

SAECULUM *Ni. 3*

Mai - Iunie 1943.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Mahatma Gandhi, cum l-am cunoscut

de

Lucian Blaga

Era în anul 1931, pe la începutul lui Decembrie. Un început de iarnă, cu întâile neguri grele, ca de lapte. Mă găseam de vreo câțiva ani în vechea cetate a Bernei, capitala Elveției, unde împrejurările și capriciile sorții mă obligau să fac serviciu de secretar de presă, pe lângă legația Țării noastre. Trăiam încă în timpuri moi, de relativă liniște, deși mulți dintre cei ce ne învăteau prin treburile diplomației întrezăream tenebrele, ce se ridicau în zarea continentului și a lumii. Vieța pașnică, aproape nepătată de evenimente, a medievaliei Berne, îmi convenea din cale afară, căci îmi creia, prin grația unei armonii prestabilite, condiții nespuse de prielnice preocupărilor literare și filosofice, cărora începusem să mă dedic cu totul. La intervaluri aproape calculate, câte o vizită doar la vreun prieten elvețian, la cutare scriitor sau profesor universitar, întrerupea monotonia de obicei ploioasă și numai foarte rar senină, dar atunci în adevăr minunată, a calendarului și a peisajului.

Coboram adesea spre albia râului Aare, cu ape când foarte verzi, când foarte albastre, cu ape în care ghideam culori aduse din cerul ghețarilor sau din cetina brazilor. Pasul mi se oprea dela sine, ca într'o procesiune rituală, lângă bârlogul urșilor. S'a făcut cândva în timpuri de legendă că ursul a devenit totemul cetății. Și animalul sacru stăruie de atunci în stema Bernei, ca și pe frontispiciul primăriei. Nimic mai natural prin urmare decât ca orașul să întrețină cu o pensie viageră câțiva urși aievea, de noroc, mari cât niște sarcofage de bazalt egiptene. Într'o groapă rotundă, enormă, cimentată, urșii

se dau în spectacol și publicul îi alimentează cu morcovi, sau îi privește de sus în jos cu evlavie, parcă ar privi cel puțin în subterana domului invalizilor dela Paris. Aci, în preajma refugiului de Duminecă, al braților berneji, mă întâlnesc într'o după amiază, cam pe neașteptate, cu prietenul meu Hugo Marti, spiritualul scriitor elvețian, care ~~cățiva ani mai târziu s'a sfârșit așa~~ de tragic. Marti fusese cândva, pe la începutul celui alt războiu, în România, și a scris și două cărți cu amintiri din Țara noastră. Se apropia zâmbind: „Sunt sigur că le-ai fluerat o doină, dar urșii n'au reacționat. Ceea ce dovedește încăodată că memoria nu e ereditară”, mi-a zis, scoțându-și pipa din colțul gurii, „D-ta și urșii sunteți singurele ființe carpatine, aici în orașul nostru”. „Da e adevărat, aproape că uitasem, îi răspund eu, urșii ăștia au fost aduși aci din Ardeal. Probabil acesta e motivul secret pentru care mă plimb așa de 'des pe-aici, sunt în căutare de compatrioți”. „Știi că mă gândeam tocmai la D-ta, continuă Hugo Marti, ți-am pregătit o mică surpriză”. „Sper să fie plăcută, fu replica mea, ca toate surprizele 'pe care obișnuiești să mi le faci”. În adevăr Hugo Marti nu scăpa niciun prileji să-mi facă traiul cât mai agreabil cu putință, sub norii seculari ai Bernei. „Știi că Mahatma Gandhi vine în Elveția, și îți voiu oferi ocazia să-l cunoști, se grăbi să adauge Marti. Na-nu, was sagen Sie dazu?” Știam că Gandhi sosise, pentru scurt timp, la Londra, unde fusese, cu multe stăruințe, invitat de guvernul britanic, la o conferință, pentru pacificarea definitivă a Inzilor. Aflasem din ziare că Mahatma Gandhi, înfrângându-și o justificativă aversiune față de civilizația apuseană, s'a lăsat înduplecat la acest gest de sacrificiu, și că venise pe bordul unui mare vapor englez unde trăia într'un cort, pentru a nu-și întrerupe felul vieții. După unele informațiuni își luase cu el, în alaiul de rigoare, și câteva mărunte cornute, căci nu se alimenta decât cu legume și cu lapte de capră. Se poate însă ca această informație s'o fi citit într'o revistă humoristică.

Oricum, conferința dela Londra a luat sfârșit fără de vreun rezultat mai vizibil și nici comunicatele trâmbițate nu prea îngăduiau să se întrezărească o nouă lumină în răsărit. Vestea lui Hugo Marti, că Mahatma, marele spirit, va trece prin Elveția și că voiu avea posibilitatea să-l văd, mi s'a părut însă o glumă de colț de stradă. „Cu alte cuvinte conferința dela Londra s'a încheiat fără soluții“, încercai eu să scap puțin din perplexitatea, în care prietenul mă adusese cu noutatea sa, care totuși mă intriga. „Da, și Gandhi sosește peste trei-patru zile la Lausanne, unde se întâlnește cu Romain Rolland, și unde va ține probabil o conferință pentru o seamă de invitați din întreaga Elveție“. Din momentul în care Hugo Marti s'a hotărât să pronunțe numele lui Romain Rolland, scriitorul francez, care scrisese o faimoasă carte despre Mahatma Gandhi, vestea ce mă nedumerise adineaori, nu mi s'a mai părut chiar de domeniul fanteziei. „Așa dar vine Gandhi, zic eu căzând la gânduri“. Și Marti continua să-mi precizeze programul: „Nu-i așa că vei merge la Lausanne? Am și vorbit cu librarul X, să-ți rezerve un loc și să-ți trimită o invitație“. Auzind de librarul X am pufnit în răs, manifestându-mi de astădată fără incunjur toată neîncrederea. Căci librarul X era proprietarul unei foarte cunoscute librării dela Berna, în vitrina căreia nu se găseau decât cărți și reviste „nudiste“, și fotografiile de un gust foarte îndoelnic, menite să ațâțe în trecători nostalgia unui raiu pierdut. „Ei da, înțeleg neîncrederea D-tale, adaogă Marti surâzând, dar nu știi că librarul X nu este numai un fervent al nudismului colectiv, ci și un mare admirator al lui Gandhi, și că se găsește chiar în asiduă corespondență cu Mahatma“. Și eu, glumind: „In cele din urmă de ce nu? Nu e și asceza un fel de nudism, un nudism al spiritului? De altfel să nu uităm că și Gandhi umblă aproape gol!“ N'au trecut 24 de ore și am primit invitația frumos tipărită, de a pleca la Lausanne. M'am simțit chiar ușor măgulit ținând în mână una din cele numai câteva zeci

de invitații, ce s'au distribuit în întreaga Elveție. A doua sau a treia zi plecam la Lausanne cu trenul special, care aducea dela Basel și dela Zürich pe ceilalți poștiți la un singular praznic al spiritului. Dela Berna nu plecau decât vreo cinci inși. Reținut de alte urgente chestiuni, Hugo Marti nu putuse să vină, dar m'a însărcinat să-i raportez cu deamănuntul pentru suplimentul literar al unui ziar local, al cărui redactor era. Nu-mi aduc aminte ca trenul care grăbea dela Berna la Lausanne să fi fost prea aglomerat. Stam în completă izolare la fereastră, mai calm chiar decât taciturnii elvețieni, și încercam, prin ceața de Decembrie, să deslușesc Țara de sus a Bernei, cu linia zigzagată a piscurilor Jungfrau și Mönch, dar peisajul nu voia să se desvălească. Mă pătrunsese o ușoară toropeală, iar câmpurile și pădurile prea știute, nu-mi mai rețineau privirea. Absorbit de alte depărtări, mă gândeam că peste două-trei ore am să văd figura acelu om, care izbutise să creieze cea mai mare mișcare politică-spirituală pe care istoria o cunoscuse până atunci. Două sute, trei sute de milioane de oameni stăteau la spatele acelu omuleț, care întâia oară în istorie încerca să facă *istorie fără violență*. Aș fi voit să pătrund secretul miraculosului răsunset, ce l-a găsit Gandhi în masele haotice ale poporului indic. Și-mi spuneam că Gandhi trebuie să fi nimerit cea mai justă formulă pentru declanșarea unei mișcări politice în India. Gandhi iniția o politică ce izvora de-a-dreptul din spiritul metafizic al poporului. Să pornești dela pasivitate, ca stare legitimă a existenței, și să întemeiezi pe această stare și credință perspectivele unei acțiuni de desrobire, iată un lucru extraordinar, care e cu puțință numai în India. În adevăr filosofia indică manifestă tendința de a exprima existența în funcție de ne-existență, încât paradoxul lui Gandhi, care clădește o uriașă acțiune politică pe principiul pasivității, se lămurește pe fundalul de totdeauna al spiritualității indice. S'a spus că mișcarea lui Gandhi pornește dela principiul tolstoian: „Să nu te

opui răului, să nu răspunzi răului prin rău!" Firește că Gandhi însuși se lăsase cândva în tinerețele sale impresionat de doctrina tolstoiană, dar în cele din urmă această doctrină a devenit așa de fertilă în India din pricina că mentalitatea indică, gândirea filosofică a acestui popor, înclina dela sine spre o atitudine de paradox, cum este aceea conținută în doctrina politică-spirituală a lui Gandhi. — Intre timp trenul oprise într'o gară fără să prind de veste. Am ajuns la Fribourg, vechea cetate a catolicismului elvețian, cu ziduri roase de vreme, înalte, nespoite, spre râu, care văzute dintr'o anume parte îmi aminteau, nu știu de ce, niște clădiri tibetane, pe care le văzusem cândva, nu în realitate, ci în ilustrațiile unei cărți de călătorie. Dar se poate ca apropierea aceasta s'o fi făcut mai mult din pricina gândurilor mele care colindaseră adineaori prin Asia. Stația Fribourg împărția în două drumul pe care de atâtea ori l-am mai parcurs plecând dela Berna la Geneva, la sesiunile Ligei Naționale. Negăsind alt razem subt bățile aceluia ceas, gândurile mă purtau iarăși în altă parte. Mai de grabă decât își poate cineva imagina, mă găsiam în mrejele unei întrebări palpitate. Ștergeam cu mână geamul ușor aburit. De ce oare filosofia indică a exercitat o atracție evidentă tocmai asupra unor eminente spirite românești? Ținând seama de nivelul, de dimensiunile, de proporțiile interioare ale culturii românești, mi s'a părut dintr'odată că nicăiri în Europa gândirea indică n'a avut o înrâurire de aceeași calitate ca tocmai în România. În definitiv, în Europa, filosofia indică devenise odată, pe la 1870, o efemeră modă, aceasta în foarte strânsă legătură cu filosofia schopenhaueriană, iar pe urmă, încă odată, ea dobândise o efervescentă în deosebi în Germania, la sfârșitul întâiului războiu mondial. Date fiind însă masivitatea, bogăția, puternicia culturii germane, și apusene, moda indică, oricât de vie, rămânea în penumbră. Moda aceasta n'ar admite să fie caracterizată prin mari epitete, ea rămâne ceva periferial, nestârnind vreun interes care

să fructifice în chip vizibil spiritul european. În marginea unor atari considerații, un vag sentiment îmi spunea că înrăurirea spiritului indic asupra culturii românești reprezintă întru câtva un proces de altă natură. Mai întâiu personalitățile, prin care un oarecare duh indic a pătruns la noi, sunt prin calitatea lor excepțională, și prin locul ce ele îl ocupă, ca și prin momentul istoric în care ele intervin în procesul de formațiune al spiritului românesc, o chiezășie că gândirea indică a stârnit la noi alte coarde, mai intime și mai adânci. Imprejurarea că poezia lui Eminescu e străbătută *nu numai întâmplător* de motive indice, rămâne revelatoare în această privință. Din moment ce isvoade indice au fost asimilate de geniul poetic al lui Eminescu, substanțele străine ne deveniau consubstanțiale. Cert, la noi nu s'au scris în acei ani de chinuită lămurire interioară ai lui Eminescu cărți în multe tomuri despre filosofia indică, cum se întâmpla în Germania, unde aceste tomuri se pierdeau în uriașa producție literară și filosofică a timpului ca un râu într'un imens deșert de nisip. În schimb câteva din motivele esențiale ale gândirei indice îmbogățiau patrimoniul nostru spiritual prin creațiile unui mare geniu al poeziei, destinate să devină o permanentă inalienabilă. Prin asimilare totală motivele de proveniență indică au intrat în însăși ființa noastră, de unde ele nu mai pot fi smulse decât distrugând țesuturi vitale. Oricum, astăzi nici nu ne-am mai putea inchipui cum s'ar vorbi despre Eminescu, deci despre spiritul românesc, făcându-se abstracție de aceste nobile și fascinante infiltrații răsăritene. Suprapusă unui ancestral fond mioritic, poezia neființei face parte din structura eminesciană, și ca atare ea a fost destinată să adaoge o linie de particulară vrajă profilului spiritual românesc. Că în același timp sanscrita îl interesa pe un filolog universal ca pe Hașdeu e lucru știut; îngăduim însă că aceasta ar fi putut să fie mai mult o treabă de om erudit. Cum se face totuși că Hașdeu a scris și acel Sic cogito, alăturându-se cu pasiune nimicitoare unei doc-

trine teosofice de obârșie de asemenea indică ? Cum se face pe urmă că un alt poet al nostru, Gh. Coșbuc, despre care se susține de altmintrelea că ar fi un exponent nealterat al rasei, al țărânilor noastre, s'a nimerit să fie așa de preocupat de literatura indică, mai ales de epica Mahabaratei și de poezia dramatică a Sakuntalei ? A intervenit și de astădată o inconcludentă întâmplare ? Sau pentru a lua în primire și niște reprezentanți mai recentți ai literelor române — nu i s'ar părea oricui cel puțin curios să i se spună că un Ion Pilat a colindat prin meleaguri budhiste în prima sa tinerețe, numai așa în vizitator fără de aleanuri și ca să culegă niște motive de inspirație cu care n'ar fi avut de altfel nicio legătură ? Cine a văzut tinerețe fără de aleanuri ? — Eu, din parte-mi, mărturisesc că n'am umblat pe subt zările Vedelor și mai ales ale Rigvedei și prin toată filosofia indică, de care m'am ocupat cu intermitențe în lucrările mele, numai așa din trecere de vreme, ci dintr'o pasiune și dragoste cu totul particulară, ce-o purtam spiritului indic. — Să nu uităm apoi că una din cărțile populare care s'a bucurat de cea mai largă răspândire în rândurile mai de jos ale poporului nostru, a fost „Varlaam și Ioasa", o carte de origină indică. Lista indicțiilor elocvente cât privește atracția pe care gândirea și imaginația indică a exercitat-o asupra intelectualilor români permite de sigur să fie mult întregită. Pentru mai tânărul Mircea Eliade această atracție s'a tradus în plecare reală spre India. — Pe fereastra compartimentului privii iarăși peisajul elvețian. Eram la o foarte energică cotitură de unde surprindeai ambele capete ale trenului. În spațiul amorțit și mohorit nu era nimic, ce m'ar fi putut împiedeca să purced iarăși spre alte podișuri, și reveria și-a reluat repede firul. Oare nu se manifestă, mă întrebam singur, în cele câteva exemple, oricum o înclinare vagă, dar aparte a ființei românești ? O analogie apuca să se infiripe în mintea mea, o analogie la început cam firavă, apoi tot mai consistentă. Artiștii Germaniei de totdeauna,

dela Dürer la Goethe, dela acesta până la Ștefan George sau la Hans Carossa, au fost toți deopotrivă stăpâniți de nostalgia italică. E o trăsătură a omului de miază-noapte, a germanului, acest dor al sudului. Neapărat că intră aci în joc un fel de apetit al ființei omenеști de a-și găsi întregirea sau complementul. Eminescu, răsfoind imnurile rigvedice, n'a fost cuprins de un apetit asemănător, adică de setea de a se vedea împlinit, prin ceva complementar? Nostalgia indică, așa cum ea arde mulcom în sufletul lui Eminescu, mi se pare înrudită cu nostalgia italică a lui Goethe. Inafară de aceasta Eminescu mai presimțea poate că și o secretă afinitate între fondul dacic și modul spiritului indic. Scriind poezia intitulată „Rugăciunea unui dac” Eminescu s'a simțit obligat să înzestreze sufletul dacilor cu o concepție mai adâncă despre existență, dar, în căutarea unei viziuni potrivite spre a fi atribuită strămoșilor noștri, Eminescu n'a recurs nici la mitologia sau la înțelepciunea barbară a nordului, nici la înțelepciunea fără de prund a orfismului grec, cum poate că i-ar fi fost mai la îndemână. Eminescu s'a hotărît să improprietească pe daci cu o concepție indică, despre lume și viață. — Și dacă am voi să imaginăm o biografie a poetului nostru pe linia unei vieți ce i s'a hărăzit, dar care dintr'un capriciu al fatalității, nu s'a realizat, am vedea pe Eminescu luând drumul Indiei pentru un an sau doi, atât pentru rotunjirea superbă a personalității sale, cât și pentru ca să uite pe Veronica sa, întocmai cum Goethe a luat-o spre Italia ca să-și cucerească zenitul, și ca să uite pe Frau von Stein, în preajma căreia inspirația amenința să secătuiască. — Intram acum într'un tunel după care numai decăt, dela o mândră înălțime, se deschide priveliștea de necrezut a munților de dincolo de lacul Leman, și a podgoriilor în terase de înfățișare foarte italică dimprejurul întâielor așezări, ce anunță Lausanna. Încă zece minute și am ajuns. Ceața s'a imprăștiat și puteam de-acu să-mi răsfaț inima în albastrul rece al cerului și 'n albastrul mai de oțel al marelui lac.

Descinzând în gara Lausanne am pornit într'o doară în căutarea sălii de cinematograf spre care mă îndruma invitația. Sosind în fața cinematografului, am ezitat un moment, căci nu se vedea nicio mișcare, nici un vizitator, și nu se auzia nici un pas, nici un glas. Un polițist, văzându-mă nedumerit, m'a îndemnat cu toată hotărîrea să intru. Am intrat. Sala era goală. Mai erau trei sferturi de oră până la începerea conferinței. Scena deschisă, ca a unui mic teatru, era pregătită, având în mijloc o masă lungă verde, și scaune împrejurul mesei. Ca să-l pot vedea mai deaproape pe Gandhi, când a veni să-și ia locul pe scaunul din mijloc, m'am așezat tocmai în față. Și-am așteptat. Incetul cu incetul sala prinde vieță. Erau mulți sosiți și de pe la Geneva. O forfotă și-o mișcare de chipuri expresive, chinuite. Fețe intolerante de sectari, figuri înalte de englezoaice cam trecute, măști profesional diformate, de intelectuali, profesori, scriitori, gazetari. Probabil că cei mai mulți mă invidiau din răspuțeri pentru locul de observator, ce-l luasem în stăpânire. Așteptarea se prelungia mai mult decât se cuvenea și mai mult decât se hotărîse prin ora indicată pe cartonul invitației, Sala era de mult arhiplină, de zumzet și de curiozitate. Și așteptam. De după niște draperii grele, din fundul scenei, apar în cele din urmă niște Inzi, unii în costumul lor de acasă, alții în haină europeană, și ocupă numai câteva din scaunele din jurul mesei, cu osebire însă scaunele din colțurile scenei, voind parcă prin aceasta să pună o sacră distanță, între profet și ei. Și iar așteptăm. Iată-l în sfârșit că intră: omulețul, care poartă numele de Marele Spirit, Mahatma. Se ivește de după aceleași draperii, din dosul scenei, vine destul de grăbit spre masă. Imbrăcat ca într'o togă de lână albă, cu picioarele goale până la genunchi, și în sandale. Părea puțin cam sgribulit de frig. Și tocmai în momentul când credeam că o să-și ocupe locul pe scaunul din mijloc, el urcă, spre surpriza tuturor, pe scaun, și de aci în picioare pe masă, pentru ca să se așeze apoi în poziție de Budha în mij-

locul mesii. Acest fel de a se prezenta, s'a produs atât de repede, cu gesturi atât de naturale, sau mai bine spus atât de fără de gesturi inutile, încât în sală s'a stârnit, nu ilaritate, cum ar fi fost de așteptat după intensitatea surprizei, ci o tăcere totală, însoțită poate de un zâmbet blând și colectiv. Grația firească, cu care ascetul făcuse neașteptatul examen de a urca și de a se așeza pe masă în fața unor europeni neobișnuiți cu asemenea spectacole, a învins și s'a impus tăcerii religioase a publicului. Gandhi a început apoi să vorbească, într'un chip care uimea prin simplitate în primul rând, printr'o simplitate necăutată, proprie spiritelor care nu mai văd decât esențele ultime. Niciun gest de orator, nicio modulație retorică în glas, nimic căutat pentru a epata, nimic din toată gama aceea insuportabilă de atitudini, a vorbitorului. Gandhi vorbea englezește, în fraze reduse la subiect și predicat. Nu pronunța decât câte-o singură propoziție, rar, neostentativ. Un francez traducea, stând în picioare lângă masă, fiecare propoziție, și Gandhi în ritm monoton continua. Capul acesta, uluitor de urit în fotografii, avea ceva transfigurat în realitate, încât nu mai părea urit, deși nu mai avea decât vreo câțiva dinți în gură. La acest om totul era redus la esențial, chiar și înfățișarea; chiar și numărul dinților, cei inutili îi căzuseră. Gandhi dă impresia puternică a unui om care se găsește într'o permanentă concentrare lăuntrică, dar pentru care concentrarea nu mai este efort, ci o stare organică. Figura lui e însoțită de mișcări strict necesare pentru ca să nu pară rigidă. Niciun gest nervos sau de prisos. Niciun cuvânt prea mult. Totul e stăpânit fără a părea artificial. Gandhi vorbea la fel cum ar fi putut să și tacă. În fond interesa numai foarte puțin ceea ce el spunea, căci nu spunea decât lucruri pe care cei mai mulți le știam. Că a găsit în Europa stări îngrijorătoare, că faptele aici sunt în desacord cu cugetul, și alte lucruri asemenea. Dar chipul *cum* rostea ceea ce ținea să ne spună, era totul. Era un mod total despoiat și de cele din urmă accente,

ce ar fi amintit tonul declamator. Aveam astfel în fața mea întâia oară în viață primatul existenței spirituale față de cuvânt. Aveam în față nuditatea supremă a spiritului suprem. Cât timp am umblat prin străinătăți, și o bună parte a vieții mi-am petrecut-o dincolo de hotare, am avut ocazia foarte frecventă, să văd și să ascult celebrități: scriitori, artiști, gânditori, critici, oameni de stat. Am cunoscut, ca să pomenesc vreo câteva nume, pe filosoful Ludwig Klages, cu înfățișarea sa de pastor dionisic, pe contele Keyserling, versatil, nestăpânit, care într'o singură conferință și-a pierdut de zece ori foile ce le ținea în mână, am ascultat pe modestul și stângaciul filosof Husserl, am văzut pe scriitorul Thomas Mann cu chip de Herr-Professor, am auzit pe marele critic francez Thibaudet care avea figura unui negustor de vinuri nobile; l-am văzut pe cel mai strălucit critic al Germaniei, pe Gundolf, un bărbat frumos, cu priviri fosforescente de drac, l-am întâlnit pe visătorul naturalist Daqué, l-am cunoscut pe Leo Frobenius, tumultuosul spiritualul filosof al culturii și descoperitor al duhului african, l-am auzit vorbind pe energicul pietrosul Sven Hedin cuceritorul Tibetului, și atâția alții, aș putea să descriu chipul și vorba lui Mussolini, ca și profilul lui Salazar catolicul cu sufletul metalic, sau mustața și cuvântul lui Pilsudsky care semăna cu masca lui Nietzsche. Totdeauna am avut impresia că opera este superioară omului. M'am găsit, altfel spus, totdeauna în fața unei *existențe acoperite de cuvânt*. Întâia și ultima oară, în fața lui Gandhi, care, prin ceea ce spunea, pune doar în relief o totală lipsă de verbozitate, m'a copleșit sentimentul că stau pironit în fața unei existențe superioare și mai presus de cuvânt. După ce a încheiat cele ce ținuse să ne comunice, poate mai mult pentru a umple golul, ce-l creia în jurul său curiozitatea noastră europeană și gazetărească, Gandhi a cerut să i se pună întrebări din public, arătându-se dispus să facă față interogatoriilor. Unul dintre însoțitori a cules din sală bilețelele cu întrebările. Gandhi le-a luat pe

rând. Și răspundea fără ezitări. Cineva îl întreba: „De ce nu atribuieți inspirației divine mișcarea uriașă, ce-o conduceți în India?” Gandhi a descifrat întrebarea, a tăcut o clipă, pe urmă a formulat o replică lapidară, turnată parcă de-a-dreptul în bronz, dar glasul său ocolise și de astădată orice subliniere demonstrativă: „Mișcarea ce mi s'a dat să o conduc, este de natură divină. Tot ce e bun în ea, e divin, tot ce e rău în ea, mi se datorește mie”. Lucrul a fost rostit iarăși așa de simplu, așa de nedeclamator, încât sala trebuie să fi fost străbătută în acea clipă de sentimentul că omul credea în adevăr ceea ce spunea. Și mi-am zis: acestui ton atât de firesc, de sincer, nu-i poate rezista nimenea. Probabil că Isus din Nazaret avea același ton pe dealul crinilor când vorbea despre împărăția lui Dumnezeu. Intr'un târziu Gandhi ne-a amintit că trebuie să se retragă, să-și facă rugăciunea. Ceea ce fusese semnalul de plecare. Întors la Berna, i-am spus lui Marti: „Impresia nu se poate descrie, ar fi un sacrilegiu. Află însă că eu, care totdeauna am avut o pronunțată aversiune față de oratorie, am declarat dușmănie neîmpăcată acestei arte găunoase. Acesta va fi războiul meu de treizeci de ani”.

LUCIAN BLAGA

creație în filosofie

de

Edgar Papu

În cadrul valorilor, ideea de creație este înscrisă numai domeniului artei în chip cu totul adecvat. Acțiunea de elaborare a operii artistice ia numele noțiunii amintite. Aceasta se datorește faptului că numai realizarea de artă prezintă o alcătuire întru câtva comună cosmosului, care se constituie tot ca un obiect al creației. Ba chiar accepția primei organizații se află adoptată numai cu titlu analogic față de aceea a ultimei. Ținând seama de aceste considerații, este momentul să ne întrebăm dacă termenul de creație se poate atribui și unor cadre străine artei, cum ar fi acele ale filosofiei. Dificultatea apare sporită, în acest caz, dacă avem în vedere relația de opoziție dintre categoria plăsmuirii și aceea a cunoașterii. S'ar părea, din primul moment, că filosofiei se află rezervată exclusiv acțiunea spiritului cunoscător, în vreme ce caracterul plăsmuitor, împreună cu corelativa activitate a creației, devine apartenență în mod legitim numai domeniului artei. Într'adevăr, *a cunoaște* nu este tot una cu *a face*, deci cu *a crea*. Menționata poziție de coordonate pare, astfel, să denunțe că încercarea noastră se întemeiază pe o operație inadecvată.

Aci, însă, trebuie să accentuăm faptul că dacă, într'adevăr, filosofia s'ar bizui numai pe actul cunoașterii, s'ar vedea cu totul inexistentă. Filosoful ar prezenta atunci doar *un om care știe sau vrea să știe* mai mult decât alții, dar n'ar mai fi ceea ce îi indică numele. În această privință, apare prețioasă delimitarea făcută de Amiel între ideea de *filosof* și aceea de *gânditor*. Ultimul este acela ce numai cugetă, spre deosebire de primul,

care, totodată, și construiește. Noțiunea de filosof se constituie ca o inițiativă europeană și anume grecească. Ținând seama de această origine, se poate surprinde faptul că filosofia, încă dela începuturile ei, evocă și o activitate a creației. Așa, bunăoară, spiritul european cu greu concepe filosofia înafară de întocmirea *sistemului*; dar tocmai această trăsătură trădează un răsunset al artei în componența filosofiei, ecou care devine organic și con-substanțial celeia din urmă. Marele cugetător Rudolf Eucken descoperă la baza sistemului filosofic grecesc — și deci a oricărui sistem — o insinuare din partea întocmirii artistice. Pe câtă vreme creația — ne referim la aceea a artei — prezintă un caracter de totalitate, cunoașterea, prin însăși natura sa, este veșnic progresivă, deci fragmentară. Dar atitudinea estetică a clasicismului grecesc se răsfrânge, după Eucken, și asupra filosofiei, împlinindu-i această lipsă. Astfel se naște *sistemul filosofic*, care nu reprezintă altceva decât o asimilare intrată în componența cunoașterii a elementului de totalitate, propriu frumosului artistic. Același spirit total guvernează, bunăoară, concepția rotundă a lui Platon ca și *Atena* lui Phidias. Cu alte cuvinte, sistemul filosofic nu s'a putut desvolta decât în atmosfera atitudinii estetice. Chiar dacă acest tip de organizație, în evoluția sa, traversează și alte epoci, străine de supremația artei, el își păstrează, totuși, caracterul primului impuls. Pe de altă parte ideea de creație este atribuită artei tocmai din rațiunea structurii sale de totalitate, analogă celeia a cosmosului. Dacă, însă, caracterul total se răsfrânge și asupra filosofiei înăuntrul spiritului sistematic, noțiunea creației, aplicată la această din urmă valoare, își află o deplină justificare.

Fiindcă noi nu ne referim atât la structura filosofiei cât la elaborarea ei, pe care pretindem s'o numim tot creație, vom ține seama, în chip deosebit, de alt amănunt și anume de dezvoltarea primelor sale intuiții. Astfel, la noi, d-l Tudor Vianu identifică o rădăcină comună a artei, religiei și filosofiei, categorii ce se diversifică

numai în exterior, prezentând cele trei ferestre deschise asupra absolutului. În gândirea d-lui Lucian Blaga se descoperă aceeași poziție comună a tuturor valorilor, înscrise în sfera *categoriilor abisale*, cari alcătuiesc o serie de *matrici stilistice*, ce-și au sediul, toate deopotrivă, în planul subconștientului. Așadar, dacă și alte forme ale spiritului pleacă dela prime alcătuiți sau intuiții, cari se cer desvoltate înafară, noțiunea creației nu poate fi legată numai de câmpul artei.

Pe noi ne interesează, însă, mai puțin faptul de a descoperi că la baza filosofiei se află tot un proces de creație. Preocuparea noastră principală este de a stabili specificul acestui tip de elaborare, adică ceea ce îl desparte de alte activități creatoare, îndeosebi de cea artistică. Am recunoscut că atât lucrul artei cât și cel filosofic pleacă dela unele intuiții prime, cari își au adesea rădăcina în subconștient. Faptul că anumite inițiative se alcătuiesc în opere de artă și altele în sisteme filosofice nu constituie obiectul unei pure opțiuni, fiindcă atunci aceste alternative s'ar vedea lipsite de substratul necesității, devenind simple elaborări arbitrare. Adevărul este că însăși acele prime intuiții subconștiente apar diversificate chiar în cea mai rudimentară fază nucleară a lor, prescriind, astfel, căile separate ale filosofului și ale artistului. De aceea, momentul de față reclamă un fel de considerare fenomenologică a acestor deosebite elemente genetice. Astfel, în cazul artei, prima intuiție oferă un relief puternic fiind însoțită sau chiar identificată cu o reprezentare concretă, câteodată cu o directă întruchipare sensitivă. Dimpotrivă, în filosofie prima intuiție se prezintă mai șovăielnică, fiind lipsită de pigmentul senzației. Din rațiunea acestei întocmiri mai vagi ea este însoțită de oarecare incertitudine, făcând să planeze asupra ei o constelație de întrebări. Se recunoaște, bunăoară, că nu pot duce la tipuri de elaborări identice intuițiile de culoare — cunoscutul roșu care prezidează începutul de desvoltare al anumitor lucrări de Mozart sau Flaubert

— față cu acelea ce nu sunt în măsură a fi însoțite de senzație sau cari, în orice caz, evocă reprezentări mai palide pentru simțuri, ca de ex. *numărul* pitagoreic. Desvoltarea lor va trebui să ducă fatal pe căi deosebite.

Dar aci vine rândul a ne întreba pentru care motiv anumiți germeni intuitivi sunt în măsură a fi însoțiți de senzații și alții se văd lipsiți de un atare acompaniament. Rațiunea acestei divergențe poate fi aflată în faptul că intuițiile ce se cer desvoltate pe calea filosofiei, prezintă un caracter mai larg, mai cuprinzător și, deci, mai puțin determinat. Negreșit că între intuițiile filosofice și cele artistice se întinde adesea o nesfârșită scară de nuanțe în măsură a atinge uneori puncte coincidente. Dar, în cele mai reprezentative cazuri, ele oferă opoziția indicată; totuși, chiar și când intuițiile filosofice se leagă tot de o reprezentare concretă sau de o senzație, acestea sunt numai aparente. Bunăoară, intuiția fluviului la Heraclit constituie o imagine mai târzie în elaborarea primei sale viziuni, care se opriese numai la acțiunea generală a curgerii. Dimpotrivă, noțiunea abstractă a mișcării nu se ivește ca atare în primele intuiții concrete ale artei, cari poartă similara temă a trecerii, cum ar fi aceea care alcătuieste punctul de plecare al lui „Faust”. Generalitatea acestui fenomen se află circumscrisă, concretizată în imagine, la Goethe, încă din primul moment al fazei subconștiente, fapt dovedit prin pornirea de a zugrăvi desfășurarea, ce poartă, în apele ei, evenimentele colorate ale unui destin omenesc. Așa dar, în orice caz, latura autentică și reprezentativă a primului germene filosofic desvăluie un caracter mai larg, mai general și, deci, mai vag decât al artei. De aci el apare în sfera unei mai reduse certitudini, fiind adesea însoțit și de întrebare.

Tocmai această incertitudine, care structurează prima intuiție, prefigurează și aparatura specifică a creației filosofice. Totdeauna categoria întrebătoare este aceea care se leagă de perspectiva cadrului logic și problematic. Prin însăși structura sa, întrebarea deschide cercul de

preocupări asupra realității — câteodată numai asupra adevărului — spre deosebire de intuiția artistică, atât de certă încât desconsideră acest plan de activitate. Pe când nucleul primordial al artei reclamă numai creșterea și amplificarea sa în procesul de actualizare al operelor respective, impulsul filosofic, mai puțin sigur, pretinde în plus și autentificarea legitimității sale. Ba chiar adesea, întreaga dezvoltare a primei intuiții filosofice se identifică cu acest proces de justificare, care mână interesul către împlinirea nevoii stringente, privitoare la adevăr și realitate. Se recunoaște, astfel, că o asemenea operație nu poate avea loc numai pe cale intuitivă, ci și pe bază de demonstrare speculativă. Totuși, acest caracter atribuit filosofiei pare a nu fi exclusiv ci specific și pentru cercetătorul ce se orientează și în procesul creator de pe câmpul altor valori. Așa, bunăoară, nu poate fi trecută cu vederea, în această privință, vestita îndoială din sfera religiei. Orice dubiu, deci și cel de natură religioasă, nu numai cel de natură filosofică, s'ar părea că presupune categoria întrebării, care atrage după sine întreaga perspectivă menționată de operații logice și speculative. Numai că aci trebuie să se facă o necesară distincție; potrivit acestei discriminări, se poate recunoaște că îndoiala religioasă este cu totul altceva decât îndoiala filosofică. Pe când în cazul religiei se pronunță procesul *căutare-găsire*, în cadrul filosofiei se determină menționata ecuație *întrebare-răspuns*. Cu alte cuvinte, îndoiala religioasă nu presupune factorul întrebării, care se află înlocuit prin acela de dorință a aflării. După cum se poate ușor recunoaște, relația dintre întrebare și răspuns apare cu mult mai strictă decât aceea dintre căutare și găsim. Căutarea nu cuprinde, în dorința ei, ceva precis formulat, — ea așteaptă adesea o surpriză — în vreme ce întrebarea constituie tiparul exact determinat, unde trebuie să încapă și să se înființeze precis substanța răspunsului. De aceea, pe când filosofia se înalță la un nivel teoretic, activitatea religioasă își află încununarea pe cale practică,

lipsită de insinuare speculativă, așa cum dovedește tehnica mistică. *Aflarea religioasă* este o surpriză, un dar, pe când *răspunsul filosofic* reprezintă efectul exact al muncii mentale. Așa dar, categoria întrebării se află așezată numai domeniului speculativ al filosofiei. Negreșit, că întrebarea filosofică poate fi adesea împletită, și cu căutarea religioasă, așa cum se întâmplă la Augustin, la Pascal sau la Kierkegaard, ale căror creații ating ambele domenii. În cazul de față ne preocupă, însă, numai esența strictă a filosofiei.

Ținând seama de exclusivitatea naturii filosofice a factorului întrebare este momentul să urmărim mai precis o anumită dialectică a acestui tip de creație. Unul din cei mai distinși cugetători italieni contemporani, și anume Armando Carlini, se oprește tocmai la dificultățile ivite în munca filosofului prin rolul și funcțiunea hotărîtoare a elementului problematic. La întrebarea fundamentală pe care ne-o punem „ce este lumea?”, declară Carlini, se naște un sentiment de perplexitate. Într'adevăr, odată ce formulăm întrebarea, înseamnă că nu cunoaștem răspunsul. Absurdul situației rezultă aci din faptul că ne întrebăm tot pe noi, care nu posedăm conținutul deslegării, fiindcă altfel n'am mai fi pus întrebarea. În felul acesta se continuă seria de raționamente a lui Carlini, ce nu mai interesează cazul de față decât în amănuntele expuse pân' acum.

Felul de a raționa al filosofului italian se prezintă negreșit corect, dovedind chiar un anumit spirit de subtilitate, numai că premisele sale apar cu totul greșite. Într'adevăr, factorul primordial în filosofie nu este goala întrebare ci o incertă intuiție. De aceea nu există nicio întrebare, care poate preocupa și pasiona pe cineva, fără un anticipat și provizoriu răspuns, fără un nucleu intuitiv din care ea să incolțească. Întrebarea cu funcțiune fundamentală, lipsită de o prealabilă intuiție, de unde să pornească, este ca o sămânță aruncată în pustiu, fiind menită astfel a se ofili. Cu alte cuvinte, mai întâiu se

determină, subit sau lent, un fel de răspuns anticipat, care reprezintă, de fapt, o intuiție incertă, și în urmă se desvoltă nuda întrebare, ce urmărește desvoltarea, justificarea și consolidarea aceluia prim germene. De aci se poate recunoaște caducitatea întrebărilor lipsite de intuiții anticipate. Cine n'ar dori să afle, bunăoară, dacă celelalte corpuri cerești sunt populate și dacă există eventuale modalități de a se ajunge la ele? Totuși, asemenea întrebări nu pot constitui obiectul unei preocupări serioase, fiindcă nimeni nu și-a format încă o primă certitudine provizorie privitoare la ele. Asemenea intuiții au fost până acum numai de ordin artistic, cu alte cuvinte s'au dovedit absolut certe dela început, în vreme ce fantazia artei a anulat această îndeletnicire ca problemă și deci ca întrebare. Astfel, filosofia se află menită să-și alcătuiască o provizorie certitudine intuitivă, pentru ca din substanța ei să răsară adevărata întrebare, care tinde să transforme amintita siguranță neconsolidată într'una definitivă. Cu alte cuvinte, Carlini, privind întrebarea ca factor primordial al filosofiei, nu pleacă decât dela tulpina exterioară a acestui proces de creație, trecând cu vederea rădăcina sa nevăzută.

După cum și creația artistică nu se ivește subit, prin miracol, ci prezintă mai multe trepte sau faze, până la cristalizarea definitivă a operii de artă, tot astfel și creația filosofică oferă un anumit număr de etape în desfășurarea sa. Numai că, spre deosebire de elaborarea artei, care, plecând dela un nucleu cert, constituie o continuă creștere și amplificare a acestui prim germene, munca filosofiei, ce-și ia începutul dela intuiții mai nedesăvârșite, descrie un proces dialectic. O atare operație este atribuită și artei de către Gentile, prin ceea ce el numește „dialectica sentimentului”. Dar acest proces nu poate fi presupus domeniului artistic decât prin abuz. Gentile, temperament eminent metafizic, se află stăpânit de obsesia unui fel de pan-dialecticism, vrând să

descoperire până și în disciplina mai practică a pedagogiei însinuările amintitei relații. În realitate acest factor al dialecticei constituie o trăsătură exclusivă operației filosofice, desvăluind cea mai de seamă întocmire care desparte desfășurarea creatoare a muncii reflectate față de aceea a artei. Elementul întrebării, ce pare a fi punctul de plecare al filosofiei nu indică, în fond, decât momentul de mijloc — al antitezei — care, distrugând prima intuiție mai incertă, urmărește s'o integreze într'o ultimă fază de deplină consolidare și justificare. Cu alte cuvinte, cele trei etape dialectice ale creației filosofice descoperă, pe rând, *prima intuiție, întrebarea* născută dintr'insa și *răspunsul*. Acesta din urmă constituie sinteza definitivă a primelor postulate ivite din substanța intuiției.

Spre deosebire de creația religioasă și artistică, cea filosofică nu prezintă omogenitate în toate fazele ei. Elaborarea artei și a religiei, plecând dela intuiții prime, se desfășoară în întregime tot pe bază intuitivă, până la totala încheiere a proceselor respective. În cazul filosofiei, caracterul logic al purei întrebări nu mai apare perfect omogen cu substanța intuitivă de unde s'a desprins. Este adevărat că și în anumite etape ale elaborării artistice intervine acțiunea procesului logic. Însă, după cum declară Croce, logica artistică este de o factură cu totul specială, scăldată fiind într'o atmosferă intuitivă. Această operație se află determinată, după noi, de rațiunea gustului, care prezintă tocmai criteriile celui mai irațional dintre simțuri. După cum se poate recunoaște, elaborarea artistică se vede separată de cea filosofică, și în această privință. Dintr'o asemenea lipsă de omogenitate în fazele procesului său și din rațiunea ecuației logice întrebare-răspuns, filosofia prezintă și o preocupare mai exterioară, aceea de a evita contradicțiile, puse în cale ca tot atâtea obstacole de către complicata aparatură a categoriei reflectate. De aci se poate ivi o neîndurată dilemă în cursul creației filosofice determinând alternativa între respectarea

convingerii intuitive și salvarea eterogenei operații logice, fapt ce determină, după Unamuno, „sentimentul tragic al vieții”. Tocmai din această nedeplină solidaritate între elementele sale, filosofia se lasă adesea descoperită și atacată când în privința unuia când a altuia dintre ele ; ea se vede lipsită de scutul omogen, care păzește arta și religia, devenind, astfel, cea mai vulnerabilă dintre aceste valori.

O asemenea trăsătură poate fi reliefată de către natura succesiunii ivite în cadrul sistemelor filosofice față cu aceea a doctrinelor religioase sau a curentelor artistice. Inlocuirea formelor de artă se efectuează după criteriul modificării gustului, în vreme ce inițiativele trecute nu sunt negate ci numai întru câtva neglijate. Schimbarea doctrinelor religioase prezintă, într'adevăr, o fundamentală mutare de accent, deoarece vechile înfăptuiri își află aci o negare totală. Totuși, destinul formelor religiei se bucură, în schimb, de o durabilitate milenară până în momentul morții. Sistemele filosofice, în desfășurarea lor, prezintă, însă, numai desavantagiile succesiunii artistice și religioase, fără să se bucure și de foloasele lor. Inlocuindu-se tot atât de ușor ca și curentele de artă, întocmirile filosofiei își află o rapidă anulare, la care forma religioasă ajunge numai după un timp îndelungat. Este adevărat că desființarea nu apare definitivă, ca în cazul religiei, dar se recunoaște, totuși, că lucrarea filosofică nu se poate bucura de veșnica vitalitate a operii artistice, care se păstrează ca atare chiar și în forme desuete.

De acest neajuns și-a dat seama o importantă parte din filosofia veacului nostru. De aceea, în diversele ei variante, ea urmărește să împlinească o unitate tot atât de omogenă ca și cea artistică sau religioasă. Ecuația întrebare-răspuns, străină primei intuiții, se bucură de mai puțin răsunset aci, căutându-se, câteodată clădirea unei întregi vederi filosofice aproape numai pe bază intuitivă, de aceiași natură cu primul germene de unde-și ia im-

pulsul. În felul acesta organizația filosofică urmărește să atingă o factură mai sigură și mai nezdruincinată. Ea primește, astfel, în constituția sa sugestiile creatoare atât ale artei cât și ale religiei. Acesta pare a fi stadiul în care au ajuns condițiile filosofice actuale, ce se află în curs de verificare.

EDGAR PAPU.

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Vico: dela idealul umanist la conceptul „educației eroice“

de

Giovanni Villa

Cuvântările inaugurale, care, între 1699 și 1708 fură pronunțate de Vico la Universitatea din Napoli drept prelegere de deschidere la cursurile universitare, tratează în mod explicit problema pedagogică, ce capătă, prin adâncimea desvătării și printr'o expresie de ton proprie a sa, un înțeles cu totul deosebit în cuvântarea din 1708, „*De nostri temporis studiorum ratione*“.

Aceste cuvântări sunt primele manifestări ale gândirii vichiene și, din cauza aceasta, omul de știință își concentrează interesul asupra lor pentru a încerca prima desvăluire a acelei gândiri geniale. Chiar în prima dintre ele, cititorul este impresionat de însemnarea asupra fan-teziei,¹⁾ care „*finxit maiorum minorumque gentium deos*“, ce pare o răsunătoare anunțare a întregii speculații viitoare.

Totuși, va trebui să se țină seamă de evoluția timpului. Cuvântările nu posedă încă o expresie cu desăvârșire vichiană; se desfășoară încă sub înrâurirea directă a marilor mișcări spirituale precedente ce s'au alăturat cu tărie la formarea gândirii sale și, mai precis, se mișcă în zarea spirituală a Renașterii. Dar în fixarea termenilor acestei înrâuriri, există o varietate de opinii și cercetări, urmărite cu diferite forme de înțelegere de către cercetători. După clasică tratare a lui Gentile,²⁾ care a cercetat profundele afinități ale lui Vico cu filosofia Renașterii, Antonio Corsano, de curând,³⁾ a deschis o

1) Vico, *Opere*, ed. Nicolini, I, p. 9.

2) G. Gentile, *Studi vichiani*, Firenze, Le Monnier, p. 27.

3) A. Corsano, *Umanesimo e religione in G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1930.

nouă cale,⁴⁾ ce se desprinde din același text al autobiografiei lui Vico, și care readuce inspirația acestor incunabule ale filosofiei vichiene la influența umanistă de tip ciceronian.⁵⁾ Teză foarte interesantă și pentru că întărește tradiționala deosebire între faza umanistă a Renașterii și faza rinascimentală prin ea însăși, care adesea se manifestă în contrast puternic cu cea dintâi, după cum se întâmplă în însuși cazul lui Bruno.⁶⁾ Din punct de vedere vichian, teza lui Corsano are avantajul de a rezolva cu adevărat problema valorii acestor prime manifestări ale cugetării vichiene, în care căldura este sinceră dar originalitatea gândirii nu este încă dezvoltată cu conștiința critică a unei cugetări într'adevăr filosofice. Pentru Corsano aceste prelegeri ar preceda chiar conversiunea lui Vico dela Cicero la Platon sau, mai bine zis, după interpretarea lui Gentile, la Neoplatonism.⁷⁾

Totuși, adevăratul interes pe care îl suscită aceste prime manifestări ale lui Vico ni se pare a consta în faptul de a descoperi în ele trăsăturile cugetării sale succesive; și, din acest punct de vedere, ni se pare folositor de a le cerceta din nou în scopul de a consolida expunerea gândirii vichiene conform căii ermeneutice pe care ne-am însușit-o. Cercetarea acestor prelegeri, și mai ales a aceleia din 1708, ne interesează în această prezentare pentru contribuția pe care o poate aduce rezolvării problemei pedagogice a lui Vico. Această problemă,

⁴⁾ Corsano, *Op. cit.*, pp. 48 și urm.

⁵⁾ Corsano, *Op. cit.*, p. 40:

„Așa dar, prin acel interes speculativ ce se poate găsi la el, izvorul filosofic nu e nici Descartes nici vreun alt modern sau antic, ci numai Cicero: pentru că ciceroniană este dogma retorico-morală bene recteque vivere, ciceroniană este concepția plastic-retorică a eroismului ce stăpânește arhitectura scenografică vioaie, complexă și stufoasă în chip baroc, a acestei ideale reprezentări a lumii literare contemporane”.

⁶⁾ Corsano, *Op. cit.*, p. 56 și cfr., p. 96.

⁷⁾ Corsano, *Op. cit.*, p. 58.

apoi, nu ne interesează numai dintr'un punct de vedere de erudiție și pe un plan cultural, dar ca gândire vie și actuală bogată în acea vecinică problematicitate și vitalitate care caracterizează orice adevărată manifestare filosofică.

Prelegerile pot cu siguranță fi privite ca un moment ideal de trecere din lumea Renașterii la lumea modernă. Rod învederat al căldurii umaniste, al cultului cuvântului, studiat din punct de vedere filologic, ce e drept, dar cu un avânt care depășea, mai mult sau mai puțin conștient, valoarea sa filologică, chiar dacă rareori atingea sfera filosofică. Totuși, dacă prelegerile ar fi însemnat numai aceasta, nu ar fi decât un rod întârziat și cu adevărat din alt anotimp. Dar, au fost în realitate doar aceasta? Cine citește prelegerea din 1708 la lumina Științei Noi, cum trebuie să o considere? Iată problema noastră. Nu ascundem greutatea potrivnică, cu care va trebui să ne întărim, să citim în ele prea puțin față de ceea ce va urma apoi, sau să găsim prea mult.

Cu toate acestea, legătura dintre Vico și Renaștere este profundă. Și cu dreptate a observat Corsano că Vico se inspiră în aceste prelegeri nu atât din cea mai matură expresie filosofică a Renașterii, cât din umanismul primilor filologi și bibliofili, din entuziasmul retoric și ciceronian. Această primă fază umanistă deșteptase un avânt atât de aprins, ca o adevărată religie a culturii, exprimase o pedagogie făuritoare de personalități minunate de complexe și armonice complete, însă din toată această avântare măreață a știut ea să dea o justificare cu adevărat critică?

Sarcina de a întări și de a sistematiza critic acest minunat avânt al spiritului uman, pe care noi îl considerăm sub numele de Renaștere, va fi dusă la îndeplinire doar de epoca modernă.

Vor atinge în chip diferit această însărcinare de întărire și de lămurire, atât empirismul cât și raționalismul.

Bacon și Galilei de o parte, Descartes de alta, sunt fiii Renașterii, de care tocmai se desprind, cu cunoașterea combativă a polemicelor lor antiumaniste.

Ei s'au născut din „eroico furore” a Renașterii. Furiile se potolesc și tind să se fixeze în liniștea cristalină a cercetărilor urmărite cu rigurozitate de metodă, într-o aparentă ariditate sprijinită de cel mai minunat avânt ce poate purifica pe om, năzuința către pura cercetare.

Acum, în această lume modernă, care întoarce spatele Renașterii din care derivă, prea modestă ar fi rămas îndeletnicirea lui Vico dacă el nu ar fi fost decât un întârziat și melancolic epigon al unei lumi dispărute. În realitate Vico, ca orice puternic și avântat gânditor, oricare ar fi fost aparențele externe, nu putea să nu fie un modern. Deoarece avântul convingerii, creativitatea curată și trainică nu poate fi decât modernă, pentru că este eternă.

În varietatea tendințelor care aveau putere în vremea sa, Vico va găsi o cale proprie, nouă și de neconfundat. El nu va fi nici empirist, nici raționalist după maniera contemporanilor, ci toate acestea în același timp și într'un mod nou. Dar, mai ales, pe lângă problemele pe care aceia le puneau și le simțeau, el va pune și va simți altele într'un mod nou și de neconfundat.

Cel ce se oprește la scrisul primelor sale manifestări, nu poate să nu descopere în el pe omul care se reunește cu trecutul, nu poate să nu observe în felul său de a gândi o notă arhaică și desuetă. Totuși, dacă aceste scrieri se citesc având în vedere ceea ce el va deveni în viitor, și dacă în ele se caută expresiile auro-rale ale cugetării sale originale, asemenea scrieri câștigă un înțeles deosebit și un interes spiritual mult mai mare. În realitate, interesul lui Vico pentru problemele umaniste, nu este o întoarcere anacronică spre trecut, ci o întâlnire spirituală izvorită din adânci afinități de interese.

La Vico e vie convingerea eficacității educației retorice tradiționale; el e îndemnat prin vocație neînfrănată

să revalorifice fantezia, prudența în îndeletnicirile publice și private, să admire și să se bucure de cuvântările bine îndrumate care conving și desfată, care prin reînflorirea memoriei cu pilde trecute stimulează dorința generoasă a emulației, care vorbesc inimii, întărind sentimentul și împing spre acțiune. Iată ceea ce tânărul „autodidascalo” din Vatolla simte în adâncul sufletului său. Ce lucru ciudat că, mai mult decât prezentul pe care se încăpățânează să-l combată în întregime, el se complace într'un trecut în care el se socotește ca un cetățean al unui oraș ideal, a unei lumi care, pentru a-i fi cu totul lăuntrică, el o simte drept lumea sa adevărată! Intotdeauna, o gândire genială se afirmă ca o ruptură, mai mult sau mai puțin evidentă, mai mult sau mai puțin polemică, față de ceea ce îl inconjoară. A exalta trecutul pentru a combate prezentul, poate fi un semn de oboseală și neputință, dar uneori un mijloc folositor retoric sau un amănunt polemic. Acesta este cazul lui Vico.

A examina până în ce punct în prelegerea din 1708, Vico apare orientat și proiectat în viitorul cuceririlor sale mature și glorioase este scopul studiului nostru prezent.

Chiar cel mai distrat cititor nu poate să nu-și dea seama de năzuința ce predomină în prelegerea din 1708 de a fi un om plin de viață și activ, un cercetător priceput și cu spirit ascuțit în aflarea unei căi mai bune pentru studii. I-au stat pe suflet probleme practice și prin urmare contingente: ce și cum trebuiau să fie învățați tinerii din timpul său, acei tineri în mijlocul cărora trăia și cărora le închina rodul cel mai ales al puterilor sale, într'o vreme în care cele mai amare deziluzii ale vieții nu-l năpădiseră încă.

Totuși vom putea răspunde afirmativ la întrebarea dacă chiar în *De nostri temporis studiorum ratione* se găsește justificarea acelui tip de educație pe care atât de valoros Renașterea îl introdusese și îl apăraseră și pe care Vico îl relua în pătimașa ceartă cu pedagogiile adverse din vremea sa?

În cadrul pedagogiei vichiene aceasta ni se pare problema critică specifică a *De nostri temporis studiorum ratione*. Este noua descoperire critică sau e numai vestirea sa, germeul fecund ?

În alți termeni, se poate afirma că Vico nu se va sustrage niciodată acelei simpatii electivă pentru lumea Renașterii, care se manifestă atât de fățiș în prelegerile sale, dar că, totuși, el se va desprinde de acea lume, tocmai pentru că o continuă în chip original, avântând-o într'un sistem de conștiință critică și justificare, spre a deveni nu un întârziat epigon al Renașterii, ci un om modern deplin, într'o măsură și mai mare decât cum se întâmplă cu contemporanii săi mai reprezentativi.

Dacă luăm în cercetare prelegerea sa din 1708 pentru a rezolva problema noastră critică, prindem cu ușurință planul său bine condus.

Vico pune față în față metoda celor din antichitate și aceea a modernilor, dar ținta sa nu este, la drept vorbind, prea-mărirea uneia sau a celeilalte, ci un nou ideal al său, care, poate, nu apare încă în prelegere destul de bine lămurit și, mai ales, motivat, ideal de armonioasă contopire încât poate duce spre a afirma „ita sapientia et eloquentia aequemus. ut scientia superamus antiquos”.⁸⁾

Nu găsim la el atitudinea îndărătnică a celui care nu înțelege cerințele timpurilor moderne. El prețuiește științele în care simte superioritatea asupra anticilor. El acceptă cu numele de „critică” metoda didactică cartesiană. Dar combate abuzul ei. Și, mai ales, deplânge abuzul care se face cu ea, sub formele arid mecanice ale metodei analitice și algebrice în educarea tinerilor.⁹⁾ Totuși, față de adversarii săi, nu el, Vico, apare îndărătnic, ci ceilalți, în îngâmfarea lor obstinată. Însă, asemenea accese nu pot fi combătute fără ajutorul timpului care maturizează cu încetul noi orientări spirituale dinainte prevăzute de geniul clarvăzător.

⁸⁾ Vico, *Op. cit.*, I, p. 96.

⁹⁾ Vico, *Op. cit.*, I, p.

Argumentările lui Vico pot fi considerate din două puncte de vedere : cu caracter negativ și aporturi critice cu caracter pozitiv reconstructiv.

Această prezentare a noastră, pur și simplu expozitivă, servește pentru a confirma importanța unora și a celorlalte, tinzând să formeze o unitate superioară.

Iată defectul pe care pedagogia contimporană îl desvăluia ochiului în deosebi de ager al lui Vico : uscăciunea sentimentului. „Hodie ea ratione docentur, ut in ea fontes omnis verisimilis, copiosae, acutae, ornatae, explicatae, amplae, moratae, inflammataeque orationis sint escicati”.¹⁰⁾ Preocupați de a desfășura raționismul cu o rigoare extremă, ne desinteresăm de morală. „Sed illud incommodum nostrae studiorum rationis maximum est, quod cum naturalibus doctrinis impensissime studeamus, moralem non tanti facimus.”¹¹⁾ Nu întârziază de a se face simțite urmările : se nesocotește prea frumoasa artă a statului. „Atque adeo amplissima praestantissimaque de republica doctrina nobis deserta ferme et inculta iacet”.¹²⁾ Aci năvăleau în mintea mișcată a lui Vico acele clasice sugestii care, în schimb lăsaseră nepăsător pe autorul discursului asupra metodei. Ce poate învăța pe oameni în câmpul politic ? Faptele oamenilor nu se desfășoară ca niște teoreme, nici oamenii nu se adaptează între ei ca mașinile, ci se mișcă, împinși de cerințe adânci și tainice. Toate acestea formaseră conținutul proaspăt, viu, omenesc al intuiției rinascimentale care se descătușase din jugul logicei formale și sustrăsese cercetarea pură autorității extrinsece în așa fel încât, cu îndrăzneală neasemuită, tratase, împreună cu Machiavelli politica pură în afară de considerațiile moraliste. Dar pe altă cale, sub lumina altor justificări, cuceririle acestea nu par poate să dăuneze ? Acest lucru îl gândește Vico : „Non recte igitur, per haec, quae diximus, ii faciunt, qui iudicandi rationem,

¹⁰⁾ Vico, *Op. cit.*, I, p. 93.

¹¹⁾ *Ibid.*, p. 90.

¹²⁾ *Ibidem*, p. 91.

qua utitur scientia, in prudentiae usum transferunt: nam ii res recta ratione aestiment, et homines, cum bona ex parte stulti sint, non consilio, sed libidine vel fortuna reguntur: ipsi de rebus iudicant, quales esse oportuerit, et res, ut plurimum, temere gestae sunt¹³⁾

Constatări adevărate, observații pătrunzătoare și amare, în genul lui Machiavelli, dar la Vico din 1708 încă nu se găsește justificarea critică. Cu toate acestea problema este pusă și lucrează în chip subteran. Justificarea acesteia este încă foarte exterioară: omul prudent, din cauza multiplicității împrejurărilor, trebuie caz cu caz să hotărască. „Qui enim omnia prudentiae in artem redigere conantur, principio inanem insumunt operam: quia prudentia ex rerum circumstantiis, quae infinitae sunt, sua capit consilia; quare omnis, earum comprehensio, quam amplissima, nunquam est satis¹⁴⁾”

Dar cea mai gravă slăbiciune a mentalității cartesiene era, după judecata lui Vico, faptul că nesocotea, ba chiar oprea cunoașterea aceluși „verisimile”, și acel dispreț cu care ea părea că privește „bunul simț” sau sensul comun: iată dilema: fie adevărat fie fals. Raport de contradicție care nu primește un termen mijlocitor, „il verisimile”. „Et principio, quod ad scientiarum attinet instrumenta, a critica hodie studia inauguramur; quae, quo suum primum verum ab omni, non solum falso, sed falsi quoque suspicione expurget, vera secunda et verisimilia omnia aequae ac falsa mente exigi tubet¹⁵⁾” Cu ce consecințe? Iată-le: tinerii educați în atare mod, încă neprijiniți de bunul simț bine dezvoltat și sprijiniți în schimb de avântul vârstei și de uriașa putere a uneltelor ce se află în mâinile lor, cad în extravaganță și obrăznicii: „Mira erumpant et insolentia¹⁶⁾” Și odată potolite avânturile tinerești, stăruind în uscăciunea acelei metode, vor

¹³⁾ *Ibid.*, p. 92.

¹⁴⁾ *Ibid.*, p. 99.

¹⁵⁾ *Ibid.*, p. 81.

¹⁶⁾ *Ibid.*, p. 81.

realiza acel tip omenesc pe care, cu o plastică învedereare, Vico l-a numit „docti imprudentes”, cercetători îngâmfați.¹⁷⁾ Dar acea rigurozitate deductivă poate intra-devărsă să folosească filosofiei? Acel mod de a infera un lucru din altul concentrează atenția exclusiv asupra trecerii unui adevăr spre un altul, micșorând vizualitatea lucrurilor și slăbind până la atrofie acea prerogativă care e proprie filosofării pure, anume lărgeste și stăpânește vastitatea problemei, descoperind asemănări și legături chiar între lucruri disparate, care este tocmai „...omnis acutae ornataeque dicendi formae fons et caput...”¹⁸⁾ Dacă acum, din aspectul criticei, că să spunem, negativ despre *D. n. t. st. ratione*, trecem la aspectul pozitiv, reconstrucitiv, care se inspiră și se alimentează din primul, ne aflăm în fața convingerii că educația tinerilor trebuie să fie cu desăvârșire și în chip diferit reorganizată pentru a nu ajunge la neajunsurile deplânse. Ni se înfățișează schema tradițională a acelei educații retorico-umanistă, pe care Descartes o criticase cu eleganță în Discursul său cu atâta severitate. E vorba doar de o întoarcere la trecut? Firește că nu, dacă se ia în vedere întregul cadru al pedagogiei vichiene; însă în cadrul mai restrâns al cuprinsului prelegerii din 1708 ce trebuie să gândim?

Pentru Vico eroarea educației cartesiene izvorăște din premiza că între adevăr și fals nu trebuie să se facă loc pentru „verisimil”. Aplicațiunea metodei lui Descartes în domenii circumscrise, nu pare să fie pusă la îndoială de către Vico. Dar, în lumea istoriei, de exemplu, ce folos poate aduce această metodă? Dar în câmpul educației? Interesul viu al lui Vico pentru istorie este unul dintre acele elemente care ne îngăduie să-l cruțăm pe Vico de acuzarea de a fi retrograd, deoarece el se făcea tălmăcitorul exigențelor oprimite ce reclamau satisfacerea lor.

¹⁷⁾ *Ibid.*, p. 91.

¹⁸⁾ *Ibid.*, p. 86.

Științei să i se lase totuși „adevărul”, dar bunului simț să nu se pretindă că se voiește a i se nega propriul său obiect, care este „verisimilul”: „Ut autem scientia a veris oritur, error e falsis, ita a verisimilibus gignitur sensus communis”.¹⁹⁾

Dacă sub numele de „critică” voim să înțelegem deducțiunea riguroasă, vom trebui să spunem că, atunci, critica nu se identifică cu știința educației decât ca element care, numai în parte, participă. Altceva în schimb ar fi disciplina care educă „sensus communis”, care privește „verisimilul” și este „Topica”. Acea „Topica”, pe care Vico o plângea în vremea sa că e pusă de o parte, și nesocotită. „Sola hodie critica celebratur; topica nedum non praemissa, sed omnino posthabita”.²⁰⁾ Și aceasta este o eroare, pentru că, mai întâi, trebuie să se caute temele — „argumentorum inventio prior natura” est — și apoi să se cotoverseze asupra adevărului lor” ... ita topica prior critica debet esse doctrina”.²¹⁾

Dacă critica ne face „veraces”, prin topică devenim „copiosi”. Acea „copiozitate” care forma tocmai farmecul spiritualității umaniste, față de care astăzi — „apud recentiores” — nu poate fi contrapusă decât printr'o „ratio disserendi stoicorum arida et deducta”.²²⁾ Lui Vico îi pare că însăși izvoarele spiritualității seacă în această cale. Ce se întâmplă în atare educație a Fantaziei? Din ea se alimentează „sensus communis”. „Verendum ne iis nostra critica praefacetur.”²³⁾ Formarea sensului comun apare pentru Vico ca un scop al educației. El nu se nutrește și nu se exprimă din spuse subtile ci din acelea pe care Vico le numește prin contrast spuse „ascuțite”, care, deși având o mai mică rigurozitate față de primele, deoarece duc nu spre adevărat ci spre verosimil, au o mai mare stăpânire asupra realității, și, de aceea parti-

¹⁹⁾ *Ibid.*, p. 81.

^{20), 21)} *Ibid.*, p. 82.

²²⁾ *Ibid.*, p. 83.

²³⁾ *Ibid.*, p. 81.

cipă mai mult decât cele dintâi la formarea capacității de judecată, în care, cu dreptate, Vico vede semnul maturității spirituale.²⁴⁾ Pentru a forma un „integrum indicium” nu se exclude „critica”, nu se exclud științele modern înțelese, dar voiește ca învățământul lor să apară doar posticipat și nu considerat prevalent în „ratio studiorum”.²⁵⁾

Adâncindu-se mai bine în procesul pedagogic, Vico descrie diferitele sale momente cu rafinament psihologic. El analizează calea spre a ajunge la persuaziune, care este o acțiune mai complexă decât asentimentul mintal atins pe o cale riguros deductivă. Persuaziunea nu vorbește numai minții, ci și inimii, învâluie întreaga personalitate, unificând-o într'un act de voință.

Și iată cum Vico vede momentele persuasiunii. Mai întâi de toate, trebuie să ne servim de imagini care sunt apte să dea naștere la sentimente de simpatie: „per corporeas imagines est alliciendus ut amet”.

În al doilea moment, de pe acest tărâm atât de spiritual muncit, se creiază asentimentul pentru calea fideistică. Iubirea are propriul său fel de a înțelege, alogic, intuitiv: „nam ubi semel amat, facile docetur ut credat...”

Teoreticitatea credinței nu procede despărțită de înfăptuire, pentru că e înfăptuirea însăși, înfăptuirea umană, conștientă; de aceea iată-ne la al treilea moment: „et ubi credat et amet est inflammandus ut sua solita impotentia velit: quae tria nisi qui fecerit, haud persuasionis opus effecerit”.²⁶⁾

De o mare importanță, nu numai ca o luare de poziție împotriva cartesianismului ci pentru filosofia lui Vico, este declarația explicată a insuficienței momentului pur și abstract teoretic în viața umană. Dela considerarea abstractă a omului teoretic trebuie să se treacă la aceea

²⁴⁾ *Ibid.*, p. 25.

²⁵⁾ *Ibid.*, p. 84.

²⁶⁾ *Ibid.*, pp. 93—94.

a omului concret, a omului la care inimă și minte formează un tot unitar serios adâncit în acțiune. Nu cu raționamente abstracte se îndrumăază sufletul omenească, ci cu concrete imagini ademenitoare. „Mens quidem tenuis istis veri retibus capitur, sed animus non nisi his corpulentioribus machinis contorquetur et expugnatur”.²⁷⁾

Și cu cât se adâncește mai bine în analiza psihologică a procesului educativ, Vico ne dă o minunată descriere a multitudinii și a comportamentelor sale. Chiar dacă s'ar spune că această atitudine a minții de a se lăsa ademenită de trup, de violența senzațiilor sale și învâluită de irezistibilitatea comotăunilor sale, este un aspect patologic, rămâne totuși sigur că doar pe această cale, care poate fi străbătută cu profit sau cu neajunsuri, se ajunge să se miște voința omenească, spre lumea înfăptuirii și a istoriei. Astfel Vico intuia chiar din 1708 procedarea „mitică”.

„At multitudo et vulgus appetitu rapitur et abripitur: appetitus autem est tumultuosus et turbulentus; cum enim sit labes, corporis contagione contracta, corporis naturam sequens, non movetur nisi per corpora”.²⁸⁾

Deși e vorba de o observație profund psihologică, de o intuiție genială, justificarea filosofică încă nu există. Prelegerea din 1708 este bogată în savante învățăminte, aparține istoriei culturii, interesează cele mai variate domenii științifice, precum, de pildă, acela al cercetărilor asupra dreptului roman, dar din punct de vedere filosofic, nu prezintă încă o formulă cu adevărat strictă și originală a problemei pedagogice. Aparține Pedagogiei ca artă a educării, nu Pedagogiei ca problemă filosofică a educației.

Cu totul altfel ne apare această prelegere dacă o recitim la lumina gândirii evoluată a Științei Nouă, plăsmuită dela 1720—21 încoace. Atunci scrisul se înviorează

²⁷⁾ *Ibid.*, p. 93.

²⁸⁾ *Ibid.*, p. 93.

cu un duh nou și tot contextul se luminează de o lumină cu adevărat nouă.²⁹⁾

În cadrul unității gândirii vichiene, prelegerea din 1708 infățișează elemente lămuritoare și interogative pentru viziunea sistematică a lui Vico, și, pe de altă parte, nedepin întemeiată, ea poate fi ca o expresie a pedagogiei vichiene.

În 1708 Vico se limita să constate, „cogitabat”, se străduia adică să culegă elemente pentru problema sa, sânguitor ca un urmaș al celui Bacon, atât de iubit și

²⁹⁾ Amintim cititorului, pe scurt, principalele etape ale gândirii vichiene în succesiunea cronologică a textelor.

I. Cuvântările inaugurale (1699—1708), prelegeri ținute ca profesor de elocință la Universitatea din Napoli.

II. „De antiquissima Italorum sapientia” din 1710, încercare de construcție metafizică, părăsită în urmă. Ca ipoteză de lucru, Vico voia să reconstruiască, pe baze filologice, vechea filosofie italică.

În această lucrare el enunță celebrul și fundamentalul principiu niciodată desmințit „Verum et factum convertuntur”, care înseamnă; se cunoaște numai în măsura în care se face. În acest principiu este pusă conștient temelia întregii filosofii idealiste.

Totuși, în această lucrare, Vico nu trage încă minunatele consecințe implicite în principiul său. Conchide prin agnosticism. Nu putem să cunoaștem natura din punct de vedere filosofic. Nu putem să cunoaștem pe Dumnezeu în chip filosofic. În Dumnezeu, totuși, el crede cu adâncă evlavie.

III. Urmează zece ani de tăcere filosofică. Vico se cufundă în studii filologice și, mai ales, juridice și istorice. Studiază ca niciodată dreptul Romei antice și lumea homerică și medievală.

IV. Rezultatul acestor ostenele este opera cunoscută sub titlul de „*Il Diritto Universale*”, unde se enunță marea descoperire, care în lumea istoriei se poate denumi știință, fiind operă omenească.

În 1725 apare opera care poartă, chiar pe frontescipiu, vestitul titlu: „*La Scienza Nuova*”.

Dela aceste lucrări, Vico nu primi decât desamăgiri; îi fu refuzată catedra universitară de Drept dela Universitatea din Napoli și fu socotit drept nebun.

Dela 1725 până la 1744, când a murit, în noaptea de 21 spre 22 Ianuarie, Vico nu a făcut decât să reelaboreze, fără încetare,

atât de admirat și totuși atât de distant de Vico din punct de vedere spiritual. Dar legea fenomenelor, înțelegerea faptelor încă nu era. Cu toate acestea, intuiția era justă și drumul ducea spre țintă. Cu Știința Nouă în schimb se câștigă descoperirea „eternelor proprietăți” ale legii imanentă faptelor, care le lămurește și le justifică. De aceea se va întâmpla că Vico, în desvoltarea logică și cronologică a gândirii sale să nu respingă, din punct de vedere pedagogic ceea ce scrisese în 1708, ci de a o înțelege mai bine. Se înfățișează viața lui Vico drept o veșnică recugetare, o evoluție adâncită a gândurilor lui, îndrumată cu o bogăție de mișcări fără asemănare, dar și cu o lăuntrică și lineară coerență.

Problema pedagogică apărea riguros întemeiată prin descoperirea exigenței „mitice” a omului. Fantezia plăsmuitoare, „numai simțuri” „tutta senso”; dar „simț” care nu este altceva decât spiritul unificat în fața doctei distincțiuni între minte și inimă, intelect și voință. Mitul ca un „corso e ricorso”, ca dialectică spirituală revelatoare a adevăratei naturi a acelei „corpulente” care nu e materie ci spirit, într’o formă a sa mai imediată, mai bogată, mai expresivă. Toate filele pedagogiei vichiene par să se reunească în marea descoperire a Științei Nouă.

Știința Nouă, a cărei ultimă ediție — opera de căpetenie — apărea în 1744, după moartea sa.

Toate operele lui Vico au fost retipărite, după norme critice, în anii aceștia din urmă, de editura Laterza, sub îngrijirea lui B. Croce, a lui G. Gentile și, mai ales, a lui Fausto Nicolini, care este cel mai doct cunoscător pe care îl prețuiește Italia; al textelor și al biografiei vichiene.

Cititorul va face bine să înceapă studiul textelor prin redactarea din 1744 a „Științei Noi”. Totuși, va trebui să se țină seamă că în ea nu se află toată filosofia lui Vico. Aceasta se găsește imprăștiată în toate operele lui Vico, după cum am arătat în studiul nostru, „*L’Unità del pensiero vichiano*” (desvoltat într’un ciclu de lecțiuni ținut la Institutul de Cultură Italiană din București în primăvara anului 1942. Studiul este în curs de publicare în revista italiană „*Archivio di Filosofia*”, Roma).

La lumina filosofiei mitului,⁸⁰⁾ pedagogia lui Vico ar putea fi definită drept „*conceptul educației eroice*“.

Fantasia care „*finxit deos et heroes*“ plăsmuește prin contagiunea persuasiunii intuitiv transmisă, sufletele, adâncindu-se înlăuntrul lor.

⁸⁰⁾ Expunerea critică a filosofiei Mitului se află în scrierile noastre :

„*Vico e l'Estetica*“, *Studi Urbinati*, Urbino, 1941.

„*Vico critico d'arte*“, *Studii italiene*, București, 1942 (comunicare la Seminarul de Literatură italiană din București, 22 Ianuarie — 3 Februarie, 1942).

„*Vico e la Religione*“, *Logos*, Napoli (în curs de publicare), comunicare ținută la Facultatea de Teologie din București într'o reuniune plenară de Profesori și studenți la 25 Aprilie 1942, înafară de citatul studiu „*L'Unità del pensiero del Vico*“.

Cu toate acestea, aci, pentru lămurire, să rezumăm fundamentele gândirii lui Vico în această privință.

Înafară de cunoașterea pe cale *discursivă* care conduce la conceptul riguros formulat („*riflettutto con mente pura*“) care a fost studiat în „*Metafisica degli addottrinati*“, există o altă formă de cunoaștere, care o precede cronologic și o întemeiază logic, cunoașterea *intuitivă* (sentita con animo perturbato e commosso“) ce se *exprimă* prin mijlocirea imaginilor („*tutto senso*“) care mână sentimentul. Aceasta este cunoașterea „*mitică*“ și produsul său este mitul: o imagine în loc de un raționament; dar nu o imagine contemplată estetic, ci o *imagine crezută*.

Mitul este cerința fundamentală a spiritualității. Într'o stare mitică trăiesc cei simpli, primitivii, popoarele în primele lor manifestări (Vârsta Zeilor și Vârsta Eroilor; lumea heroglifelor egiptene și a poemelor homerice), toți aceea, popoare sau indivizi, ce nu au trecut în vârsta a treia, adică aceea a oamenilor cari „*reflectează*“, cari filosofează. Spiritul filosofic, pentru a ne înțelege mai bine pe noi înșine, se supune vânturătoarei critice. Totuși, această procedură nu reprezintă, așa cum voiau iluminiștii, punctul definitiv și terminus al evoluției omenești. Revizuirea miturilor, eliminarea lor progresivă ca imagini crezute în loc de concepte pricepute, sărăcește spiritualitatea omenească și ar fi anulat-o, dacă ea nu ar fi fost capabilă de a reproduce în chip tainic, din adâncul său, mituri nouă reînviătoare, ce îndeamnă forțe religioase creatoare. Acesta este „*il ricorso*“ — „*întoarcerea*“ ideală care în mod ideal urmează „*il corso*“ — înaintarea. Ceea ce se spune despre națiuni, trebuie să se spună și despre conștiințe, deoarece amândouă ascultă de aceeași lege ideală a spiritului.

Sugestiunea mitică nu e o putere exterioară, naturalistă, un fel de mimetism, de asociație, de imitație mecanică, un proces exterior pe scurt, ci e dimpotrivă pentru Vico un proces cu totul spiritual, intrinsec, o formă de creație, cea mai înaltă formă de creație în care se realizează deplin esența însăși a spiritualității umane.

De aceea acest proces mitic, pe care l-am numit proces religios, trebuie să fie identificat cu procesul educativ. Intotdeauna educația este un proces religios și mitic în același timp. Educația se desvoltă operând o profundă sugestie care statornicindu-se înlăuntrul sufletului celui ce trebuie să fie educat, îi dă o figură, un suflet nou. Educatorul prezintă un mit elevului, dar acest proces nu s'ar îndeplini dacă mitul nu ar renaște în sufletul elevului, replăsmuindu-se într'un fel nou și dând loc unei noi intrupări. Credința, exprimată intotdeauna printr'un mit nu poate fi o primitoare supusă, un simplu conformism; dacă ar fi așa, ea s'ar nărui ca credință, și totuși, supraviețuind exterior prin rațiuni extrinsece s'ar preface în chip necesar într'o altă credință tainică, în altă plăsmuire mitică, mai mult sau mai puțin ascunsă. Educația religioasă creștină pretinde credincioșilor să devină, după conceptul Sfântului Pavel, „alter Christus”. Cu toată disciplina externă dogmatică, nu se dăunează două credințe perfect egale. De aci urmează vitalitatea, îmbogățirea credinței, semnificația conceptului eclesastic, catolicitatea care se întemeiază pe ineliminabilitatea actului religios absolut liber și personal.

Și căldura, avântul, care e semnul umanității, se desvoltă din această plăsmuire mitică: aceea căldură pe care Vico, încă din 1708, se străduia să o facă stăruitoare și să întetească în sufletul tinerilor. Acolo unde e mai multă căldură e mai multă omenie, acolo unde e mai multă fantezie, mai mult avânt, e mai multă credință, e mai multă viață.

Toți oamenii desfășoară spiritualitatea lor în jurul acestui nucleu central mitic, toată viața lor porcede

dintr'un act creator de natură religioasă. Aceeași numită cercetare a adevărului evoluează din credință în adevărul ce poate fi aflat. Cine nu a fost impresionat, citind operele lui Descartes, de bogăția avântului său spiritual în urma exigenței împedecă a deducției riguroase? De aceea educația se înfățișează ca o desfășurare dintre cele mai fericite a acestei activități spirituale.

Se înfățișează ca educație a indivizilor și ca educație colectivă în felul în care se cade să indicăm mai întâi.

Indivizii, ca și popoarele, se reînnoiesc în mituri. Dacă viața indivizilor este acest neîntrerupt proces de elaborare mitică, acest act religios care făurește atmosfera spirituală necesară spiritului nostru pentru a trăi, după cum aerul fizic este necesar trupului nostru, viața popoarelor se înfățișează ca elaborarea succesivă de acte de credință, de mituri ce unifică mai mult pe indivizi creind comunități, mai mult sau mai puțin unificate, după cum chezașia de credință ce le unește este mai mare sau mai mică. Istoria culege miturile pe care oamenii le-au produs și pentru care au luptat și au murit. Au murit pentru a reînvia în lumina lor și în viața lor însușită. Toată viața se arată astfel ca o istorie sacră, străbătută dela un capăt la celălalt în sensul eroicului, de suflul divin.

Această neîntreruptă avântare productivă lămurește neobosita și variata mișcare a istoriei. A statornici viață în imutabilitatea unui obicei este cu neputință. Miturilor le urmează alte mituri, crizelor spirituale alte crize. În locul miturilor ce nu mai sunt mulțumitoare, apar credințe nouă; credințele înșile se reînnoiesc și, chiar în iluzia imutabilității lor extrinseci se îmbogățesc cu un conținut nou. De aceea Vico nu va putea fi un pesimist, nu va putea niciodată să desnădăjduiască în fața umanității, care, din nestatornicia ei și din însăși nevolnicia ei este îndemnată să-și atragă mântuirea.

O putere misterioasă călăuzește istoria omenească: „la Provvedenza”. Inșă providența pentru Vico este un concept filosofic diferit de acela elaborat de teologia creștină. Providența vichiană anticipează, fără îndoială, conceptul idealistic de „Spirit”, așa cum acesta reese înțeles în timpurile noastre și în formularea lui clasică prin opera lui Benedetto Croce și a lui Giovanni Gentile. Providența lui Vico purcede din lăuntru; este un proces de raționalitate imanentă față de real. Idealismul german, care desvoltă și îndrumază cu limpezime autoconștientă plăsmuirea spirituală a Renașterii italiene, află în Vico pe premergătorul său. Dar mai bine decât Hegel și Croce, Vico a înțeles valoarea religiozității, care este exigența ideală ce lămurește toate formele istorice ale religiei.

În chip felurit față de Hegel și de Gentile, Vico circumscrie cadrul rațiunii autoconștiente, justificând exigența transcendenței din punct de vedere al individului empiric.

Totul este rațional; și, totuși, individul, care trăește ca un moment din această raționalitate, nu izbutește să se înalțe spre viziunea ei totală. Izbutește în parte, și, în mod precis, în acea măsură în care el o realizează. În asemenea străduință de „a face pentru a cunoaște”, omul se străduiește de a depăși limitele mărginirii sale, care se învederează, tocmai cu ocazia acestei străduințe.

Astfel, pentru prima oară în istoria culturii omenești, se ivi descoperirea legii dialecticității spiritului sub numele de *Știința Nouă*.

Și descoperirea fu cu puțință, nu datorită „ideilor clare și distincte”, ci pe calea opusă de scormonire a acelor taine ce strălucesc în fața omului în drumul său omenesc, după cum astrele misterioase călăuzesc drumul păstorilor rătăcitori.

Pozițiile lui Descartes și, împreună cu ele, toate orientările spirituale ale secolului XVIII fură răsturnate.

Cine se va gândi la această revoluție îndeplinită de un om singuratic și neînțeles, într'o lume nepăsătoare și

dușmănoasă, pe la începutul celui de al optsprezecelea veac, își va putea da cu ușurință socoteală de cauza pentru care cultura contemporană italiană vede în Vico pe cel mai mare gânditor al său din timpurile moderne și în a sa „eroica fatica” una din sforțările cele mai mari îndeplinite de mintea omenească de-a-lungul timpurilor.

GIOVANNI VILLA

(Traducere de Mariella Coandă).

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Dela dialectică la existențialism

de

Zevedei Barbu

Apreciem interesul și importanța pe care ar avea-o un studiu de pură documentare a procesului de trecere dela dialectică la existențialism, întâmplat în istoria gândirii filosofice. Totuși articolul nostru, dat fiind faptul că face parte dintr'o lucrare, care ținându-se pe un plan determinat, urmărește anumite scopuri, nu va fi un studiu de pură informațiune istorică.

Studiind o problemă de filosofie a culturii, am imbinat două puncte de vedere și anume, dialectic și existențial. Astfel am privit valorile fundamentale ale culturii prin categoriile concrete existențiale, ajungând, din analiza acestei perspective, la constatarea că în istorie, aceste valori înscriu cicluri de evoluție care se pot exprima dialectic. În acest plan mai larg, studiul de față are misiunea unei confesiuni, unei introduceri în intimitatea de problematică. El vrea să arate cum s'a operat în conștiința noastră, trecerea dela dialectică la existențialism și mai ales care sunt motivele care ne-au determinat să împăcăm, în cele din urmă, aceste două perspective, într'o viziune asupra filosofiei culturii. De aceea credem potrivit să anunțăm de pe acum că informația istorică se va limita la pretențiunea de a face înțeles acest proces intim. Totuși conceptele de „dialectică” și cel de „existențialism” vor fi discutate pe plan obiectiv istoric cu mențiunea însă că aceasta discuțiune servește scopul mai sus amintit: adică, tăierea unei cărări prin problematica filosofiei culturii.

Pentru cine și-ar da osteneala să prindă punctul propriu al gândirii hegeliene și mai ales intima tensiune

din care țâșnește problematica acestei gândiri, credem că e nimerit să pornească dela „*Fenomenologia Spiritului*“. Aceasta nu numai din motivul că opera amintită ar ocupa, după unii comentatori, locul cel dintâiu între operele hegeliene, dar mai ales, din motivul, că în ea se poate vedea — bineînțeles pe un plan obiectiv, nu de pură confesiune — muncile grele ale conștiinții autorului, de a-și ocupa un loc central în cosmos. Acest „loc central“ însemnează pentru un spirit metafizic, punctul de maximă perspectivă, punctul din care conștiința să poată construi liniile simple pe care se înlănțuiește multiplul lumii. Cu alte cuvinte, să se poată instala activ în centrul lumii.

În această „Fenomenologie a Spiritului“ se cuprind fazele de evoluție logică ale Spiritului; faze ce constituie, diferitele momente ale conștiinții (majuscula în acest caz, este necesară, ca să se arate că e vorba de conștiința în genere) înăuntrul devenirii sale. Cu o insistență deosebită se vorbește, în aceasta istorie a conștiinții, de criticismul kantian, cuprins sub sugestiva rubrică: *nefericita conștiință*. Momentul nefericitei conștiințe urmează stoicismului, care, în spiritul operei de care vorbim, însemnează, reîntoarcerea conștiinței la sine prin eliminarea afectelor, și după scepticism, care pe aceeași linie, însemnează, reîntoarcerea la matca pură a conștiinții, prin negarea posibilităților sale de manifestare exterioară. Astfel, cunoașterea și fapta sunt puse într'o puternică paranteză, prin sustragerea dela orice aprobare asupra lor. Mai explicit, Hegel susține că prin momentul scepticismului, conștiința ajunge în conflict cu sine însăși, întru cât neagă propria sa activitate, adică cunoașterea. Conștiința se neagă pe sine din momentul în care nu se recunoaște în lumea exterioară, fapt ce fundamentează certitudinea cunoașterii. Acest fapt aduce, înăuntrul existenței, dualitatea: conștiință, care, prin întoarcerea spre sine, rămâne un termen izolat, și lumea exterioară, care se constituie într'un dincolo. Nu există punte de trecere dela un termen la celalalt și tocmai această constatare

aduce momentul nefericitei conștiințe. Aici a ajuns evoluția spiritului, prin gândirea kantiană.

În istoria filosofiei, afirmația că gândirea romantică germană pleacă ca reacțiune față de golul constat în gândirea kantiană și în special față de spărtura creată între târâmurile celor două critici, este îndeobște recunoscută. În cazul special al lui Hegel și al lui Schelling, în ceea ce privește fundamentarea filosofiei identității, poate nu se procedează destul de explicit la redarea acestui punct de o maximă importanță în istoria gândirii germane și a gândirii filosofice în genere. Acest rost îl îndeplinește plecarea noastră dela opera „Fenomenologia Spiritului”. Pentru că tocmai constatarea prăpastiei ce s'a creat între conștiință și lumea exterioară, tocmai considerațiunea conștiinței umane ca un dat izolat nefiind în stare să facă legături substanțiale cu restul lumii, naște marea febră a filosofiei romantice. De aici trebuie să se pornească pentru cercetarea datelor spirituale prime care au dus la formarea gândirii romantice. Pentru noi, în acest stadiu al conștiinței, constă începutul oricărei dialectici și cu deosebire, al dialecticii hegeliene. Pentru că nu e de mirare că gândirea romantică se urnește tocmai prin opintirea de a depăși neîndoelnicele premise ale filosofiei anterioare: conștiința și lumea exterioară, care s'au postat ca stâlpii celei mai teribile contradicții. Și romanticii n'au șters de pe fața pământului această uriașă contradicție, ci au constatat-o și au căutat s'o depășască prin construcție, adică au căutat înăuntrul conștiinței și apoi înăuntrul spiritului în general acele funcțiuni, care cuprind și operează cu contradicția. Aici apare dialectica.

Să urmărim cum ajunge Hegel la fundamentarea perspectivei dialectice.

Reținem că față de spărtura creată prin gândirea kantiană în mijlocul existenței, Hegel a simțit ca nimenea altul tensiunea unei remedieri. Astfel, punctul lui de pornire este nevoia de a salva integritatea existenței. Pentru aceasta însă era nevoie de o perspectivă mai largă, care

să poată cuprinde sub același con de lumină ambii termeni. El nu izolează omul și nu-l întoarce cu spatele către lumea exterioară, ca din această poziție să urmărească în conștiința singularizată calitativ, canoanele existenței. Privește omul și conștiința umană ca pe un moment al lumii. Acesta este datul și de aici pornind, trebuie căutate formele de înțelegere și modalitățile de construcție, care să se potrivească existenței integrale. În fond, filosofia a rămas la aceeași stâlpi de problematică, însă Hegel caută un nou raport între conștiință și formele ei și între lumea exterioară și formele ei. În lumina acestei pretențiuni, trebuie căutate astfel formele de existență ale spiritului, încât acesta să poată cuprinde *totul*; să cuprindă și să justifice chiar și *contradicția*.

Aici vin acei care susțin că marea intuiție a lui Hegel este *viața*. Însă greșesc toți acei care limitează conștient, sau inconștient, acest concept, la „bios”. De fapt în bios se găsesc ^{doar} prototipurile funcțiilor dialectice. E suficient să amintim că aici faptele contradicției, ale devenirii, ale individualului etc., se găsesc la ele acasă. Însă grija de căpetenie la Hegel a fost să salveze lumea ca întreg și să dea conștiinței astfel de funcțiuni încât s'o înțeleagă ca atare. În sens hegelian și, putem spune în sensul gândirii romantice, a salva viața înseamnă a salva *întregurile* ca date primordiale ale naturii, dincolo de eforturile analitice, care le-a înbucătățit. Întregurile sunt date care apar *intuiției*, sau dacă cineva dorește alt termen, formelor primare de înțelegere, formelor naive, poetice, care nu diseacă.

Ce prinde aceasta intuiție? Prinde *viul*, pulsația intimă a naturii. Pentru că tot ce e tăiat, e analizat, e despărțit de unitatea sa naturală, e mort. Goethe, la care puterea de abstracție a fost mai redusă decât la filosofii romantici, a înlocuit ideea de întreg, cu ideea plastică de *organism*. Astfel intuiția prinde natura în unitatea ei organică, o înțelege și o justifică ca atare. E cunoscută revolta lui Goethe împotriva spiritului analitic,

și mai ales, este cunoscută ironia la adresa omului de știință, care vrând să studieze planta, o taie, o împarte, o diseacă, ca pe urmă toată știința să se rezeme pe un șir de concepte, care n'au nimic de a face cu planta ca întreg, ca organism viu. Pe aceasta linie merge și încercarea romanticilor, în special a lui Schelling și Goethe de a fundamenta o nouă știință a naturii, bazată pe funcțiunile sintetice ale conștiinții, care operează cu fenomenele naturii ca întreguri neanalizabile, spre deosebire de fizica newtoniană, care, prin analiză, omoară natura. Și deși astăzi perspectiva newtoniană se manifestă ca un curent reușit asupra înțelegerii naturii, lucru care aruncă perspectiva romantică în zodia absurdului totuși, pentru un spirit care poate gândi la sursă și esențial perspectiva romantică, o altă știință a naturii, bazată pe această perspectivă, câștigă mulți sorți de izbândă. Însă trebuiesc mai bine studiate rezultatele lui Goethe, în această direcție, lucru din care se va vedea, că nici pe aceasta cale o veridică explicație a naturii nu este exclusă, și mai ales, că și această „altă știință” ar putea duce la rezultate tot atât de practice, însă poate altele decât acelea cu care astăzi se mândrește mecanica newtoniană.

În sensul acesta primește intuiția un înțeles precis la romantici. Ea prinde nemijlocit natura, așa după cum ea este dată ca întreguri organice, adică așa cum ea trăiește. Și tot în acest sens este adevărată afirmațiunea că intuiția primordială a lui Hegel este vieața, și că filosofia sa constituie un efort de a salva natura, în formele sale vitale, în formele, în care ea viețuiește după legi proprii, nu așa după cum o vrea și o destrămează gândirea noastră.

Problema dacă intuiția este primară, față de gândirea discursivă, adică, datele ei trebuiesc supuse la un efort ulterior, ca să ajungem la cunoașterea analitică, dacă este ultimă, adică, este unitatea dincolo de datele gândirii analitice, dela care pleacă, sau, în al treilea caz, dacă este alături, de gândirea discursivă, nu ne poate spune mare

lucru. Pentru adepții gândirii discursive, intuiția se poate plasa ca antecedent, față de gândirea discursivă și atunci ei o pot numi cunoaștere naivă, cu un accent mai pronunțat, sau mai puțin pronunțat de ironie. Pentru intuiționiști, cum e cazul bergsonismului, intuiția se plasează, prin rezultatele ei, ca succesori, fiind rezultatul unor regiuni spirituale mai profunde și mai puțin naive. Și acesta este cazul romanticilor. În perspectiva actuală intuiția poate rămâne alături de cunoașterea discursivă.

Însă, deși Hegel, adânc încadrat în gândirea romantică, pleacă dela o gândire pur intuitivă, provenită din pretențiunea elementară de a găsi un procedeu nemijlocit de cunoaștere a existenței, adică, să ajungă la rezultate mai puțin mortificate, decât gândirea filosofică anterioară. Totuși merge mai departe. Și în acest fapt constă deosebirea și în bine și în rău a lui Hegel, față de ceilalți gânditori romantici. Pasul mai departe îl face atunci când caută să stabilească anumite norme și reguli acestui proces de cunoaștere, adică atunci, când începe să canonizeze funcțiunea cunoașterii. Din această lucrare se ivește un Hegel autor al unei noi logici. Se ivește logica dialectică. În acest punct, se poate vorbi de o mare revoluție a logicii dialectice, fiindcă ea instituie, pe lângă logica veche, un nou mod de cunoaștere. În această direcție, misiunea lui Hegel constă în faptul de a fi instalat gândirea romantică în rangul de funcțiune a spiritului, având canoanele ei, întocmai ca logica veche, lucru pe care Fichte, l-a făcut într'un mod cu totul restrâns, iar Schelling, în filosofia identității, s'a oprit la simple intuiții, care se legau între ele numai înăuntrul sistemului său personal. Căci Hegel a căutat acestei gândiri inițial intuitive justificări, în canoane obiective ale spiritului. Pasul mai departe constă în faptul că el a folosit încercările lui Schelling și ale lui Goethe de a fundamenta o nouă știință a naturii, precum și încercările lui Fichte de a da o nouă formă proceselor și mișcărilor spiritului și ale conștiinței, deschizându-le tuturor o pozițiune logică.

In acest procedeu, drumul lui Hegel este deosebit de al multor gânditori, care au excelat prin a fi logicieni, sau mai mult, autori de logică. Am putea spune că inițial, bucuria cea mare a sa a provenit din faptul, că a găsit în conștiința sa proprie norme, pe care le-a observat în realitatea exterioară. Și anume a găsit forme, care să dea posibilitate de înțelegere contradicției, devenirii, absurdului etc. Pe această cale se construiește conceptul dialectic. Astfel, importanta problemă a originii dialecticii, dacă ea, ca funcțiune a conștiinții, pleacă dela materie (Sache), sau invers, ca funcțiune a conștiinții pleacă și se aplică la materie (Sache), se desleagă simplu. Originar a fost materia, lucrul, în care s'au întrezărit normele spiritului. Dela acest dat primordial pornind, Hegel devine foarte liniștit când face asimilarea completă a metodei cu materia, a formei cu conținutul, a gândului cu lucrul. Conștiința nu a făcut altceva decât să se recunoască pe sine în ele, printr'o simplă intuiție. Astfel Hegel află că există o singură realitate originară pe care o numește **Spirit** și tot ce se întâmplă, se întâmplă înăuntrul acestei realități omogene. Realitatea exterioară este spirit realizat în diferite grade și moduri, iar conștiința este același spirit realizat în alt grad. Cunoașterea nu este decât un raport de identitate între conștiință și realitatea exterioară, fundamentat pe faptul că, în ambele guvernează aceleași norme, *normele dialectice*. „Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum”. Această propozițiune, care împodobește strălucita trăsură triumfală a idealismului european, devine la Hegel un adevăr fundamental. Inșă Hegel și întreg romantismul german schimbă pozițiunea de pe care pornește această afirmație. Pe când idealismul anterior o rostește din mijlocul conștiinții, gândind lumea sub aspectul ei formal, tocmai ca să găsească această identitate, Hegel o rostește din mijlocul concretului, din inima materiei, a lucrurilor, fiindcă de aici pornind, el a găsit funcțiuni ale conștiinții, care nu numai să cuprindă acest concret

individual, dar care să recunoască indentitatea acestei conștiințe cu acest concret luat ca atare. „Lumina luminează întru întuneric și întunericul nu a cunoscut-o pe ea” acesta este motto la „*Fenomenologia Spiritului*” și în linia celor spuse mai sus înseamnă: conștiința sub formă de spirit sălășluiește în inima concretului. „Filosofia hegeliană” o recunoaște în acest mod.

Iată de pe ce pozițiune se ajunge la o nouă logică, la logica dialectică. Hegel însuși, împreună cu romanticii, și-a numit propria lui gândire, gândire concretă. Acest concretism provine din faptul, că spiritul lui a stat aplecat asupra obiectului, asupra formelor lumii exterioare. Concretismul lui este în esență un dar poetic, un dar al fanteziei, care trăește în plastic și individual; în inima existențelor concrete. E lucru curios să aflăm că noul idealism, idealismul german, spre deosebire de idealismul latin pornește nu dela *cogito*, ci dela *sum*. Pe *sum* îl neglijașe Kant, iar darul poetic al germanului romantic, de aici îi îndemna să plece. Prin acest fapt au dat o importanță întorsătură filosofiei, care de aici începând se îndreaptă cu o anumită predilecție în spre *sum*. Și de aici pornind, face Hegel efortul de a fundamenta logica dialectică. Căci logica dialectică nu numai că prinde individualul — ceea ce face și logica formală aristotelică — dar supoartă și operează cu acest individual. Ca să salveze spiritul din momentul nefericitei conștiințe, Hegel năzuiește să împace formele conștiinței tocmai cu dușmanul lor de moarte: cu conținutul concret al lumii exterioare, el silește conștiința să se vadă pe sine în aceste conținuturi. Această față concretă constituie tensiunea intimă a romantismului romantic. Dar pentru aceasta trebuiesc căutate funcțiuni speciale. Aceasta este marea figură a gândirii concrete. Pornind dela marea contradicție: conștiința și lumea exterioară, și punând-o într'o funcțiune dialectică, ea a prins dela început taorul de coarne.

Înainte de a vedea mai amănunțit funcțiunea dialectică a gândirii, să amintim că spre ex. *J. Wahl*, într'o

fermecătoare carte: „*Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*“ (Paris 1929) crede a putea găsi o altă sursă a gândirii dialectice. Și anume autorul afirmă, că dialectica, înainte de a fi o metodă, este o experiență, o experiență „tragică, romantică, religioasă“. Bazându-se pe scrierile din tinereță, J. Wahl identifică aceasta experiență cu o criză religioasă a lui Hegel, provenită din constatarea că sufletul omenesc este despăcat în miezul său; sufletul trăește experiența tragică neputând împăca în sine pe Dumnezeu și pe om. Deci, marea contradicție este între Dumnezeu și om. Aceasta vrea Hegel s'o depășească printr'o formulă dialectică. Din parte-ne recunoaștem că termenii contradicției despre care am vorbit, ca fiind ai lui Hegel, după „Fenomēnologia Spiritului“, pot fi traduși și pe un plan religios, așa cum a făcut-o J. Wahl. Recunoaștem că din această tensiune s'a putut naște sâmburele unor funcțiuni sufletești, care să depășească contradicția. Rămânem însă, cu mai multă stăruință, asupra gândirii concrete, pe care a avut-o toți romanticii și mai ales dragostea de individual, pe care a dorit să-l salveze, ridicându-l în conștiință. Aceasta este pozițiunea general romantică și Hegel n'a făcut excepție.

Asupra afirmațiunii lui J. Wahl că spiritul creștin i-ar fi oferit lui Hegel soluția unei formule dialectice, în care particularul se împacă cu universalul, prin ceea ce se cheamă fenomenul *Christos*, care se poate numi în termeni dialectici *universalul concret*, nu ne pronunțăm deocamdată. Remarcăm doar că, dintr'o tensiune religioasă mult mai ridicată, un alt spirit, care a fost Kierkegaard, nu a putut rezolva nimic, prin dialectica presupusă de tripticul creștin. Dar despre aceasta mai târziu.

Să urmărim acum întrebarea ce este în fapt dialectica. Prima regulă a conceptului dialectic constă în faptul că el suportă, înăuntrul său, contradicția. Pe când logica aristotelică se reazimă pe *identitate*, conceptul subsumând identicul unei serii de lucruri, logica nouă abrogă tocmai acest principiu și reazimă conceptul pe termeni antitetici.

Astfel conceptul dialectic presupune, în mod necesar, în structura sa, trei faze formative, care la Hegel se numesc momente. E vorba de astădată de vestitul triptic dialectic: teză, antiteză și sinteză.

Nimic nu este adevărat și nu se bucură de dreptul de a intra în conceptul dialectic dacă nu trece prin aceste trei faze. O afirmațiune devine adevărată numai după ce s'a transformat și a înglobat contrara sa și astfel ambele fiind absorbite în sinteză, care este însuși conceptul. Hegel își începe logica cu o propozițiune care e în măsură să cuprindă cea mai largă formulă a legii dialectice: „Sein ist Nichts” s'au „Alles ist Nichts und Nichts ist Alles”. Dacă judecăm la lumina logicei aristotelice aceste propozițiuni, vedem că sunt legați laolaltă doi termeni, care stau în poziție de teză și antiteză. Cum a putut gândi Hegel acești doi termeni sub paranteza identității, adică formulând o judecată obișnuită din ei?

Aici suntem de părerea lui *Trendelenburg*, unul dintre primii care s'a ocupat cu explicațiunea dialecticii, că Sein este egal cu Nichts, în cazul în care gândim pe Sein la o maximă abstracțiune adică gândim conștiința goală, în mod absolut nedeterminată de niciun conținut. Inșă în acest caz e evident că atât Existența cât și Nimicul sunt pure abstracțiuni, întru cât ele sunt gândite în sine. Real nu poate fi decât un termen mediu între Existență și Nimic. Acesta este Devenirea și pe acest termen se realizează conceptul dialectic, ca sinteză între Existență și Nimic, fiindcă el se naște dintr'o tensiune ce cuprinde realul. Și realul, instalându-se în concept este identic cu adevărul.

Deci devenirea este trecerea dela Sein la Nichts și invers, fiindcă astfel ne spune realul concret. Aceasta o vede Hegel în fenomenele vieții. Astfel creșterea este o trecere dela ceea ce este la ceea ce nu este, nașterea, moartea, scurgerea, mișcarea, etc., sunt același lucru. Revenim din nou la ceea ce am spus altădată despre spiritul concret al romanticilor și accentuăm că marea obsesie a lui Hegel a fost realitatea concretă. Iată cum, în-

torcându-se la bătrânul *Heraclit*, care primul face din devenire legea fundamentală a existenței, o face tot înțind prin concret. Vestitul râu, în care Heraclit intuește devenirea, la Hegel câștigă proporți enorme. El devine întreaga realitate concretă.

Odată aflat acest mare adevăr și anume, că esența lumii este devenirea, Hegel trage concluziunea, că trebuie să pășim înăuntrul acestui fapt, dacă dorim să putem stabili un raport adecvat între conștiință și realitatea exterioară. Deci o atitudine reflexivă nu va căuta să solidifice gândirea în regule formale, cum a făcut Aristot, ci să-i caute și să-i accentueze caracterul de șcurgere, de devenire. Inșă cum apare legea dialectică, sau cum poate fi fundamentat conceptul dialectic, aici, dincoace de granițele conștiinței? Oricine își dă seama, că aici se găsește călcâiul lui Achile al dialecticei. Dacă pe acest plan este fundamentală, găsim tocmai ceea ce am dorit: un raport adecvat între conștiință și lumea exterioară. Aceasta o caută Hegel.

Trebue să spunem că Hegel a trăit totdeauna în evidența conceptului dialectic, încât nu s'a explicat. Totuși nu e greu de priceput, cum răsare dialectica, înăuntrul gândirii și anume cum Sein este Nichts. In această privință, *Fischer* este unul dintre cei mai pătrunzători exegeți. El susține că ființa gândirii, nu este altceva decât ființa gânditului. La aceasta ajungem prin faptul că gândirea se sesizează pe sine ca rezultat, într'o ființă. (*Sichsetzen des Gedenkens als ein Sein*), inșă în același timp apare și contradicția, adică nimicul, pentrucă gândirea este prin esență activitate. In momentul în care se fixează pe sine, adică se statornicește asupra sa ca obiect, compus din propriile sale rezultate, se neagă pe sine ca activitate pură. Deci, dialectica lui Sein și Nichts apare din însuși mersul gândirii. *Fischer* ajunge la constatarea că dialectica este legea fundamentală a gândirii, pentrucă orice gândire reflexivă, sesizându-se pe sine ca rezultat, devine dialectică.

Și pe această cale ajungem să afirmăm că gândirea dialectică este concretă. Pentru că e fapt evident că gândirea este în esență activitate. Orice logică se reazimă pe această realitate, devine mai concretă. Hegel este primul care schimbă, în logică, accentul de pe gândit pe gândire, pentru că conceptul dialectic accentuează mișcarea în tripticul obișnuit. Astfel, în fiecare moment, gândirea se referă la contrarul său, la gândit, absorbindu-l pe acesta, într'o unitate superioară, care este însuși realul gândirii. Însă procesul se întâmplă și invers. În fiecare gândit, ca abstracțiune goală, față de curentul gândirii, Hegel pătrunde și vede în el gândirea. Fiecare gândit este un moment prin care se realizează gândirea. Procesul dialectic se desfășoară între gândit și gândire, între formule solidificate și curentul viu și concret, între forme și conținuturi, între pregătit și ceea ce se pregătește. Astfel conceptul apare la urmă, ca un gândit, prin care trece gândirea, ca un abstract, în care mustește concretul.

Ne dăm pe deplin seama că tot ceea ce am vorbit până la acest punct, poate constitui o descriere a condițiilor care au făcut posibilă apariția gândirii dialectice, însă nu avem o explicație a acestei gândiri. Se îmbie deci întrebarea: care este secretul prin care realitatea de toate nuanțele a devenit convertibilă în dialectică. Aici ne întoarcem la o idee deja amintită. Și anume, ideea timpului, care și-a făcut șgomotos intrarea în gândirea romantică. Citind pe Hegel, poate e destul de greu să privim cum lucrează această substructură a gândirii. Greutatea este cu atât mai mare, cu cât el însuși, în Logică, își uită, sau se ferește în mod vădit să spună acest lucru. Totuși e neîndoios că tehnica dialectică se reazimă pe factorul timpului, pe istorie, pe evoluție. Pentru că ceea ce alții, înainte de el, au gândit static, pe paravanul spațial, ca un șir de contradicții pe veci lipsite de un termen mediator, pentru Hegel, cei doi termeni ai contradicției devin, în timp, nu numai unul după altul, dar unul din altul. Aceasta însemnează că el a putut stabili legătura de de-

rivație necesară între termenii postulați mai înainte anti-tetic. Și acest fapt al derivației devine ceva fundamental. Căci conceptul hegelian nu este gândit ca o formă goală, ci sesizat în însăși concrețiunea realității, ca o derivație a momentelor concrete ale sale. Conceptul este mișcare, el este generalul realizat în succesiunea diferitelor momente particulare.

Pe canavaua timpului concret, sau a evoluției, rezolvă Hegel uriașa contradicție, la care se înpotmolise gândirea anterioară: conștiința și lumea exterioară. Lumea exterioară, sub forma ei de natură, este spirit care nu este conștient de sine și tocmai de aceea se găsește în momentul de multiplicitate, pe când conștiința umană este același spirit, și fiind conștient de sine, devine în momentul unității. Cei doi termeni se recunosc identici, dar postulați în diferite momente ale unui întreg. Dela unul la altul avem deschisă calea derivațiunii. Cele două momente ale spiritului, de multiplicitate și unitate, gândite în sine, sunt abstracțiuni. Ca să ajungem la real trebuie să vedem cum conștiința se transformă, în contrarul său, în natură, cum unitatea se transformă în multiplicitate, cum forma se transformă în conținut și invers. Obținem atunci, o conștiință naturală, o formă plină de conținut, o unitate în multiplicitate. Acesta este adevărul și pe acesta îl prinde conceptul dialectic.

Când ajunge la această constatare, Hegel, asemenea lui Platon și neegalat de niciun contemporan, zidește cel mai mareț monument metafizic. *Lumea este concept, sau idee*, spune el. Însă ideea la Hegel este cu mult mai vie decât la Platon, încât, mai corect am putea spune: lumea devine idee și invers. Căci spiritul are două laturi: una a naturii, unde se vede multiplicitatea și exterioritatea momentelor concrete, și alta a formelor, a unității abstracte. Ideea este termenul sintetic, care ridică concretul dela multiplicitate la unitate, iar unității îi dă plinitatea concretului. Gândirea dialectică recunoaște în fiecare particular

un moment al universalului. Iar universalul este sesizat numai în acest particular.

Propozițiunea; existența este idee, formulată în logică și devenită enunț metafizic, rezolvă totul. Căci dacă lumea este idee, generalul este individual, universalul este particular, abstractul este concret, forma este materie. Deci, din inima particularului putem sări în general, din individual în universal, din conținut, sau materie în formă, din concret în abstract, deoarece fiecare particular, individual, concret este un moment, prin care se realizează universalul, generalul, abstractul etc. În fond, această mișcare nu este salt, căci ea se reduce la o simplă constatare, deoarece, în conștiința noastră, tehnica dialectică însemnează posibilitatea de a avea *universalul concret*.

În lumina acestor constatări, conceptul dialectic nu cuprinde numai substanța, ci și accidentul. De aici se impune atât pentru teoria cunoașterii, cât și pentru metafizică, un adevăr, care poate fi formulat astfel: noi nu gândim cu idei, ci gândim cu lucruri, sau gândim, în egală măsură, cu idei și lucruri.

Să vedem cum se poate săvârși această mișcare între antiteze, ca să putem obține conceptul dialectic. Există în conceptul dialectic un proces, pe care Hegel l-a botezat cu un termen, ce a dat mult de gândit. Acest termen este „*Aufhebung*“, a cărui cea mai adecvată traducere este *absorbțiune*. Prin acest proces de absorbțiune înțelege Hegel împăcarea contrariilor. Astfel, în conceptul dialectic, generalul absoarbe particularul, acesta din urmă păstrându-și distinctivul, iar particularul absoarbe generalul, acesta din urmă de asemenea păstrându-și distinctivul. Teza, antiteza și sinteza sunt posibile laolaltă numai în urma acestui proces de „*Aufhebung*“.

Procesul de absorbțiune dă lui Hegel cheia derivațiunii prin mișcare a termenilor contradicției. Odată în posesiunea acestei chei, Hegel nu rezolvă numai în Logică, prin gesturi largi, teribilele antinomii kantiene, dar le rezolvă mai ales în Filosofia Istoriei, prin însăși concrețiunea

istorică. Astfel, el lasă istoria să ne povestească, cum s'a făcut trecerea dela unitate la multiplicitate, pe linia libertății, ajungându-se la sinteză, care este totalitatea. Și tot astfel se întâmplă cu alte antinomii. Aici, în istorie, Hegel este la el acasă, de aceea contradicția și ridicarea prin ea a conceptului dialectic, devine mai limpede, prin faptul că procesul este concret plasat pe canavaua timpului.

Faimosul Immanuel Kant a gândit just când a spus, că logica dela Aristot până la el nu a făcut niciun pas. El însă nu a făcut altceva, decât să precizeze în câteva articulațiuni, câmpul logicei formale deschis de Aristot. Iată însă, că în apropierea sa, răsare unul care află conștiinței omenesți noi funcțiuni, în baza cărora se poate stabili un nou raport cu concretul. Căci aceste funcțiuni ridică la rangul de lege a spiritului omenesc fenomene care sunt fundamentale lumii și anume, mișcarea și contradicția. Logica formală a respins aceste fenomene concrete. Prin aceasta ea a ajuns să nu poată cuprinde existența sub forma unui întreg. Tocmai aici constă mărimea lui Hegel. El se apropie de concret, trăiește în el și dă conștiinței posibilități canonizate în conceptul dialectic, de a păși înăuntrul acestui concret, de a-l prinde și înțelege viu. Și astfel, prin Hegel, datorită faptului că viața își găsește o nouă față întoarsă în spre conștiința ordonată, câștigă în logicizare, iar logica se vivifică, prin faptul că poate îmbrăca mai mult din viața concretului. Hegel tămăduiește atât concretul cât și abstractul de nostalgia singularității. Creind noi funcțiuni conștiinței, el depășește pe Kant, oferind o perspectivă organică a existenței.

Însă de astădată putem întoarce împotriva genialului dialectician propriile sale arme. Căci cea mai bună perspectivă asupra lui Hegel este perspectiva hegeliană. Afirmațiunea că gândirea sa este concretă, că logica sa este conținutală, nu formală, e foarte adevărată, pentru momentul în care a apărut. Dacă afirmațiunea o luăm în

sens absolut, așa cum îi place lui Hegel să creadă, cădem într'o gravă greșeală. El a ajuns de fapt să fundamenteze o formulă mai încăpătoare a gândirii, prin faptul că a înglobat și ceea ce refuzase logica formală, adică concretul conținuturilor. Pornind dela un câmp pur intuitiv, Hegel a reușit ca nimenea altul până la el să vivifice concepțiile. Însă, în momentul în care funcțiunile conștiinței au început să se formuleze în norme, au început să se ridice deasupra concretului. Pentru că devenirea este un proces prin excelență concret, însă conceptul de devenire, formulat în canoanele dialectice, se ridică deasupra acestui concret. Cu timpul, dacă logica dialectică ar ajunge să privească prin propria ei perspectivă toate valorile spiritului, și toate regiunile de realitate, prelucrându-le îndelungat, așa după cum le-a prelucrat logica aristotelică, ea se va ridica tot mai mult deasupra concretului, defrișând derivațiunile gândirii de conținuturi. În felul acesta, orice logică va ajunge să poată formula antinomii, adică disjunții până la contradicție, între derivatele dinăuntru gândirii și cele din afară. Aristot însuși, formulând legile gândirii, în momentul său, a fost mult mai concret, mai intuitiv și mai viu decât eleații și sofistii, care, bazați pe formele gândirii, au ajuns să procedeze, în construcțiunile lor, numai în derivațiuni formale. Însă Kant trage ultimele concluziuni din pozițiunea aristotelică, decretând prin antinomii, un divorț produs în mijlocul existenței. Și astfel orice pozițiune originară-intuitivă, vie, devine seacă și abstractă, dacă este gândită și dedusă comod numai dinăuntru conștiinței. Hegel a împăcat antinomiile kantiene, însă pozițiunea sa poate să ajungă la altele. Aceasta ne-o spune spiritul hegelian, nu sistemul hegelian.

Acum un deceniu, un asiduu și bizar ascultător al profesorului *Schlick*, vestitul neopozitivist dela universitatea din Viena, căzuse succesiv într'o groaznică tensiune sufletească. Marele gânditor îi sta în calea desvol-

tării sale : el rezolva problemele proprii sale existențe, lăsându-l părăsit de rosturi în viață. Acest sentiment se încuibărise atât de stăruitor și intens în capul paranoicului student, încât într'o bună zi, își înlătură înaltul concurent, cu o impușcătură, chiar pe când acesta se găsea la catedră.

Cu aproape un veac în urmă, în vara anului 1844, Sören Kierkegaard, într'o Duminică după masă se odihnea (?) în vechiul parc Frederiksberg din Kopenhaga. Și gândul a început să i se desfășoare într'un mod bizar : amare remușcări îi inundau inima. Trecuse de prima tinerețe și nu realizase nimic. Și aceasta nu fiindcă n'ar fi avut o strălucită inteligență, ci fiindcă darul său era nedecis între literatură și filosofie. Inteligența, nu s'ar putea spune, că n'a izvodit idei, însă aceste idei niciodată n'au putut să se ridice deasupra experienței sale intime, individuale și izolate. Pe această cale nu i s'a deschis niciodată o porțiță, prin care să vadă temeliiile lumii . . .

Însă exista unul, care dăduse soluția timpului, care deslegase într'un chip nou teribile probleme. În numele acestuia îl criticase pe el *Heiberg*, care era un compatriot hegelian. În fața acestei situațiuni, Sören scoase pumnalul și înlătură marele concurent, care deslegase înainte de el problemele ce-l chinuiau. Prin acest gest, el își va prevala propria sa neputință.

Formulându-se pe sine literar-filosofic, Sören Kierkegaard apare deghizat. O cumplită revoltă îl stăpânește împotriva rațiunii hegeliene, care, datorită conceptului dialectic, rezolvă totul, însă nu rezolvă propriul său caz. Și atunci această rațiune este ceva abstract, este deasupra concretului. Dacă urmărim mai de aproape felul în care Kierkegaard se definește față de Hegel, vedem că de astădată se pornește, de fapt, de pe o poziție veritabil religioasă. Hegel a reușit să explice cel mai cutremurător absurd. El a explicat minunea, pe Iisus Christos, pentru că Iisus Christos este universalul concret, este sinteza între cer și pământ, între om și Dumnezeu. Cercetând istoric,

procesul de apariție al lui Christos devine un fapt previzibil. Deci Creștinismul devine un fapt istoric. Oare este posibil să te ridici la o putere conceptuală atât de mare, încât să înțelegi și să încadrezi în norme până și minunea. Kierkegaard crede că nu și atunci, Hegel, în momentul, în care dă canoane spiritului, se ridică deasupra concretului, în domeniul formal al necesității. Tot ce e viu, tot ce e concret, are o singură linie de existență, aceea a paradoxului și a scandalului. Aplecat asupra concretului, Kierkegaard vrea să rămână cu conștiința în inima paradoxului, în inima scandalului, departe de rațiune, pentru că numai aceasta este poziția vie și adevărată.

Fără îndoială, că pozițiunea chinuitului danez, Sören Kierkegaard se explică, în ultima analiză, printr'o sete de concret pe care a alimentat-o nelimitat darul său poetic. Din această pozițiune, el a găsit un adevăr fundamental: concretul viu este absurdul, care refuză orice ordine, orice necesitate, orice formulă a rațiunii. El pornește cu o stranie patimă pe acest drum. Adevărat este orice merge în sens invers, unei rațiuni oarecare. Astfel, printr'o desperată opțiune Sören Kierkegaard ajunge să prefere pe Iov lui Hegel pentru motivul că Iov este un revoltat împotriva necesității, care i-a luat, printr'o rațiune oarecare, vacile. Iov nu se resemnează, ci plânge și își cere vacile. De asemenea Kierkegaard spune cu multă căldură povestea țaranului, care fiind îndrăgostit de o prințesă știe că e imposibil să o întâlnească vreodată, însă crede că absurdul i-o va dărui.

Și atunci apare pe plan metafizic propozițiunea: *existența este absurdul*. Să urmărim implicatele pe care Kierkegaard le vede în această afirmațiune.

Toți filosofii până la el, crede Kierkegaard, s'au năzuit să abstractizeze, ca să înțeleagă și să afle adevărul. El se năzuește să concretizeze pentru aceleași motive. În dreaptă consecință, niciun adevăr nu este posibil, decât pe calea individualului pur. Nu există reguli comune, prin care o conștiință să priceapă adevărul. De aceea Kierke-

gaard, în loc să vorbească de categoriile formale, care să ne dea regulile adevărului, vorbește de categoriile concrete. Aceasta înseamnă, că o idee, cu cât este mai concretă, mai nedeslipită de viața unui individ, de specificitatea pe care i-o dă trăirea ei, din partea unei conștiințe individuale, este mai adevărată. Pe când cei vechi se năzuiau să trăiască în categoriile gândirii, Kierkegaard dorește să gândească în categoriile trăirii. Numai pe această cale este accesibil adevărul fundamental: absurdul. Căci adevărată este o idee care devine consfințită de viața unui individ, care angajează total și contribuie la realizarea vieții unuia.

Un al doilea mare implicat al propozițiunii adevărul este absurdul se manifestă în revolta împotriva oricărui sistem. Între idei nu trebuie să existe o altfel de legătură, decât simpla lor trăire în conștiință, prin care individul se realizează într-un adevăr. Orice altă legătură duce la necesitate, la lipsa de libertate pură, duce la eșirea din individual pur, la depășirea absurdului. Căci într-un sistem nu există neprevenitul, minunea, paradoxul. Iar pe de altă parte, un sistem are pretențiunea să rezolve existența mai multora. Aici Kierkegaard se deghizează într-un atlet al libertății. El tună și fulgeră împotriva lui Hegel, ca autor al unui mare sistem metafizic.

Fără îndoială, că necesitatea de a ține conștiința în inima vieții, justifică pe Kierkegaard, când face afirmațiunile de mai sus. Problema însă își arată adevărata ei față, atunci când Kierkegaard vrea să treacă la o parte constructivă a gândirii sale.

Vorbind despre rațiunea ca născătoare a legilor ce guvernează lumea, *Dostoiewski* o compară cu un zid de granit, în fața căruia ai senzația imposibilului. „Dacă îți dovedește că tu descinzi din maimuță, nu servește la nimic faptul nă nu îți place; nu ai decât să accepți. Dacă îți dovedește că la dreptul vorbind o pârțică din grăsimă ta ți-e cu mult mai dragă decât miile de semeni, nu-i nimic de făcut; nu poți decât să accepți, pentru că de

două ori doi fac patru; asta-i matematica. Incearcă numai să te revolți, căci ți se va striga: e interzis să contrazici"; Asta e de două ori doi fac patru. Natura nu vrea să întrebe nimic, ea își bate joc de dorințele voastre și de faptul că aceste legi vă plac, sau nu. Sunteți obligați să le acceptați, așa cum sunt, și să acceptați, tot ce decurge de aici. Un zid este un zid etc. etc. (citată după *Leon Chestov; Kierkegaard et la philosophie existentielle*, pag. 370). Kierkegaard merge și mai departe, în încercarea de a salva gândirea de orice necesitate și de a o reda, în întregime, împărăției libertății, a paradoxului și a vieții în genere. Căci primul pas care-l face este să nege posibilitatea lui Hegel de-a împăca, în conceputul dialectic, contradicția. El gândește contradicția, este obsedat de ea, însă o gândește nerezolvată. Și atunci, Christos nu este un fenomen istoric. El nu ne arată legea prin care se împacă eternul cu trecătorul, generalul cu particularul, universalul cu individualul, cerul cu pământul. Scurt, Christos nu este concept. El e minunea pură, paradoxul pur, care nu poate fi înțeles, sub nicio formă. Christos este cazul pur și nimeni nu-l poate explica în canoane. Inșă eu Sören, eu Climacus, eu Victor Eremita, eu Frater Taciturnus și totdeauna altul (este cunoscută mania pseudonimului la Kierkegaard), în experiența mea pur individuală, îl pot rezolva, prin faptul că trăiesc minunea, trăiesc tensiunea originară, în care a apărut fenomenul Christos. Prin aceasta devin *contemporan* cu el. Numai în această experiență intimă apare adevărul. Nimeni nu poate învăța nimic pe altul, fiecare are de purtat propria sa cruce și trebuie să se bucure că o poate duce pe a sa.

În acest moment, Kierkegaard crede că a găsit propria sa poziție. Primul lucru pe care-l face, este să dea alt sens dialecticei hegeliene. Și anume, el înlocuește dialectica *mediației*, adică, dialectica care pune accentul pe sinteză, ca formă necesară de împăcare a opuselor, cu dialectica *saltului*. Actul rațional al mediației, în care conceptul se realizează în mod necesar, prin opoziție și

sinteză, este înlocuit cu un act al experienței profunde și anume, cu credința. Hegel a obținut ideea prin rațiune și legile dialectice ale ei, astfel a obținut pe Christos. Kierkegaard afirmă că numai prin credință îl obținem, căci numai prin credință e posibilă atingerea absurdului, a minunii. Iov, prin credință vrea să-și recapete vacile: țaranul crede în absurdul de a ajunge la prințesa iubită.

Aici vine însă marea întrebare, dacă Kierkegaard reușește să dea un conținut nou dialecticei, prin actul saltului. Mai bine zis, dacă credința este în stare să rezolve ceva, sau nu, în ceea ce privește tehnica dialecticei. Părerea noastră este că nu. Iov nu și-a recăpătat niciodată vacile, cu atât mai puțin a văzut țaranul umil fața fragedă a prințesei adorate. Credința acceptă și în consecință, Kierkegaard, când a fost vorba să privească contradicția pe care Hegel a rezolvat-o, a acceptat-o ca atare. Însă în loc să facă un pas înainte, el a făcut unul înapoi. Hegel a gândit termenii contradicției relativ, Kierkegaard i-a postulat din nou pe un plan absolut, gândindu-i în sine. Hegel n'a fost pe linia adevărului, când a formulat în Christos o împăcare între universal și particular, între cer și pământ, de aceea Kierkegaard gândește din nou termenii contradicției, întocmai ca medievalii, însă cu un teribil spor de tensiune. Împăcarea acestor termeni nu e posibilă în baza unor canoane dialectice, căci împăcarea este minunea, este absurdul, care nu se obține decât prin credință. Kierkegaard a trăit ca nimeni altul tensiunea între cer și pământ, a sperat ca nimenea altul, însă minunea nu s'a întâmplat. El nu a obținut absurdul. Într'o scriere de bătrânețe, pe nume: „Are cineva dreptul să se lase ucis pentru adevăr?” Kierkegaard răspunde nu. Numai acela are dreptul, care este contemporan adevărului. După chinuitoarele neliniști, după teroarea pe care o simte până la moarte, e ușor de observat că nu a reușit să devină contemporan adevărului, contemporanul lui Christos.

Din acest fapt decurg importante consecințe. Pe calea dialecticei saltului, el nu a putut să ofere nici măcar o tehnică individuală a adevărului. Negând conceptul dialectic, care ne duce în mod obiectiv la un adevăr, el nu l-a putut substitui cu nimic. Nimeni nu i-a cerut lui Kierkegaard să poarte crucea altuia, însă el nu și-a putut-o purta până la capăt nici pe a lui. Nu s'a putut mântui pe sine. De aici, din această neputință, răsare altă importantă caracteristică a gândirii lui Kierkegaard. Și anume, obiecția capitală pe care el i-o aduce lui Hegel constă în faptul că acesta a neglijat concretul. Conceptul dialectic, în momentul în care și-a formulat canoanele, a devenit formal, deasupra concretului. De aceea Kierkegaard înlătură mediația. Dar prin acest fapt el gândește cu mult mai puțin concret decât Hegel. Fiind lipsit de termenul mediu, care să împace cotradicția, Kierkegaard postulează în absolut atât teza cât și antiteza. Prin tensiunea ce o pune între universal și particular, între general și individual, etc. și prin groaznică așteptare a minunii, el naște din nou opoziția absolută între termenii disjuncțiunii. Adecă tocmai ceea ce rezolvase Hegel, pe un plan concret, după cum am văzut în prima parte a acestui studiu.

Totuși dialectica îi este dragă lui Kierkegaard și el o învederează în problematica sa cu un simț de maestru. Însă în dialectica lui Kierkegaard există o simplă tensiune, un gest neterminat. În ea lipsește tocmai procesul cel mai important și anume, ceea ce Hegel a numit *Aufhebung*, și noi l-am tradus prin absorbțiunea contrariilor. Absorbțiunea contrariilor lipsește, pentru că Kierkegaard nu obține niciodată absurdul, nu ajunge niciodată ca să se realizeze pe sine integral, adică nu cunoaște adevărul.

De unde vine această tragică neputință a lui Kierkegaard? Se găsește o singură poziție dialectică în existența lui Kierkegaard și aceea i-a pecetluit definitiv gândirea: el și Regina Olsen. Aici teza și antiteza nu s'au împăcat niciodată. Nu analizăm mai amănunțit acest caz, care a

primit bogate interpretări biopsihice. Este destul să amintim, că din motive extrem de secrete, Kierkegaard își părăsește logodnica. Termenii opoziției pornesc în sens invers. Și de astădată tristul Sören și-a simțit gândirea pe de-a-întregul inundată de propriul său caz: Nu există niciun proces care să ne facă să înțelegem împăcarea contrariilor. Nu există posibilitatea tezei de a se transforma în contrara ei și de acolo în sinteză. Nu există posibilitate de a ajunge din individual în general. Inșă, astfel spune și rațiunea aristotelică, a cărei bază este logica formală, care a gândit în mod absolut termenii contradicției. Totuși Kierkegaard se deosebește, deoarece, respingând o lege a acestei împăcări, legea oferită de dialectică, el crede că prin absurd, adică, pe calea purei individualități și subiectivități, se poate obține această împăcare. Dar după cum Iov nu și-a primit vacile și țăranul n'a obținut pe preaiubită-i prințesă, tot așa nici Sören Kierkegaard n'a obținut pe Regina Olsen.

Față de Hegel, care își pune problema concretului și a elaborării unor noi funcțiuni de conștiință, care să înțeleagă acest concret, Kierkegaard se inserează în aceeași linie, a setei de concret. Din acest punct de vedere, el nu este decât un romantic, un teribil romantic danez. Ambii pleacă dela un fundament intuițional, dela o trăire a concretului. Inșă pe când unul ajunge la intuirea mișcării, a vieții ca mișcare și contradicție și formulează canoane obiective ale acestui câmp intuițional, celălalt ajunge, având același câmp intuițional, al mișcării, al contradicției și al individualului, să refuze orice canon obiectiv. Există un paradox în existență, atunci totul se fundamentează pe paradox și scandal. Astfel spune Kierkegaard.

Romanticul danez poartă sâmburele unei amare nenorociri în propriul său suflet. El este unul dintre cele mai caracteristice exemplare de talent nediferențiat între filosofie, literatură și etică. Inteligență impunătoare și născocitoare de idei, dar în același timp, sensibilitate profundă, Kierkegaard a rămas încontinuu copleșit de pro-

priul său caz, încât nicio idee n'a putut escalada barierele experienței sale intime.

În această postură cazul lui Kierkegaard este analog cu al oricărei adolescente care e nenorocită „fiindcă nimeni n'o înțelege”. De aici vine înverșunata sa revoltă împotriva rațiunii, ca născătoare de categorii formale și obiective și în ultima analiză, împotriva lui Hegel. Tot de aici vine și preferința sa față de categoriile concrete. Pe această cale Kierkegaard a mers departe. El a voit să scape de orice formalism rațional. Adevărul este accesibil numai pe calea purei subiectivități. Și fără să-și dea seama, de vreme ce a respins orice formalism, Kierkegaard a făcut ca filosofia să alunece în etică, trecând cu pași grăbiți pe lângă metafizică. Căci în etică trebuie să întoarcă accentul numai pe categoriile concrete, adică, numai pe ceea ce trăiește conștiința individuală în momentul execuției unei norme.

Dar pe când marele romantic german, ca părinte al unei logici, rezolvă problema concretului prin conceptul dialectic, romanticul danez prin dialectica saltului nu rezolvă nimic. El are pretențiunea limitată să rezolve propriul său caz, însă după cum am văzut rămâne neputincios. Și cazul său îl obsedează și mai mult. El obiectează definitiv lui Hegel nu numai că răpise existenței libertatea, prin introducerea normelor conceptului dialectic, dar că-și răpise și lui această libertate, ca autor de sistem, fiind silit să stabilească legături formale între idei. El, Kierkegaard, păstrează frăgezimea de nimic angajată a ideilor. Dar la lumina constatărilor de mai sus devine evident faptul, că nimeni n'a fost mai puțin liber decât Søren Kierkegaard. El a fost în continuu obsedat de propriul său caz, de propriile sale complexe. Ce libertate de deslegare mai putea avea șirul ideilor sale ?

Ar fi o totală lipsă de înțelegere și considerațiune a momentului istoric, dacă am ieși în calea cazului Kierkegaard cu obiecțiunea că, înfundându-se în câmpul intuițional al romanticilor, a refuzat raționalismul. Înșiși ro-

manticii germani au ieșit cu multă greutate din mreajele intuiției individualului. E destul să amintim că Schelling s'a îngropat pe această cale într'un mat misticism. Kierkegaard dorește un adevăr pur individual, pur subiectiv și de aici se explică fobia lui față de regulă, față de orice canoane ale spiritului. Din acest motiv devine un caracteristic exemplu de *doctrinofobie*. Este doctrinofobia un dat pozitiv la el, sau se explică printr'o neputință? Aici este problema. Noi credem că se explică printr'o neputință și am documentat acest lucru. A fost acest om atât de deranjat de sine însuși, încât ideile sale niciodată n'au putut depăși propria sa experiență. Gândirea actuală germană susține, cu o considerabilă putere de convingere, că Sören Kierkegaard nu este un poet, ci un filosof. Și noi susținem că intuițiile sale în cele mai dese cazuri s'au ridicat deasupra câmpului concret, s'au ridicat deasupra formelor plastice, și au devenit idee. Inșă ideea niciodată n'a putut depăși magma concretului intim kierkegaardian. Pe o astfel de pozițiune nu există filosofie. Decât poate iarăși prin absurd, prin minune. Minunea a întârziat. Kierkegaard a postulat afectiv mai puternic decât oricine contradicția. El a acceptat cerul și pământul, universalul și particularul, generalul și individualul, inșă, lucru curios, n'a vrut să recunoască că existența este și general, și universal. Și după cum cei de dinaintea romanticilor au produs spărtură în mijlocul existenței prin faptul că s'au infundat în formalismul rațiunii negând concretul, tot astfel Kierkegaard produce spărtură, infundându-se în magma particularului negând generalul. Și astfel existența a devenit ca și înaintea dialecticei, lipsită de o perspectivă totală care să o înțeleagă ca un organism cu diferite articulațiuni. Această perspectivă este tocmai ceea ce acceptase și a ajuns să rezolve Hegel când a conceput existența ca un *universal concret*.

Hegel a rezolvat și cazul său. Totuși Sören Kierkegaard se simte rămas pe dinafară. Cazul meu nu poate fi explicat de nimeni și de nimic, fiindcă nu accept nimic,

nicio lege deasupra cazului meu individual. Studentul din Viena spunea: nu există un altul mai mare decât mine. Și astfel, triștii eroi ai autismului, ai chinuitorului desacord dintre dorință și putință scot pumnalul și asasinează, unul pe Schlick, celălalt tot ceea ce stă deasupra lui. Hegel s'a întâmplat să fie reprezentantul prea puternicei rațiuni.

Spre deosebire de Kierkegaard, Hegel a luat și crucea altuia. Kierkegaard nu și-a putut-o duce nici pe a sa până la Golgota. Însă s'a trudit și a sângerat ca nimenea altul. Și din truda și sângele său a răsărit lumina. Căci cei ce vin în urma lui îi iau crucea și o poartă mai departe. O iau pe a lui, pe a lui *Pascal* pe a lui *Nietzsche*, a lui *Sf. Augustin*, pe a lui *Socrate* etc. Și înmulțind cazurile existențialişti construesc. Hegel a spus cum este posibil universalul concret. *M. Heidegger* arată cum se construiește lumea pe calea unui individ, cum fiecare individual înglobează în felul său generalul. Și de asemeni *K. Jaspers* arată cum trăiește lumea ca întreg adecuat în specificul unei individualități.

Însă cu mult înainte, chiar fără să se cunoască cazul Kierkegaard, această problemă se rezolvă de altcineva și anume, tocmai în cealaltă parte a Europei, în Rusia unde datorită unei străni arhitecturi sufletești, și unor nețăgăduite predilecții spre concret, gândirea existențială se fundamentează în principii. Astfel, încă dela sfârșitul sec. XVIII, gânditorul socratic *Scovoroda*, urmat de slavofilul *Ivan Kirievski*, fundamentează o știință a vieții, un fel de înțelepciune, care pune accentul pe categoriile concrete, pe individual. Numai individualul ne poate da totalitatea organică a existenței, în opoziție cu formalismul rigid al raționalismului apusean, susțin acești gânditori. Ceva mai târziu, pe aceeași linie *Soloviev* devine autorul unei teorii a cunoașterii, bazată pe credință. La adevăr nu există cale exterioară, el nu poate fi atins nici prin datele simțurilor, nici prin ideile rațiunii, ci numai pe calea interioară a credinței. Această cale a concretului la Ruși a găsit o extrem de importantă ieșire, și anume, în onto-

logism. Intre interior și exterior nu există deosebire, sau, în prea cunoscutele cuvinte ale lui Goethe: „Nichts ist innen nichts ist aussen — denn was drinnen, das ist draussen“. L. Lopatin, Prințul S. Trubetzkoi și în special N. Losky dau o nouă funcțiune conștiinței. Ea nu este un vas închis în sine, care are propriile sale contururi, ea este o relație între subiectul cunoscător și între obiect. Ca atare, ea este și înăuntru și înafară. Existența se naște prin însuși faptul ca această conștiință luminează împrejurul său. Este evidentă gândirea hegeliană în această funcțiune acordată conștiinței. Influența nu este negată de altfel nici de Ruși. Și europenii ajung mult mai târziu la aceeași poziție ontologică și nu fără de considerarea gândirei hegeliene.

Dar oricum s'ar fi întâmplat, fapt este că atât M. Heidegger, K. Jaspers, N. Hartmann, cât și gândirea ru-sească (avant la lettre) au simțit și iubit truda lui Sören Kierkegaard. Totuși săvârșesc crima de a gândi „princi-piile fundamentale ale existențialismului”. Numai pe această cale adică, prin ieșirea din doctrinofobie, existențialul de-vine existențialism. Și curios, căci de abia în trecerea la contrarul său începe să se realizeze pe sine, să devină înțeles. Cazul pur al lui Kierkegaard devine explicat. Aceasta este o formulă dialectică.

2. 6. 1921

Marginalii engleze

Mitologia greacă nu e decât o reprezentare de oameni idealizați care patronează calități sau diverse activități omenești: Aphrodita, zeița frumuseții; Pallas-Athena, a înțelepciunii; Hera a căsătoriei, Artemis a vânătoarei, Hephaistos al industriei, Ares al războiului, Hermes al comerțului sau Dionysos al beției, — în timp ce mitologia germano-scandinavă e o antropomorfizare a forțelor naturii. Poseidon, Phoebus-Apollo sau Hades rămân mai mult oameni decât personificări (a mării, soarelui sau infernului) — la Nordici însă, toate forțele naturii sunt: „Jötuni”: Loki e Flacăra, Thrym e Inghetul, Donner e Fulgerul, Wodan e Vântul, Aegir e Furtuna pe mare, — chiar și viața e reprezentată prin arborele Igdrasil. Mitologia greacă e o grațioasă creație de artă, — zeii scandinavi însă, personificări ale elementelor naturii, aproape toți siniștri, (caracter rezervat, la Greci, exclusiv divinităților chtonice), își trăiesc intens existența cu forța unui mit naturist. În loc de cochete și seducătoare nimfe și nereide, ce se ascund mai mult în legende, la Nordici spiritele populează spațiul, demonii se ascund în munți, vrăjitoarele în păduri, elfii în poeni, ondinele în ape.

Zei germani nu sunt sistematizați, lumea mitologică nordică nu prezintă o organizație socială și o ierarhizare familiară în felul celei eline: la Sudici prezidează spiritul, luciditatea rațională; la ceilalți, ingenuitatea amestecată cu fantezia de masivă virilitate. De aceea lumea homerică, pentru a căpăta viață, va avea nevoie nu de o tramă lirică, precum la Nordici, ci de una epică, de resorturi epice.

Aceleași caractere în concepțiile cosmogonice. La Hesiod, din Chaos se naște Erebus și Nyx (tenebrele și noaptea) care la rândul lor nasc Hemoira și Etherul (ziua și aerul luminos). La origine sunt Chaos (vidul), Gaia (pământul) Tartarul și Eros. Fără fantezie, fără personificări masive. — Cosmogonia scandinavă însă, imaginează vaca Audhumla care lingând mereu o piatră face să apară primul om, Buri, bunicul lui Odin; nepoții acestuia, fiii lui Bör,ucid pe Ymir, părințele gigantilor născut din picuri de apă, — cadavrul îl pun în mijlocul lui Ginunngagap, — imensa prăpastie ce desparte Niflheim de

Muspellsheim, Nordul de Sud, — și fac din el pământul; din oasele lui Ymir fac munții, din păr pădurile, din dinți stâncile, din craniu cerul, din creier nourii, din viermii cărnii lui Ymir piticii, iar din doi arbori, Odin creează primul cuplu omenesc.

În loc de cosmogonia hesiodică, abstractă, noțională, plină nu de viață ci de idei, avem aci una dominată de un puternic caracter naturist.

Caracterul profund naturist domină și rasa celto-germanică a englezilor, domină întreaga lor cultură, cultură prin excelență romantică.

În țara sa de origine, romantismul e într'un anume sens mai calm, mai natural, mai temperat, — adică *organic*. N'are acel entuziasm de neofit, prezent nu numai la Francezi dar și la Germani. N'are teoreticieni, s'a format fără programe sau manifeste, fără frați Schlegel sau trompete hugoliene.

Romantismul francez e romantismul *individului*; cel german e al irealității, al visului, al fanteziei; cel italian e politic: moral și naționalist. Singur cel englez e romantismul naturii, al firii. — Chiar și caracterul de individualism ia contururi proprii fiecărei culturi: cel german e un individualism muzical, fantastic, oniric dar *simfonic*. — cel francez e plastic, format și maleabil în sensul implicatelor lui sociale, așa după cum cel rus e primitiv, abisal, distructiv.

De aci și poziția singulară a scriitorului față de societate: la Francezi, acesta e un exponent al ei, căci se naște din societate și scrie pentru ea, — Francezii sunt doar creatorii salonului, traducere în social a celui mai francez cuvânt: „esprit”; la Italiani — Italianii n'au salon —, scriitorul e un izolaționist care numai în urma izolării se întoarce, ca mag, după ce și-a făcut stagiul la școala solitudinii; la Englezi însă, scriitorul e opoziționist: Dickens și Thackeray, Carlyle și Ruskin, Meredith și Galsworthy, Wells și Shaw, — toți ironizează, critică sau satirizează oameni, moravuri sau instituții.

Spre deosebire de cel german, romantismul englez înseamnă permanent contact cu natura, cu viața, cu realitatea, — dela pre-rafaeliții care căutau la Cimabue sau Ghirlandajo tocmai sinceritatea primară și misticismul naturist, și până la filosofii lor care, începând cu Roger Bacon declară nesatisfăcătoare chiar cele mai precise concluzii ale raționamentului dacă nu sunt verificate: „Mii de erori înrădăcinate provin din demonstrația pură, de nuda demonstratiune”. Toată filosofia engleză, lipsită de orice sboruri metafizice — filosofii englezi au crezut mai mult în realitatea faptelor decât în realitatea ideilor — e reductibilă la empirism, o noțiune care implicând permanentul contact cu viața, este într'un fel romantică.

„Romantism in permanent contact cu natura”, — formula nu indică o contradicție, ci dimpotrivă e formula unui spirit bipolar, a spiritului englez ce oscilează între real și ireal, între arta realistă a lui Hogarth și cea empirică a lui Turner, între realismul empirismului și „Utopia” lui Thomas Moore.

Această bipolaritate spirituală — Englezul e în același timp omul cel mai natural dar și cel mai artificial din lume — stă la baza fenomenului cultural englez. Spiritul englez nu e nici plastic, cum este cel francez, nici muzical cum este cel german. Englezii n’au creat nici în sculptură sau arhitectură, nici în metafizică sau muzică.

În arhitectură, primele catedrale gotice, în Anglia le-au construit Francezii, așa după cum primii pictori în Anglia au fost Holbein și Van Dyck. Catedralele lor sunt dominate de gotic, element ce se infiltrează chiar și în catedralele de stil roman; dar în Anglia goticul ia un aspect mult mai teluric: catedrala engleză preferă să se întindă pe sol, evită să se avânte în elanuri mistice spre cer. Însăși religia lor e o disciplină, de loc o mistică. Spirit neplastic dar și nemuzical, — muzica se reduce la Edward Elgar.

Geniul englez nu s’a realizat nici în pictură. Fără să aibă forța, senzația imensității spațiale și fiorii de basm ai celei chineze, pictura engleză se opune celei franceze ca și — mutatis mutandis — cea chineză celei japoneze: cu aceleași note de indefinit, de indecis, de vag, de „pensif”, de melancolie și — ceea ce o diferențiază de cea flamandă — mai ales de *muzicalitate*. — Acestea sunt coordonatele picturii engleze, în afară de realismul și permanenta intenție satirică a lui Hogarth; *melancolia* — momentul unic și singura atitudine pe care o fixează portretele lui Reynolds — *muzicalitatea* peisagiștilor, gen preferat Englezilor, ce culminează în lumea de vis a lui Turner.

Nicio pictură nu e atât de *muzicală* ca cea engleză. (Nu e vorba de muzicalitatea în sensul pictorului Delacroix, de impresia simfonică ce o lasă un tablou). O pictură e muzicală când contururile nu sunt disolvate ca la impresionisti, ci dimpotrivă, multiplicare, multiplicări de linii curbe, inovoalte, ovale, multiplicare printr’o corespondență dintre ele și atmosferă; contururi ce se transmit progresiv, într’o atmosferă unduindă, vapoasă și vibrantă, — atmosfera unui spațiu instabil heraclitean, umplut cu nouri într’o agitație melancolică. Într’o pictură muzicală, nu o insuficientă iluminare provoacă impresia de difuziune a obiectelor, ci însăși lumina e difuză, lumină în pulbere. Într’o pictură muzicală ai impresia că accentul nu cade pe anecdotă, pe temă, ci pe atmosferă, — cel mult pe atmosfera ce învâluie întotdeauna tema, temă care nu e decât o *corespondență*. În impetuoșitatea lirică, aproape tandră a liniilor, recunoști cercurile de apă, ecourile liniilor... Observați preferința pentru ape, pentru părul bogat al femeii dintr’un portret: valuri ce perpetuiază în infinit o unduire dia-

fană. — Muzical e Corot, dar nu Rousseau; muzical e Rubens, e Ingres, dar nu Delacroix, muzical e Courbet dar nu Böcklin, și niciun pictor german. Și niciun italian. Uneori francezii, adesea Flamanzii, Englezii întotdeauna: adică tocmai popoarele fără o istorie a muzicii, — în schimb popoarele muzicale, Germanii, Italienii (în parte Francezii) nu arată aproape de loc o pictură muzicală. — Atunci oare, muzicalitatea (în felul stabilit mai sus) în pictură, nu ar trebui privit ca un fenomen de compensație?

„Poezia e cugetare muzicală” scrie Carlyle, iar Shakespeare, cu aceeași *nostalgie a muzicii*: „Să n'ai încredere în oamenii cărora nu le place muzica”.

Poezia engleză, după tentativa picturii, e maximum-ul de auto-realizare muzicală a geniului pozitiv englez. Pozitiv, căci poezia engleză e poezie de idei, — poezia unei idei-forțe (și Vigny are idei, dar prozaice). Nu poate scăpa de idei nici cel mai pur poet englez, Shelley (neuitatele *idei poetice* din „Odă unei ciocârlii” sau din „Odă unei urne grecești” a lui Keats), — ca să nu mai vorbim de Byron care a făcut din „Don Juan” o atât de amplă șarjă împotriva societății timpului său.

Poeți de idei, poeții englezi sunt poeții unei singure poezii care le realizează mai mult ideea de sine, în sens platonice (cum ar zice Gundolf): Gray al Elegiei, Young al Gândurilor de noapte, Coleridge al Baladei marinarului, Shelley și Keats ai celor două ode.

Dar unde abundă ideile e romanul, iar Anglia e patria romanului, care a dat Europei cardinalul roman „Pamela” a lui Richardson, care inaugurează genul.

Englezii și-au risipit geniul în vieață, nu în artă. (Marea lor operă de artă e vieața). Deci și în roman. Nimeni ca ei n'a manifestat în roman atâtea preocupări politice, sociale, artistice, filosofice, dela Richardson și până la Charles Morgan: una din explicațiile succesului acestui roman — la noi, azi, de pildă, — constă în satisfacția ce o are cetitorul burghez văzându-se „participând” la aceste discuțiuni și paranteze de filosofie, de sociologie, de artă sau de critică pe care le inserează romancierul. „Romanul și democrația merg împreună” spunea Thibaudet.

Romanul francez exploatează o temă; și a ajuns să se măsoare adesea — mai ales la moderni — prin abilitatea inteligentă a „rezolvării” unei probleme. Gide îi califică și pe romancierii francezi „moralisti”, iar Edm. Jaloux îi socoate „incompleți ca romancieri” — exceptându-l pe Balzac — căci spiritul francez tinde spre general, — romanul însă trăește în și din sfera particularului.

Lipsindu-i preocupările formale de generalizare, de compoziție sau de estetizare, romanul englez n'a exploatat, de pildă, dragostea

ca temă sau ca dantelărie sentimentală, ci ca cea mai intimă problemă și mai dramatică experiență spirituală : Silas Marner, Wuthering Heights, sau Sparkenbrocke. Romanul englez și-a luat singurul model „vieța așa cum e” — chiar cu imixtiunile romancierului (model de supărătoare intervenții „Vanity Fair” a lui Thackeray), — a reușit să rămână roman chiar și atunci când tradiția franceză ajunsese la meandrele psihologice proustiene sau la experiențele intelectualiste gidiene. Poate că la aceștia din urmă se gândea Valéry când nu voia să recunoască romanul ca gen de artă.

Astfel caracterul romanului englez va fi social, nu psihologic ; romancierii au intuiția semnificației unui *fait*, nu finețea unei analize.

Ca și critica lor, de altfel. „Critica lor e morală, niciodată psihologică”, zice Taine. Incapabilă de sinteze — de acele grandioase sinteze ale spiritului francez — critica engleză e morală și socială. „Arta e critica vieții” declară Matthew Arnold ; iar Tennyson spunea că nu cunoaște „arta pentru artă” decât „arta pentru om”.

Toate aceste caractere explică de ce englezii sunt cei mai mari caricaturiști, — dela ironia răutăcioasă ce se citește în ochii portretului lui Hogarth și care amintește cruzimea ironiei lui Goya sau Velasquez, care o concentrează tot în privirile personajilor, — și până la Low, Arthur Watts, sau Powys Evans. — Caricatura engleză desvăluie o altă constantă a spiritului englez : acel sentiment de ironie (ce merge până la ură) pentru minciună, nedreptate și mai ales prostie, sentiment amestecat cu o profundă simpatie pentru nedreptățiți, care poartă englezescul nume de „humour”.

Nimic nu trădează cutele cele mai intime ale sufletului unui popor ca și caricatura sa. Caricatura franceză, culminând în acel Balzac al picturii, în Daumier, — e analitică, ea caută să redea permanențe, *caractere* ; cea engleză, caută să redea accidente, momente, și să reprezinte doar *atitudini* ; se menține la suprafață. E poate prin aceasta mai facilă, mai superficială, — e însă mai aproape de condiția esențială a genului : comicul. Căci comicul nu e o esență, e ceva ce există numai la suprafață : disecat, descoperă fondul care întotdeauna (dela Aristofan la Shaw) e trist. Iată de ce englezii sunt cei mai buni caricaturiști.

Ovidiu Drimba

Viziunea poetică a lumii în opera lui Paul Claudel

Sunt scriitori care depășesc timpul și spațiul, plasându-se prin gândirea lor pe culmile eternității. Opera acestor gânditori pierde caracterul unei confesiuni personale de colorit liric și printr'un proces de decantare perpetuu, de purificare a eului se ajunge la crearea

unui univers specific, a cărui punct de plecare este transfigurarea realității și găsirea unui sens mistic al existenței. Paul Claudel face parte dintre acești aleși. Opera lui ca și aceea a marelui Dante este o lungă călătorie prin univers, călătorie ce se efectuează înafară de orice contingență și care tinde la crearea unei fresce conținând toate aspirațiile și toate decepțiile omului în căutarea perfectibilității spirituale.

Paul Claudel este un fiu al Franței născut la 6 August 1868 în Villeneuve sur Fère în Tardenois. Intim legat de pământul natal, de bogăția holdelor cu spice aurii, el va purta cu sine toată viața glasul plin de farmec al gleei strămoșilor ce dorm ascunși în fiecare brazdă.

Pentru a se ridica spre ceruri, pentru a înțelege secretul firii, el pornește dela pământul negru și afânat. Iată ce spune poetul într'o pagină din „Connaissance de l'Est“: „Et je me revois à la plus haute fourche du viel arbre dans le vent, enfant balancé parmi les pommes. De là, comme un dieu sur la tige, spectateur du théâtre du monde, dans une profonde considération, j'étudie le relief et la conformation de la terre“.

„Rien n'est perdu pour moi, la direction des fummées, la qualité de l'ombre et de la lumière, l'avancement des travaux agricoles“.

Rândurile citate mărturisesc despre o înclinare a lui Paul Claudel spre contemplație. Încă de foarte timpuriu, poetul observă viața în cele mai mici detalii, ajungând chiar la o contopire cu elementele universului, animat fiind de un sentiment de plenitudine și de exaltare. Tânărul Claudel în adâncul lui este un împăcat cu ordinea universului. De câte ori în inserările catifelate ale primăverii nu se lăsa legănat de melodile clopotelor ce veneau dela Biserița satului! Existența lui este determinată de doi poli: pe de o parte, pământul unde dorm strămoșii iar pe de altă parte rezonanțele de Angelus ce înfășurau firea ca o mantie fermecată. Din înalțuri, cobora, spre binecuvântare, inserarea liniștilor și a împăcărilor.

De sigur că primul contact cu atmosfera dogmatică a liceului nu putea fi favorabil pentru tânărul visător. Lumea abstractă, fără viață și deformată prin obișnuința claselor secundare, unde stăpâna concepția naturalistă și mecanistă îi dădea o stare de profundă oboșeală. Ostilitatea pe care toți marii oameni ai secolului o arătau bisericii, îl făcea să simtă și mai mult înstrăinarea. Concepția unei lumi fără suflet, fără viață în care totul nu este decât rezultatul unor legi imuabile nu avea darul să-l satisfacă. Se simte strâns ca într'un cerc infernal; atunci își caută o evadare în literatură. În 1886, cunoaște opera lui Rimbaud care a avut darul să-i deschidă porțile largi spre o nouă viață. Rimbaud afirmă ceea ce Claudel simțise deja. Lumea este numai umbră înșelătoare; tot ceea ce ne înconjoară

nu este decât un joc al acestor iluzii. Există o realitate pe care trebuie să o descifrăm. Această realitate nu este decât o evadare a omului spre transcendent, către lumea absolutului. Rimbaud cerea ca poetul să fie un căutător al misterului ce ne inconjoară, preot al unui rit păgân și totodată mistic. Claudel vede în acest vizionar un frate al propriilor sale neliniști.

Al doilea eveniment care avu o profundă influență asupra poetului a fost conversiunea sa, mai bine zis, comuniunea cu Dumnezeu ce a avut loc în noaptea de Crăciun a anului 1886 la Notre Dame.

„En un instant mon coeur fut touché et je crus. Je crus d'une telle force d'adhésion, d'un tel soulèvement de mon être d'une conviction si puissante, d'une telle certitude ne laissant place à aucune espèce de doute, que, depuis, tous les raisonnements, tous les hasards d'une vie agitée n'ont pu ébranler ma foi, ni à vrai dire, la toucher“.

Din acest moment, poetul încearcă sentimentul sguđuitor al inocenței divine, a copilăriei eterne a lui Hristos, ce-l duce către revelația inefabilă. Conversiunea lui Claudel se efectuează imediat și total. Iși simte ființa întreagă plină de esența divină, ca o amforă de ambrozie. La acest eveniment ce schimbă cu totul climatul spiritual al poetului proiectându-l spre ceruri trebuie să adăugăm lectura lui Pascal și a lui Bossuet.

Claudel debutează în literatură prin „Les vers d'Exile“ unde expune starea lui sufletească atunci când se afla departe de pământul natal. După ce a petrecut doi ani în America el merse în China. Versurile despre care am amintit vibrează de o tristețe adâncă, un sentiment de înstrăinare îl cuprinde și din toate adâncurile lui de om se ridică în sunete prelungi arpegiul desamăgirilor.

„J'ai vécu. Le bruit des hommes m'est étranger

Tout est fini ; Je suis tout seul ; J'attends, Je veille

Je n'ai plus avec moi que ta lueur vermeille,

Lampe ! Je suis assis comme un homme juge.

Ultimul vers arată atitudinea contemplativă în fața vieții. După ce a epuizat toate iluziile toate speranțele, după ce a constatat vanitatea dorinții și a rațiunii, poetul se retrage din viața conturată a realului și se avântă spre o lume mai bună și mai adevărată, lumea frumosului.

În această stare sufletească el începe făurirea universului estetic pe care-l va expune în „L'art poétique“ (1900—1904). Arta poetică conține doctrina estetică a gândirii claudeliene. Semnificația primitivă a cuvântului poet după Claudel este „Acel ce face“. Poetul deci este un făuritor, un ziditor de universuri noi. Adevăratul și singurul poet este Dumnezeu. Poetul om este acel ce explică creația lui Dumnezeu, cunoaște această operă admirabilă, îi exprimă armonia și-i des-

copere sensul ascuns. Găsindu-se în fața unui element dat, — lumea — el trebuie să îl descifreze. Poezia nu va fi un monolog așa cum a fost creația divină (universul) ci un *dialog*. Poetul întreabă și natura răspunde, sau refuză să răspundă după cum a fost bine sau rău întrebată. De altfel drumul spre descifrarea vieții secrete a naturii fusese inaugurat de Baudelaire în sonetul său „Correspondences”.

La baza creației universale se află mișcarea. Nimic în natură nu se găsește în stare de inerție. Mișcarea aceasta are un caracter binar cu ritmul unui pendul. Pentru încadrarea spiritului în mișcare Claudel propune ideea unei geometrii înafară de spațiu; atunci mișcarea ar fi o variație în existență. Totul în natură respectă deci un rit binar. Timpul pe care îl măsurăm cu oroloagele noastre nu este altceva decât traducerea cosmică a acestor depărtări și întoarceri. Concluzia la care ajungem este că mișcarea de care este animată toată natura face din univers o mașină de marcat timpul.

A doua problemă pe care o pune estetica sa este semnificația verbului *năître*. După Claudel *năître* înseamnă „co-năître” adică a naște împreună. Omul nu apare singur; el face parte dintr'un tot. Mișcarea fiind instrumentul cunoașterii, prin ea, fiecare corp își dă seama de propriile sale limite, deci de forma sa. În acest fel, toate formele pe care natura ni le propune, rezultă dintr'o infinitate de mișcări diverse și coordonate.

Organizarea lumii presupune o evoluție dela materia brută către materia vie. Ceea ce distinge ființa vie de materia brută este posibilitatea de a se modifica prin efectul unei forțe interioare. Punctul de plecare al mișcării este *actul vital* care, în esență, ar fi elaborarea senzației active. Prin ea, omul este introdus în univers ca un agent constructor. Prin senzații omul ajunge la limbaj. Cuvântul nu este decât un semn prin care se declanșează mecanismul senzației. Limbajul îl face pe om stăpânul creației. Senzația evoluată devine materia inteligenței. Inteligența este, prin esență, o forță ce reunește lucrurile și în același timp le separă, desfăcând aranjamentele existente spre a crea altele.

Al treilea element care stă la baza universului lui Claudel este conștiința care în fond nu este decât supunere la voința divină. Elementul conștiinței astfel conceput stă la baza teatrului lui Claudel. În arta poetică, Claudel caută să definească locul omului în univers. Omul este martorul creației. Poetul se găsește între natură și Dumnezeu. El constituie legătura.

O încercare de descifrare a universului va fi conținută în cele „Cinci Mari Ode”. Prima problemă care o pune Claudel este aceea a naturii intime a poeziei. Ea nu este un exercițiu, ci o *necesitate* având un caracter sacru. Ideea dominantă este că la origina tuturor aspectelor lumii stă mișcarea. Este interesant de a nota definiția poe-

mului după Paul Claudel: „O mon âme; le poème n'est pas fait de ces lettres que je plante comme des clous; mais du blanc qui reste sur le papier“.

Poezia trebuie să fie o descătuşare a acelei linişti interioare. Poetul şi poezia sunt unul şi acelaşi lucru. Nu există separaţie Poezia este o transfigurare a realităţii umane prin limbaj, care reface gestul primar al creaţiei. În a doua Odă „*Esprit et Eau*“, poetul este animat de ritmul valurilor. Aflându-se la Peking, el se gândeşte la mare. Un sentiment de încătuşare îl stăpâneşte; Încătuşarea sufletului prin influenţa mediului. Este interesant de a nota analogia între apă şi spirit care consistă în forţa acestor două elemente de a reuni, de a pătrunde orice lucru. De altfel, pentru a simboliza unitatea sufletească, Charles Morgan intitulează una din cărţile sale „*Le Fleuve étincelant*“.

În Oda a patra „*La Muse qui est la Grâce*“ poetul analizează natura inspiraţiei. Asemănătoare unei stări de exaltare sau unei beţii ea izolează creatorul. Inspiraţia cere o eliminare totală a oricărui element străin şi o participare directă a eului creator. Creaţia artistică se efectuează într'un fel de transă, aproape inconştient. Poetul devine asemănător arborelui care schimbându-şi frunzele îndeplineşte un fel de rit sacru al vieţii universale. Deasupra tuturor odelor stă acel Magnificat care poate fi considerat ca un imn de prosternare şi de adoraţie a lui Claudel în faţa forţei atotputernice. De altfel acest poet se consideră ca un profet închis într'un fel de castel fermecat, izolat de tot ceea ce poate fi omenesc şi interpretând printr'un fel de mistică legătură sensurile secrete ale Dumnezeuirii. Odele lui Claudel precum şi „*Corona benignitas dei*“ arată participarea poetului cu toate elementele universului, cu oamenii şi cu generaţiile de care el se simte strâns legat. Sursa poeziei lui Claudel este liniştea interioară. Această linişte este ca un lac de ape stătătoare; dacă nimic nu le tulbură adâncurile se pot zări reflectate cerul şi stelele precum şi tremurătoarea fluturare a sălcilor. Claudel vrea să se regăsească în univers, în acest univers care este numai închinare şi imn de slavă către un Dumnezeu bun şi atotputernic. La baza cosmosului învăluit în hlamidă de mister stă metafora. Prin acest mijloc Claudel reuşeşte să transfigureze lumea. Toate poemele sale prezintă o unitate; participarea cu divinitatea. Toate creaturile pornesc dela Dumnezeu şi nefiind alt mijloc de a le înţelege, e necesar să le vorbeşti în numele lui Dumnezeu. Puntea de comunicare este limbajul metaforic care dovedeşte unitatea cosmosului şi în acelaşi timp semnificaţia primitivă a elementelor universale.

Viziunea poetică a lumii după Paul Claudel este caracterizată printr'o amplă perspectivă ce uneşte cerul cu pământul. Universul devine un templu în construcţie. Oamenii sunt pietrele ce formează altarul. Voinţa divină se manifestă pretutindeni şi ea incheagă sufle-

tele muritorilor. Teatrul lui Claudel este o exemplificare a acestui gând dumnezeesc care sincronizează existența omenească. În drama sa „L'Annonce faite à Marie” avem cea mai remarcabilă realizare a integralității sufletului omenesc în drum spre mântuire. Locul unde se petrece acțiunea piesei — Ferma dela Combernon precum și muntele Monsanvierge — pierde caracterul, de element pământesc îmbrățișând universul întreg. Personagiile acestei drame simt în ele chemări care le depășesc; astfel Anne Vercors își duce pios gândurile în ofrandă spre Ierusalim pentru a realiza ceea ce strămoșii săi au gândit. Un gest simbolic de răscumpărare pentru întreaga generație a familiei în fața mormântului lui Hristos. Pierre de Craon este și el un chemat, un chemat către cerurile ample, ziditor în pietre de templu al visului și idealului său. Dar personajul care domină întreaga operă a lui Claudel și care dă gândirii poetului o semnificație cu totul specială și de un simbolism adânc, este tânăra — *Violaine* — buchet de doruri Sfinte, care într'un moment de uitare de sine și participare la toată durerea lumii, ia asupra sa toată micimea sufletului omenesc și urcă pas cu pas scara înaltă a suferinței spre mântuire. Universul lui Paul Claudel este compus din bucurie și din durere. Regăsirea omului nu se poate efectua decât în forța divină și atotputernică. Poezia sa este act pios de descifrare a tuturor sensurilor secrete ale vieții. Ingenunchiat în fața imensității ce nu-l înspăimântă, Claudel aruncă oamenii din turnul înalt al gândului frânturi de raze paradiziace.

George Hanganu

R E C E N S I I

D. D. Roșca : Temeluri filosofice ale ideii naționale

Ne ocupăm de acest eseu, care în fapt cuprinde subiectul unei conferințe rostită la Radio în 27. I. 1943, din cauza actualității sale. Revenim prin aceasta și asupra unor păreri pe care autorul de mai sus a avut ocaziunea să le răspândească în diferite studii, păreri care ar putea constitui în vremile actuale adevărate linii de forță ale sufletului românesc.

D. D. Roșca prin ideile sale înseamnă un important pas înainte, față de aproape toți luptătorii și susținătorii prin condei a ideii naționale. El încearcă o formă în aparență sterilizată a acestei idei; o formă în care să se elimine în bună parte inadvertențele, să se elimine toate laturile colțuroase, capetele oarbe ale acestei idei. Acesta este rostul discuțiunii pe plan filosofic, a ideii naționale. Pe acest plan ideea devine gândită nu în peisajul biologic, ci în peisajul moral. D. D. Roșca arată o formă mai trainică cel puțin o formă a viitorului în care va trebui să viețuiască această idee.

În prima parte, autorul definește punctul de vedere filosofic, față de cel științific, în problema națională. Pe când știința constată și explică fenomenul „națiune”, filosofia caută să justifice, în fața dreptei judecăți acest fenomen; mai mult: caută să descifreze *sensul* ideii de națiune, având la îndemână istoria civilizației. „În consecință, filosofic vorbind, națiunea ca atare nu e valoare numai grație simplului fapt că există. Existența ei se justifică prin valorile de cultură pe care ea le face posibile”. Astfel judecă filosofia conceptul de națiune și răspunde la întrebarea: ce rosturi are ideea națională.

Există și în această problemă răspunsuri care merg alături de realitate. Și anume, așa numita filosofie naturalistă, de care se face mult caz în timpul din urmă, uită de menirea oricărei filosofii, de a privi o realitate pe un plan spiritual. Această filosofie, la care se adaugă filosofia politică aproape în întregime nu vrea să vadă în om mai mult decât o *speță animală oarecare*. În consecință, națiunile nu sunt altceva decât varietăți *naturale* ale unei spețe zoologice. Și de aici decurg toate legile la care se supune o speță în planul biologic de existență. Lupta pentru existență este cea mai importantă, ceea ce însemnează că națiunea cea mai puternică stăpânește pe cea mai slabă.

Această concepțiune naționalistă, prin faptul că gândește națiunea sub necesitatea legilor naturii „servește temeuri tari ideii naționale”. Inșă aceste temeuri se bucură de valabilitate numai în sânul națiunilor mari și puternice.

O a doua perspectivă prin care poate fi privită ideea națională, este constituită de o filosofie care se servește de mai mult simț critic. Această filosofie nu transpune anumite constatări făcute în domeniul animal, asupra omului. Căci e fapt de observație curentă că omul face un anumit salt deasupra naturii, prin ceea ce se numește creație spirituală. În lumina acestei filosofii, națiunea este chemată nu numai să-și demonstreze existența, dar să și justifice această existență, în fața înaltelor idealuri. Din acest fapt se schimbă și temeurile ideii naționale: Națiunile devin centre de creație spirituală. Ele „nu sunt valori absolute, ci mijloace eficace în vederea țintelor urmărite de spirit”. Sunt extrem de importante concluziunile ce se pot trage din această atitudine față de fenomenul națiune. Ea aduce cu sine cu totul altă filosofie politică, altă concepțiune asupra raporturilor ce pot exista între diferitele națiuni ale pământului. Autorul nu întârzie să ne spună:

„În consecință, fiecare națiune mică sau mare, puternică sau slabă materialicește este în principiu un rezervor de puteri creatoare de cultură originală. În acest sens, fiecare din popoarele pământului reprezintă, în cazul cel mai rău, cel puțin o promisiune. Pe când în concepțiunea naturalistă s'a ajuns la drepturile celui mai tare, în această nouă concepțiune își face apariția duhul libertății și al egalității. Iată cum planul spiritual oferă noi temeuri ideii naționale. Căci dacă fiecare națiune reprezintă cel puțin o promisiune și nu se știe de unde va răsări omul excepțional, atunci în fața acestor posibilități, națiunea mică sau mare, tare sau slabă are aceleași drepturi la existență. În fața acestor posibilități nu sunt națiuni alese, pentru că spiritul nu se vede a fi darul excepțional numai al unora din neamurile pământului. Mai curând credem că dacă în unele locuri roadele sale au fost mai sărace, aceasta se datorește numai faptului că raporturile între națiuni s'au mișcat în nota unei concepțiuni naturaliste adică, națiunile mici au fost copleșite de cele mari.

În spiritul egalității *dreptul oricărei națiuni este limitat de drepturile celui alt*. Iată o formulă etică-juridică a ideii naționale. Celor care nu cred în aplicarea unor astfel de formule în acest domeniu le putem răspunde: A existat un timp când această formulă a fost considerată o himeră chiar în ceea ce privește raporturile dela individ la individ. Totuși astăzi nu ne îndoim că ea se aplică în largă măsură, din cauza condițiunilor interioare și exterioare. Nu ne manifestăm sceptici nici în domeniul internațional, față de progresul moral.

Din aceste motive am susținut că autorul oferă temeuri ideii naționale, care se pot desfășura pe firul viitorului. Acum susținem și mai mult. Numai în lumina unor astfel de temeuri este posibilă existența ideii naționale. Suferințele prin care trecem poate vor adevăra tot mai mult acest adevăr.

Z. Barbu

Gheorghe Em. Marica : Incercare de definiție a satului. Extras din Revista de Psihologie, Sibiu 1942.

Acest studiu nu face parte din așa numita sociologie *de teren*. Autorul pe care-l punem acum în discuție nu a intrat în sat ca la urmă să nu mai poată ieși din el. Satul ca fenomen socio-spiritual este privit în lumina unei concepțiuni sociale mai largi. El nu este numai determinat în coordonatele sale intrinseci, ci gândit într'un cadru ce îl depășește. Vom vedea că acest fapt imprumută avantajii de studiu autorului. Și anume, el își va permite să judece la lumina unei pozițiuni critice rosturile pe care le-a îndeplinit satul în societate și rosturile ce iau mai rămas să le îndeplinească.

În conformitate cu teoriile sociologice cele mai recente — în care Gh. Marica arată o deosebită versatilitate — factorii constitutivi ai satului sunt priviți pe trei laturi.

Primul plan este format de factori naturali-materiali. În această ordine primul factor determinant este cel geografic. Autorul remarcă pe bună dreptate că satul este în mai mare grad determinat în structura sa de factor geografic, decât orașul. Al doilea factor este cel etnic și aici remarcându-se același raport între sat și oraș. Cel mai important factor din acest plan este fără îndoială, factorul economic. Importanța sa vine din faptul că el poate imprumuta cele mai multe caracteristici satului ca structură social-spirituală. Astfel autorul vorbește în special de semnificațiunea agriculturii ca factor economic. De aici ajunge la observațiunea că agricultura imprimă satului un caracter de *autarhie economică*. Fenomenul autarhiei economice are incalculabile repercusiuni. El determină forma închisă și izolată a satului — mentalitate cu amprentă de particularitate a țărânului etc.

A doua serie de factori determinativi ai satului sunt factorii sociali. Este fapt de observație zilnică că populația satului este redusă ca număr, mai puțin densă, mai puțin mobilă, și mai omogenă, decât a orașului. De aici decurge o lipsă de diferențiere a psihicului și spiritualității țărănești. Pe de altă parte autorul constată că satul este o unitate socială durabilă. În virtutea acestui fapt se poate constata, în interiorul ei erarhi și ordini consolidate. Satul este de asemenea o unitate primară, fapt ce aduce cu sine un raport specific între membrii ei componenți. Membrii satului se cunosc toți între olaltă. El astfel devine o lume cu pretențiunea de *întreg*, fapt ce imprumută

membrilor săi aplicațiune spre gândire absolută — în tot cazul o lipsă evidentă de simț al relativității.

Având cele două planuri, material și cel social la bază, autorul le urmărește în consecințele lor într'al treilea plan, care este cel socio-spiritual. Pe acest plan se dezvoltă în evidență adevărata ființă a satului. Primul și cel mai puternic factor socio-spiritual este *tradiția*. Din analiza acestui factor autorul ajunge la o serie de derivațiuni ce caracterizează spiritualitatea sătească. Astfel tradiția determină și mai ales întreține forțele iraționale. „Un spirit netradiționalist va avea nevoie de motive, justificări, temeuri — atitudini în care intră, fără îndoială, ceva mai multă raționalitate”, spune autorul. Tot dela tradiție pornind se ajunge la un accentuat conformism social al satului.

Una din problemele cele mai importante pe care le deschide studiul de față este aceea a individualismului săteanului. Păstrând o atitudine critică — lucru foarte anevoios pentru romanticii spectatori ai satelor noastre — autorul ajunge la concluziuni ce credem că acoperă în bună parte realitatea. Autorul susține că există o solidaritate țărănească, prin urmare un colectivism oarecare, însă aceasta se întâmplă numai în jurul unor factori naturali-cum este familia, rudețiile, neamul etc. Când este vorba de forme civilizate de solidarizare, sau colectivizare, cum ar fi cooperativele, asociațiile de orice gen, sătenii se arată refractari. Prin urmare recad într'un individualism primar. Autorul nu spune de ce, însă noi putem completa: Sătenii se arată refractari, fiindcă trăiesc sub nivelul unor astfel de forme sociale. Cel puțin sătenii noștri.

Susțin unii că viața socială dela sat, spre deosebire de cea dela oraș, e mai intimă, mai directă, mai sinceră, mai totală, mai profundă, mai substanțială. Autorul pune astfel de păreri la rubrica idealismului naiv. Pentrucă susținătorii lor își inchipuesc sătenii și nu-î intuiesc în realitatea lor. Autorul arată o contrapagină multgrăitoare. La săteni se observă legături mai calculate și mai puțin naturale decât la orașeni. Cele mai multe se bazează pe interes. Astfel până și copiii sunt doriți de părinți ca să le fie un ajutor la bătrânețe. Copiii de asemeni sunt destul de „realiști” cu bătrânii care nu mai pot munci. În sensul acesta de sigur relațiile sunt mai naturale.

Din cele expuse până aici, autorul trage concluziunea prin o judecată de valoare. Și anume pune în discuție tocmai rostul satului și a vieții urbane. Realist și progresist concepe satul ca un stil sub nivelul cerințelor sociale actuale și care va trebui să se topească la căldura urbanizării.

„Zilele satului — ale satului autentic — sunt numărate” spune autorul.

Z. Barbu

Antologie filosofică - de N. Bagdazar, Virgil Bogdan și C. Narly

Este negreșit un simptom îmbucurător înmulțirea în ultimul timp a cărților de filosofie. Ea denotă înainte de toate interesul publicului nostru, care se îndreaptă tot mai mult spre asemenea preocupări, care cu câțiva ani înainte de abia suscitau curiozitatea unui cerc foarte redus de cetitori. Meritul însă este și acela al autorilor de asemenea studii, autori printre care trebuie să-l remarcăm și pe d-l N. Bagdazar, care pe lângă opera de informare a publicului românesc asupra principalelor probleme de filosofie universală, a contribuit mult și la cunoașterea și răspândirea ideilor susținute de filosofii români. Cum însă, în cartea de față, este vorba de o operă colectivă, nu stăruim atât asupra meritelor d-sale de autor, cât mai ales asupra aceluia de editor. În adevăr — și acest lucru merită să fie subliniat, — editura Casei Școalelor dela venirea d-sale în fruntea acestei importante instituții culturale, a luat un avânt nebănuit, răspunzând adevăratei sale meniri. În general, dar mai ales la noi în țară — nu știu de ce n'am recunoaște-o aceasta — așezămintele oficiale sânt considerate în deobște ca unele care stau mai presus de exigențele vremii. Meritul mare al d-lui N. Bagdazar, ca administrator al Casei Școalelor, este și acela de a-i fi dat acestei instituții un ritm de activitate, care a scos-o din rândul așezămintelor noastre consacrate, a căror activitate lentă și deasupra actualității a rămas oarecum alături de interesul publicului. De sigur, mai târziu, când se va întreprinde istoricul operei de luminare a tineretului acestuia, condus în ultimul deceniu în atâtea rânduri pe drumurile întortochiate ale confuziilor, d-lui N. Bagdazar va trebui să i se recunoască nu numai meritul de autor al unor lucrări de filosofie scrise cu competență, ci și acela de încurajator al tinerei literaturi filosofice românești. În general însă, rezultatul cel bun al activității d-sale de administrator al Casei Școalelor îl indică însăși lista cărților editate în ultimul timp de această instituție. Și ceea ce este mai simptomatic, e faptul că majoritatea acelor cărți — întocmai ca și antologia despre care dorim să înseilăm aici câteva rânduri și care urmează să apară în curând, cu oarecari modificări, în a doua ediție — este complet epuizată în câteva luni dela apariție ! Iată un lucru, care între atâtea evenimente triste ale contemporaneității, poate alcătui un motiv de încredere în orientarea publicului românesc, dornic mai mult decât oricând de lecturi consistente și serioase.

Antologia de față se deschide cu un cuvânt înainte al d-lui Prof. Ion Petrovici, Ministrul Culturii Naționale, care el însuși este inspiratorul acestei lucrări. Trebuie recunoscut pe față că pentru orice iubitor de probleme filosofice trecerea Domnului Profesor Petrovici la acest departament a însemnat întotdeauna o încurajare în plus și o nădejde niciodată înșelată. Disciplina filosofiei, al cărui strălucit re-

prezentant este pe meleagurile noastre de aproape patruzeci de ani, a găsit în Domnia-Sa nu exponentul parțial și dogmatic al unei anumite orientări, ci pe susținătorul sincer al tuturor eforturilor de a încetățeni nobila disciplină a filosofiei în preocupările spiritului românesc. Din acest imbold se pare că a ieșit și lucrarea de față, pe care D-l Ministru Petrovici o concepe a ocupa „o linie de mijloc între o istorie a filosofiei și lectura integrală a operelor de filosofie”, preocupare deopotrivă utilă tineretului intelectual și cercului larg al amatorilor problemelor de filosofie. D-l Ministru insistă cu deosebire asupra rolului educativ al lecturilor de filosofie în anii în care se formează personalitatea de mâine a tinerilor. „Vârsta adolescenței — spune Domnia-Sa — este cu deosebire închinată problemelor filosofice în forma lor cea mai îndrăzneată, împinsă până la extremitățile gândirii. Școala trebuie să-i procure elemente pentru satisfacerea sănătoasă a acestei năzuinți, procurând în același timp învățelului conturul unei concepții de viață, cât mai corespunzătoare cu realitatea și cu marile postulate ale sufletului omenesc”. De aceea D-l Ministru Petrovici socotește că „o cale mai potrivită pentru a ajunge la o concepție de viață idealistă și desinteresată, este contactul cu gândirea marilor filosofi, prezentați sub forma extraselor caracteristice și reprezentative”. Acei care au păstrat legături mai strânse cu tineretul intelectual al țării, își dau seama cum dincolo de tendințele materialiste ale vremii, tineretul acesta a păstrat nealterată pasiunea sinceră a unor preocupări desinteresate. Este acesta negreșit un omagiu adus virtuților sale nebanuite, dar este mai presus de aceasta și o scuză pentru păcatele pe care le-a săvârșit în trecutul apropiat, nu din indemn propriu, ci din necunoașterea lucrărilor. Educația din cale afară științifistă a școlii noastre secundare cu incoerențele ei, cât și exemplul unei societăți, morbidă în ariditatea sa materială, au diformat la un moment dat sufletul unui tineret, care în aspirațiunile sale lăuntrice a rămas totuși cinstit. Dar nimic nu poate îndruma cu mai mulți sorți de izbândă îndreptarea spre căi sănătoase a acestui tineret, ca o lectură cu îngrijire făcută, în care fără îndoială, scrierile de seamă ale marilor gânditori ai omenirii găsesc un loc de frunte. Căci din preocuparea tineretului unei societăți, ajunsă la un anumit grad de evoluție, preocuparea filosofică e congenitală. Este însă bine ca documentarea aceasta să fie săvârșită cu ghid. Iată un temei pentru liniștirea tuturor care privesc cu alarmă la o pretinsă hipertrofie a filosofiei la noi, într-o vreme când mai mult decât oricând spiritele de elită ale tineretului se simt atrașe să mediteze asupra rostului lumii și asupra rostului lor din lume, așa cum o arată aceasta în *introducere*, atât de just autorii volumului de față.

Ideea aceasta a Domnului Ministru este debătută de autori în cele câteva pagini ale introducerii. Se stăruie asupra nevoii unor in-

terpretări de text în cadrele învățământului secundar. Nu cred să fie un singur profesor de filosofie care să nu primească ideea aceasta cu entuziasm. Studiul disciplinelor care au format clasică *propedeutică filosofică* s'a dovedit, în adevăr, steril fără completarea pe care o aduce lectura unor texte filosofice. Autorii, dintre care unul, d-l C. Narly, este și un eminent pedagog al nostru, determină judicios rostul studiului filosofic la liceu. „Scopul este aici educativ” — ni se spune în introducere — nu se urmărește, în consecință, „o înmagazinare de cunoștințe filosofice”, ci „o lărgire a reflexiunii proprii a adolescentului, a orizontului său interior îndreptate de modelele oferite de formulările înalte ale gândirii umane”. Filosofia face parte din patrimoniul cel mai caracteristic al spiritului european, formând unul din titlurile de mândrie ale rasei albe. Când Pascal, spiritul profund religios al culturii franceze, recunoaște în rațiune demnitatea omului, este credem, inspirat de aceeași bună tradiție a continentului, pe care încă bătrânul Socrate îl îndrumase, cu moderația caracteristică omului de știință, spre îndoiala de totdeauna a iubitorului de înțelepciune, străin de toată îngâmfarea celui ce se crede, de atâtea ori, în chip mincinos, în stăpânirea totală a înțelepciunii. Și este mereu necesar să se sublinieze faptul că filosofia are prea puțin comun cu comorile de înțelepciune ale culturilor orientale, fiind un fenomen științific și obiectivat. De sigur, problema învățământului filosofic este cu mult mai vastă; poate cu alt prilej vom reveni asupra unora din datele ei pe care le-am găsit aici atât de judicios vizate.

Antologia filosofică de față, cea dintâiu de acest format în limba noastră — d-l Vianu este autorul unei antologii a esteticii moderne apărute aproape cu zece ani înainte — cuprinde texte alese din 27 filosofi, începând cu presocraticii și până la Bergson și Gentile... Textele sânt alese cu îngrijire, valorificându-se opera scriitorilor români care au contribuit la transpunerea în românește a textelor străine. Astfel, întâlnim aici adesea numele d-lor Șt. Bezdechi și Cezar Papacostea, alături de acela al d-lor C. Săndulescu, V. Brichigean, D. Murărașu, C. Fedeleș, Gh. Guțu, C. Noica, Ștefan Cuciureanu, Tr. Brăileanu, C. Lăzărescu, Tudor Vianu și Sulea-Firu. Numeroase texte au fost apoi tălmăcite de inșiși autorii antologiei, fără să fie aceasta menționat. Fiecare autor — afară de presocraticii care sânt caracterizați în grup, cum se obișnuiește de altfel și în tratatele de istoria filosofiei — este prezentat printr'o notă bio-bibliografică, însoțită de o succintă caracterizare a operei, în care redactorii antologiei fac cunoscut semnificația filosofului comentat și din punctul de vedere al unor considerațiuni de ordin istoric, înlesnind astfel inițierea începătorilor. Lucrarea merită însă o mențiune specială pentru contribuția pe care o aduce pe tărâmul terminologiei. Toți aceia care lucrează în această specialitate cunosc greutățile ridicate de lipsa unei

terminologii românești complete. Situația nu se poate compara cu aceea a celorlalte discipline științifice. Nici un gen de proză științifică nu este mai pretențios ca aceea a filosofiei. Nuanțele limbii oferă aici nu numai un ajutor în calea creerii unei nomenclaturi autohtone, dar adesea ridică și tot atâtea impedimente pentru înțelegerea adecuată a unui text străin. Sarcinile sânt astfel extrem de mari și tot atât de delicate, pe care numai cu un simț deosebit al limbii le poți învinge. Cu satisfacție trebuie să constatăm că autorii antologiei au reușit să învingă dificultățile acestea.

În ce privește însă tabloul integral al autorilor ne-am permite unele observații. Nu înțelegem astfel de ce antologia se oprește, în ceea ce privește filosofia germană, la Nietzsche. Credem că dela Nietzsche încoace filosofia germană a dat o seamă de gânditori care de asemeni meritau să ocupe un loc în antologie. Fără îndoială, lipsa lui Husserl rămâne inexplicabilă. Alături de el apoi, meritau să între și un Dilthey, Simmel sau Scheler. Poate teama unei prea mari extensiuni a cărții a împiedecat acest lucru. Dar în acest caz era, poate, preferabilă sacrificarea presocraticilor, care alcătuiesc în definitiv un obiect de erudiție. De asemeni nu putem înțelege preferința, care i s'a acordat italianului Gentile față de Benedetto Croce. Socotim opera acestuia din urmă mai reprezentativă și mai durabilă.

Cu aceste obiecții lucrarea nu poate fi primită decât cu cea mai vie satisfacție, ca una menită a contribui într'o largă măsură la răspândirea ideilor filosofice în cultura noastră.

Victor Iancu

Constantin Micu : Die Relativität der Erkenntnis und das Suchen des Absoluten. (Vorlesung, Gehalten am 27. Febr. 1942 an dem philosophischen Institut der Leipziger Universität). *București 1942.*

Studiul pe care îl recensăm prezintă un deosebit interes prin modul în care d-l C. Micu încearcă să rezolve problema științei. Nu am releva această latură dacă ea nu ar putea să ne spună câteva lucruri importante asupra evoluției spiritului filosofic la noi. Acum câțiva ani cineva făcuse o dare de seamă, în limba germană, a operilor mai de seamă ale gânditorilor filosofici români. Dintre multele ecouri pe care această prezentare le-a produs în Germania, cel mai caracteristic a fost acela trezit în legătură cu operile care priveau problema filosofică kantiană. Și anume, Germanii au constatat că în România Kant este privit aproape în același mod în care a fost privit la apariție, în țara sa de baștină. Această interesantă observațiune ne face să credem și mai mult că există anumite etape organice necesare de evoluție înăuntrul fiecărei culturi.

De astădată constatăm că d-l C. Micu, la îndemână cu un foarte bogat și ales material din istoria științelor și mai ales, a epistemologiei, rezolvă problema adevărului științific și a științei în genere în chip originar kantian, întocmai cum ar fi rezolvat-o un kantian contemporan maestrului, dacă ar fi avut același material și documentație din domeniul științelor pozitive. Să urmărim în câteva cuvinte, cum se pune problema.

Se constată în problema adevărului sau a științei o dublă atitudine, susține autorul. Una a relativității oricărui adevăr sau oricărei cunoștințe omenești și alta care privește totul prin prisma absolutului. Între aceste două direcțiuni vrea autorul să stabilească o atitudine dictată în prima linie de o preferință documentată, iar în a doua linie de punctul obiectiv al evoluției spiritului filosofic și științific în care ne aflăm.

În prima parte a studiului autorul face un scurt istoric al gândirii relativiste, după lucrarea lui E. Wentscher: Adevărul relativ, sau absolut". Sunt amintiți: sofistii, Montaigne, empirismul englez, marxismul, vitalismul, pragmatismul, istorismul etc. Toate aceste curente întrebunțează un criteriu particular, după care cunoașterea omenească ar deveni relativă. Relativitatea se poate exprima simplu: Adevărul este dependent de factori care se schimbă, adică, de factori care ei înșiși sunt relativi.

Față de această situație, autorul, își pune problema fundamentală; Care sunt fundamentele adevărului, sau cum este adevărul și știința posibilă? Punând această întrebare radical autorul intenționează să dea adevărului alte baze decât cele relativiste.

Prima afirmațiune pe care o face și care îl susține în nizuința sa de a evada din cosmosul relativist este că bazele cunoașterii, trebuiesc căutate în rațiune. „Rațiunea noastră silește natura să răspundă la întrebările ei". Mai departe autorul constată că știința nu se bazează pe datele simțurilor, ci pe ipoteze, ori ipoteza este un dat al rațiunii. Apoi constată împreună cu Kant, că Galilei, nu a fundamentat știința pozitivă pe principii empirice, ci pe principii apriorice.

Această teză kantiană a apriorității științei devine apoi pe larg documentată prin constatările unor oameni de știință, între care amintim pe P. Duhem, Ed. May, Dingler. Din toate aceste cercetări reiese adevărul fundamental: Evoluția științei se datorește unei mai mari libertăți a intelectului față de datele simțurilor. Astfel, e curios să constatăm că progresul unei științe oarecare cum ar fi chimia nu constă în faptul că s'a perfecționat observarea naturii sau a experimentului. Primitivii aveau un ochiu mai ager pentru observarea fenomenelor naturii și de asemeni alchimistii se pot lăuda cu o varietate mai bogată de experimente și observațiuni în legătură cu elementele naturii, decât însuși Lavoisier. Și totuși nu prin aceste căi a fost fun-

damentată știința. Adevăratele baze ale științei au fost puse în momentul când un mănunchiu de observațiuni și experiențe s'au putut supune cu docilitate principiilor de înțelegere ale intelectului, sau ale minții omenești în general. Din această lature, adică, din progresul observațiunii și respectării principiilor fundamentale ale minții omenești, a decurs și progresul științei. Nașterea unei științe riguroase coincide cu momentul în care aceste principii s'au simțit stăpâne pe experiență, pe natură.

Constatarea urmează dela sine: Sursa adevărului trebuie căutată în posibilitățile intelectului nostru. Pentru că — autorul recurge la o propozițiune kantiană — în intelect se află forma oricărei experiențe posibile. „Lumea simțurilor (experienței) nu poate să ne învețe niciodată ceva, dacă noi nu am ști înaintea de orice experiență, ceea ce voim să știm“.

Dela aceasta pozițiune kantiană, autorul pledează pentru un adevăr bazat pe legile formale ale intelectului. Un adevăr care să nu mai depindă de criteriile mai sus amintite și mai ales să nu depindă de interesele vieții. Respectând legile formale ale intelectului, noi putem elibera gândirea noastră de orice subiectivitate și în consecință de orice relativitate. Pe acest drum putem ajunge la adevăruri universale și absolut valabile.

E de remarcat faptul că dacă autorul ajunge pe cale kantiană să afirme existența unui adevăr absolut, aceasta afirmațiune trebuie păstrată strict în spiritul kantian. Absolutul ar deriva în acest caz din universalitatea legilor formale ale intelectului. Trebuie să renunțăm la sensul clasic al conceptului de „adevăr, absolut“.

În felul acesta prezentat studiului d-lui C. Micu, expus sub o formă de claritate latină, calitate esențială deprinsă dela maestrul d-sale d-l *Ioan Petrovici*, oferă interesul unei deslegări în spirit kantian a unei dintre cele mai desbătute probleme a tuturor timpurilor, cum este aceea a cunoașterii adevărului. Meritul autorului apare — pe lângă calitatea formală mai sus amintită — și din faptul că folosește interesant material epistomologic pentru susținerea tezei.

Z. Barbu

NOTE

Dela cazul Grama la tipul Grama. — Popa Grama a fost cândva. In primăvara aceasta se implinesc nu știm câți ani dela trecerea sa sub lespede. Știm că despre morți nu se vorbește decât bine. Conduși de nobila maximă a latinilor am fi îngăduit de sigur și personajului nostru o mulcomă și veșnică odihnă. Din nefericire însă Popa Grama nu înțelege să se odihnească, ci ține să-și mai facă apariția printre noi, din când in când, in alte ipostaze și sub alte nume. Ni se va concede că maxima latină nu ne impune nicio obligație față de morții care își părăsesc mormântul. Imprejurări cu totul inafară de voința noastră ne constrâng să-i improspătăm amintirea. Il comemorăm cu emoție echivocă și sub presiunea sentimentului că istoria se repetă. Pomenirea se impune însă, mai ales pentru generațiile nouă, care au pierdut memoria celui ce a fost cândva. Pornise in viață Popa Grama, ezitând la fiecare pas ca orice om cum se cade, și după ostenele îndelungate ajunse in cele din urmă rector al unui seminar într'un orașel cu reputație bine întemeiată, din Transilvania, unde, modest și onorabil, făcea și pe dascălul de dogmatică confesională. Destinul lui se schița pe-o

linie, care la capăt ar fi permis și un panegiric convențional, dar sincer. Popa Grama însă nu-și da seama de mediocritatea sa iremediabilă și aspira la mai mult, la negrăit mai mult. Era Popa Grama cuprins, cu intermitențe de friguri, de o profundă nefericire de câte ori se vedea silit de împrejurări și de soartă să se recunoască contemporan cu Eminescu. Și era încredințat Popa Grama că providența l-a ales pentru o faptă epocală, de care avea să atârne tot viitorul nației sale. Cum s'a făcut, cum nu, — i se năzărise că opera lui Eminescu este o primedie națională. Și într'o noapte l-a năpădit, ca sângele pe nas, un vis sublim, care ar fi fost in adevăr in stare să dea oricui conștiința umflată a unei misiuni istorice. Popa Grama, care in modurile sale cotidiene avea o înfățișare înăcrită de consumator de mere pădurețe, se văzuse in revelatorul vis, înalt și mândru, cu chip de Sfântu Gheorghe, se văzuse reverendisimul călare pe un cal alb, pornit din strada Mitropoliei să ucidă bălaurul cuibărit de câțva timp prin preajma catedralei. Fatalul vis îi fusese ce-i drept prilejuit de-o foarte incomodă balonare sub diafragmă, ce nu-și găsia soluția, dar dascălul

superstițios, odată treaz, și l-a tălmăcit după toate regulile sistemului său de idei fixe și mai ales după criteriile arhaice, ce și le însușise, cât privește posibilitatea miracolului în ordinea naturală a lucrurilor. Evident, el fusese ales în acea noapte pentru o faptă excepțională.

Cine putea să fie bălaurul, adică primejdia națională, dacă nu Eminescu, cea mai recentă glorie a literelor române? Prea se vorbea în urbea de provincie despre acest bălaur, care în junețe umblase și el pe la școala, în fruntea căreia sta acum cuvioșia sa Popa Grama. În momentul când Popii Grama i se întâmplase ciudatul miracol, Eminescu vrăjea și otrăvea cu cântecetele și cu gândurile sale toate fântânile poporului românesc. Primejdia de corupere a tineretului era în deosebi mare, căci tineretul e îndeobște prea înclinat spre snobism, adică spre entuziasmul necontrolat pentru lucrul nou. Și imboldit de-un pic de boală de rinichi, de-o feroce ambiție, de-o oarecare incultură și de-o considerabilă doză de invidie, s'apucă Popa Grama să publice broșuri de defăimare, de caricaturizare, de „denunțare” a operei marelui poet și gânditor. În acțiunea, odată pornită, nu s'a sfiit Popa Grama să diformeze fără scrupul, și să răstălmăcească cu rea credință, textele eminesciene, să le truncheze după bunul său plac, să atribue scriitorului intenții, gânduri și fraze, pe care acesta nici odată nu le-a avut și nu le-a scris. Când nu mai avea la îndemână

nici argumente de natura aceasta, derivate exclusiv din păcătoșenia sa, Popa Grama, pentru a scoate totuși lucrurile la liman, se deda la acte și mai grave, căci așa este de obicei mersul pe povârniș. În lipsă de argumente, el alunecă spre expresia trivială, în lipsă de expresii, el s'apucă să pocească, așa cum se pricepea, opac și prosteste, ideile lui Eminescu, după metoda țișanilor, care fură, în colindările lor, copii frumoși din curțile oamenilor, și-i ologesc ca să-i folosească la cerșit. Gândind numai în alternative grosolane, Popa Grama era incapabil să prindă în justă nuanță vreo idee, dar se aventura cu desinvoltură ingenuă în orice dispută.

Și totuși Popa Grama pornise cândva în viață ca un om smerit și cumsecade. Cine l-ar fi putut bănui în tinerețe de atari viitoare aventuri? Preocupările sale erau de ordin strict cotidian și semi-narial. Iși vedea de treburi învățând pe dinafară compendiile marelui gânditor român pe nume Găină, concurentul autohton cel mai redutabil al lui Kant și Hegel. Lucru de sigur util pentru meseria, ce și-a ales. Înainte de a fi pus la încercare de fatalul vis, Popa Grama se mai îndeletnicea, uneori, mai rar și numai în ore libere, și cu compunere de articole pentru „minte și inimă”, pe care le publica în „Depeșa română”, și ale căror ecouri folositoare ajungeau chiar și în zone suburbane. Câteodată, când scria despre „sufletul națiunii” el mai șterpelea pasaje concludente și din articolele lui

Eminescu, ceea ce niciodată n'a fost însă pricină de reproș din partea nimănui. Chiar și Eminescu, care aflate despre aceste găinării, le-a trecut cu vederea, înțelegând că bietul om nu putea altfel.

Cum s'ar putea numi păcatul de care s'a făcut vinovat Popa Grama, și care nu îngăduie defunctului odihna firească sub lespede, ci-l sgândără să-și caute neliniștit o altă intrupare (altă intrupare, dar numai pentru a recădea în același păcat — iarăși și iarăși!)? Păcat împotriva sfântului duh, fără indoială. Căci sfântul duh, dacă sălășluiește undeva, atunci el sălășluiește în inima și în creierul creatorilor predestinați. Popa Grama însă, care, împintinat de un vis nerod, își depășise zelul rolul normal de profesionist și salariat al unui pretins adevăr cu A mare, era cel din urmă în stare a-și da seama în chip desinteresat de înalta calitate și misiune a creatorilor, în a căror inimă bate ceasul mai presus de vreme.

L. B.

Șantajul și injuriile în cultură. Înaintându-și anul trecut demisia din sânul societății culturale „Astra”, d-l Lucian Blaga a subliniat importanța libertății pentru creația spiritului. Fără libertatea ideilor, spunea D-sa cu acel prilej, este primejduită însăși creația spirituală a omenirii. Libertății ideilor noi am adauga încă o condiție: respectul față de ideile altora...

În adevăr, cultură înseamnă creație, creația la rândul ei libertate, iar aceasta implică respectul față de principii... Ideile acestea

sânt vechi, unii afirmă că sânt chiar răsuflete. Fără indoială, le-am auzit și noi adesea, exclamându-se la întruniri publice, în fața mulțimilor care se uitau nedumerite, așteptând răsplata, ceva mai practică, a participării lor... În realitate însă la noi în țară au lipsit de cele mai multe ori condițiile adaptării sincere a acestor principii arhicunoscute.

Ele sânt totuși indispensabile într'o atmosferă în care se urmăresc cu seriozitate problemele culturii. Există domenii ale spiritului, în care discuțiile nu sânt numai frecvente, dar chiar necesare. Problemele filosofice se nasc din discuții și se rezolvă de asemeni pe calea discuțiilor. Asemenea discuții nu se pot aplatina și nici nu trebuiesc aplatinate. Ele trebuiesc să ajungă dela sine la o soluție naturală, tocmai prin desbaterile care adesea devin publice.

Intr'o vreme când cultura noastră era mai tânără, iar interesul pentru problemele ei abstracte mai restrâns, s'a dovedit mai multă înțelegere pentru aceste condițiuni atât de naturale. În zilele noastre, poate și datorită dinamismului prea intens al vremii, se pare că lucrurile acestea au fost uitate total. Arareori se mai întâmplă ca discuțiile între diversele păreri opuse să se desbată calm și cu onestitatea cuvenită. Ceea ce însă este profund deprimant e aerul veninos care se introduce în discuțiile dela noi. Se practică în deobște două metode: șantajul și injuriile. Se coloreze de obicei tema discuției cât se poate până la interpretări

politice, pentru ca să se poată da ideilor adversarului toată nota pe care el o refuză, dar care convine atât de mult preopinentului. Triumful nu este astfel niciodată al celui cu argumentul mai întemeiat, ci al celui mai viclean. În asemenea discuții se pare că totul este îngăduit: renegarea vechilor prietenii, reaua credință, perversiunea, interesând numai un singur lucru: lichidarea adversarului cu ori ce mijloace.

Din păcate metoda se practică nu numai de tinerii fără experiența convenienței și fără înțelepciunea vieții, dar și de preținșii frunțași ai vieții culturale, cari au pretenția să se rostească totdeauna cu compentință asupra problemelor. Ar fi deosebit de interesant dacă un observator atent al vieții noastre publice ar întocmi odată răbduriu o rubrică a tuturor ideilor pe care le-au susținut, atât de variat și contradictoriu, toți acești venerabili ai spiritualității numai în scopul minor al satisfacției de moment.

Invazia aceasta a temperamentului în climatul temperat al ideilor denotă punctul maxim al crizei pe care o trăim, provocată de perfidia tuturor diversiunilor și de obscuratismul bogat al confuziilor. Ea nu însemnează numai introducerea unui spirit deplasat, căutarea pamfletului acolo unde se reclamă ideile, ci și o stare morbidă pe care n'o vom putea depăși decât prin educația bunului simț și cultul obiectivității. Sânt acestea premisele spiritului de urbanitate care stă de strajă la por-

țile culturii majore. Căci fiecare poziție intelectuală își are și corolarul ei moral.

V. I.

Filosofia și „Specialistul”.
Sunt unii oameni care dacă aud vorbindu-se de filosofie îi prinde durerea de cap. Pentru harnicele sale surori, Democrit a fost în tot momentul o mare incurcătură și o grea povară. S'au răzbunat și ele cum au putut: l-au oprit pe bătrânul înțelept să moară atunci când el ar fi dorit. Era tocmai timp de sărbătoare și surorile i-au cerut să nu le strice veselia prin moartea sa, așa încât sărmanul filosof, în fața serioaselor argumente, a fost nevoit să-și prelungească viața cu încă trei zile, după ce se hotărîse definitiv să și-o scurteze prin infometare. Frumoasa Xantipa a rămas de asemenea celebră pentru atmosfera dulce și înțelegătoare pe care i-a creat-o înțeleptului Socrate.

Această ură cu caracter popular devine explicabilă foarte ușor. E vorba aici de o lipsă congenitală de înțelegere. Însă există astăzi o altă specie de ură împotriva filosofiei care în aparență este altfel decât aceea pur și simplu a frumoasei Xantipe. Această ură vine din partea așa numiților specialiști. „Specialiștii” contemporani urăsc filosofia nu fiindcă nu o pot înțelege, ci tocmai fiindcă înțelegând-o își dau seama că nu e bună de nimic (?). Așa spun ei. Ei știu ce disprețuiesc. Altfel nu se poate

În gura tuturor acestor fel de specialiști auzi fraza: filosofia incurcă lucrurile. Și astfel îi vezi

pe toți la lucru alcătuind fapt de fapt, dată, după dată, gând după gând, amestecându-le în forma lor pură ca într'un coș de gunoiu. Am văzut mai ales istorici care susțin că filosofia îi întunecă, le alterează faptele. Și atunci toată munca lor se reduce la a așeza cu grijă un fapt unul după altul și pe același plan, așa cum ele s'a întâmplat în timp. În istoria literaturii e curios să constați că de ex. pentru înțelegerea lui V. Alecsandri e necesar să știi, camera în care a scris cutare poezie, să știi o plimbare de $\frac{1}{2}$ oră pe Dealul Copoului, ziua în care a intrat într'o prăvălie și și-a cumpărat o cămașe etc. Specialistul creează istoria scoțând din buzunar fișe după fișe luate după cine știe ce gazetar lingău al timpului. Pentru astfel de spirite (?) istorie înseamnă întâmplare în timp pur și simplu. Orice idee generală, orice criteriu de alegere a faptelor este eliminat.

Dacă acest specialist și-ar scoate în același timp din buzunarul disprețului vreo două-trei fișe de filosofie, pe care pretinde că o cunoaște, ar vedea, că istoria nu înseamnă înșirare de fișe pe masă. Că istoria și cunoașterea istorică însemnează culegerea și selecționarea faptelor în funcție de anumite criterii generale, de o anumită concepțiune despre omenire, ori în ultima analiză de o anumită filosofie. Căci nu orice fapt întâmplat în timp are dreptul să intre în istorie, nici chiar în istoria lui V. Alecsandri. Cel puțin așa ne spune istoria culturii,

istoria ideilor generale, nu istoria specialității respective. Dacă vajnicul specialist acceptând acest criteriu al istoricității și va vedea că în acest caz îi rămân anumite fișe pe dinafară la care a muncit și a transpirat și acum n'are nici măcar bucuria să le poată povesti în fața unui auditoriu, n'are de ce fi supărat. Insuși Napoleon a rămas cu multe gesturi de ale sale înafara istoriei. S'au dacă este supărat nu poate fi pe altcineva decât pe sine însuși, fiindcă a muncit de geaba. Dacă avea o concepțiune generală, o filosofie să zicem asupra istoriei, n'ar fi făcut fișe din orice articolași care cuprinde o mică întâmplare.

O filosofie nu incurcă. Dimpotrivă simplifică și luminează faptele oricărei specialități. Ea dă criterii prin care faptele sunt privite. Și criteriile cu cât se pot ridica la un mai mare grad de generalitate, cu atât simplifică și lămurește mai mult. Pentrucă și ciobanul când vrea să-și numere oile nu le numără așa cum stau sau cum fug ele, ci le face să vină într'un punct obligat de trecere. Tot așa trebuie procedat și cu faptele oricărui domeniu. Criteriul general nu le falsifică, ci le dă o ordine și o ierarhie.

De sigur că până la obținerea unei astfel de pozițiuni se cer și alte calități decât muncă și „cercetare”. Insa specialistul care se poate deosebi binișor de Xantipa o poate face, spre folosul lui și al disciplinei pe care o servește.

Z. B.

Come ho conosciuto il Mahatma Gandhi

di

Lucian Blaga

L'autore racconta in quali circostanze conobbe il Mahatma Gandhi, nel 1931, a Losanna, in Svizzera, dove il capo degli Indiani aveva tenuto una conferenza. L'articolo di Lucian Blaga si divide in più parti, e in una di esse egli mostra l'influsso che la cultura, la filosofia e la poesia indiana hanno avuto sullo spirito romeno.

Per qual motivo la filosofia indiana ha esercitato una evidente attrazione proprio su alcuni eminenti spiriti romeni? — si chiede il Blaga. Tenendo conto del livello, delle dimensioni, delle proporzioni interiori della cultura romena sembra che in nessuna altra parte d'Europa il pensiero indiano abbia esercitato un influsso analogo a quello che si constata in Romania. In fondo, in Europa, la filosofia indiana era divenuta una volta, verso il 1870, una effimera moda, in strettissimo legame con la filosofia dello Schopenhauer, e in seguito ancora una volta aveva suscitato un'effervescenza specialmente in Germania, alla fine della prima guerra mondiale. Ma, date la solida imponenza, la ricchezza, la potenza della cultura tedesca e occidentale, la moda indiana, per quanto viva, rimaneva nella penombra. Questa moda non potrebbe essere caratterizzata con grandi epiteti, essa rimane un che di periferico non suscitando alcun interesse che faccia fruttificare in modo visibile lo spirito europeo. Ai margini di tali considerazioni, un sentimento vago mi faceva presentire, dice il Blaga, che l'influsso dello spirito indiano sulla cultura romena rappresentasse, sotto qualche aspetto, un processo di altra natura. Prima di tutto le figure di maggior rilievo attraverso cui un certo spirito indiano è penetrato tra di noi, sono, grazie alla loro qualità eccezionale e al posto che occupano, come pure per il momento storico in cui intervengono nel processo di formazione dello spirito romeno, una garanzia che il pensiero indiano ha fatto vibrare tra di noi altre corde più intime e più profonde. La circostanza che la poesia di Eminescu sia pervasa, non solo accidentalmente, di motivi indiani, è rivelatrice sotto questo riguardo. Dal momento che gli archetipi indiani

sono stati assimilati dal genio poetico di Eminescu, i contenuti stranieri divenivano per noi consustanziali. Certo, da noi in quegli anni di tormentata chiarificazione interiore di Eminescu non si sono scritti libri in molti tomi sulla filosofia indiana, come accadeva in Germania dove questi volumi si perdevano nella gigantesca produzione letteraria e filosofica di quel tempo com un fiume in un immenso deserto di sabbia. In cambio alcuni motivi essenziali del pensiero indiano venivano ad arricchire il patrimonio nostro spirituale attraverso le creazioni di un grande genio della poesia destinati a diventare un elemento di inalienabile permanenza. Attraverso un'assimilazione integrale, i motivi di provenienza indiana sono entrati nella nostra stessa natura da cui non possono essere più divelti se non distruggendo tessuti vitali. Comunque oggi non potremmo neppure pensare come si parlerebbe di Eminescu, dunque dello spirito romeno, astraendo da queste nobili e affascinanti infiltrazioni orientali. Sovrapposta a un fondo remoto „mioritico“ la poesia del non essere fa parte della struttura eminesciana, e, come tale, essa fu destinata ad aggiungere una linea di particolare malia al profilo spirituale del popolo romeno. Che nello stesso tempo il sanscrito interessasse un filologo universale come Haşdeu è una cosa risaputa. Pur ammettendo che ciò potesse essere piuttosto un'occupazione da erudito, come si spiega tuttavia che Haşdeu abbia scritto anche quel „Sic cogito“, unendosi con passione distruttiva a una dottrina teosofica di origine del pari indiana? Come si spiega che più tardi un altro nostro poeta, G. Coşbuc, di cui d'altronde si sostiene che sarebbe un esponente inalterato della razza, della nostra classe contadinesca, si sia trovato a essere così preoccupato della letteratura indiana, specialmente dell'epica del Mahabarata e della poesia drammatica del Sakuntala? Anche questa volta ci troviamo di fronte a un caso destituito di valore? O, per occuparci anche di alcuni rappresentanti più recenti delle lettere romene — non sembrerebbe a ognuno almeno curioso dire che un Ion Pilat abbia vagato nel campo del buddismo nella sua prima giovinezza, soltanto così come visitatore senza un impulso interiore e per raccogliere motivi di ispirazione con cui non avrebbe avuto d'altra parte nessun legame? Chi ha visto mai una fanciullezza senza impulsi interiori? Io, per quanto mi riguarda, confesso di non essermi aggirato sotto i cieli dei Veda e specialmente dei Rigveda e attraverso tutta la filosofia indiana, di cui mi sono occupato ad intermittenza nei miei lavori, soltanto così per una passione e un amore tutto particolare che sentivo verso lo spirito indiano. Non dimentichiamo poi che uno dei libri popolari che ha avuto la più larga diffusione negli strati più bassi del nostro popolo, è stato „Barlaam e Giosafat“, un libro di origine indiana. L'elenco degli indizi eloquenti per quel che riguarda l'attrazione che il pensiero e l'immaginazione indiana hanno

esercitato sugli intellettuali romeni permette sicuramente di essere accresciuto di molto. Per il giovanissimo Mircea Eliade questa attrazione si è tradotta in un viaggio reale verso l'India. Non si manifesta dunque, in questi esempi, un'inclinazione vaga, ma a sè stante della natura romena? Un'analogia viene a insinuarsi nella mia mente, un'analogia da principio un po' scolorita, poi sempre più consistente. Gli artisti della Germania di ogni epoca, da Dürer a Goethe, da questi fino a Stefan George o ad Hans Carossa furono tutti dominati dalla nostalgia italica. E' un tratto dell'uomo nordico, del germanico, questa nostalgia del Sud. E' indubbio che qui entra in giuoco una specie di brama della natura umana che cerca il suo complemento. Eminescu sfogliando gli inni dei Rigveda non fu forse pervaso da una simile brama, cioè dalla sete di vedersi in qualche modo completato? La nostalgia indiana tal quale arde covatamente nello spirito di Eminescu mi sembra che presenti una parentela con la nostalgia italica di Goethe.

Nella parte finale dell'articolo L. Blaga descrive l'apparizione del Mahatma Gandhi.

La sala era vuota. Mancavano ancora tre quarti d'ora per la conferenza.

La scena aperta come di un piccolo teatro, era preparata con in mezzo un lungo tavolo verde e, intorno a esso, delle sedie. Per vedere più da vicino Gandhi, quando sarebbe venuto a sedere sulla sedia di mezzo, sedetti proprio di rimpetto e aspettai. A mano a mano la sala si anima. Molti erano arrivati anche da Ginevra. Una confusione e un movimento di visi espressivi, tormentati. Faccie intolleranti di settari, alte figure di zitelle inglesi, maschere professionalmente deformate di intellettuali, professori, scrittori, giornalisti. Probabilmente i più mi invidiavano con tutte le loro forze quel posto di osservatore di cui mi ero impadronito. L'attesa si prolungava molto più di quanto convenisse oltrepassando di molto l'ora indicata dal biglietto d'invito. La sala era da molto tempo traboccante di ronzio e di curiosità. E aspettavo. Da dietro alcuni pesanti drappi, dal fondo della scena, appaiono finalmente alcuni Indiani, alcuni nel loro costume nazionale, altri vestiti all'Europea e occupano soltanto alcune delle sedie intorno al tavolo, anzi specialmente quelle agli angoli della scena quasi volessero così porre una sacra distanza tra il profeta e loro. E aspettavo ancora. Eccolo finalmente entrare l'omettino che porta il nome di „Grande Spirito“, Mahatma. Esce da dietro gli stessi drappi, dal fondo della scena, viene abbastanza svelto verso il tavolo. Vestito di una specie di toga di lana bianca, in sandali e con le gambe nude fino al ginocchio. Sembrava un po' intirizzito dal freddo. E proprio nel momento in cui credevo che avrebbe preso posto nella sedia di mezzo, egli, tra la sorpresa di tutti, sale sulla

sedia e da qui in piedi sulla tavola per poi porsi al centro di essa nella posizione di Buddha. Questo modo di presentarsi fu così repentino, con gesti così naturali, o meglio così privo di gesti inutili che nella sala si produsse, non ilarità, come sarebbe stato da aspettarsi data l'intensità della sorpresa, ma un silenzio profondo accompagnato, forse, da un sorriso benevolo e collettivo. La grazia naturale con cui l'asceta aveva fatto l'inaspettato esame di salire e accomodarsi sul tavolo innanzi a degli europei insoliti a simili spettacoli, vinse e si impose al religioso silenzio del pubblico. Gandhi cominciò poi a parlare in un modo che stupiva per la semplicità in primo luogo, per una semplicità nient'affatto ricercata propria degli spiriti i quali non vedono che le ultime essenze. Nessun gesto da oratore, nessuna modulazione retorica nella voce, niente di ricercato per sbalordire, niente di tutta quella gamma insopportabile di atteggiamenti che è propria dell'oratore. Gandhi parlava in inglese, con frasi ridotte a soggetto e predicato. Non pronunziava che una sola proposizione, lentamente, senza ostentazione. Un francese traduceva, in piedi vicino al tavolo, ogni proposizione, e Gandhi con ritmo monotono, continuava. Questa testa, indicibilmente brutta nelle fotografie, aveva un che di trasfigurato in realtà di modo che non sembrava più brutta, benchè non avesse più che qualche dente in bocca. In quest'uomo tutto era ridotto all'essenziale, anche l'aspetto, perfino il numero dei denti: quegli inutili erano caduti. Gandhi dà l'impressione potente di un uomo il quale si trova in uno stato di permanente concentrazione interna, ma per il quale la concentrazione non è più uno sforzo, ma uno stato organico. La sua figura era accompagnata da movimenti strettamente necessari perché non apparisse rigida. Nessun gesto nervoso o inutile. Nessuna parola di più. Tutto è dominato senza che paia artificiale. Gandhi parlava allo stesso modo come avrebbe potuto tacere. In fondo quel che diceva interessava molto poco, perché non diceva che cose risapute dalla maggioranza. Che aveva trovato in Europa condizioni preoccupanti, che qui le azioni erano in disaccordo col pensiero e altre cose simili. Ma il modo *in cui* diceva quel che voleva dirci era tutto. Era una maniera del tutto spogliata anche di quegli accenti finali che avrebbero ricordato il tono declamatorio. Avevo così innanzi a me, per la prima volta in vita mia, il primato dell'esistenza spirituale rispetto alla parola. Avevo innanzi a me la nudità suprema dello spirito supremo. Per tutto il tempo in cui sono andato girando all'estero, e ho passato buona parte della mia vita fuori dei confini, ho avuto frequentissime occasioni di vedere e sentire delle celebrità: scrittori, artisti, pensatori, critici, uomini di stato. Ho conosciuto, per citare alcuni nomi, il filosofo Ludwig Klages col suo aspetto di pastore dionisiaco, il conte Keyserling, versatile, irrequieto, il quale durante una sola con-

ferenza ha perduto dieci volte i fogli che aveva in mano, ho sentito il modesto e goffo filosofo Husserl, ho visto lo scrittore Tommaso Mann con la sua faccia da „Herr Professor“, ho sentito il grande critico francese Thibaudet che aveva l'aspetto di un commerciante di vini nobili; ho visto il piú celebre critico della Germania, Gundolf, un bell'uomo, con gli occhi fosforescenti di un diavolo, ho incontrato il sognatore naturalista Dacqué, ho conosciuto Leo Frobenius, il tumultuoso, spiritoso filosofo della cultura e scopritore dello spirito africano, ho sentito parlare l'energico, pietroso Sven Hedin, il conquistatore del Tibet e tanti altri; potrei descrivere il profilo di Salazar, il cattolico dall'ospirito metallico o i baffi e la parola di Pilsudsky che rassomigliava alla maschera di Nietzsche. Sempre ho avuto l'impressione che l'opera fosse superiore all'uomo. Mi son trovato, in altre parole, sempre innanzi a una esistenza *subissata* dalla parola. Per la prima ed ultima volta, innanzi a Gandhi che, attraverso quel che diceva, metteva proprio in rilievo una assoluta mancanza di verborosità, sono stato dominato dal sentimento di essere inchiodato innanzi a una esistenza superiore e al di sopra della parola. Dopo che ebbe detto quel che gli era parso utile di comunicarci, forse piú per riempire il vuoto che gli creava intorno la nostra curiosità europea e giornalistica, Gandhi chiese che il pubblico gli ponesse delle domande mostrandosi disposto a sostenere gl'interrogatori. Uno degli accompagnatori raccolse nella sala i biglietti con le domande. Gandhi li prendeva uno a uno e rispondeva senza esitazioni. Qualcuno gli domandò „Perchè non attribuite all'ispirazione divina il gigantesco movimento che conducete in India?“ Gandhi decifrò la domanda, tacque un momento, di poi formulò una risposta lapidaria quasi fusa direttamente nel bronzo, ma la sua voce anche questa volta evitò ogni sottolineatura dimostrativa „Il movimento di cui mi è stata affidata la direzione, è di natura divina. Tutto quel che in esso c'è di buono, è divino, tutto quel che c'è di male, lo si deve a me“. Ciò fu espresso ancora una volta così semplicemente, così lontano da ogni declamazione che la sala dovette essere percorsa in quel momento dal sentimento che l'uomo credesse veramente quel che diceva. E mi dissi: a un simile tono così naturale, così sincero, nessuno può resistere. Probabilmente Gesù di Nazaret aveva lo stesso tono sulla collina dei gigli quando parlava del regno di Dio. Più tardi Gandhi ci ricordò che doveva ritirarsi per far la sua preghiera. Fu questo il segnale del congedo.

La création en philosophie

par

Edgar Papu

La notion de création n'est adéquate que dans le cadre de l'art, lequel présente seul une certaine analogie avec le cosmos, lui aussi objet de la création. Ce privilège commun leur vient de leur caractère de totalité. La question qui se pose est de savoir si l'idée de création peut être appliquée aussi à d'autres valeurs, comme par exemple la philosophie. Celle-ci peut difficilement être conçue par l'esprit européen autrement que sous la forme d'un système. Rudolf Encken démontre qu'une telle construction est due à une répercussion, sur la philosophie, de l'esprit de totalité propre à l'art. Du moment que la philosophie aussi s'approprie le caractère de totalité, comme l'art, on peut lui attribuer de même l'activité créatrice.

De plus, selon la conception des MM. Lucian Blaga et Tudor Vianu, la philosophie, comme n'importe laquelle des valeurs, donc comme l'art aussi, part de quelques intuitions premières qui doivent être développées par une extériorisation. Ce procès d'amplification d'un germe originaire constitue une nouvelle analogie entre le processus de développement de l'art et celui de la philosophie.

Reste la question : par quoi diffèrent entre elles l'intuition première de l'art de celle de la philosophie. L'impulsion initiale de l'art a son point de départ soit dans une représentation concrète, soit dans une incarnation sensible, de sorte qu'elle est plus sûre. La première intuition, philosophique, dépourvue du relief sensoriel, est moins sûre et donne naissance à tout un complexe de question. Mais la question, par sa nature même, ouvre une perspective logique et problématique. Tandis que l'intuition artistique offre une certitude absolue, l'intuition philosophique, moins sûre, dirige, en compensation, l'intérêt sur la vérité et la réalité.

Le fait que la philosophie, pareillement à l'art, part d'une intuition première, nous amène à combattre la thèse soutenue par le philosophe italien Armando Carlini, qui voit dans la question et le problème le principal agent de l'élaboration philosophique. En fait, la question ne constitue que le deuxième moment de ce type de création. Le processus d'élaboration d'une oeuvre philosophique décrit un procès dialectique constitué par : 1. l'intuition première, 2. la question, et 3. la réponse.

L'opération philosophique ne présente pas l'homogénéité propre à la création de l'art et de la religion. La question, par sa nature logique, forme un élément hétérogène par rapport à l'intuition première d'où elle est partie. Par suite de ce manque d'homogénéité

dans sa constitution, la philosophie reste à découvert et devient la plus vulnérable des valeurs.

La pensée de notre siècle a remarqué cette faiblesse de la philosophie; elle n'apprécie plus autant la simple question, mais essaie de constituer des formations tout aussi homogènes que l'art et la religion. C'est ainsi que des systèmes voient le jour, fondés presque entièrement sur l'intuition. Cette nouvelle structure philosophique en est encore à la période de vérification.

La pédagogie de Giambattista Vico : De l'idéal humaniste à la conception de l'éducation héroïque

par

Giovanni Villa

L'auteur, dans cette étude, s'est préoccupé de reconstruire la pensée pédagogique de Vico. Cette pensée n'est pas comprise dans une oeuvre à part, mais elle vit et respire, pour ainsi dire, dans l'oeuvre entière de Vico. C'est pourquoi il faut lire de façon organique tous les textes de l'oeuvre de Vico qui sont consacrés au problème de l'éducation, afin de reconstruire, pour ainsi dire, une oeuvre idéale qui n'a jamais été écrite, mais que celui qui étudie Vico peut extraire au moyen d'une lecture soutenue et d'une bonne manière d'intégrer les textes.

On croit en général que la pensée de Vico est essentiellement contenue dans sa leçon inaugurale de 1708 : „De nostri temporis studiorum ratione". Cela ne peut être vrai, d'après l'opinion de l'auteur, qu'à la condition que le texte soit lu à la lumière de la „Scienza Nuova", c'est-à-dire dans l'esprit d'une pensée élaborée successivement et conforme aux diverses oeuvres de Vico à partir de 1720—1721.

Comme suite à ces considérations préliminaires, l'auteur a fait un examen analytique du : „De nostri temporis studiorum ratione" afin d'en fixer la valeur et la place dans le cadre de l'oeuvre de Vico.

Suivant l'opinion de l'auteur, dans la leçon de 1708 il y a une orientation spirituelle du type renaissance, mais non une conception nouvelle de l'éducation, élaborée dans un esprit critique.

L'originalité de la pédagogie de Vico se révèle à celui seul qui lit le „De nostri temporis studiorum ratione" à la lumière de la „Scienza Nuova". L'originalité de Vico est contenue, d'après l'opinion de l'auteur, dans la théorie du mythe et dans le concept de l'éducation en tant que procès mythique et religieux, de l'éducation héroïque, conduite non pas dans la langue abstraite et déductive des cartésiens,

mais avec la ferveur spirituelle et riche en images qui forme l'âme et la pousse à l'action créatrice de valeurs et d'histoire.

L'examen attentif de la leçon de 1708 confirme la thèse de l'auteur sur l'unité de la pensée de Vico, qui se développe organiquement à travers toute son oeuvre.

Von Dialektik zu Existenzialismus

von

Zevedeiu Barbu

Der vorliegende Aufsatz bildet einen Teil einer umfassenderen kulturphilosophischen Arbeit, in welcher der Verfasser das Wertproblem unter doppelter Perspektive verfolgt: der dialektischen und der existenzialen. Aus diesem Grunde wird dieser Aufsatz keinen rein informativen Charakter an sich tragen und die Information nur insoweit benützen als sie zur Lösung umfassenderer, in der erwähnten Arbeit gestellter Probleme nötig ist.

Das zunächst sich erhebende Problem ist jenes des Auftauchens der Dialektik. Hier geht der Verfasser von Hegels „Phänomenologie des Geistes“ aus. Hegel stellt fest, dass man durch die kantische Philosophie zu einem Moment der Entwicklung gelangt war, das er *unglückliches Bewusstsein* nennt, in dem Sinne, dass das menschliche Bewusstsein, indem es sich nicht in der äusseren Welt wiedererkennt, in einen Prozess der Spaltung eintritt. Dadurch leidet die organische Einheit des Seins.

Das ganze Problem der deutschen Romantik besteht darin, die organische Einheit des Seins zu retten. Sie stellt nämlich fest, dass die kantische Philosophie im Sein eine Spaltung hervorgerufen hat, dadurch dass sie den Gehalt der Erkenntnis, das Individuelle und das Konkrete ausser Acht gelassen hat. Der Gehalt, das Individuelle, das Konkrete blieben ausserhalb wie eine von den formalen Gesetzen des Intellekts entfernt liegende Welt. Die Romantiker stellen sich gerade auf den Kant entgegengesetzten Standpunkt: sie wollen gerade dieses Konkrete retten und es am erkennenden Bewusstsein teilnehmen lassen.

Dazu wurden sie durch ihre für sämtliche Romantiker charakteristische Vorliebe für das Anschauliche veranlasst. Hegel war es, welcher den Anschauungen der deutschen Romantiker eine logische Form zu geben suchte. Er erhebt das romantische Gebiet des Anschaulichen auf die Stufe organisierten und konkretisierten Geistes. Von wo geht Hegel aus?

Der Ausgangspunkt Hegels ist das Leben, nicht im Sinne des Bios, sondern eines Organisch-Lebendigen, das nicht gespalten werden

kann. Seine Absicht war, das ganze Sein in einer lebendigen Äußerungsform zu erfassen. Er hat bemerkt, dass das Wesen des Lebens, das Werden, die Bewegung und der Widerspruch sind. Folglich, wenn wir es unter dieser Form erfassen wollen, müssen wir für das Bewusstsein andere Funktionen finden, die sich dieser Gegebenheit anpassen. Aus dieser Erfordernis entspringt der Begriff der Dialektik. Daraus ist ersichtlich, dass die Dialektik von der Sache aus zum Bewusstsein schreitet, und dadurch konnte Hegel die vollständige Verschmelzung von Methode und Gegenstand, von Form und Inhalt etc. vollziehen.

Worin besteht der Begriff der Dialektik?

Seine Charakteristik besteht darin, dass er in sich den Widerspruch enthält. Um von der Wirklichkeit in den Begriff der Dialektik einzudringen, muss man durch drei Phasen hindurchschreiten. Hegel nennt diese Momente These, Antithese und Synthese. Er beginnt seine Logik mit dem berühmten Satz „Sein ist Nichts und Nichts ist Sein“. Nach Trendelenburg wird dieser Satz nur möglich, wenn wir Sein in seiner weitesten, von keinem Inhalt bestimmten Form betrachten. Aber in diesem Falle wird Sein eine leere Abstraktion und ebenso auch Nichts. Das Wirkliche ist nur ein zwischen Sein und Nichts bestehendes Glied. Dieses ist das Werden. Auf diese Weise ist das Werden ein Übergang von dem, das besteht, zu dem, das nicht besteht, und umgekehrt, ebenso die Geburt, das Wachsen, die Bewegung etc.

Welche Bedeutung besitzen die Momente des Begriffs der Dialektik? Sie besagt, dass jede Behauptung nur dann wahr wird, wenn sie sich in das Gegenteil verwandelt und es in sich aufnimmt, und beide deutlich im dritten Moment, der Synthese, bewahrt. So enthält der Begriff der Dialektik nicht nur das Allgemeine, nicht nur die Substanz, sondern auch das Besondere und das Zufällige. Der Begriff der Dialektik ist nicht nur eine leere Verallgemeinerung wie der aristotelische, sondern eine Verallgemeinerung voll von Partikulärem.

Der Übergang von der These zur Antithese geschieht durch den sogenannten Prozess der *Aufhebung*, den Hegel mit „Negationskraft“ ausstattet.

Wenn der Begriff der Dialektik auch das Besondere und das Individuelle enthält, dann löst er das Problem der Spaltung, das Kant im Sein herbeigeführt hatte. Er enthält auch das, was Kant ausgeschaltet und in eine andere Welt gestellt hat, nämlich den Gehalt der Erkenntnis. Das dank der Tatsache, dass der Begriff der Dialektik sich Funktionen bedient, die auch den Widerspruch enthalten können.

Von dieser Feststellung geht Hegel zu dem metaphysischen Satz über: das Sein ist ein Begriff oder eine Idee. Das Sein ist eine Synthese von allgemein und individuell, von universal und partikulär,

von Form und Inhalt, von Gedanken und Dingen etc., also eben das, was der Begriff der Dialektik umfasst. Dadurch begründet Hegel den romantischen Idealismus.

Im Gegensatz zum lateinischen Romantizismus, der den Satz „ordo et connexio rerum idem est, ac ordo et connexio idearum“ vom Bewusstsein aus aufstellt und die Welt formal auffasst, nur damit sich diese Identität bewahrheiten kann, spricht der romantische Idealismus diesen Satz aus der Mitte des Konkreten und Individuellen, der Sache, aus. So ändert die deutsche Romantik den Ausgangspunkt des Idealismus von *Cogito* zu *Sum*. Dadurch begründet und rechtfertigt sich das konkrete Denken.

Jedoch konnten nicht alle Romantiker von dem Gebiet des Anschaulichen zur logistisch-rationalen Gegenseite gelangen. Einige von ihnen, wie z. B. der alternde Schelling haben sich in einem verschwommenen Mystizismus versenkt, dadurch dass sie keine objektiven Normen fassen konnten, unter welchen das Konkrete und Individuelle erfasst und verstanden werden kann. Das charakteristischste Beispiel dafür, wie das Problem der Rettung des Individuellen, das Kant und die ganze vorromantische Philosophie vernachlässigt haben, ist der Däne *Sören Kierkegaard*. Kierkegaard ist ein unglückliches Beispiel eines zwischen Kunst, Philosophie und Ethik undifferenzierten Talents. In ihm erwacht ein krankhafter Hass, gegen die Hegelschen Überlegungen, die durch den Begriff der Dialektik den objektiven Weg zum Verständnis des integralen Seins gefunden haben. Er glaubt, dass keine Möglichkeit bestünde, auf objektive Weise (d. h. durch gemeinsame Normen), zur Wahrheit zu gelangen. Im Herzen des Konkreten verwurzelt, gelangt er zur Grundwahrheit, dass das Sein das Absurde, das Paradoxe ist. Und dann können wir nur auf dem Wege der reinen Individualität zur Wahrheit gelangen. Er sucht die *Dialektik der Mediation* Hegels durch die *Dialektik des Sprunges* zu ersetzen. Das bedeutet, dass, um zur Wahrheit zu gelangen, kein objektives Mittel einer Versöhnung der Gegensätze besteht, sondern nur ein subjektives, nämlich der Glaube. Eine Idee wird wahr nur in dem Masse, in dem sie das Leben eines Individuums verpflichtet und verwirklicht. Also nicht auf die formalen Kategorien müssen wir den Nachdruck legen, sondern auf die konkreten oder auf die des Lebens, wenn wir die Wahrheit einer Idee feststellen wollen.

Die innere Ursache des Individualismus und Subjektivismus Kierkegaards besteht darin, dass seine Ideen niemals seinen Fall überschreiten konnten. Er konnte niemals aus seiner eigenen Erfahrung herausgelangen. Auf dem Wege des Glaubens jedoch ist er niemals zur Wahrheit, zur Versöhnung der Gegensätze gelangt. Er hat die Gegensätze wie das Mittelalter aufgefasst. Der Fehler Kierkegaards besteht in der Übertreibung im umgekehrten Sinne Kants. Unfähig

aus seinem eigenen Fall herauszugelangen, hat er das Allgemeine ge-
leugnet, und auf diese Weise erfolgte ein neuer Bruch im Sein. Denn
das Sein ist in demselben Masse auch das Allgemeine und Indivi-
duelle, ist Form und Inhalt. Es ist das Konret-Universale, sobald wir
uns dessen in adäquater Weise bewusst werden.

Marginalia anglais

par

Ovidiu Drimba

Après avoir mis en parallèle la mythologie grecque et la mythologie nordique et souligné le caractère de la cosmogonie hésiodique, abstraite, notionnelle, plus riche d'idées que de vie, à la différence de la cosmogonie scandinave dominée par un puissant naturisme, l'auteur établit la prépondérance de ce caractère dans la culture anglaise et le reconnaît pour romantique par excellence. Le romantisme anglais, à la différence de l'allemand, qui est un romantisme *de la fantaisie*, ou du français, qui est un romantisme de l'individu, ou du romantisme politique italien, est le seul romantisme de la nature, ce pourquoi il paraît plus *organique*. On remarque ensuite le caractère d'„individualisme“ qui prend une physionomie propre à chaque culture, puis la position de l'écrivain — qui en est la conséquence — à l'égard de la société : sociale et mondaine chez les Français, d'isolement chez les Italiens, d'opposition chez les Anglais.

À la différence des autres formes de romantisme, le romantisme anglais est contact permanent avec la nature, avec la vie, avec la réalité (et non, comme sur le continent, une évasion hors de la réalité), de puis les préraphaélites, qui cherchaient chez Cimabue ou Ghirlandajo précisément la sincérité primitive et le mysticisme naturaliste, jusqu'aux philosophes qui, à commencer par Roger Bacon, ne se satisfont pas des conclusions du raisonnement même le plus précis si elles ne sont vérifiées par l'expérience. L'empirisme, qui implique le contact permanent avec la vie, est une notion romantique.

„Romantisme en contact permanent avec la nature“ : c'est là la formule d'un esprit bipolaire, de l'esprit anglais qui oscille entre le réel et l'irréel, entre l'art de Hogarth et celui de Turner, entre l'empirisme et l'„Utopie“ de Thomas More. Cette bipolarité spirituelle est à la racine du phénomène culturel anglais. L'esprit anglais n'est ni *plastique* comme le français, ni *musical* comme l'allemand. C'est pourquoi, démontre l'auteur, les Anglais n'ont créé ni en sculpture ou en architecture, ni en métaphysique ou en musique (quant à la religion, elle est chez eux une discipline et non une mystique).

Le génie anglais ne s'est pas réalisé non plus en peinture. Ce qui caractérise la peinture anglaise est la *musicalité* : aucune peinture n'est aussi musicale. Une peinture est „musicale“ quand ses contours ne se dissolvent pas comme chez les impressionnistes (ainsi qu'on le dit souvent) mais sont au contraire multipliés : multiplication de lignes courbes, touffues, ovales, par suite d'une correspondance entre ces contours et l'atmosphère au sein de laquelle ils se propagent progressivement, atmosphère ondoyante, vaporeuse et vibrante, atmosphère d'un espace instable, héraclitéen, plein de nuages à l'agitation mélancolique. Dans une peinture musicale, on a l'impression que l'accent ne tombe pas sur l'anecdote, sur le thème, mais sur l'atmosphère : le thème n'y est qu'une *correspondance* de l'atmosphère. D'où la préférence pour les eaux ou pour la riche chevelure dénouée dans un portrait de femme, thèmes si fréquents chez les peintres anglais. Musical est Corot, mais non Rousseau ; musical est Rubens, ou Ingres, mais non Delacroix ; musical est aussi Courbet, mais non Böcklin, ni aucun peintre allemand. Ni aucun italien. Parfois les français, souvent les flamands, les anglais toujours : c'est à dire justement les peuples où la musique n'a pas d'histoire ; en échange les peuples musiciens, les Allemands, les Italiens, en partie les Français, n'ont presque pas de peinture musicale. Ne s'agirait-il pas, ici, d'un phénomène spirituel de compensation ?

L'auteur étudie ensuite, comparativement, le caractère de la poésie anglaise, puis celui du roman anglais, de la critique et de la caricature. Les Anglais sont les plus grands caricaturistes du monde ; leur caricature se maintient à la surface, car elle rend des *attitudes*, et se trouve par là plus proche de la condition première du genre : le comique. Or le comique n'est pas une essence, mais quelque chose qui n'existe qu'à la surface ; disserré, il découvre son fond, qui depuis toujours — d'Aristophane à Bernard Shaw — est triste : voilà pourquoi les Anglais sont les meilleurs caricaturistes.

Die dichterische Weltanschauung im Werke Paul Claudels

von

George Hanganu

Der Verfasser stellt Paul Claudel in jene Reihe von Dichtern, die jenseits von Zeit und Raum im Dasein einen mystischen Sinn zu finden suchen. Gleich dem Dantes spiegelt auch sein Werk das ganze höhere Streben des Menschen und alle seine Enttäuschungen auf der Suche nach der geistigen Vollkommenheit wider.

Lebenslang bleibt Claudel der Heimatscholle verbunden und von hier geht er auch aus, um in die Geheimnisse der Natur einzudringen.

Stark ausgeprägt ist bei ihm die Neigung zur Kontemplation. Schon sehr früh beobachtet er das Leben in all seinen kleinsten Einzelheiten. Sein Dasein bewegt sich zwischen zwei Polen: das sind einerseits die Heimateerde, in der die Vorfahren ruhen, andererseits die segnenden Klänge des Angelusläutens, die für ihn die Künder der versöhnenden Abendruhe sind.

Diesem jungen Träumer konnte sicherlich die dogmatische Luft der Mittelschule mit ihrer abstrakten Welt, ihrer naturalistischen und mechanistischen Weltauffassung nicht zusagen. Der Begriff einer seelen- und leblosen Welt, in der alles nach unveränderlich feststehenden Gesetzen abläuft, war ihm unerträglich. Die Gedichte Rimbauds eröffneten ihm neue Ausblicke und wiesen ihm den Weg zum Transzendentalen, zur Welt des Absoluten. Claudel findet in diesem Seher eine wesensverwandte Seele.

Das zweite entscheidende Moment in seinem Leben bildet seine Konvertierung, die seine ganze geistige Einstellung von Grund aus auf andere Bahnen lenkt.

Mit „Les vers d'Exile“, die entstanden, nachdem Claudel zwei Jahre in Amerika und China verbrachte, tritt er in die Dichtung ein. Diese Verse sind erfüllt von einer tiefen Traurigkeit, einem Gefühl der Entfremdung.

In diesem seelischen Zustand beginnt er, das ästhetische Universum aufzubauen, das er in „L'art poétique“ (1900—1904) auseinandersetzt. Hier legt er dar, dass der Dichter Schöpfer von Welten sein muss. Der wahre und einzige Dichter ist aber Gott. Der Dichter seinerseits muss die Schöpfung Gottes entziffern und deuten. Die Dichtung ist somit kein Monolog, wie es die göttliche Schöpfung, das Weltall, war, sondern ein Dialog. Der Dichter fragt und die Natur antwortet oder auch schweigt, je nachdem wie gut oder schlecht die Frage war. Diesen Weg beschreitet übrigens auch Baudelaire in seinem Sonnet „Correspondences“.

Die Grundlage der Schöpfung ist die Bewegung. Diese Bewegung ist binär mit dem Rhythmus eines Pendels. Um nun den Geist in diese Bewegung einzugliedern, schlägt Claudel den Gedanken einer ausserhalb des Raumes liegenden Geometrie vor. Die Zeit, die unsere Uhren messen, ist nichts anderes als die kosmische Übersetzung dieses Sich-Entfernens und Wieder-Umkehrens. Die Schlussfolgerung daraus ist, dass die Bewegung, die die ganze Natur beherrscht, das Weltall zu einer Maschine zum Markieren der Zeit werden lässt.

Das zweite Problem seiner Ästhetik bildet die Bedeutung des Verbums „naitre“. Nach Claudel bedeutet es „co-naitre“, d. h. zu-

sammen geboren werden. Der Mensch erscheint nicht allein; er ist Teil eines Ganzen. Durch die Bewegung wird jeder Körper seiner eigenen Grenzen, d. h. seiner Form, gewahr. Auf diese Weise ergeben sich alle Formen aus einer Unzahl von verschiedenen und koordinierten Bewegungen.

Der Ausgangspunkt der Bewegung ist der vitale Akt, der im Grunde das Werk der aktiven Empfindung ist. Durch die Empfindungen nun gelangt der Mensch zur Sprache. Das Wort ist nur das Zeichen, auf das hin der Mechanismus der Empfindung ausgelöst wird. Die Sprache macht den Menschen zum Herrn der Schöpfung.

Das dritte Element im Weltbild Claudels ist das Bewusstsein, das im Grunde nur die Unterwerfung unter den göttlichen Willen darstellt. In diesem Sinne verstanden bildet es die Grundlage des dramatischen Schaffens Claudels. In der Dichtkunst sucht Claudel den Platz des Menschen im All festzulegen: der Mensch ist der Zeuge der Schöpfung; der Dichter stellt die Verbindung zwischen der Natur und Gott dar.

Der Versuch der Deutung des Weltalls wird in den „Fünf grossen Oden“ fortgesetzt. Die Dichtung ist ihrer inneren Natur nach eine Notwendigkeit sakraler Art. Sie stellt eine Verklärung der menschlichen Gegebenheiten durch die Sprache dar. In der zweiten Ode „Esprit et Eau“ ist die Analogie von Geist und Wasser mit ihrer alles vereinenden und alles durchdringenden Kraft interessant.

In der vierten Ode „La Muse qui est la Grace“ zergliedert der Dichter das Wesen der Inspiration. Das künstlerische Schaffen erfolgt in einem beinahe unbewussten Trancezustand. Die Oden Claudels wie auch „Corona benignitas Dei“ zeigen die Verbundenheit des Dichters mit allen Einzeldingen des Weltalls. Die Quelle der Dichtung Claudels bildet die innere Ruhe. Er will sich im Weltall wiederfinden, in einem Weltall, das für ihn nur ein einziger Lobeshymnus auf einen gütigen und allmächtigen Gott darstellt. Dem Kosmos zugrunde liegt die Metapher. Mit dieser Bildersprache verklärt Claudel die Welt. Die Metapher beweist ihm die Einheit des Weltalls und gleichzeitig die primitive Bedeutung der Elemente des Kosmos.

TIPARUL INSTITUTULUI
DE ARTE GRAFICE
DACIA TRAIANĂ S. A.
SIBIU, PIAȚA UNIRII 7

BCU Cluj / Central University Library Cluj



ÎN EDITURA „DACIA TRAIANĂ” S. A. SIBIU

au apărut :

LUCIAN BLAGA : OPERA DRAMATICĂ

2 vol. 780 pag.

Prețul 800 Lei

LUCIAN BLAGA : RELIGIE ȘI SPIRIT

1 vol. 212 pag.

Prețul 180 Lei

LUCIAN BLAGA : ȘTIINȚĂ ȘI CREAȚIE

1 vol. 220 pag.

Prețul 250 Lei

LUCIAN BLAGA : NEBĂNUITELE TREPTE

versuri nouă

Prețul 180 Lei

LUCIAN BLAGA : AVRAM IANCU

dramă

Prețul 200 Lei

SAECULUM

ANUL I

MAI - IUNIE 1943

Nr. 3

SUMARUL

	Pag.
<i>Lucian Blaga</i>	Mahatma Gandhi, cum l-am cunoscut 3
<i>Edgar Papu</i>	Creație în filosofie 15
<i>Giovanni Villa</i>	Vico: dela idealul umanist la conceptul „educației eroice” 25
<i>Zevedei Barbu</i>	Dela dialectică la existențialism 44

COMENTARIU

<i>Ovidiu Drimba</i>	Marginalii engleze 71
<i>George Hanganu</i>	Viziunea poetică a lumii în opera lui Paul Claudel 75

RECENSII

<i>Z. Barbu</i>	BCU Temeiuri filosofice ale ideii naționale de D. D. Roșca 81
<i>Z. Barbu</i>	Încercare de definiție a satului de Gh. Em. Marica 83
<i>V. Iancu</i>	Antologie filosofică de N. Bagdazar, V. Bogdan și C. Narly 85
<i>Z. Barbu</i>	Die Relativität der Erkenntnis und das Suchen des Absoluten de C. Micu 88

NOTE

<i>L. B.</i>	Dela cazul Grama la tipul Grama 91
<i>V. I.</i>	Șantajul și injuriile în cultură 93
<i>Z. B.</i>	Filosofia și „Specialistul” 94

REZUMATE ÎN LIMBI STRĂINE

RIASSUNTI IN LINGUA ITALIANA

RÉSUMÉS EN FRANÇAIS

INHALTSANGABE IN DEUTSCHER SPRACHE

Prețul Lei 150.—

Tiparul Institutului de arte grafice „Dacia Traiană” s. a. Sibiu

Inscr. in Reg. Com. Fi. 2/75/1931