „iluzionismul finalist” al conștiinței, prin cari valorile se prezintă ca „obiective”, ca „autonome” sau ca „absolute”.

„Iluzionările finaliste” ale conștiinței se operează pe trei planuri, după cum inconștientul intervine în sens biologic-psihologic, în sens ontologic sau se află legat cu valorile stilistice. În primul înțeles, satisfacția prefigurată, inconștientă, ce o resimțim, d. p., față de o culoare, prefăcută în prealabil într-un „bun” sau într-o „valoare” produce pe planul conștiinței o satisfacție deplină. În al doilea înțeles, satisfacția prefigurată, inconștientă, are loc exclusiv în vederea modului ontologic uman. Operația analogă în

cel de al treilea sens se numește *conversiune transcendentă*. Categoriile abisale, după cum dezvoltă autorul într-o lucrare precedentă, prezintă o funcție limitativă, iscată din intenția Marelui Anonim de a ne împiedeca de la revelarea deplină a misterului, pentru a nu ne substituim Lui. Această funcție limitativă se află transformată într-una pozitivă în cadrul conștiinței, determinându-se, astfel, producțiile efective de cultură. *Conversiunea transcendentă*, desvăluind reversul creator al mărginirii noastre ne abate de la deznădejde și de la o primejdioasă conștiință deficitară, asigurând astfel o intensitate maximă destinului uman. Soluția aceasta extrem de subtilă și de originală, privitoare la structura valorilor, apare ca o ultimă dezvoltare în linia ideilor despre *cenzura transcendentă* și despre *frânele transcendente*.

Ar mai fi trebuit să menționăm în cursul expunerii critica adusă esteticii „*intropatiei*” sau importantele considerații despre „*etnic, artă și mitologie*”. Încheiem, totuși, cu regretul că sumara noastră privire nu poate fi o mărturie suficientă a profunzimii și a viziunii vaste, prezentate de această estetică „*de sus în jos*”.

EDGAR PAPU

PROF. ȘERBAN IONESCU: *Etica materialismului economic*.  
(Ediția II revăzută și mărită, București 1938, pag. 208, lei 100).

Studiul acesta este — după cum se anunță în introducere — începutul unei serii de lucrări, în care d. Prof. Șerban Ionescu își propune să cerceteze „*valoarea diferitelor sisteme moral-filosofice la lumina principiului și criteriului moralei creștine*”.

Luând ca punct de plecare „*ideia apriorică a superiorității moralei evanghelice față de celelalte sisteme morale*”, autorul vrea să scoată în evidență două lucruri, și anume: întâi, că această superioritate nu constă numai într-un „*credo*”, ce-ar putea constitui apanajul numai al unor spirite simpliste, dar că ea își află întemeierea și printr-o cercetare „*critic-obiectivă*” teoretică, a fundamentului și criteriului său; și-al doilea, că toate celelalte sisteme morale filosofice ca: evoluționismul, evdeemonismul, scepticismul, materialismul economic, idealismul, estetismul, pragmatismul și anarhismul, nu-și pot avea o valoare decât în măsura în care ele conțin principii și criterii conforme cu acelea ale moralei evanghelice. Așa încât nu numai că nu poate fi vorba în morală creștină, de vre un împrumut, luat și rămas brut, din alte concepții, — totul fiind valorificat aci prin prisma religiosului pur —; dar toate celelalte sisteme morale nu-și află valoarea decât prin ceiace ele și-au însușit mai mult sau mai puțin din fondul creștin.

Di Prof. Șerban Ionescu, vrea, astfel, să pună — după cum însuși mărturiseste — „*bazele unei filosofii morale creștine*”, de la înălțimea fundamentului și criteriului căreia să cerceteze apoi toate sistemele de morală. Și începutul în această năzuință, îl alcătuiește studiul cu titlul de mai sus.

În ceiace privește cuprinsul și planul de lucru al „*Eticii materialis-*

mului economic", autorul înțelege să-l formuleze astfel: 1) o privire istorică a materialismului economic „spre a desprinde devenirea în timp a acestui sistem” (devenirea aceasta constituind o bază de atac a concepției însăși); 2) o expunere critică a doctrinei lui morale și 3) principiile opuse de Creștinism acelei doctrine.

Să vedem acum, cât se poate de pe scurt, cum realizează autorul dezvoltarea acestor puncte.

În primul capitol, ni se arată întâi, în câteva cuvinte, dialectica hegeliană ca punct de plecare metodologic al marxismului. Trece apoi la expunerea concepției materialiste însăși, care susține, — după cum se știe, — că elementul esențial al progresului omenirii nu e „acea tendință lăuntrică spiritual-universală”, ci sunt producțiile economice. Schimbările acestor forțe productive condiționează întreaga suprastructură ideologică a societății. De aci relativitatea valorilor. Pentruca în concluzie, dl Prof. Șerban Ionescu, răsturnând problema așa cum era pusă de materialisti, să susțină că ideia, creatoare în toate domeniile spirituale, nu numai că își are fundamentarea sa autonomă, dar este ea însăși cauza schimbărilor economice.

La aceste concluzii este îndreptățit să ajungă autorul, nu numai pe baza unei postulări a valorilor spirituale, dar chiar condus de evoluția istorică a marxismului. Căci chiar dacă Marx și Engels ar fi susținut categoric că valorile spirituale nu exercită nici o influență asupra structurii organismului social — ceiace pare însă, a nu fi tocmai așa, după cum reiese din scrisorile lor ulterioare, în care nu mai sunt consecvenți cu părerile inițiale, — totuși, interpretările și polemicele dintre continuatorii gândirii marxiste pe această temă, dovedesc că ceiace poartă amptenta relativului notoriu este însăși baza concepției materialiste; factorii ideologici, constituind o lume a valorilor eterne, determină ei totul și trebuiesc recunoscuți ca singurii prin care este posibilă o ridicare a omului din animalitate la rangul personalității.

În capitolul 2 ni se expune critic etica materialismului economic. Căci cu toată aversiunea lui Karl Marx pentru vre-o morală, putem totuși vorbi și în sistemul întemeiat de el, de o asemenea disciplină. Ea se bazează însă pe o concepție pur materialistă, din care se îndepărtează orice idee metafizică, supranaturalistă sau mistică. Pentru materialisti, cauzele moralității nu-s de ordin transcendențial, ci empiric. De aci lupta acestora contra apriorismului și universalismului moral, pe care își fundamentează valoarea concepțiile idealiste.

Ce este legea morală pentru materialisti? Nimic mai mult decât un instinct dobândit de om în lupta pentru existență. Ca atare ea nu are nimic misterios în apariția sau conținutul său... Dar idealul moral? „Forța instinctivă a luptei de clasă” după cum susține Karl Kautsky.

O asemenea concepție a legii morale și mai ales, un asemenea ideal, nici că puteau să ducă la alte mijloace de realizare a lor, decât acelea conforme cu criteriul lor de valorificare, adică: violența, teroarea și anarhia. Ajuns aci, dl Prof. Șerban Ionescu expune critic doctrina lui Georges Sorel și a lui Vladimir Ulianov Ilici (Lenin), pentru a termina cu Stalinismul din ultima vreme. asupra căruia D-sa se dovedește cât se poate de bogat și bine informat.

În sfârșit, în capitolul 3 al lucrării, cu o adevărată competență de cunoscător al problemei, autorul ne arată: ce contrapune idealismul moral-creștin, concepției etice a materialismului economic. Și găsește că-i opune în primul rând, o spiritualizare a culii noastre lăuntrică fără de care nu se poate realiza efectiv și trainic un progres al omenirii și o armonie socială. Se înlătură astfel anarhismul. Ii mai opune apoi concepția iubirii ridicate la rangul de principiu universal-metafizic, prin care se înlătură lupta de clasă și selecția socială prin război. În sfârșit, îi mai opune trainicile realizării practice ale cooperăției bazată pe onestitate și frăție, și pacea universală, bazată pe demnitatea omenească recunoscută pentru fiecare ins sau neam.

În cadrul acestor capitole, dl Prof. Șerban Ionescu, face în primul rând, în lucrarea D-sale, cu adevărat o muncă de profesor, care trebuie să dea la Facultatea de Teologie o temeinică formație sufletească generațiilor de păstori sufletești ai poporului. Dar strădania D-sate mai poate fi apreciată și din alt punct de vedere: căci în afara pozițiilor principiale nete în care situează gândirea marxistă și neomarxistă, față de principiile etice creștine, D-sa izbutește deseori să surprindă într'un clește logic multe din consecințele contradicțiilor ale concepției pe care vrea și reușește s'o combată. Aceasta face, alături de bogata informație bibliografică a cărții, ca lectura ei să folosească unui cerc cât mai larg de cititori, chiar și celor mai inițiați în cunoașterea materialismului economic, decât un student, la Teologie. Este și ceiace a voit autorul dând studiul publicității, este și ceiace a adevărit publicul cititor făcând ca acesta să ajungă la a II-a ediție.

**ION POPESCU-ARGEȘEL**

**MARIA MONTESSORI: Taina Copilăriei,** (trad. de. I. Sulea-Firu, București, „Tiparul Universitar”, 1938, 246, pag. Lei, 100).

Rezultatele școlii de astăzi nu sunt aproape deloc încurajatoare după statisticile din mai toate statele civilizate. Cu o școlaritate de aproximativ o treime din viața medie a unui om (însușind toate ciclurile de învățământ), școala, de cele mai multe ori, nu pregătește complet pe absolvent, nici din punctul de vedere teoretic, nici din cel practic.

Într'adevăr, marea majoritate a absolvenților părăsesc școala cu cunoștinți confuze, fără vre-o legătură asimilate și fără un spirit critic format. Iar cât privesc rezultatele practice, tinerii, pășind în viață, n'au o pregătire nici pentru orientarea și organizarea vieții lor proprii, nici pentru cea socială, de armonie și solidaritate cu semenii lor.

Cari sunt concluziile ce se pot trage din aceste rezultate? Falimentul școlii? Dar ce punem în locul ei de îndată ce-o găsim așa de necesară atât pentru individ cât și pentru societate, încât nu ne putem lipsi cu ușurință de ea, chiar dacă nu ne mulțumește întotdeauna în măsura încrederii în misiunea ei?

Iată întrebările pe cari și le-am pus, mai ales în timpurile din urmă, multe personalități din lumea celor ce nu privesc fără grije și fără străngere de inimă, calea pe care se îndreaptă soarta omenirii... Bărbați sau femei, oameni de stat, de știință sau literați, filosofi sau reprezentanți ai



bisericii, s'au străduit cu toții să cerceteze cât mai adânc și mai sincer problema. Și drept cauze pentru care școala nu-și poate ajunge în întregime scopul, unii au găsit imposibilitatea aplicării tuturor, — sau inutilitatea multora din principiile ei, alții că metodele ei nu-s eficiente, în sfârșit, alții că nu-s potrivite programele școlare, cari nu țin seamă de psihologia copilului, sunt prea încărcate, ș. a. m. d.

Una dintre aceste personalități creatoare de drumuri noi în pedagogie este și D-na Maria Montessori.

Concepția acestei mari educatoare italiene, cunoscută în toată lumea, este cunoscută teoretic și la noi, datorită strălucirii tânărului asistent universitar Ilie Sulea-Firu, care, prin traduceri și prelucrări, prin conferințe sau prelegeri seminariale la Facultatea de Filosofie din București, a expus în modul cel mai clar: geneza, ideile de bază și valoarea pedagogică a acestei concepții.

În această preocupare a sa, dl. Ilie Sulea-Firu ne-a mai dat, nu de mult, o nouă traducere din opera D-nei Montessori: „Taina Copilăriei”, despre care ne-am propus să vorbim noi aici. Dar înainte de aceasta credem de bine să cunoaștem, în câteva cuvinte, autoarea și concepția sa pedagogică, în general.

Maria Montessori s'a născut în Italia, la Chiaravalle, — regiunea „delle Marche” — în anul 1870. A studiat medicina, științele naturale și filosofia, luându-și doctoratul în toate aceste trei științe.

Inceputul activității sale pedagogice a fost în educația copiilor anormali și întârziați mentali din Roma, strânși în ospiciul Santa Maria della Pietà. Ea a propus pentru educația specială a acestora o metodă care a avut rezultate, într'adevăr, fericite, încât și-a dat seamă că în școala oficială se află, de sigur, ceva greșit, de vreme ce se poate ajunge cu copiii întârziați, urmând o altă cale, la aceleași rezultate ca și cu cei normali.

În 1906, cunoscută fiind ca medic — prima femeie medic în Italia, — și ca „militanta în chestiuni sociale”, i se încredințează organizarea unor azile-școli pentru copiii mici, între 3-7 ani, din cartierul de lucrători S. Lorenzo. Cu acești copii săraci și neglijenți, aproape părăsiți de părinți, își începe D-na Montessori cercetările și experimentele pedagogice cari aveau s'o ducă la fundamentarea unui sistem pedagogic ce privește educația copiilor mici.

Care este concepția ce stă la baza acestui sistem?

În primul rând afirmația că educația este un drept al copilului, o obligație a părinților și o necesitate a Societății. Școala, în viața socială modernă nu mai este un apănagiu numai al celor bogați sau privilegiați, ci al tuturor... Este aici, după cum se vede, un imens câștig al noii pedagogii, în opoziție cu practica celei vechi.

Ideia centrală a sistemului însă este că educația adevărată nu e posibilă decât ținând seamă aproape exclusiv de manifestările externe naturale ale copilului, care nu sunt fără rost, ci sunt semnele nevoilor lui de dezvoltare, lăuntrică.

În școala oficială, orientată după normele pedagogice clasice, sufletul copilului rămâne necunoscut. Adultul i se substituie acestuia întru totul, dându-i ceiace crede el de cuviință, nu ceiace îi lipsește în mod necesar și natural copilului. Și D-na Montessori, consecventă ideilor sale, formulează 4 principii pe care școala e datoră să le respecte cu sfințenie și să le înlătuiească, dacă vrea să dea copiilor o educație adevărată și folositoare pentru viață. Iată aceste principii.

1. Activitatea și efortul sunt naturale și pentru copil ca și pentru adult. Copilul aspiră continuu la acțiune fiindcă simte nevoia creierii sale. De aceea el trebuie lăsat să lucreze singur, rolul învățătorului reducându-se numai la un simplu ajutor, când este solicitat.

2. Această activitate a copilului trebuie să fie lăsată să se producă spontan, fiindcă aceasta implică și interesul și plăcerea lui.

3. Orice achiziție psihologică: cunoștință, tendință, mișcare, etc., a copilului, nu are valoare educativă decât dacă s'a transformat într'un mecanism, în deprinderi.

4. Adevărata personalitate nu se dezvoltă decât în libertate. Prin urmare trebuie să lăsam copilului toată libertatea, ca el să lucreze după propriile lui nevoi.

Pentru a face posibilă aplicarea și realizarea acestor principii, trebuie să se organizeze pentru copil un mediu, adică o ambianță perfect adaptată necesităților materiale și sufletești ale lui. Și acest mediu, în concepția pedagogică a D-nei Montessori, este școala. Astfel a ajuns D-sa la creierea acelor „Case dei bambini”, cu mobilier ajustat vârstei copilului, mijloace de activitate la dispoziția fiecăruia, etc. Aceste mijloace de activitate ce alcătuiesc în metoda montessoriană materialul didactic, nu au un scop în sine, ci sunt privite ca simple mijloace. Prin ele nu se urmărește o măsurare a personalității, ci o transformare a acesteia, un proces de formațiune și de organizare a ei, conform unei concepții funcționale a educației.

Odată realizată această ambianță materială, urmează formarea sufletească a copilului, adică ceiace se numește adevărata educație. Ea constă, propriu zis, în ceiace autoarea numește „descoperirea și eliberarea copilului”. Aci aflăm caracteristica principală a sistemului. Ea stă într'o răsturnare a raportului dintre adult și copil, în sensul respectării drepturilor și libertății desăvârșite ale acestuia din urmă în procesul educației.

Pentru a se forma pe sine, au văzut că trebuie să lăsam copilul să lucreze singur, după necesitățile sale interioare naturale. Învățătorul se retrage și doar observă, calm și liniștit; nu intervine decât când este cerut. Astfel, el ajută numai, când copilul nu vede lămurit calea de urmat și întreabă. Deși are datoria să fie cât mai bine pregătit spiritualmente, învățătorul nu trebuie să turbure liniștea și tăcerea sfântă în care copilul caută să se formeze. Intervenția lui trebuie să fie oarecum periferică și redusă, partea cea mai mare din activitatea educatoare rămânând copilului însuși. Pe această cale, învățătorul are el multe de învățat dela copil.

În ceiace privește procesul educației propriu zise în sistemul Montessori, el se realizează urmând anumite etape. În primul rând se are în vedere

educația sensorială, căreia i se recunoaște o deosebită importanță. Vârsta primei copilării este epoca dezvoltării simțurilor, este cu cuvintele autoarei „perioada sensibilă” a sufletului, prin excelență formativă. Numai dezvoltându-se normal aceasta, se poate troce fără pierderi ireparabile și mai ales, fără piedici de netrecut, la educația intelectuală și cea morală.

Educația intelectuală este redusă în sistemul D-nei Montessori prin însăși idoaia centrală a acestuia: libertatea copilului, și prin faptul că acest sistem se aplică, în general, copiilor mici. Ca atare, ea se mărginește la dobândirea unui vocabular cât mai bogat, la excreții de scriere, citire, socoteli, etc. cu ajutorul aceluși material didactic de care am vorbit. Aci intervine mai mult și mai precis rolul învățătorului, cu toată experiența și prudența sa metodică.

Cât privește educația morală în sistemul de care este vorba, aceasta are și ea o poziție cam redusă și ștearsă, când nu este cu totul fundamentată în creștinism.

Am văzut până aci principiile de bază ale sistemului pedagogic al D-nei Montessori. Ca o încheiere, să încercăm — înainte de a trece la analiza cuprinsului traducerii „Taina Copilăriei” — să distingem: ce aduce nou acest sistem, care sunt criticile ce i s'au adus, precum și valoarea lui, atât față de pedagogia clasică, cât și între celelalte sisteme contemporane.

Dacă ar fi să caracterizăm în câteva cuvinte acest sistem, pe baza principiilor lui, trebuie să spunem că el preconizează libertatea aproape absolută a educației, implică în mod necesar activitatea individuală a copilului, și pune mare preț pe caracterul practic-experimental în pedagogie.

Față de principiile școlii vechi, asadar, D-na Montessori, — de altfel ca mai toți reprezentanții direcțiilor noi în pedagogie — se ridică și critică totul. În special răstoarnă categoric — după cum am văzut, — în urma avântului luat de psihologia infantilă, — raportul dintre educator și copil, cerând pentru acesta din urmă activitate proprie și liberă. Este aci, de sigur, o exagerare, mai ales dacă avem în vedere educația morală, — exagerare care a făcut ca sistemul montessorian să fie aspru criticat de pedagogii credincioși clasicismului. În sfârșit, față de sistemele contemporane, mai mult sau mai puțin cu tendinți similare, școala D-nei Montessori a adus cea mai utilă contribuție în educație, în ceiace privește: umanizarea educației, preocuparea — și cum? — de epoca preșcolară a copilului, și o mai bună îngrijire din partea statului a copiilor slab înzestrați dela natură, sau a celor anormali.

Odată cunoscut fiind sistemul montessorian în principiile lui de bază precum și în ceiace privește poziția lui atât față de pedagogia clasică precum și între celelalte școli contemporane, — să trecem acum să vedem cuprinsul noii traduceri: „Taina Copilăriei”.

D-na Montessori își înțelege opera sa, în general, nu ca o pedagogă, ci ca o „misionară” de a lupta și convinge pentru apărarea copilului și a drepturilor lui în educație. Ea a spus: „Copilul este o ființă divină; dar neînțeală”. Astfel că rostul operii sale este mai mult de a lupta pentru

un adevăr, decât a da directive absolute în educație. Acest adevăr a mai fost rostit și de către Pestalozzi, și constă în afirmația: copilul învață mai mult învățându-se el însuși. Noi ne credem învățătorii lui, dar de cele mai multe ori nu suntem la nivelul misiunii noastre.

Caracterul de „misionarism” care este întâi de toate o problemă de credință, — de aci poate și interpretările fanatice ce se atribuiesc cu multă ușurință principiilor sistemului Montessori — nu reiese mai clar și mai convingător din nici o altă lucrare a autoarei, ca dintr’această carte „Taina Copilăriei”.

Cu toate acestea însă, să nu se creadă că e vorba de o carte plină de sentimentalism sau misticism. După cum nu este nici un tratat îmbăscit de principii și norme pedagogice. Noua traducere este o înduioșoasă plecare plină de căldură sufletească pentru justa înțelegere și prețuire a copilului și a vieții acestuia în vederea dezvoltării și însemnătății omului de mai târziu. Căci, deși cu o temeinică pregătire științifică — după cum am văzut, — d-na Maria Montessori nu a alunecat în formularea și fundarea concepției sale educative pe terenul speculațiilor teoretice. Dar nu s’a pierdut nici în divagații sentimentale. Ci, prin observații și cercetări experimentale, și cu intuiția inimii și sufletului său de femeie, ea a pătruns cel mai adânc decât oricare dintre reprezentanții educației noi, în acel vast și fermecător cuprins al vieții care este copilăria... Și aci, în această perioadă, care pentru imensa majoritate a adulților — fie ei oameni simpli, părinți, fie chiar educatori, — rămâne necunoscută sau neapreciată în adevăratul său sens și rost, a găsit D-sa începutul educației serioase și cu folos.

Din punctul de vedere al cuprinsului științific „Taina Copilăriei” este o minunată sinteză a principiilor pedagogice ce stau la baza sistemului însuși. Reproducem pentru convingerea cititorului nostru câteva titluri, în ordinea problemelor mari în care ele se încadrează.

În ceiace privește viața fiziologică a copilului — pe care am văzut că D-na Montessori pune mare preț — cartea de care vorbim ne aduce uluitoare cunoștinți și idei ce se traduc, — înlăta ce sunt citile, — fie în sincere automustrări pentru modul cum am crescut copiii proprii sau cei ce ne-au fost încredințați pentru a-i educa, fie în revelatorii aderente în fața amintirii cum am fost crescuți noi, de părinții sau educatorii noștri... Înă câteva titluri din carte privind această problemă: „Noul născut”, „Intruparea”, „Perioadele sensitive”, „Cresterea”, „Ordinea”, „Ordinea inferioară”, „Somnul”, „Mersul”, „Măna”, „Ritmul”, „Substituirea de personalitate”, „Instinctele-călăuză” etc.

Educația intelectuală a copilului o aflăm în această carte expusă în capitolele semnificativ intitulat: „Începutul învățaturii. Scris-Cetitul”, „Adevărata normalitate”, „Deviațiunile”, „Fugile”, „Stările psihice”, „Vindecarea”, „Copilul dependent”, „Complexul de inferioritate”, etc..

În sfârșit, despre viața morală a copilului, capitole ca „Frica”, „Minciuna”, „Înțelegerea dragostei”, „Tăcerea”, „Recom

pense și pedepse", „Demnitatea", „Disciplina" și altele, ne expun punctele de vedere ale autoarei în această privință.

Deosebit de aceste mari probleme, „Taina Copilăriei" mai cuprinde și alte capitole extrem de interesante, tratând despre: „Problema socială a copilului", „Căile noi ale educației", „Pregătirea spirituală a învățătorului", „Originile metodei" (Montessori), „Orfanii din Messina", etc., etc.. Precum și o mulțime de povestiri duiosase asupra observărilor și experimentelor pedagogice pe care autoarea le-a făcut în cariera sa.

Cât privește stilul, „Taina Copilăriei" este scrisă atât de frumos, încât fascinează. Puteam spune că însuși stilul este una din marile calități ale acestei cărți, oșbit de valoarea științifică și de actualitate a cuprinsului. Crezi că citești un imn indian închinat copilului și iubirii noastre sincere ce datorăm acestuia.

Domnul I. Sulea-Firu nu sacrifică în traducerea sa nimic din această frumusețe a stilului, ci o menține, naturală și neforțată, în orice rând al ei. Ceiace face ca ea să poată fi citită și în românește de către oricine, nu numai cu folos, dar și cu plăcere.

Iată pentruce. - încheind considerațiile noastre asupra noiei traduceri, — putem spune că d-l I. Sulea-Firu aduce prin ea, servicii reale nu numai mișcării științei pedagogice dela noi și educatorilor profesioniști ai școlii românești, ci, deopotrivă, și marelui public cititor. În primul rând sunt chemați să citească „Taina Copilăriei" părinții, de orice rang social ar fi, și în special mamele, căci ele mai ales, au în privința creșterii copiilor o datorie sfântă, dar dela care de multe ori dezertează sau păcătuiesc din neștiință. În sfârșit, poate citi cartea aceasta oricine, orice-ar fi și orice copilărie ar fi avut. Căci oricine va avea prilejul fericit să se întâlnească pe el însuși, așa cum era atunci când lumea nu era ca aceasta din care te simți atât de bine când poți să fugi barem pentru o clipă, afundându-te în acea alăncă poezie și cu adevărat taină a copilăriei, frumoasă și eternă ca umanitatea însăși.

#### ION POPESCU-ARGEȘEL

CAILLIET (E.): *Mysticisme et „mentalité mystique"*, Paris. F. Alcan, 1938, 196 pag.).

Studiile lui Lévy Brühl asupra mentalității primitive au ridicat numeroase critici. Este suficient să amintim de R. Allier, Le Roy și Gaston Richard ca să vedem ce răsunset au avut afirmațiunile sale. Neutatea problemei și felul în care o soluționează au adus numeroase dispute în domeniul psihologiei. Divergențele vin dela faptul că, pe lângă dificultatea problemelor de psihologie, la studiul primitivului se adaugă și greutatea de a găsi o mentalitate primitivă veritabilă, pentrucă necivilizatul de astăzi nu este adevăratul primitiv. Apoi lipsa unei terminologii adecuate i-a pricinuit multe neajunsuri lui Lévy Brühl.

Teoria lui Lévy Brühl asupra mentalității primitive a fost privită și examinată din toate punctele de vedere pentru a fi criticată de toți. Ata-

curile au venit din partea antropologilor, psihologilor și sociologilor, iar, în cele din urmă, din partea teologilor. Punctul nevralgic pentru teologi îl constituie identitatea, pe care o găsește Brühl la primitivi între mentalitatea mistică și mentalitatea prelogică. „Aceste două caractere (mistică și prelogică) a mentalității primitive pot să fie privite mai curând ca două aspecte ale unei tendințe fundamentale decât ca două caractere distincte”, spune el (Bulltin de la Société fr. de philo. 1923, p. 17).

Aproape toate studiile sale ne sugerează involuntar că, conștiințele religioase sunt conștiințe înapoiate. Această idee se degajează mai ales din faptul că L. Br., deși se leapădă formal de ea, acceptă totuși teoria celor trei stări ale lui A. Comte. Ar urma de aici că marii mistici au avut un fel de mentalitate prelogică. Pentru cine nu cunoaște îndeajuns istoria misticismului și filosofia lui Bergson, care ridică cunoaștința mistică deasupra tuturor celorlalte, acceptarea acestei concluzii este firească. E. Cailliet, prof. corespondent al Academiei de științe coloniale, își propune în lucrarea sa: *Mysticisme et „mentalité mystique”* să înlăture această confuzie, ridicând misticismul la justa sa valoare.

În studiul său, pe lângă experiențele și observațiile personale, făcute timp de trei ani, cât a stat printre popoarele înapoiate, autorul utilizează pe Le Roy și pe R. Allier.

Brühl susține că, pentru primitivi, orice lucru posedă proprietăți oculte. Nu există fapte numai fizice și distincția dintre natural și supranatural, invizibil și vizibil nu există deloc în ochii primitivului. Această proprietate, el o numește mistică — în lipsă de alt termen mai bun — întrucât cuvântul mistic se întrebuițează pentru credința în forțele imperceptibile simțurilor.

Studiul lui Cailliet are două părți. În prima parte, găsim o expunere destul de întinsă asupra mentalității mistice. Ea nu caută legăturile cauzale, ci recurge imediat la acțiunea puterilor mistice. Principiul contradicției este ignorat. Mentalitatea primitivă caută cauzele secundare în lumea forțelor mistice. Singura cauză eficientă este aceea mistică. Plecând, ca și a noastră, în general, de la datul sensibil imediat, mentalitatea mistică abandonează ceea ce numim realitatea obiectivă, pentru a căuta să descopere cauza ocultă, mistică, puterea invizibilă, care s'a manifestat printr'o schimbare în datul sensibil. Acesta este procesul mintal al uecivilizatului.

Întreaga activitate a primitivului se desfășoară pe un plan mistic, a noastră se desfășoară pe un plan logic. Noțiunea de „cum” nu se pune pentru el. Forțele mistice sunt acelea care dispun de sănătatea și de viața lor. Bolnavul e părăsit în N. Zelandă, pentru că nenorocirea este un lucru sacru. De aceea, dacă cineva se înneacă, nimeni nu-i sare în ajutor. Există chiar un sentiment mistic al proprietății, care constituie un obstacol pentru schimb, pentru că o bucată de fier sau de lemn poate influența destinul unui om.

Există acea participare mistică, care corespunde cu legea cauzalității pentru cugetarea logică. Primitivul se satisface cu explicațiile mistice, el nu este frământat de curiozitatea noastră.

Experiența mistică a primitivului este mai bogată decât a noastră. Sub influența ritmului unui cântec, a dansului, în mijlocul excitației colec-

tive, indivizii și-au pierdut individualitatea lor și s'au unit cu strămoșul mistic.

În partea doua, autorul compară mentalitatea mistică cu misticismul nostru. Este partea critică propriu zisă. Dela început, Cailliet arată că metoda comparativă de care se folosește L. Brühl are foarte multe inconveniente. Mai întâi, nu se știe dacă mentalitatea noastră este într'adevăr destul de logică. L. Br. găsește o prăpastie între mentalitatea noastră și a necivilizatului. Dar el ajunge la elaborarea unui tip de mentalitate mai mult teoretic decât real. Raoul Allier spune, cu multă dreptate, că reprezentările mistice apar câteodată și în societățile civilizate. Hazardul, în care credem noi nu este decât un fel de mentalitate mistică. Mai mult chiar, structura spiritului pare să rămână aceeași, spune Bergson. Experiența dobândită de generațiile succesive, depusă în mediul social și restituită fiecărui din noi, este destul să explice de ce noi nu euzetăm ca necivilizatul. Spiritul funcționează la fel, dar nu se aplică, poate, aceluiași materii, probabil pentru că societatea nu are aceleași nevoi aici și acolo.

Concluziile noastre asupra mentalității primitive, dacă ne apar suficient apropiate, rămân totuși relative și lacunare. Toate cuprind o parte de adevăr, dar apar adesea premature. J. Piaget spune că va veni o vreme când mentalitatea infantilă va fi plasată pe același nivel în raport cu adultul normal și civilizată, ca mentalitatea primitivă, așa cum a definit-o Levy Brühl.

Dela o lucrare la alta, L. Br. a căpătat mai multă precizie, a introdus rezerve și nuanțe, grație cărora ipoteza sa a câștigat în siguranță și metoda în suplete. Nu trebuie să ne închipuim că ar exista undeva un primitiv integral, a cărui mentalitate ar întruni trăsăturile relevate de L. Br.

Mentalitatea mistică constituie un pol al mentalității umane. Această mentalitate este oare depășită? Levy Brühl o sugerează adesea, în ciuda rezervelor pe care le face.

În mistică, spune Gilson, este o funcție tot așa de vitală, tot așa de conaturală cu euzetarea noastră ca și funcția logică. Această funcțiune activează la primitiv voalată de false noțiuni și de numeroase interferențe. La noi, s'ar putea să se atrofizeze cu ajutorul unei educații antagoniste. L. Br. nu o studiază în ceea ce ea are sui generis. Un umanism radical elimină din misticism supranaturalul. Nu trebuie însă, să ne transportăm în mentalitatea primitivă cu un postulat raționalist, care implică eliminarea divinului, ceea ce este specific pentru mistic.

Necivilizatul este sigur că o cauză mistică dispune în mod suveran de fapte, deși, de natura profundă a acestei cauze, el poate să se înșele. Dar Eugen Ménégoz ar răspunde prin afirmația „mântuirii prin credință, indiferent de credință”. Primitivii încearcă o nevoie de asistență. Și o găsec în felul lor.

Cailliet caută să aducă o contribuție la studiul fideismului. După L. Br., exercițiul legii participării în mentalitatea mistică a postulat o veritabilă „facultate”. Aceasta i se pare fonciar identică cu ceea ce credinciosii numesc „viață prin credință”. Ménégoz spune că Dumnezeu a înțeles chemarea ce i s'a adresat chiar prin aceste rudimentare procedee pe care le găsim la primitivi. În bădăranul idolatru trebuie să recunoaștem un frate.

La primitiv, misticismul apare în esența sa însăși, metodă de viață și metodă de cunoaștere.

Etapele experienței mistice variază oarecum după timp și societăți, dar ele sunt în număr de trei. Avem via purgativă, care constă în purificarea caracterului și detașarea de interesele pământești. Via iluminativă consistând în liniștea și certitudinea de Dumnezeu și percepția veritabililor valori ale existenței în lumina divină. Via unificativă, armonia perfectă și desinteresată a voinții regenerată, cu Dumnezeu. În această ultimă fază, misticul se găsește cufundat în divinitate, inspirat și dirijat în toate acțiunile sale de iubirea lui Dumnezeu care locuiește în el.

Aceste etape le găsim și la primitivi, deși într'un mod rudimentar. De pildă, una din cele mai mari griji ale indigenilor este de a se purifica. Ei fac un fel de desinfecție mistică „când negrii merg să facă o vizită aprind un foc și se afundă pentru a nu aduce boala la ei”. Apa și focul sunt două mari remedii. De aceea, toate lucrurile unui mort se ard, printru-că focul îndepărtează spiritele rele. Cea mai bună purificare este, însă, prin sânge, ea aduce putere. De aceea părinții stropesc cu sânge pe copiii lor în fiecare lună. Primitivii practică, în largă măsură, ascetismul. Postesc înaintea oricărei întreprinderi importante și ideea morții mistice le este foarte familiară.

Prin urmare, găsim la primitivi poztiviri care trădează un misticism adevărat. Datele le găsim chiar în cartea lui L. Br. „Le Surnaturel et la Nature”.

Misticismul apare odată cu tentația pe care o face spiritul omenesc de a sesiza esența divină sau ultima realitate a lucrurilor. Misticismul primitiv se deosebește de al nostru prin faptul că este orgiastic; realizează stări de extaz mai mult sau mai puțin cataleptice; este sărac în elemente morale și intelectuale, îi lipsește într'un cuvânt „coloana vertebrală”. Primitivul este sclavul emoțiilor, pe câtă vreme misticul creștin este stăpânul și utilizatorul lor. În fond, însă, este o experiență identică.

Ultima lucrare a lui L. Br. convine să vadă în misticism entuziasmul unei vieți care se avântă spre înălțimi pentru a se completa. Este strigătul etern al sufletului decăzut. Misticismul este o simplă participare la viața reală și eternă în sensul cel mai profund. Religia nu este o cunoștință, spune Ch. Hauter, ci un mister și de aceea noi căutăm pe Dumnezeu. Misticismul este o înțelepciune experimentală, o metodă de cunoaștere și de viață. Această metodă are tendința să se atrofieze în lumea noastră modernă, spune Cailliet. Exaltarea vieții, astăzi, dacă se produce, este îndreptată într'o direcție opusă.

Funcțiunea mistică la primitivi se poate observa foarte ușor că este influențată de alți factori. Climatul, sistemul social defectos, și sensibilitatea duc la o dejecție mintală, morală și spirituală. Impietriți în magie, primitivii apar în fața lui Le Roy, care a stat o jumătate de secol printre ei, ca epuizați, sleiți și înțepenii.

De aceea, nu putem să degajăm misticismul într'un mediu defavorabil pentru dezvoltarea sa. Apoi, nu trebuie, ca studiind misticismul, să cădem în subiectivism care ne duce viața la un soliloquiium. Trebuie să admitem existența iraționalului, care este funcțiunea divinului.



Din toate acestea, Cailliet a reușit magistral să scoată în relief în ce măsură putem găsi în mentalitatea primitivă elementele adevăratului misticism. „Mentalitatea mistică” nu poate nici într'un caz să coboare prestigiul misticismului ca factor superior de cunoaștere și de metodă de viață în Dumnezeu. Prin urmare, spiritul nostru se înșală, dacă ar fi tentat să creadă, citind studiile lui L. Brühl asupra mentalității primitive, că misticii sunt niște conștiințe inapoiate.

CLEMENT C. PAVEL

M. DEBESSE: *Essai sur la crise d'originalité juvénile.*  
(Paris, Alcan, 1936, 435 p.).

Lucrarea de față este o leză de doctorat susținută la universitatea din Paris. Autorul, fiind profesor de școală normală pentru învățători și trăind prin urmare în strâns contact cu tineretul, a fost izbit de unele particularități ale acestuia, fapt ce l-a determinat la un studiu mai sistematic. Aceste particularități, aceste caractere specifice le cuprinde el sub denumirea de „criză de originalitate”.

Ce trebuie să înțelegem prin „originalitate” la adolescent? Tendința de a fi cât mai personal, și cât mai deosebit de ceilalți indivizi în manifestările lui, de orice natură ar fi ele.

Prin „criză de originalitate” înțelegem starea psihică a adolescentului în toată perioada de timp cât ea este factorul dominant, în funcție de care sunt toate manifestările sufletesti juvenile.

Cu alte cuvinte, lucrarea de față este un studiu sistematic, pe bază de anchete, jurnal intim etc., care întărește să scoată cât mai în evidență caracterele psihice specifice adolescenței.

Ce este însă adolescența? După ce înșiră întreaga serie de păreri a autorilor ce s'au mai ocupat sistematic sau tangențial de problema adolescenței, autorul conchide că ea e perioada care începe odată cu primele semne puberale și se termină cu adaptarea individului la realitatea în care va trebui să trăiască, cu alte cuvinte epocă dela aproximativ 12—20 ani, fiind scama, firește, de faptul că ea nu apare la toți indivizii la aceeași vârstă, ci la unii mai târziu, din cauza rasei, a sexului, a influenței mediului etc..

Perioada adolescenței se manifestă în două moduri: 1) prin dorința de a uimi anturajul și 2) prin afirmarea intimă de sine. Aceste două moduri de manifestare corespund la două faze din dezvoltarea adolescentului.

Prima fază, între 14—16 ani (cea dela 12—14 e o fază de echilibru) sau poate chiar ceva mai devreme la fete, fiind mai precoce, e dominată de o foarte vie dorință de singularizare în acțiuni, spre a atrage atenția asupra sa și a uimi. E o perioadă când individul se afirmă în exterior (perioada afirmației exterioare, cum o numește autorul) și în care place tot ceace e ciudat, bizar, neașteptat, paradoxal în idei, obiceiuri, costum etc.. Această epocă prilejuiește mult neceaz părinților și profesorilor din cauza unui neastâmpăr organic a cărui penă este acum adolescentul.

Unele din aceste excentricități se pot prelungi până în pragul vârstei mature, cea mai mare parte cedeză însă către 16--17 ani unor tendințe mai secrete. Aceasta e perioada afirmării intime de sine, a cultului eului, afirmare ce nu se mai produce ostentativ, ci intim. E vârsta reculegerii și a solitudinii interioare, când adolescentul dezaprobă copilăriile prin care a încercat a se afirma în perioada anterioară, luându-le locul meditația, cufundarea în profunzime.

În fine către 18 ani pentru fete și 19 pentru băieți, un nou echilibru se stabilește, iar exaltarea diminuează: e despotismul erizei. În această epocă dela sfârșitul adolescenței și începutul vârstei adulte gândirea se organizează și se afirmă fără furtună, viața mintală își pierde alura ei anarhică, tinzând către ordine, iar anturajul nu mai e considerat ca inamic, ci ca prieten sau în orice caz, ca ceva ce merită considerație. Cu această epocă începe adaptarea la real, dispărând pe nesimțite romanismul agitat, dar cu el și frumoasa avântată și plină de speranțe ireflectate vârstă a adolescenței.

E o carte captivantă atât prin nouțata ideilor, cât și prin sprinteneala stilului. Are poate un singur cusur: acordă o încredere prea mare jurnalului intim. E drept că jurnalul intim e una din metodele de cercetare ale vieții sufletești juvenile, dar nu trebuie să se uite câte inexactități, omisiuni, mistificări etc. cuprinde. El trebuie supus unui riguros examen critic, iar dacă e posibil autorul jurnalului să fie observat în toate manifestările lui. Acolo însă unde autorul nu poate fi observat, afirmațiile lui trebuiesc luate „*rum grano salis*”. Cu toate acestea d. Debesse a reușit să desvăluie adolescenței câteva din nebuloasele ei aspecte.

Dr. ȘT. ZISSULESCU

NICOLAS BERDIAEV: *Les Sources et le Sens du Communisme Russe*. P. 250. Ed. VIII Paris. 1938.

Trebuie să fim recunoscători scriitorului rus Berdiaev, că a pus într-o lumină destul de clară sursele sale atât de ațânci și complicate ale comunismului sovietic. Rădăcinile lui nu se opresc la marxismul de suprafață, ci se infig tot mai profund în însăși istoria marelui și sfintei Rusii. Din ea desprindem sufletul slav, care în esența lui, nu este de cât sufletul bisericii ortodoxe. Elementul acesta mistico-religios îl găsim până și la unii dintre nihilistii și comuniștii contemporani. Aci se mai adaugă și un element naturalistic, făcut de imensitatea acestei țări și de întinsul infinit al teritoriului ei, ce se reflectă până și în sufletul fiecărui țărân. Prin formarea sa religioasă, el rămâne, sub ori și ce aspect ideologic ar îmbrățișa, un ortodox în primul rând. Suferința și sacrificiul sunt suportate de el ca ceva inerent ființei sale. Autocratismul țarist, spre ex., se ridică și el pe un fundament mesianic, iar creștinismul rus ia un colorit național. Statul trece pe primul plan, iar biserica în al doilea rând. Prin structura sa autocratică și totalitaristă, statul, devine personificat în persoana Țarului. El ținea în mâinile sale nu numai frâncle puterii administrative, ci și mântuirea poporului său. Credința ortodoxă devine astfel credința rusă. Marca schismă de mai târziu, care a despărțit

statul și clerul conducător de ortodoxia poporului a dus la formarea acelei „inteligentia revoluționare”, care urmărea realizarea unui ideal de dreptate pe pământ — aspect veridic al împărăției lui Dumnezeu în lumea aceasta — față de țarismul temporal și absolutist al Moscovei.

Inteligenta rusă nu e o clasă a intelectualilor, ci mai mult o sectă de reformatori sociali pentru înapoierea suferinții prin eliberarea poporului de sclavajul latifundiarilor și de autocratismul țarist.

Către sfârșitul sec. al XIX, Rusia se găsește astfel într-o nouă fază sub aspectul social. Un conflict tot mai accentuat între statul despotice de o parte și conducătorii lui intelectuali de altă parte. Curentele cărora ei dau naștere devin tot mai numeroase și mai amenințătoare. Slavofilismul, nihilismul, populismul, anarhismul, socialismul, și'n urmă bolșevismul urmăreau în fond același lucru și anume: o mai mare dreptate socială. „Nous sommes tous nihilistes” — spunea Dostoievski.

Sunt numeroși acești reformatori sociali formați în suferința poporului, a nedreptăților trecutului și a abuzurilor regimului, care prin scrierile lor întindeau o pânză de idei tot mai deasă și mai conștientă în sufletele celor doritori de libertate și de egalitate. Câte odată, ei aruncau peste bord chiar credințe sfinte, dar o făceau tot în numele unei credințe. În imensul spațiu al sfintei Rusii, haoticul gândurilor aleargă nestânjenit și vijelios ca și vânturile de stepă... până se canalizează în curente și cicloane puternice. Din ele se conturează figura unui: Ralitchev, Novikoff, Paschin, Tchadev, Bielinski, Tchernichevski, Dobroliouhoff, Pissarev, Sasonoff, Bakounin, Tkatchev, Jeliaboff, Herzen, Aksakoff etc., și toată acea literatură rusă pătrunsă de dinamismul unui Dostoievski, de profetismul și spiritul revoluționar al unui Tolstoi, Leontiev, sau Gorky, de filosofia apocaliptică a unui Soloviev, Chomiakoff sau Fedoroff, care arătau prăpastia existentă între clasa conducătoare și poporul obidit, cum și lipsa unui suport moral al vechiului regim. — Toate aceste drumuri duceau către marea revoluție de mai târziu.

Lenin devine sufletul și conducătorul acestei revoluții. El grefează specificul rus asupra marxismului făurit aiurea. Mai mult organizator de cât teoretician. Politicul predomină la el economicul. Bolșevismul devine o sinteză pentru el, din Ivan cel Groaznic și Karl Marx. Terorismul este o prelungire a celui dintâiu, comunismul al celui de al doilea. Disciplina socială introdusă la început prin constrângere, va transforma masele și le va obișnui cu timpul, făcând inutilă și dictatura și statul pe care o trântăiează comunismul, face parte din subconștientul creștin. Fără creștinism, comunismul ateu și materialist va trebui să ajungă la un eșec sigur. Nici creștinismul nu trebuie să se transforme în acuzator, întrucât are și el o mare vină în lipsa de contribuție pentru realizarea justiției sociale. Berdiaeff ridică procesul acesta — după Berdiaev — pornind de la societate la individ, anihilează personalitatea omului în avantajul colectivității impersonale și omogene. Revoluția agrară efectuată prin mijlocirea colectivismului și prin creșterea kolkhozurilor apăsau și mai greu asupra mijlocului rus.

În ultimul capitol: „Le Communisme et le Christianisme”, autorul lămurește procesul dintre cele două ideologii, remarcând o gravă contradicție de care se face vinovat comunismul. Acesta din urmă, spune Berdiaeff, preținde și el a fi o religioasă, căutând a se substitui astfel creștinismului.

Mijlocul de pătrundere sub aspectul religios nu este desigur strein liferitelor ideologii ruse. Marxismul însă ia o atitudine categorică contra religiei creștine — considerând-o drept un opium al popoarelor. Ea întreține: slăbiciunea, suferința, sărăcia și sclavajul asupra omului. Privirii poporului trebuie îndreptate aci pe pământ nu în vieta viitoare. De aci pornește lupta contra creștinismului, înscrisă în planul quinzenal. Autorii acestui plan recunosc însă cât de adânci sunt implantate în sufletul poporului aceste credințe religioase, poate mai vitale chiar de cât orice alte construcții economice ori politice. În plus încă, tipul atât de complicat al comunismului înrolat în serviciul unei ideologii dispune, după Berdiaeff — de o mare doză de sacrificiu, de abnegație, de suferință și renunțare, însuși formate de o lungă educație creștină. Desrădăcinarea acestui suflet, ar însemna distrugerea comunismului rus. Ideia de egalitate și fraternitate, pe această temă aduce multe acuzațiuni contra bisericii ruse, care devinind un instrument de susținere a claselor dirigitoare contra marelui număr de suferinți, s'a făcut viaovată de lăncezeală și compromis. Din existența păcatului s'a tras concluzii în justificarea existenței răului și a nedreptăților sociale. Suferința și opresiunea au fost declarate necesare. Supunerea creștină a dus la negarea demnității omului, acceptăna orice arbitrar social și apărând pe opresori. Cu drept cuvânt declară Dostoievsky, că biserica rusă este lovită de paralizie. Comunismul apare, după autorul nostru, ca... „une deformation de la vieille idée messianique russe”. Ori, creștinismul — încheie scriitorul rus — trebuie să apere valoarea personalității umane contra demonolatriei comuniste.

Prin proporțiile ei de pătrundere în adâncul problemei lucrarea lui Berdiaev rămâne unică sub acest aspect.

ȘERBAN IONESCU

ERNEST BARKER, H. J. LASKI, M. GINSBERG, A. M. CARR-SAUNDERS, J. A. HOBSON, T. H. MARSHAL, K. MANNHEIM și alții: *The Social Sciences. Their Relations in Theory and in Teaching*. (2 vol. London, Le Play House, 1936-1937, pag. 222-191).

Viața și gândirea engleză ne sunt printre cele mai puțin cunoscute. O serie de prejudecăți, precum și dificultățile limbii ne-au împiedecat și ne împiedică încă să înțelegem cum trebuie realitatea și specificul anglo-saxon. O călătorie mai lungă de studii în Anglia mi-a înlesnit să iau contact direct cu această realitate, s'o trăiesc și să cunosc astfel nemijlocit instituțiile ce o susțin și'n deosebi activitatea intelectuală și spirituală pe care o desfășoară în primul loc universitățile și apoi marile forțe sociale azi în luptă hotărâtoare pe tot întinsul acelei imense federații de state și popoare, care este Imperiul britanic.

În afară de admirabila organizare a tuturor așezămintelor sociale, ceiace m'a impresionat pretutindeni a fost faptul, cu adevărat vrednic de remarcat în mod special, că științele sociale în genere se bucură de o atenție excepțională în această țară.

Inclinația naturală a Anglo-saxonilor către practic trebuia să ducă implicit alături și imediat după științele naturii, la dezvoltarea științelor

sociale. Atâta vreme cât regimul burghezo-liberal dădea satisfacție — în sensul cel mai general al cuvântului — marei majorități a populației și totodată de lucru mulțimei proletare, preocuparea principală a intelectualității active a fost, deopotrivă, științele naturii, artele poetice și filosofia generală, cu tendințe morale mai cu seamă.

Treptat, treptat gândirea politică și socială își făcu apariția tot mai impunătoare, pe măsură ce structura vieții colective cerea amenajări mai echitabile, tot mai urgente și mai profunde. Ca pretutindeni în lume și în această parte a globului se pregătește o viață nouă într-un spirit de umanism înalt dar realist. Ne-o indică o serie de simptome, printre care tendințele învățământului și ale culturii populare, precum și dezvoltarea științelor sociale. Importanța și extinderea pe care le ia *London School of Economics and Political Sciences*, prin transformări și îmbunătățiri continue, constituie dovada cea mai convingătoare.

Cele două volume de față, asupra cărora ne facem o plăcută îndatorire științifică de a atrage atenția, sunt deasemenea o ilustrare a aceleiași tendințe. Ele conțin valoroase și variate contribuții ale unora din cei mai de seamă gânditori englezi în materie socială. Problema centrală care-i preocupă însă pe toți este, după cum o indică subtitlul, raportul dintre științele sociale, atât în teorie, cât și în învățământ.

Apariția în volum a acestor diverse studii, care au constituit tot atâtea rapoarte, ample deschătute în ședințele de lucru ale celor două conferințe speciale, organizate de Institutul de Sociologie londonez, împreună cu comitetul britanic al lui *International Student Service* pentru prima conferință, se datorește activității serviciu de editură al Institutului, renumita și simbolică *Le Play House*.

Volumele sunt prefăcute substanțial de către președintele Institutului, profesorul Ernest Barker, care subliniază însemnătatea științifică și practică a colaborării dintre diferitele științe sociale între ele, mai ales în perioada actuală a dezvoltării lor. J. A. Hobson ne dă câteva considerații generale asupra sociologiei actuale, ca știința de sinteză, iar prof. T. A. Marshall prezintă un raport foarte instructiv și bine venit despre învățământul științelor sociale în universitățile britanice. Urmează comunicările pline de observații și sugestii prețioase ale dd. M. Postan, M. Oakeshott și prof. G. N. Clark privitoare la relațiile dintre istorie și științele sociale; ale dl. prof. J. L. Stocks, D. W. Brogan și prof. H. J. Laski relative la teoria politică și științele sociale; ale dd. J. R. Hicks, prof. P. Sargant Florence și G. F. Shove despre științele sociale și economia politică; în sfârșit, ca încheiere a primului volum, considerațiile foarte interesante a trei sociologi de seamă, dl. Karl Mannheim (german refugiat), Morris Ginsberg și A. M. Carr-Saunders, asupra locului sociologiei în concertul științelor sociale sau mai exact natura și funcția sa.

Karl Mannheim, ca și ceilalți sociologi, consideră sociologia drept știința socială de bază, și distinge trei funcții importante ale ei, strâns legate de metodele întrebuintate: 1) de sistematizare și sinteză generală; 2) comparativă; 3) structurală, statică și dinamică, în vederea stabilirii tipurilor de societăți. El subliniază atât tendințele sau dorința de cooperare între ei

a specialiștilor din diferitele domenii sociale, cât și necesitatea unei sinteze științifice. Profesorul Ginsberg, căutând să concilieze concepțiile lui Hobhouse și Durkheim, afirmă că scopul sociologiei, determinat de însăși natura complexă a obiectului ei — epuizabil numai de un grup de discipline sociologice speciale, șapte la număr — este de a da o vedere sinoptică a realității sociale, apărând astfel ca o sinteză a științelor sociale. Cele șapte specialisme sociologice, legitime și necesare de care vorbește Ginsberg sunt: 1. Studiul comparativ al instituțiilor; 2. morala comparativă și religia comparativă; 3. Statistica socială și demografia; 4. Geografia socială; 5. psihologia socială; 6. biologia socială; 7. economia socială.

Ca o complectare, prof. Carr-Saunders ține să distingă între sociologia academică, a sociologilor care profesază și sociologia cercetătorilor neprofesioniști, care sunt scutiți de anumite tare profesionale, având mai multă libertate și independență în interpretarea experienței sociale, a faptelor colecționate de așa numita sociologie statistică.

Al doilea volum, reunind lucrările Conferinței ținute în Septembrie 1935 ca o continuare a dezbaterilor asupra aceleiași teme generale, cuprinde, în primul rând, o expunere documentată a d. Joseph Needham despre importanța cunoașterii biologice în raport cu înțelegerea fenomenelor sociale, pentru luminarea căreia se mai adaugă și referatul d. dr. S. Zuckerman privitor la fundamentul biologic al comportării sociale umane.

Raporturile dintre antropologie și știința societății sunt examinate în contribuțiile sugestive ale d-l. E. Evans-Pritchard, dr. R. Firth și John Layard. O remarcabilă analiză a legăturilor strânse dintre psihologie și științele sociale o întâlnim în comunicările d-l. Ginsberg, Edward Glover, Godfrey H. Thomson și K. Mannheim.

Lucrarea se încheie cu o succintă privire generală a rezultatelor conferinței, datorită d. T. H. Marshall, care folosește acest prilej spre a sublinia cât de esențială și cât de fecundă este cooperarea dintre toate științele sociale, atât din punctul de vedere al progresului științei însăși, cât și pentru utilitatea învățământului public, a cărui reorganizare este mai ales impusă de dezvoltarea acestor științe, indispensabile culturii și civilizației contemporane. Ne vom face o plăcută îndatorire din a urmări și semuala publicului românesc preocupările sociologilor anglo-saxonii, a căror contribuție la dezvoltarea științei sociale este atât de importantă. Deocamdată am ținut să subliniem activitatea remarcabilă a Institutului de Sociologie din Londra și preocupările cardinale ale gânditorilor englezi în materie socială.

#### G. VLĂDESCU-RĂCOASA

ALDO FERRABINO: *L'individuazione storica*; (estratto dagli Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1937).

ALDO FERRABINO: *L'opzione storica*; (estratto dagli Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 1938).

Profesor de istorie antică la Universitatea din Padova, Aldo Ferrabino schițează în aceste pagini liniile unei interpretări a faptelor istorice

în perspectiva „metaistoriei”, notiune care înseamnă afirmarea „conștiinței eternului uman în istorie” și, ca atare, împlinește exigența noastră față de un sens cuprinzător și rezolutiv al succesiunii și adversității faptelor istorice.

În Introducerea celei de a doua ediții a unui studiu anterior (*La dissoluzione della libertà nella Grecia antica*, Padova, 1937), întâlnim punctele de plecare ale concepției care se precizează în aceste ultime scrieri. Deosebit în întregul faptelor istorice concomitența continuă a celor doi termeni antitetici care sunt forța lucrurilor și forța spiritului, *Lucretium* și *Omnia*, se impune lămurirea dacă ei pot fi raportați la un acelaș sistem sau la sisteme contrarii sau paralele, dacă dincolo de aceste continue „variațiuni diadice” există o linie a „variațiilor medii”. Planul istoric este al ciocnirii forțelor care alternativ triumfă una asupra celeilalte, este planul trăirii practice; linia trăirii teoretice este însă pe acel plan istoric în care forțele adverse nu mai apar în acțiunea lor succesiv prevalentă, ci într-o separare sau distingere care este totodată o purificare a lor. Planul istoriei înseamnă astfel această perspectivă în care, faptele apar practice, în ciocnirea lor fără soluție, iar teoretic în această așezare și distingere a lor; dincolo de el se impune însă necesar, afirmarea indivizibilității celor doi termeni, pe cari cursul faptelor istorice ni-i prezintă în ciocnirea lor practică și în armonia lor teoretică. Indivizibilitatea celor doi termeni cari sunt *Lucretium* și *Omnia* înseamnă însă individualitatea lor: ciocnirea și măsurarea lor reciprocă în planul istoriei este dovada neputinței suprimării niciunuia dintre ei; dincolo de perspectiva istoriei apare așa dar necesară o metaistorie în care să se lămurească succesiunea timpurilor. Această succesiune înseamnă un efort continuu spre suprimarea individualității și spre afirmarea singurii a universului; o metamorfoză univocă încearcă neîncetat să înlocuiască polimorfia existenței istorice: un principiu sau un loc metaistoric se impune așadar drept explicator al triumfului totuși al individualului asupra universalei polimorfii. Semn al Individualului este indivizibilitatea contrariilor în continua lor alternare, și este deasemeni, violența opoziției lor: un al treilea semn este însă însuși faptul concilierii lor: ea este numai perfecțiune a unor termeni particulari, perfecțiune mediană în care termenii se definesc reciproc; în *Lucretium* și *Omnia*, concilierea aceasta este așadar, nu numai vremelnică, dar nedesăvârșită, deoarece ea însăși cere, dincolo de ea, tocmai acel „loc metaistoric” care este individualitatea, conștiința; în ea apare acel plus al unei virtualități care întrece diferențele și egalitățile în care lumile apar și dispar. Între cele două ordini apare așa dar clar deosebirea: ordinea universală sau a experienței — ordinea istorică — și ordinea individuală sau a conștiinței — metaistorică — sunt ireversibile: prima nu poate fi decât mijloc, cealaltă decât scop.

Punctul esențial al înțelegerii faptelor istorice este așadar, pentru Ferrabino, valoarea superioară a individului. Ceeace ne înfățișează existența este o negare neîncetată a individului prin lume; dar, în acest întreg metamorfic, viața deschide un interval și istoria individului se desfășoară între cei doi poli ai eternității și neantului: orizontul ei trebuie să fie așa dar altul decât al istoriei mundane; apariția individului în întregul metamorfic pune exigențe acestei credințe. Alternanța triumfului și înfrângerii reci-

proce a Omului și Lucrului, a singurului și totului transformă întregul metamorfic al existenței într-o polimorfie: ea dovedește rezistența omului față de procesul de absorbție pe care universul o exercită asupra lui. Dela planul istoric al contrastului termenilor, trecând prin planul, tot istoric sau mundan al concilierii lor — și epocile clasice sunt aspectul pe care acest plan îl realizează — apare planul metaistoric al omului condiție și scop al acțiunii. Dacă primele două erau planuri ale universalei opoziții — alternanțe a contrariilor — și a concomitenței lor, acesta din urmă este planul indivizibilității aceluiași termenii alveși; în fine, dacă primele două sunt ale „omului mundan” și înseamnă funcția lui practică și teoretică, cel din urmă este al conștiinței individuale, așa dar al posibilității opțiunii individului între forțele contrarii ale experienței lui. Ridicat deasupra istoricității lui mundane, devine „Individualitate care se cunoaște și se posedă”, omul recunoaște neputința lupiei neînțelese a contrariilor, iar dacă domeniul istoriei este încă al acestei contrarietăți practice și teoretice, termenul de metaistorie se cuvine acestei perfecționări pe care o înseamnă ieșirea individului din istorie pentru destinația ei unei finalități. Se precizează astfel rațiunea celui elogiul al individualității metaistorice, care pătrunde concepția lui Ferrabino: ea este conștiința creatoare, capabilă de opțiunea perfecționată a voinței selective, metaistoria însăși fiind căutare a Poeticului prin experiența istorică. Orice individualitate conștientă include experiența universală și o redeschide; ea atare, metaistoria este conștiința a eternului uman în istorie, conștiință care se afirmă tocmai drept putere creatoare și coincidență a potenței volitive cu acțiunea intelectivă.

În ea însăși, așa dar, istoria nu caprinde decât scopuri provizorii, rostul ei fiind în tensiunea neînțeleasă spre un viitor necunoscut: dincolo însă de ea, de acest „signifying nothing”, cum o definește Shakespeare, omul uman construiește el însuși scopul și rațiunea istoriei și i le adaugă, desăvârșind-o. Prin aceasta el se înalță din moartea la care îl aservește istoria, se înalță în metaistorie și cunoaște scopul ultim al istoriei întru cât cunoaște în el însuși forma înțelegătoare a rațiunii, care este mediatoare a antinomiilor universale. Insignificanța istoriei este înlocuită, de el, printr-o semnificanță totală: istoria metastoricizată devine o regăsire a poeziei umane. Termenul reapare așadar în sensul lui originar de creație, ca semn al putinței opțiunii omului între uman și mundan; și în jurul lui se concentrează înțelesul concepției acestui umanism adâncit prin perspectiva adversității valorii omului prin recunoașterea necesității acestei adversități și depășirea ei în conștiința creatoare; deasupra istoriei, care este aservire a omului, se ridică astfel metaistoria sau planul creației: și ea înseamnă, dincolo de istorie, eternitatea, întrucât în ea este determinantă voința umană, conștiința.

N. FAÇON



## NOTE ȘI INFORMAȚII

### UN COMENTARIU AL GÂNDIRII D-LUI D. DRĂGHICESCU <sup>1)</sup>

Un scriitor umanist care a luptat din răspateri cu majoritatea greutăților pe care eu le-am semnalat în atitudinea anti-teistă, este scriitorul român Drăghicescu. Lucrarea sa *Vérité et Révélation*, volumul al doilea mai ales, intitulat: *Vers une Nouvelle Idée de Dieu*, este realmente tentativa cea mai desăvârșită ce s'a încercat de a afla în umanism adevăratele valori ale religiei. După cum se pare, aflăm într'adevăr aici, într'o anumită măsură, „o nouă idee despre Dumnezeu”, anume că atribuțiile lui Dumnezeu, pe care le postulează teologia tradițională, pot fi, într'un mod aproape complet literal, aplicate omului, considerat în potențialitățile sale ultime și în destinul său final. Evident, el nu este de pe acum omnipotent, omniscient și de o bunătate perfectă. Pe măsura însă ce se dezvoltă știința și tehnologia, se mărește puterea și cunoștințele omului, și limita acestei dezvoltări va fi chiar omnipotența și omniștiința. Nu se va atinge nici o dată în mod absolut această limită; ori-ce punct definit, însă, ce se află departe de acest ideal, poate fi întrecut. Astfel că singura definiție ce se poate da omului este următoarea: ființa a cărei limită de dezvoltare este divinitatea. Perfecta bunătate a lui Dumnezeu constituie scopul de neatins al progresului etic, de care însă ne putem apropia indefinit. Nici chiar eternitatea lui Dumnezeu nu e lipsită de semnificare omenească, deoarece triumfal maxim al tehnologiei nu e de cât învingerea morții, (aceasta, presupunem că n'ar fi eternitate ci nemurire). Așa dar, D-l Drăghicescu propune că umanismul să nu ignoreze sau să respingă teologia, ci să traducă conceptele teologice în termeni dinamici și antropomorfici. Dacă nu mă înșel, această atitudine e cea mai complet pozitivă față de teism, exprimată de un scriitor ne-teist, admitându-se că poate fi considerată ca o intenție de a pune la zi teologia umanistă a lui Comte.

În punct, cel puțin, îmi pare clar. Dacă umanismul nu poate să mărturisească deschis credința sa în perfectibilitatea infinită a omului, și în special în nemurirea sa ca rasă, u atât mai puțin poate să pretindă în mod cinstit că a ocrotit valorile esențiale ale religiei. Pentru că, tocmai,

1) Cele ce urmează sunt fragmente dintr'o analiză făcută asupra operei d-lui D. Drăghicescu, *Vérité et Révélation*, în *International Journal of Ethics* (vol. 47) de d-l Charles Hartshorne, autorul cărții *Beyond Humans* și reprodusă de revista mexicană *Luminar*.

chestia ridicată de religiile superioare este aceea a infinității, infinitatea în privința timpului, adică eternitatea; și, o repet, a stării în jurul oricăror bunuri omenești pur și simplu finite, ori cât ar fi de atrăgătoare, aceasta nu constituie o soluție adevărată la această problemă. În această privință, o bună parte din umanismul nord-american se află infectat de o scandaloaasă ambiguitate. Pe de altă parte, doctrina infinității omenești se pretează la unele obiecțiuni. Dat fiind un timp infinit, s'ar putea considera imposibil de a crea divinitatea în limită a progresului omenească. Înșă, omnipotența ce ni se prezintă ca scop a acestei nescărmite dezvoltări nu poate servi drept garanție că zisa dezvoltare va fi, realmente, nescărmită. În ori ce moment finit al viitorului, puterea omenească nu va fi absolută, ceea ce înseamnă că nici securitatea omului nu va fi absolută: că va rămâne totdeauna riscul finit ca aventura omenească să se termine prin boală, sinuciderea rasei, o colisiune interstelară, ori altceva, cine știe ce. Un risc finit, suferit în timp infinit, se aseamănă cu o probabilitate infinită de distrugere. Acesta nu e de cât un singur fel în care finitudinea omului se arată ca mai hotărâtoare de cât o recunoaște autorul nostru.

Drăghicescu menționează două alternative ale umanismului, adică teismul tradițional și panteismul. Aduce critici primului acuzându-l că reduce progresul omenească la sarcina de a „credita dumnezeirea”. Dacă valoarea limită, de care se apropie triumful omului, va fi atinsă etern în Dumnezeu, de ce să mai stărui a o urmări spre a o realiza? Această obiecție, însă, n'ar putea să fie susținută în contra unei forme a teismului ce ar privi perfecțiunea lui Dumnezeu ca o chestie de dreptate, putere și cunoștință, mai curând de cât realizarea completă a totalei bucurii și a totalei frumuseți posibile; și care, prin urmare, ar admite, în timp, o desfășurare reală a valorii estetice ce posedă divinitatea, valoare la care progresul omenească ar putea contribui într'un mod real. Drăghicescu, ca atâți alți umaniști, nescocotește această posibilitate.

Cealaltă alternativă este panteismul, sau concepția că totul în natură ar fi o manifestare a lui Dumnezeu, după cum trupul unui om este în slujba minții sale și manifestarea ei. Drăghicescu spune că această ipoteză este „de neverificat și himerică”, o traluce însă abil, în termeni umaniști, drept țintă infinită a progresului tehnic științific. Cu cât mai mult se va dezvolta omul, cu atât va fi mai aproape de adevărul că omeneirea va constitui, dată fiind unificarea socială, o singură supra-minte, ce va cunoaște și porunci schimbările întregii firi, după cum un individ cunoaște și poruncește schimbările ce se petrec în trupul său. Și iarăși aflăm aici o deformare a ceea ce admite francamente în traducerea umanistă, căci o minte se are către trupul său după un raport intuitiv imediat, și nu se pare că progrescele științei să fi mărit, până acum, în nici un fel, puterea acestui raport. Scopul științei ar putea fi reprezentat ca realizarea unui panteism umanizat, numai dacă cunoașterea științifică s'ar mărgini la telepatie sau la o stăpânire neinstrumentală asupra lucrurilor materiale, pe care unii spiritiști sau magi pretind că o au.

Pe de altă parte, panteismul obiectiv păstrează în favoarea sa

mai multe evidențe de cât îi concede Drăghicescu. Oferă unica nădejde de a clădi lumea ca un tot sincer, adevărat, și chibzuit, unica nădejde de a raporta în mod inteligibil între ele mințea, materia și legea. De exemplu, propria credință a lui Drăghicescu în legea naturală, ca ceva real acum, constituie baza credinței sale în victoriile științifice de care omul se va bucura în viitor; acea credință, însă, este întocmai tot atât de inverificabilă ca și panteismul. Positivisti logici admit aceasta, subliniind că baza inducției este pur pragmatică. Au existat însă și există inteligențe bine informate, (în orient și în occident) care susțin că ordinea divină a lumii poate fi obiect de verificare metafizică. Drăghicescu nu pare a fi familiarizat cu multe din cele mai bune lucrări realizate în metafizica recentă, ca, de exemplu, acelea ale lui Peirce și Whitehead.

D-l Drăghicescu socotește că trebuie să aducă următoarele rectificări la observațiile critice pe care i le formulează autorul recenziei. D-sa crede că se poate, în principiu, concepe ca fiind infinită viața omului, a speței umane și aceea a eroilor umanității, pentru că ea nu este fatal legată de soarta pământului, după cum, după D-sa, nici origina omului nu este pe pământ. În urma călătoriei în stratosferă, încă timide și parțiale, se poate perfect susține că omul a scorbit pe pământ venind din alt corp ceresc, și că, atunci când pământul va fi devenit impropriu de locuit, omenirea va putea emigra. Din milioanele de milioane de corpuri cerești vor fi totdeauna unele gata să o primească, oferindu-le condiții asemănătoare dacă nu mai bune decât cele de pe pământ.

Deasemeni, D-sa nu crede că se poate susține serios și temeinic că validitatea legilor naturii nu este mai fundată decât a ipotezii metafizice a panteismului. Tehnica și experimentele aduc zilnic confirmarea legilor naturii, ceea ce nu se întâmplă de loc, niciodată, panteismului. Dar, chiar așa: a considera metafizica mai fundată decât pragmatismul, este riscat, deși pragmatismul este cea mai modestă formă de explicație. Sprijinite pe rațiune și pe logică, pragmatismul și pozitivismul legilor naturii, în care d-l Drăghicescu crede neclintit, sunt oricând mult mai solide și mai valide decât panteismul metafizic; căci, pe când logica și experiența sunt obiective și capabile să stabilească adevăruri obiective, toate concepțiile metafizice sunt subiective, personale dacă nu chiar fanteziste.

D-l Drăghicescu crede că autorul pare a fi înțeles greșit obiecția sa că teismul reeditează în om dumnezeirea existând deja, în afară de el. Cea ce îi pare un pleonasm; dânsul atribuie valoare teismului numai întrucât tinde să realizeze divinul, care, în lume, nu există încă și care va exista în omenire, grație teismului, creîndu-se progresul prin progresele științifice, tehnice și etice ale omenirii însăși, când ciclul evoluției sale sociale și individuale se va fi terminat, ajungând la limita sa firească și logică.

Că d-l Drăghicescu nu este familiarizat cu metafizica recentă, ca de exemplu aceea a lui Peirce și Whitehead, este numai în parte adevărat. D-sa prelinde că cunoaște o parte din opera d-lui Whitehead, căci este tradusă și în franțuzește. Însă despre opera lui Peirce, n'a găsit nici o urmă în **Bibliothèque Nationale** din Paris, în care de zeci de ani de zile D-sa obicinuește a lucra.

## LUCRAREA D-LUI MARIN ȘTEFĂNESCU

În numărul 2/1938 al „Revistei de Filosofie” am publicat o recenzie asupra lucrării d-lui prof. Marin Ștefănescu, *Le problème de la méthode*. Recenzia în chestiune a fost în stare să-l supere pe d. Marin Ștefănescu, care înțelegând să răspundă, s'a folosit de un număr de scrisori particulare, primite de la câteva personalități filosofice străine, cărora d-sa le trimisese lucrarea. D-sa n'a înțeles însă că a mulțumi pentru o carte primită și a exprima cu această ocazie câteva amabilități, înainte chiar de a o fi tăiat, nu angajează cu nimic atitudinea științifică obiectivă a celui ce semnează scrisoarea. Răspunzător e omul de știință pentru ceea ce publică și semnează, nu pentru cele ce exprimă într'o scrisoare particulară din amabilitate.

Pentru ca cititorii noștri să știe cum a fost primită peste hotare lucrarea d-lui Marin Ștefănescu și pentru a vedea că recenzia publicată de noi n'a fost determinată de motive subiective, reproducem mai jos cele două recenzii apărute până acum în străinătate. Prima a apărut în „Revue internationale de sociologie” 1938 și e datorită d-lui Achille Ouy, directorul adjunct al revistei.

Un reproche que l'on peut faire à M. le Professeur Marin Ștefănescu, c'est que nul sous-titre; sur la couverture de son livre, ne vient préciser ses intentions. Descartes lui-même qui écrit un *Discours de la Méthode*, ajoute: „pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences; plus la dioptrique, les météores et la géométrie, qui sont des essais de cette méthode...”.

Ici, l'auteur ne nous dit rien. S'agit-il de logique et d'épistémologie? Non, mais plutôt de métaphysique et de théodicée, semble-t-il.

La table des matières n'est pas explicite. Elle tient en deux lignes:

Première partie: La Diversité des Méthodes; Deuxième partie: L'Unité des Méthodes. Et c'est tout.

J'entends bien que cette indétermination est voulue, comme dans ces trains-surprise dont la mode semble pourtant avoir passé. Le voyageur ne sait pas où il va. Soit! Regardons à la portière du compartiment. Examinons le paysage.

La Bible. Le Rig-Véda... Passons. Voici un bon chapitre sur Platon et sur la méthode platonicienne. Un autre chapitre sur Aristote. Rien de bien nouveau, à vrai dire. Mais l'érudition est de bon aloi. On sent quand il s'agit des stoïciens, du néoplatonisme, des grands auteurs du Moyen Age. Voici maintenant Bacon, puis Descartes... Depuis un bon moment déjà, nous voyons de quoi il s'agit. Il s'agit de la question classique de philosophie générale qui est connue sous le nom de théorie de la connaissance. Et nous ne faisons alors aucune difficulté pour reconnaître qu'elle est traitée de main de maître par un homme qui est un excellent historien de la philosophie.

Après Descartes, Kant, puis Auguste Comte, John Stuart Mill, Henri Bergson.

„Ainsi, dit l'auteur (p. 166), en étudiant le problème de la méthode

en philosophie, je m'aperçois (...) que je suis en présence de plusieurs solutions, devant une diversité de méthodes. Est ce qu'on constate en philosophie, on observe aussi, naturellement, en ce qui concerne l'histoire de la philosophie. Mais c'est ce que je remarque encore en tout autre science". Sur ce dernier point, il y aurait beaucoup à reprendre. Dans les sciences mathématiques, dans les sciences de la nature, l'assimilation des esprits entre eux, comme dirait mon bon maître André Lalande ne fait plus guère question. Mais, soit! Dans les domaines (sciences morales) où il y a diversité possible de points de vue, comment se flatter d'aboutir à l'unification?... Est-il vraisemblable, par exemple, — et je dis là tout haut ce que plus d'un se dit tout bas — qu'un esprit pénétré de foi religieuse juge équitablement une thèse qui, s'il l'acceptait, générerait sa croyance?

Nous pourrions prendre cent exemples. Je me contenterai d'en indiquer quelques-uns: la conscience morale est-elle innée où n'est-elle en nous que le produit de la contrainte sociale? La raison est-elle une étincelle divine, ou une résultante des efforts aiditifs des générations? L'âme est-elle une substance immortelle, ou simplement le nom que nous donnons, par commodité, à la synthèse des phénomènes bio-psycho-sociologiques dans l'idiosyncrasie individuelle? etc...

Sur toutes ces questions, n'est-il pas évident que certains penseurs ont, comme on dit „leur siège fait”? Dès lors, même quand ils s'imaginent, en toute honnêteté intellectuelle repousser les conceptions de leurs „adversaires” pour de pures raisons logiques, est-il impertinent pour nous de nous demander si nous n'assistons pas, derrière toute leur argumentation, à un simple phénomène de logique des sentiments? La théorie dite „volontariste” de la croyance est toujours à méditer. Brochard écrivait à ce sujet: „N'est-ce pas le propre de toutes fortes croyances, fussent-elles les plus fausses, de prétendre à ce caractère de nécessité, d'évidence absolue, qu'on donne pour la marque distinctive de la certitude?”.

Je demande donc, pour ma part, la permission d'énoncer une vérité qui serait banale si une inconsciente hypocrisie ne la masquait trop volontiers: c'est que dans les sciences morales et, en particulier en psychologie, en sociologie et même dans les sciences historiques ou juridiques, — les idées religieuses et les préférences politiques introduiront toujours, sans doute, une divergence initiale qui se manifestera jusque dans les définitions mêmes de l'objet et de la méthode des dites sciences. Quant à la philosophie générale, n'en parlons pas, c'est vraiment, là, trop évident!

Pour rester dans le domaine des sciences morales, je pourrais même citer des cas — mais j'y reviendrai quelque jour, et je craindrais maintenant de perdre de vue le livre de M. Marin Stefanescu — où telle thèse particulière est combattue par des gens qui l'auraient admise si elle n'avait point d'un ensemble détesté.

Il est temps d'aborder la deuxième partie du livre: L'unité des méthodes. Par un détour assez inattendu, voici que dès la deuxième page, l'auteur exalte la vertu de la prière... Le Christianisme ne peut pas être compris si on ne commence pas par la prière. „Mais s'il en est ainsi, me suis-je dit, je doit commencer par étudier la prière”. Et voici (p. 202), une étude

de la prière. Avais-je tort, au début de cette article, de parler d'un train-surprise?

L'auteur se penche alors vers la doctrine de Jésus-Christ, après avoir commencé par la prière, étendue au sens d'une préparation, d'une purification et pour tout dire, d'un état de grâce.

Toute la suite est une longue apologie, défense et illustration de la doctrine chrétienne. Je pense malgré moi au benoît lecteur qui, ayant cru, sur la foi du titre acquérir un volume de logique (ou à peu près), tombe (p. 260), sur des déclarations de ce genre: „La méthode est la foi, mais la foi est la raison; et la méthode est la raison, mais la raison est la foi; la méthode est raison synonyme de foi, la méthode est la foi synonyme de raison...” (..). La méthode est l'esprit, le Fils de Dieu, qui sont en nous. Mais l'esprit et le Fils de Dieu sont ce qu'il y a de divin en nous"... etc. Il en demeure pantois!

Vraiment, un sous-titre eût été choritable. A moins qu'il ne s'agisse d'une pieuse supercherie pour sauver les âmes indévotés!

Toute la fin de l'ouvrage, soit plus de 150 pages continue donc, tantôt sur le mode lyrique, tantôt avec une argumentation pressante l'exposé des vérités de la foi chrétienne. Là seulement nous pouvons, en effet, trouver le salut... et l'unité de la méthode.

En vérité, toutes les idées ont le droit de s'exprimer librement. Ce n'est pas nous, certes, qui reprocherons à un croyant de proclamer sa foi. Nous avons donné à cet égard, assez de preuves de notre libéralisme.

Mais, nous plaçant, au simple point de vue de l'édition, nous soumettons que le premier devoir d'un ouvrage imprimé est d'aviser le public, par un titre suffisamment clair, de ce qu'on l'invite à lire.

La Bibliothèque de philosophie contemporaine, sous couverture verte, où ont paru les oeuvres les plus importantes des maîtres que nous admirons, ne nous avait pas, jusqu'ici, réservé des étonnements de cette sorte.

A doua a apărut în „Revue de Métaphysique et de Morale” Nr. 3/1939. Iat-o.

Un vol. in-80. Paris, Alcan, 1938. Ce gros ouvrage d'un professeur d'université roumain (y enseigne-t-il la philosophie ou la théologie?) est composé de deux parties. Dans la première, intitulée „la diversité des méthodes”, on voit défiler, avec tout un appareil de citations grecques et latines, Socrate, Platon, Aristotele et leur suites, penseurs et savants, jusqu'aux contemporains; la seconde, intitulée „L'unité des méthodes”, est une longue paraphrase des Evangiles. Toutes les deux ont quelque chose de sincère, de naïf, d'ambitieux, mais la pensée y reste extrêmement vague. L'auteur s'imagine avoir posé, puis résolu des problèmes, là où le lecteur ne voit que de touchantes bonnes intentions. Quelques lignes, empruntées aux dernières pages, donneront une idée suffisante de l'ouvrage. „Pour résoudre le problème de la méthode il faut faire des recherches, il faut faire une étude. Mais il faut que notre étude soit précédée et accompagnée par la prière.... Il faut donc toujours

étudier ou travailler, mais il faut toujours prier; et il faut toujours prier, mais il faut toujours étudier et travailler." „La méthode... et aussi bien la technique de la science que l'art, la philosophie et la religion, la pensée sociale et l'esprit chrétien..."

### „PHILOSOPHIE“

„Institutul Internațional de Colaborare Filosofică”, care este pus sub patronajul Congreselor internaționale de filosofie, a luat inițiativa publicării unei colecții, intitulată „Philosophie”, fiecare număr cuprinzând 80 pagini. Sarcina pe care și-o iau redactorii acestei colecții este de a informa cât mai complet posibil asupra domeniului pe care-l tratează. „Investigația se va sili, spune nota adresată redactorilor, de a nu lăsa să scape nimic esențial. Preocuparea dominantă a redactorilor trebuie să fie de a face operă sintetică. Cu ajutorul lucrărilor apărute, ei se vor sili să dea o expunere de ansamblu, un adevărat capitol de filosofie contemporană mai curând decât de a prezenta o succesiune de analize. Ei nu vor ezita de a reaminti datele anterioare, permițând astfel de a măsura progresele făcute. Ei vor consemna pe cât vor putea mai bine achizițiile esențiale, atât în domeniul doctrinelor, concepțiilor și ipotezelor cât și în acela al faptelor. Ei vor indica căile principale în care se angajează cercetătorii și nu vor neglija să semnaleze metodele noi...”

Precum vedem, e vorba de o colecție care va merita să fie urmărită cu tot interesul. Noi vom căuta să ținem la curent pe cititori cu fiecare număr apărut.

Organizatorul acestei colecții este tânărul filosof francez, d. Raymond Bayer, profesor la Universitatea din Caen, cunoscut ca un admirabil organizator de la congresul internațional de filosofie, ținut acum doi ani la Paris.

### „LA PENSÉE“

Cu titlul „La Pensée, revue du rationalisme moderne” și sub conducerea cunoscuților savanți Paul Langevin și Georges Cogniot, a apărut primul număr al unei mari și valoroase publicații trimestriale, care se ocupă în același timp de știință, de arte și de filosofie, într'un spirit viu și critic, deschizător de luminoase orizonturi noi.

După un articol de magistrală punere la punct a raportului dintre fizica modernă și determinism datorit d. Langevin, membru al Institutului și profesor la Collège de France, întâlnim o expunere pătrunzătoare și documentată asupra rolului filosofiei în fața valului de obscurantism și mitomanie ce amenință lumea. Cu o încredere și o siguranță rare, d. Georges Politzer subliniază misiunea de totdeauna a filosofiei, „chemată din nou să devină cea mai înaltă expresie ideologică a luptei pe care o duce omenirea civilizată pentru apărarea și dezvoltarea civilizației. Marele exemplu al Enciclopediștilor ne arată că

lupta pentru lumină contra întunericului își găsește armele teoretice în afirmarea fără rezerve a științei, a rațiunii și a valorilor umaniste”.

Authorul face o analiză critică a filosofiei fenomenologisto-existențiale așa cum este reprezentată în Franța, precum și a concepției bergsoniene, în opoziție cu aceia a raționaliștilor-idealiști ca Brunschvicg, Meyerson, pentru a ajunge la concluzia următoare: „Într-o perioadă istorică ca aceia pe care o trăim și când dominarea omului de către forțele exterioare se afirmă într'un chip deosebit de brutal, fantasticul găsește un teren mai favorabil.

Dar rolul filosofiei nu-i de a fabrica mituri pentru oricine ar fi, nici mituri de abtlicare cum sunt miturile barbare ale negării omului. Rolul filosofiei nu-i de a întuneca, ci de a lămuri, de a clarifica. Nu de a ajuta pe dușmanii omului ca să-l înșele ci de a ajuta pe om să-și realizeze efectiv ființa sa.

Toate semnele indică limpede că sărbătorirea a 150 de ani ai Revoluției va vedea în Franța un nou elan al „filosofiei luminilor”.

Din bogatul material pe care-l cuprinde revista, însemnăm: un studiu al hemofiliei în familiile regale ale Europei de J. B. S. Haldane; câteva directive de politică școlară ale Revoluției de G. Cogniot; Omagiu lui George Urbani de Paul Langevin; note și studii despre natură și tehnică; un capitol consacrat științelor umane și conținând o cronică a timpului prezent, probleme de economie politică, informații sociale, note literare; cărora le urmează numeroase recenzii sugestive de cărți și reviste.

### „ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE” IN LIMBA FRANCEZĂ

Un fapt îmbucurător pentru mișcarea noastră filosofică: „Istoria filosofiei moderne” va apărea în cursul anului viitor în limba franceză, sub direcția d-lor Prof. C. Rădulescu-Motru și I. Petrovici. Intreaga lucrare va fi revăzută și complectată.

---



**Dela „TIPARUL UNIVERSITAR“**  
**str. Elie Radu 6, București I**  
**se pot procura următoarele lucrări:**

**Din Editura SOCIETĂȚII ROMANE DE FILOSOFIE:**

	<b>Lei</b>	
<b>J. ABERMAN:</b> Curentul antiintelectualist francez.....	120.—	
<b>N. BAGDASAR:</b> Filosofia contemporană a istoriei, vol. I .....	120.—	
„ „ „ Din problemele culturii europene .....	50.—	
<b>G. BERKELEY:</b> Principiile cunoștinței omenești. Trad. din engleză de S. Căleanu, cu o introducere de N. Bagdasar .....	70.—	
<b>I. DIDILESCU:</b> Priviri asupra filosofiei franceze contemporane.....	60.—	
<b>ANTON DUMITRIU:</b> Bazele filosofice ale științei .....	100.—	
<b>I. FEIER:</b> Aspecte din Filosofia lui Leibniz .....	100.—	
<b>MIRCEA FLORIAN:</b> Cunoaștere și existență .....	120.—	
<b>D. HUME:</b> Cercetare asupra intelectului omenesc. Trad. din engleză de S. Căleanu, cu o introducere de N. Bagdasar .....	90.—	
In colaborare	Istoria Filosofiei Moderne, vol. I. Dela Renaștere până la Kant .....	220.—
	Istoria Filosofiei Moderne, vol. II. Dela Kant până la evoluționismul englez .....	250.—
	Istoria Filosofiei Moderne, vol. III. Perioada contemporană .....	250.—
	Istoria Filosofiei Moderne, vol. IV. Perioada contemporană .....	250.—
<b>LUCREȚIU:</b> Poemul Naturii. Traducere în metru original cu un studiu introductiv de D. Murărașu.....	80.—	
<b>AL. MARCU:</b> Vittorino da Feltre, un pedagog din Renaștere.....	50.—	
„ „ „ In colaborare		
Omagiu prof. C. Rădulescu-Motru .....	180.—	
<b>N. PETRESCU:</b> Thomas Hobbes — Viața și opera .....	80.—	
<b>B. SPINOZA:</b> Etica, traducere după original a monumentalei lui opere, făcută de S. Katz, cu un studiu introductiv de I. Brucăr .....	250.—	
<b>N. TATU:</b> Gânditori din filosofia contemporană .....	80.—	
<b>TUDOR VIANU:</b> Henri Bergson .....	50.—	

	<u>Le I</u>
<b>I. F. BURICESCU:</b> Pe margini de prăpastie .....	70.—
<b>CARMEN-SYLVA:</b> Cugetările unei Regine .....	80.—
<b>RADU CERNEA:</b> Neopăgânismul în Germania — Hitler și Bi- serica .....	15.—
<b>N. CIORANESCU:</b> Linii drepte, drumuri strâmbe .....	60.—
<b>IRVING COOPER:</b> Reîncarnarea Trad. din engleză de Silviu Rusu .....	45.—
<b>A. COTRUȘ:</b> Peste prăpastii de potrivnicie (Versuri) .....	30.—
<b>Dr. DIAMANT:</b> Higiena alimentației .....	75.—
<b>N. FAÇON:</b> Michelangelo poet .....	100.—
<b>I. FEIER:</b> Essais sur la Mort .....	50.—
<b>T. HAGI GOGU:</b> Romanus și Valachus .....	50.—
<b>ALEX. HAJDEU:</b> Problema timpului nostru. Trad. din rusește de Dr. N. N. Covali, cu o prefață de Em. C. Grigoraș .....	30.—
<b>J. KRISHNAMURTI:</b> Isvorul de înțelepciune .....	70.—
„ „ Regatul fericii .....	70.—
„ „ Viața eliberată .....	60.—
„ „ Cărarea .....	45.—
„ „ Cuvântări din Italia .....	40.—
„ „ Cuvântări din New-York .....	30.—
„ „ Două conferințe .....	30.—
<b>M. MONTESSORI:</b> Taina Copilăriei. Traducere din italiană de I. Sulea-Firu .....	100.—
<b>D. MURĂRAȘU:</b> Hașdeu, Ediția Mircea Eliade .....	40.—
<b>MAX RICHTER:</b> Filosofie, Științe Moderne, Poezie. Filosofia în lumina științelor moderne .....	75.—
<b>R. TEODORESCU:</b> Aristotel ca teoretician estetic .....	90.—
„ „ Teoria generală a capodoperei literare .....	90.—
<b>TUDOR VIANU:</b> Istorism și Raționalism (Studiu de filosofia culturii) .....	50.—



**A APĂRUT**

# **ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE**

## **VOL. I**

Dela Renaștere până la Kant  
OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

CU COLABORAREA D-LOR :

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

UN VOLUM DE X+544 PAGINI, 220 LEI.

---

## **VOL. II**

Dela Kant până la Spencer  
OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

CU COLABORAREA D-LOR :

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

UN VOLUM DE VIII+565 PAGINI, 250 LEI.

---

## **VOL. III**

Perioada contemporană  
OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

CU COLABORAREA D-LOR :

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

UN VOLUM DE X+514 PAGINI, 250 LEI.



**VOL. IV**

Perioada contemporană  
OMAGIU PROFESORULUI ION PETROVICI

CU COLABORAREA D-LOR :

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

UN VOLUM DE X+674 PAGINI, 250 LEI

**IN CURÂND APARE:**

**ISTORIA FILOSOFIEI MODERNE**

**VOL. V**

***Filosofia Românească***

Omagiu Profesorului ION PETROVICI

CU COLABORAREA D-LOR :

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

(UN VOLUM DE APROXIMATIV 650 PAGINI)

**AU APĂRUT:**

**N. FAÇON**

**MICHELANGELO POET**

UN VOLUM DE 244 PAGINI

LEI 100.—

**I. FEIER**

**ESSAIS SUR LA MORT**

UN VOLUM DE 100 PAGINI

LEI 50.—

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

Institutul de Arte Grafice „TIPARUL UNIVERSITAR” Str. Elie Radu, 6