

SAECULUM

nr. 5 Sept - oct. 1943

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Despre permanența preistoriei

de

Lucian Blaga

Am vorbit cândva, în unul din studiile noastre, mai pe larg, despre cultura minoră și cultura majoră.^{*)} Arătăm atunci că cele două tipuri de cultură, atârnă, fiecare în felul său, de structuri specifice ale omului, care le creiază, și determinăm aceste structuri în funcție de vârsta copilăriei și de vârsta maturității, amândouă înțelese ca vârste adoptive ale colectivităților umane, creatoare de cultură. Cei ce se interesează mai de aproape de problemele, ce suntem pe cale de a le aborda în acest articol, sunt sfătuiți să facă o legătură și cu acele considerațiuni, pe cari nu le putem repeta, nici măcar în parte, aici. Atrăgeam odinioară luarea aminte că denumind cultura, când minoră, când majoră, nu facem o categorică distincție de valoare, ci o distincție mai vârtos de structură. Și mai spuneam că, întru cât ne privește, apreciem cu mult entuziasm și culturile minore. Fiecare tip de cultură își are calitățile și deficiențele, avantajele și desavantajele. Înainte de toate durabilitatea lor diferă impresionant și aceasta chiar din pricina naturii lor. O cultură minoră, născută din necurmată improvizație și spontaneitate, ca și dintr'o totală lipsă a voinței îndreptate spre perenitate, are șanse, tocmai ea, să dureze în statica ei vie, multe, multe mii de ani. Câtă vreme o cultură majoră, născută se pare printre altele și din setea de a înfrânge și de a întrece un spațiu abordabil și un timp vizibil, este, tocmai prin dinamica ei, mult mai expusă catastrofelor și pieirii. De sigur că

^{*)} Geneza metaforei și sensul culturii, 1937, ed. Fund. Regale.

simplele șanse de durabilitate nu sunt simptome ale valorii, în sens absolut. Se poate chiar afirma că riscul tragediei, al catastrofei, pe care o cultură majoră îl ia asupra ei, are darul de a-i spori nimbul.

Sunt însă și alte puncte de vedere din care s'ar putea privi, comparativ, cultura minoră și cultura majoră. Cultura minoră ține pe om mult mai aproape de natură, câtă vreme cultura majoră mai curând depărtează pe om și-l înstrăinează de rânduielile Firei. Neapărat că pornind dela asemenea considerente filosofice, vom susține că e greu de știut dacă avantajele spirituale ale unei culturi majore nu sunt cucerite în cele din urmă cu prețul unor desavantajii, care le ține cumpănă. Problema e în orice caz foarte complicată și nu intenționăm de loc s'o soluționăm în paginile de față. Cert e că popoarele, cari au cultură majoră privesc peste umăr culturile minore. Dar tot atât de sigur e, că și popoarele cu cultură minoră, bine statornicită, opun o rezistență categorică de a li se substitui o cultură majoră, care nu este pe linia interioară a sufletului lor. Repulsia și distanțarea are loc deci într'o atmosferă de perfectă reciprocitate.

În legătură cu problematica culturii minore și a culturii majore ne întâmpină însă și o altă problemă de foarte palpitant interes. Istoria în general se împarte, după cum se știe, în două mari compartimente: în pre-istorie și în istorie propriu zisă. Întrebarea în ce consistă pre-istoria și în ce consistă istoria propriu zisă, are multe fețe comune cu problema la care ne refeream adineaori, adică cu problema distincției dintre cultura majoră și cultura minoră. Suntem de părerea că o distincție între pre-istorie și istorie propriu zisă, nu se poate face pe baza unor datări meschine, cum ar fi de ex. apariția documentului scris. Cei mai mulți istoriografi operează încă, e drept, cu acest criteriu convențional, din care a evadat de mult orice sens. Apariția scrierii e un simptom susceptibil de diverse interpretări, dar nu poate fi ridicată la valoare de criteriu diferențial între pre-istorie și istorie

în sine. Nu ne vom opri nici asupra concepției curente, evoluționist-progresistă, asupra pre-istoriei, care este indeobște cunoscută. În perspectiva acestei concepții, care umblă ca banul, pre-istoria este considerată doar ca o fază pregătitoare a istoriei, ca o tindă a istoriei. Pre-istoria apare, sub unghiul evoluționist-progresist, de sigur grav depreciată, întru cât e socotită ca o simplă fază de mijiri spirituale și de înjghebări biologic-naturiste. Trebuie să amintim, față de modul curent de a vedea pre-istoria, că romanticii o înțelegeau cu totul altfel. Fără de a ceda exagerărilor romantismului, e cazul să precizăm de pe acum că noi vom privi atât pre-istoria, cât și istoria în lumina propriilor lor structuri, prin ceea ce ni se va deschide drumul spre unele rezultate și concluzii, ce diferă binișor de cele în circulație. Să vedem însă, cel puțin pentru a informa întru câtva pe cititorii neinițiați în această problemă, cum înțeleg unii autori mai vechi și mai noi, să *exalte* pre-istoria.

Filosoful italian Vico este cel dintâi gânditor care îndrumă atenția asupra faptelor spirituale deosebit de importante, ce ar fi avut loc în faza aurorală a omenirii. Pe urmă romanticul Schelling dezvoltă ideile vichiene acordând pre-istoriei proporții și o importanță excepțională. Schelling distinge timpul „istoriei” de timpul pre-istoric. Deosebirea dintre aceste timpuri nu e numai subiectivă, condiționată de gradul de cunoaștere și de documentare, ce le putem avea cu privire la ele. Există după Schelling o deosebire esențială între aceste „timpuri”, chiar în natura lor. Astfel timpul pre-istoric se caracterizează prin procese specifice, adânci și lăuntrice, aparținând conștiinței umane. În timpul pre-istoric are loc o criză a conștiinței umane, o criză, care se precipită în felurite mitologii. Procesele sunt foarte complexe și stau sub imperiul unei necesități mai presus de voința arbitrară a omului. Aceste procese cari își găsesc expresia în crearea mitologiilor dau ca rezultat final diferențierea omenirii în popoare. Timpul *istoric* începe numai după faptul împlinit al dife-

rențierii omenirii în popoare. Mitologia apare așa dar pentru istorie ca un „gata-făcut”, ca un ce aparținând trecutului. Mitologia umple acel spațiu întunecos, acel „chronos ádilos” cum îi ziceau Grecii, care premerge începuturilor istorice. Timpul pre-istoric și timpul istoric ar fi deci, după Schelling, dominate de principii calitativ diferite. Măreția vedeniilor mitologice și monumentalitatea artei corespunzătoare lor, străvechile monumente babiloniene și egiptene, nu pot să fie închipuite, după părerea lui Schelling, ca produse ale întâmplării. Schelling socotește și anume culturi arhaice, de natură *monumentală*, deci majore, la „pre-istorie”. Acest lucru trebuie să-l reținem, fiindcă e un punct de vedere care astăzi nu se mai poate susține în nici un caz. Dar să vedem ce vrea să ne spună Schelling despre principiul constitutiv al timpului pre-istoric. Dacă popoarele arhaice au găsit drumul spre arta lor, magnifică în toate privințele, faptul ar constitui, după Schelling o dovadă că aci a intervenit un factor, dacă nu identic, cel puțin similar aceluia ce s'a declarat mai târziu în „revelația divină”. În această ordine de idei Schelling va susține că păgânismul nu reprezintă un moment negativ sau gol față de revelația divină, ci un moment pozitiv. Mitologia este un *analogon* al revelației divine. Mitologia se datorește unui proces de conștiință alimentat de inspirații divine. Numai astfel s'ar putea înțelege produsele cu totul excepționale ale aceluia chronos ádilos, sau ale timpului pre-istoric. După Schelling mitologia este menită să pregătească revelația divină, ce are loc în religiile mari. Schelling înțelege așa dar mitul ca apanaj al pre-istoriei, dar el înglobează pre-istoriei și culturile mari arhaice (babiloniană, egipteană, etc.). Mitul este socotit de Schelling ca un produs al unui analogon al revelației divine. De aci convingerea lui Schelling că mitul este un fapt *primar*, iar istoria un *derivat*. Nu istoria unui popor hotărăște mitologia acestuia, cum s'a crezut uneori, ci mitologia unui popor hotărăște istoria unui popor. De unde ar urma că istoria

unui popor este fundată în pre-istoria sa. Mitologia devine destinul unui popor. Deodată cu mitologia zeilor aparținând Inzilor și Grecilor, afirmă Schelling, a fost dată prin anticipație și toată istoria lor. Un popor nu are libertatea de a-și alege, după plac, imaginile mitologice, de a le accepta sau de a le refuza. Aci domină o severă necesitate, de care este stăpânită conștiința umană. Mitul ia în posesie conștiința umană, stârnind în ea procese, ce duc la diferențieri etnice și la fapte istorice. Schelling susține că închiegarea unei mitologii este un semn că în conștiința umană au izbucnit anumite puteri divine. Apropierea ce o face Schelling între ivirea mitologiei și revelația divină se clarifică prin aceea că, în ambele, *inițiativa* ar aparține puterii divine. Se va recunoaște că nici o altă formulă n'a acordat vreodată mitului o mai înaltă demnitate. Mitul nu este, spune filosoful, numai imagine, umană referitoare la zeități și divinitate, mitul este el însuși semnul unei invazii divine în om. Cum pre-istoria se caracterizează ca timp, în care ia ființă mitul, pre-istoria este, după Schelling, locul unei invazii divine în conștiința umană, prin ceea ce pre-istoria e ridicată aproape la rangul momentelor supreme de revelație divină, care după opinii teologice se manifestă uneori în istorie (adică în întemeetorii marilor religii). Exaltarea calitativă a pre-istoriei are loc astfel într'o perspectivă filosofică-teologică, pe care chiar în principiul ei fundamental noi o combatem. Părerile lui Schelling despre pre-istorie (și istorie) implică, evident, concepția despre o pretinsă revelație divină, cu care pe plan metafizic noi — după cum se știe — ne găsim în desacord.

În legătură cu problema pre-istoriei este de interes să ne ocupăm însă mai ales de concepția unui filosof contemporan. Și anume de concepția lui L. Klages. Opera capitală a lui Klages se întitulează: „Spiritul ca adversar al sufletului“. E un titlu care rezumă în fond concepția filosofică a lui Klages. Se știe că antichitatea greacă, dar și evul mediu creștin, ca și filosofia idealistă romantică,

din preajma anului 1800, fac o distincție între trei substanțe, din cari ar fi alcătuită ființa umană: corp, suflet, spirit. La Greci, ca și în evul mediu, ca și în timpul romantismului, cele trei substanțe sunt înțelese ca și cum s'ar suprapune armonic, în trei etaje; jos corpul, la mijloc sufletul, iar sus spiritul. În timpul veacului al XIX-lea această tripartiție a cam fost dată uitării, vorbindu-se doar despre corp de o parte și suflet de altă parte, fără a se mai opera o distincție netă între suflet și spirit. Klages vrea să reia în chip foarte categoric vechea tripartiție: corp, suflet, spirit, dar cât privește raportul dintre acestea Klages profesează idei cu totul originale. După Klages spiritul nu se suprapune armonic ca al treilea etaj, asupra corpului și sufletului, ci este ceva separat, cu atitudini, și tendinți *adverse* corpului și sufletului. Iar corpul și sufletul, nu sunt etaje, ci numai două aspecte polare ale unei singure unități „vieața”. Corpul și sufletul ar fi termeni corelativi ai celei biologice. Am avea așa dar de o parte „vieața” (celula biologică) cu cele două momente corelative ale ei: corpul și sufletul, și „spiritul” de altă parte, ca un ce separat. Spiritul pătrunde „vieața” ca o pană, având tendința să despartă corpul de suflet, adică să desanimeze corpul și să dematerializeze sufletul, pentru ca pe această cale să distrugă în cele din urmă însăși vieața. Spiritul ar fi așa dar un adversar ireductibil al vieții. Dar ce este spiritul și ce este sufletul, după concepția lui Klages? Spiritul este în primul rând inteligență, care uzează de concepte abstracte, spiritul este actul gândirii și al hotărârii de voință, el este autorul faptelor deliberate. Sufletul este trăirea în concret, viețuire emotivă în lumea simțită. Orice pornire emotivă ridicată din împărăția organicului aparține sufletului. Spiritul judecă și hotărăște, câtă vreme sufletul se atașează, palpitând, la imaginile văzute. Spiritul ca subiect al actelor de gândire are nevoie de vieață, ca să se sprijinească pe ea. Spiritul ar fi deci o existență parazitată, câtă vreme sufletul și-ajunge sieși neavând ne-

voie de spirit ca să trăiască. Spiritul cu alte cuvinte este un intrus. Dar de ce spunem toate aceste lucruri? Fiindcă în lumina acestei concepții filosofice Klages susține unele idei foarte curioase despre „istorie” și „pre-istorie”.

Procesul istoric al omenirii îi apare lui Klages ca o luptă progresivă și triumfătoare a „spiritului” împotriva „vieții”, și se va încheia prin distrugerea celei din urmă. Antichitatea, creștinismul și idealismul filosofic au prețuit mai presus de toate spiritul ca supraetaj armonic așezat peste corp și suflet. Klages, care vede în spirit un categoric adversar al vieții, va proceda la o gravă răsturnare de valori. Căci el prețuiește mai presus de toate *vieța*, cu aspectele sale corelative: corpul-sufletul, și repudiază spiritul. Personal, Klages adoră principiul vital. În perspectiva aceasta el va afirma că sufletul este „trăire *mitică*”, iar spiritul cunoaștere intelectuală prin concepte *raționale*. Sufletul trăiește în vedenii și imagini însuflețite. Cum Klages prețuiește mai mult sufletul și repudiază spiritul, el va adera mai mult la mit, decât la știință. În lumina acestei concepții Klages va face elogiul omului pre-istoric, stăpânit de suflet, iar nu de spirit. Într'unul din volumele operei sale capitale, intitulat „Das Weltbild des Pelasgertums” adică: „Viziunea cosmică a omului pelasgic”, Klages dezvoltă aceste idei despre omul pre-istoric, pe care după indicațiile legendelor grecești, el îl numește om de tip „pelasgic”. Legende grecești vorbesc despre pelasgi ca despre autohtonii pământului grecesc. Sub unghiul social Pelasgii trebuie să fi fost organizați după rânduielile matriarhale și de altfel ei trebuie să fi trăit în ritmuri cosmice și atașați pământului. *Istoria este*, după Klages, *un proces de decadență*, în care triumfă tot mai mult *spiritul*, care odată și odată va distruge *vieța*.

Concepția lui Klages, e de sigur tulburătoare. În lucrările noastre am supus unei critici sub diverse aspecte concepția sa filosofică, în consecință și concepția sa despre omul pelasgic sau *pre-istoric*. Ludwig Klages deplasează accentul axiologic dela istorie — asupra pre-istoriei. Noi

nu avem nevoie de această exaltare a pre-istoriei, dar nici de deprecierea pre-istoriei în sensul evoluționismului pozitivist. Vom privi pre-istoria în lumina propriilor sale structuri, și istoria de asemenea. Iar pentru a arăta deosebirea de structură, e suficient să radicalizăm distincția ce am făcut-o altă dată între cultură minoră și cultură majoră. În preistorie oamenii creiază, se organizează și se manifestă tehnic — în virtutea structurilor proprii copilăriei. În istoria propriu zisă oamenii creiază, se organizează și se manifestă tehnic în virtutea structurilor proprii maturității. În pre-istorie vârsta adoptivă a oamenilor, a colectivității, este copilăria, în istorie vârsta adoptivă este maturitatea. Acest punct de vedere deschide o perspectivă mai justă pentru judecarea pre-istoriei, care nu trebuie nici exaltată, nici depreciată.

Acu vreo câțiva ani am avut prilejul de a vorbi la Academia Română despre satul românesc, în lumina acestor idei, ce ni le formulasem încă de pe atunci cu privire la cultura minoră. Cineva ne-a reproșat într'o revistă că felul cum am prezentat satul românesc, într'o geografie mitologică, ca centru cosmic, cu produse determinate de unele structuri ale copilăriei, ar corespunde mai mult satului dacic pre-istoric, decât satului românesc actual. Criticul avea fără îndoială dreptate, numai cât noi înșine ne-am îngrijit să spunem, chiar în acel discurs, că dorim să stabilim un *tip* de cultură, și să delimităm *ideea* de „sat“ ca atare. Pentru a preveni orice neînțelegere, adăugam că astăzi sunt puține sate care corespund *întocmai* definiției pe care o propuneam. Pentru a ajunge la stabilirea tipului de cultură minoră eram oarecum nevoiți să ne întoarcem și să plasăm satul departe în preistorie. Când stabilim „tipuri“ — procedeul este absolut îndreptățit. Dacă am fi luat pe rând toate satele actuale și le-am fi examinat înțățișarea, n'am fi putut să ajungem la niciun rezultat. Intuiția ne-a sfătuit să operăm altfel. Intuiția ne-a spus că nu trebuie neapărat să facem studii de interes statistic, de sociologie rurală, pentru ca să

ajungem la o definiție a *satului-idee*. Și am ales drumul mai simplu, dar mai rodnic, pe care l-am ales. Am încercat să ne transpunem în amintirile din copilăria pe care am petrecut-o la sat și să lămurim ce însemna pentru noi *satul, atunci*. Recunoaștem că astfel deplasăm satul spre pre-istorie, dar aceasta era singura cale să obținem descrierea unui tip aparte de cultură. Dela discursul nostru la Academia Română am mai avut ocazia să ne gândim asupra acestor lucruri. Nimic nu ne-a putut însă îndupleca să renunțăm la cele două tipuri de cultură, unul al culturii minore, celălalt al culturii majore. Îngăduim că termenii distincției ne obligă să ne întoarcem hotărît până în pre-istorie. Mărturisim însă că ne face o deosebită plăcere să ne întoarcem până în pre-istorie, pe care nu suntem deloc dispuși să o subprețuim. După ce ai trăit ani mulți în străinătate, înconjurat de tot ce civilizația modernă poate oferi omului, și reia contactul cu satul din răsăritul sau sudetul european, ai dintr'odată sentimentul unei deplasări prin veacuri, până în pre-istorie. De altfel chiar cercetătorii artei noastre populare ne spun că de pildă geometrismul dreptliniar al acestei arte are o continuitate înapoi în timp până în mileniul doi sau trei înainte de Hristos. Acest geometrism este de aproape înrudit cu acela al culturii pre-istorice de tip Halstatt, care printr'o ramificație a pătruns și în ținuturi vechi grecești pe la anul 1000 in. de Hristos. Arheologii și istoricii ne spun că ciobanul nostru se îmbracă aproximativ ca și ciobanul dac. Olarii din cutare sat de munte, unde este lut bun de ars, lucrează probabil la fel cum se lucra și acu două-trei mii de ani. În general tot felul de a fi, ritmul vieții, modul de a gândi, felul de a se purta, diverse acte, dela acela al aratului până la actul aproape ritual al mâncatului, proprii săteanului, fac impresia unui stil statornicit de mii de ani. Atragem luarea aminte asupra unor caracteristice milenare ale descântecelor noastre de vrajă. Anumite formule trebuie să aibă o vechime de mii de ani. În pri-

vința aceasta ne poate servi ca un punct de reper un vechiu document literar german dinainte de anul 1000. Ne referim la așa numitele Merseburger Zaubersprüche (descântecelul dela Merseburg), care cuprind formule ca și descântecelul ce se mai găsește și astăzi în satele noastre. Formule ca „să se adune os la os, sânge la sânge, etc.“, — se utilizau evident și acu o mie de ani, și deci și acu trei mii de ani. Dar dacă este așa, de ce oare arheologii, etnografii și istoricii nu rostesc concluzia în toată nuditățile ei? Concluzia ce se impune și de care nu înțelegem să ne ferim. Nu cumva satul, așa cum îl știm, în trăsăturile sale esențiale, este reprezentantul pre-istoriei în lumea noastră istorică? De termenul „pre-istorie” se leagă încă unele sensuri, ce i le-au conferit progresismul secolului trecut, și ca atare termenul ar designa stări, cari n'ar trebui să fie, oarecum o înapoiere rușinoasă. Noi nu legăm însă de preistorie aceste sensuri pejorative. Și de aceea nu ne sfîim să spunem situației pe nume. *Satul este în esență „pre-istorie”*. Acest punct de reper odată fixat, putem să procedăm și la unele retușări. Afirmăm așa dar că satul este în *esență „pre-istorie”*. Ceea ce înseamnă că satul, așa cum îl știm, poate avea și unele aspecte și structuri, cari nu sunt „pre-istorie”. Să luăm în cercetare tot satul nostru. Istoricii afirmă că poporul românesc este printre toate popoarele din preajmă cel dintâi care a trecut la creștinism. Creștinismul era însă, așa cum el s'a organizat ca biserică, un fenomen de istorie propriu zis. Satul stră-românesc, adoptând creștinismul, nu și-a însușit oare cu aceasta o structură care-l scoate din pre-istorie? Părerea noastră este că acest lucru nu s'a întâmplat. Dimpotrivă, creștinismul a fost adaptat la stilul vieții pre-istorice. Săteanul nu va gândi pe Dumnezeu abstract, dogmatic, filosofic, așa cum îl definește gândirea bizantină, ci într'un fel mitologic, adecă pre-istoric. Satul românesc și-a însușit multe din motivele cari constituiesc patrimoniul marelui culturi bizantine, ce era istorie în sensul deplin al cuvântului, dar cul-

tura aceasta istorică a fost asimilată stilului pre-istoric al satelor. Cine urmărește colecțiile de literatură folclorică, se lămurește de grabă cu privire la un proces, asupra căruia nu trebuie să ne facem iluzii. Nici Dumnezeu, nici Isus Hristos, nici Maica Domnului nu sunt pentru săteni subiecte de meditație dogmatică-filosofică, ci motive de mitizare adeseori foarte liberă. Nu devine Maica Domnului uneori o zeiță a fertilității? Descântecul nu angajează persoanele trinității și pe toți sfinții în slujba unei magii arhaice? Ne-am obișnuit să interpretăm asemenea aspecte ca resturi vagi, ca ecouri din alte vremuri, și nu am procedat cum s'ar fi convenit la o radicală înțelegere a situației, care este de fapt în nucleul ei intim, puternic și permanent eficient, *pre-istorie*, pre-istorie care convertește la graiul și la formele ei, motive de cultură căzute dintr'o zonă superioară. Inrâuriri de tot soiul au trecut, necurmat, din istoria ce avea loc în regiunea noastră, asupra vieții de sat, dar toate au fost potrivite unor moduri pre-istorice. Satul răsăritean ilustrează la perfecție formidabila putere de asimilare pe care o are pre-istoria.

Opiniile curente ne-au obișnuit așa de mult să vedem pre-istoria ca o etapă depășită, ce premerge istoriei, în cât ne-au făcut cu neputință să observăm pre-istoria care continuă, care e contemporană cu istoria. Această pre-istorie, reprezintă însă un nucleu de viață și de spirit, care cu modurile sale, opune o rezistență istoriei, și în mare parte preface în sensul substanței sale, motivele cu care istoria o alimentează. Din moment ce constatăm rezistența, continuarea pre-istoriei și contemporaneitatea ei cu istoria, ne vedem pe un drum care ar putea să răstoarne unele perspective îndeobște acceptate. Ne ispițește întrebarea dacă pre-istoria nu este o permanență indestructibilă a vieții umane? Nu cumva pre-istoria și istoria pot să fie paralele și să coexiste realizând între ele fel și fel de raporturi, cari variază după împrejurări și timpuri? Avem convingerea că da. Pre-istoria și istoria sunt în general prea apăsate primate sub unghiul temporal

în relația lor de succesiune. Ca un treptat suiş, din partea evoluționismului progresist, sau ca o treptată decadență — din partea unor gânditori romantici. Dar pre-istoria și istoria le putem privi și în raporturile lor posibile de permanentă coexistență. Fără îndoială că pre-istoria poate exista și ea a existat realmente atâtea mii de ani și fără istorie. Cu aceasta n'am istovit încă toate fețele problemei. Rămâne să vedem în deosebi dacă istoria, la rândul ei, poate să existe fără de pre-istorie. Nu cumva pre-istoria reprezintă o substanță din care se alimentează neîncetat istoria? Avem suficiente motive și argumente să credem că pre-istoria coexistă necurmat, în felurite chipuri, cu istoria. Pre-istoria poate fi nu numai indestructibilă în felul ei, ci și foarte necesară pentru ființarea unei istorii. Cititorii cari își amintesc considerațiunile ce le-am făcut altădată asupra satului, ca așezare cu structuri fizice și spirituale specifice, cu cosmocentrismul său, cu geografia sa mitologică, cu gândirea sa mitică și magică, își pot da seama acum că satul autentic, înțeles ca un fenomen original, înseamnă prin prezența sa într'un câmp istoric o persistență reală, vie, a pre-istoriei. Încă odată: satul așa cum îl vedem, este în *esență* pre-istorie. Nu trebuie natural să ne lăsăm copleșiți de această impresie de esență, în măsură de a nu vedea și alte fețe ale realității sătești. La sat se întâmplă de sute de ani, și de mai mult, procese cari trădează și anume raporturi posibile între istorie și pre-istorie. Influențele de natură istorică sunt aci la sat — sau respinse, instinctiv boicotate ca niște corpuri străine, sau, când sunt acceptate, ele sunt total asimilate unor moduri și structuri proprii satului. În satul rusesc chiar și mașina a fost integrată în spirit magic, arătându-i-se un entuziasm și o iubire ca unei ființe vii și miraculoase. Aceasta este cel puțin situația în satul autentic din răsăritul sau sud-estul european. În apus situația e binișor alta. Acolo se pare că vieța istorică a copleșit tipul pre-istoric, încât satul e tot mai mult asimilat orașului, sau mai precis modurilor de vieță istorică.

Satul este acolo mai curând istorie rămasă în urmă, decât pre-istorie, firește fără ca anume structuri pre-istorice să se fi stins cu totul. Găsești astfel sate, care au păstrat aspectele unui gotic embrionar, sau sate cu costume baroc și rococo, sau sate *biedermeier*. Avem de-a face în atari cazuri cu faze istorice muzeale. Arhaicul pre-istoric este substituit în mare parte prin forme confecționate în cursul istoriei.

În raporturile sale foarte diverse cu istoria, pre-istoria poate să îndure astfel felurite reducții. Cazul se petrece, o repetăm, mai ales în apusul Europei. Acolo accentul vizibil al vieții s'a mutat așa de mult spre modurile de existență istorică, încât a putut să apară teoria, dictată evident numai de circumstanțe locale, că satul, cu cultura și civilizația sa, e un rezervoriu de sedimente de cultură și civilizație de tip major-istoric. Teoria, care prezintă satul cu cultura sa, ca „*versunkenes Kulturgut*”, ca rezervor de sedimente culturale provenite din viața de oraș, din epoci trecute, — nu este însă valabilă pentru satul adevărat care se găsește în răsăritul și sud-estul european, și care sat este de fapt un rezistent promontoriu al *pre-istoriei* până în zilele noastre, cel puțin prin structurile sale *esențiale*.

Procesul de dispariție a pre-istoriei vizibile — din regiunile apusene ale Europei — nu înseamnă însă o totală dispariție, sau: moarte. Cu cât procesul e mai vădit, cu atât acolo pre-istoria se refugiază din orizontul spectaculos în *sub-conștientul* oamenilor, de unde, ea își reclamă permanent drepturile. Fenomenul se remarcă în deosebi în epoci, când viața istorică, de tip extrem, pare a se înstăpâni cu exclusivitate. Tocmai în asemenea timpuri se produce o *reacțiune a pre-istoriei* refugiate în subconștientul oamenilor. Iată bunăoară epoca rococo-ului, în partea primă a veacului XVIII. E o epocă de suprem rafinament al vieții de tip istoric, în apus. Ori tocmai atunci se produce, după cum lesne se constată, o reacțiune a puterilor reulate în subconștient, adică o eva-

ziune din „istorie” — spre pre-istorie. Ce alt ar putea să fie pasiunea pentru idilele pastorale ale rococo-ului? Dar sentimentalismul cu accente evanghelice, al lui Rousseau, care vrea o întoarcere la natură? S'ar zice că pre-istoria surghiunită în subconștient vrea să respire. Pre-istoria ținută sub presiune caută o supapă. Și de atunci evaziunile europeanului în pre-istorie se țin lanț, sub diverse înfățișări. Așa sub forma unei pasiuni pentru natură și pentru spargerea formelor prea grele și prea încărcate, în timpul faimosului Sturm und Drang, în preromantismul german, apoi în felurite chipuri în timpul romantismului, și de atunci neconținut. Cu cât civilizația de natură istorică a luat proporții în detrimentul pre-istoriei, cu atât pre-istoria din sub-conștient reacționează mai violent. Radicalismul reacțiunii, setea de evadare în pre-istorie, se remarcă izbitor în ultimele decenii ale veacului trecut, când un poet de rafinate și sălbatice extaze ca Rimbaud părăsește Europa, anulându-se ca personaj istoric. El și-a găsit vadul în pre-istorie, undeva în inima Africei, prin Abisinia. Fenomenul acesta s'a produs apoi aproape cu intenția de a da un exemplu, de a face o demonstrație, în cazul pictorului Gauguin, care evadează în Oceania, în Tahiti, trăind acolo printre autohtoni, în plină pre-istorie. În ultimii douăzeci și cinci de ani, sau în secolul nostru, chiar dela început, Europa apuseană a fost invadată în artă, în dans, în muzică, în plastică, de sigur și în poezie, de cultura pre-istorică a Africei. Acest africanism, de proporțiile căruia încă nici nu ne dăm bine seama, nu este decât reacțiunea pre-istoriei, refugiate în subconștient, împotriva excesului de civilizație istorică. În același sens interpretăm și tot acel interes, crescând, ce s'a arătat din partea generațiilor mai recente trăirii în natură. Fenomene de acest fel, și multe altele, cari li s'ar putea alătura, dovedesc un fapt căruia din parte-ne i-am da aproape expresie de principiu: pre-istoria este o permanență umană, și în raporturile sale cu „istoria”, ea știe totdeauna să-și afirme

drepturile imprescriptibile. Când pre-istoria începe să dispară din orizontul vizibil, din peisajul, din așezămintele, din comportamentul, din credințele omului, substituită fiind de modurile istorice, ea — pre-istoria — se ascunde în subconștient, de unde se ridică cu intermitențe pentru un mai just echilibru împotriva „istoriei”. Acest principiu al permanenței pre-istoriei, poate fi desigur invocat și în defavoarea teoriei amintite a lui Klages, care crede că „spiritul”, ca adversar al vieții, al sufletului, va putea cândva să distrugă viața — sufletul. Chiar dacă am admite că uneori spiritul ca exponent al „istoriei” poate lua o direcție cu totul potrivnică sufletului (ca exponent al pre-istoriei) — pre-istoria, cu adâncimile și complexitatea sa, pre-istoria ca permanență umană, *reacționează* totdeauna în vederea restabilirii unei cumpene mai drepte.

LUCIAN BLAGA

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Umanismul, veșnica reîntoarcere

de

Zevedei Barbu

Un impas

Am ajuns, în considerațiunile noastre asupra filosofiei culturii, la o mare nedumerire. Unii dintre cetitori, care au urmărit atent expunerea de până aici, poate au și formulat-o deja. Nedumerirea ne-o dă modul de aplicare a conceptului dialectic în istoricitatea fenomenului cultural. Și anume, descriind cele două cicluri dialectice, am ajuns la următoarele concluziuni: se observă în existența teoretică a istoriei europene o succesiune între două valori antitetice (religioasă și științifică) și una sintetică (metafizică), ceea ce însemnează o succesiune între medievalism, epoca modernă și romantism. Pe planul existenței practice, se întâmplă o succesiune între valorile antitetice: politică și economică și valoarea sintetică, morală. Am spus că succesiunea între cele trei momente se face din nevoia de integritate a existenței. Aceasta însemnează că o valoare, fie teoretică, fie practică, nu poate satisface principiul integral al existenței. De aceea o hegemonie a unei valori, amenințând integritatea existenței, duce cu necesitate la răsturnarea ei și la înlocuirea cu alta. Însă unde se ivește dificultatea?

În baza conceptului dialectic, această mișcare se înțelege pe deplin în ceea ce privește primele două momente, adică, mișcarea delă valoarea tezăică la valoarea antitetică, deoarece acestea pot fi judecate ca fiind parțiale față de existență. Însă conceptul dialectic se îndeplinește în al treilea moment, în sinteză, care cuprinde esențial primele două momente, deci cuprinde principiul

integral al existenței istorice. Concluziunea ar fi limpede : Cu momentul III se închide conceptul dialectic, deci se închide în același timp, — *mutatis mutandi* — și istoria existenței.

Implicattele acestei judecăți, care din cele spuse până aici, pare inevitabilă, sunt de cea mai mare importanță. Considerând timpul nostru ca o realizare a valorilor sintetice, noi am stăvilit în acest punct, mersul istoriei. Astfel, deși ne-am ferit până acum să acordăm istoriei un scop determinat de o idee oarecare, totuși nu ne putem feri în deajuns de perspectiva teleologică. Căci dacă istoria se oprește la momentele sintetice ale conceptului dialectic, dacă aceste momente sintetice sunt reprezentate la noi prin valoarea metafizică, pe plan teoretic și valoarea morală, pe plan practic, atunci sensul istoriei nu poate fi altul, decât realizarea metafizicului și a moralului, adică tocmai valorile, pe cari prezentul le pretinde dominante. În felul acesta, ajungem la o judecată care împrumută o aparență extrem de subiectivă, dând, în același timp, omului actual o nemaipomenită îngâmfare : Acest om se vede eroul ales, prin care istoria își sfârșește povestea, întrupându-se în cele mai înalte idealuri. Astfel, zornăindu-și zalele trufiei sale, omul va putea oricând călca peste florile perfecțiunii din raiu.

A face din timpul tău, sau din sistemul tău coada veacului este un elementar procedeu filosofic. Istoria sistemelor filosofice ne stă la dispozițiune. Totuși nu avem posibilitatea și nici pretențiunea să procedăm la fel. Convingerea noastră rămâne nestrămutată, că epoca actuală este menită să realizeze, într'un accentuat grad, valoarea metafizică, pe plan teoretic și valoarea morală, pe plan practic, adică, două valori ce se manifestă sintetic față de valorile care au predominat anterior. Inșă de aici nu decurge că facem din metafizic și moral scopuri ultime ale istoriei. Aceasta o spunem pentru aceia care ar fi aplicați să ne atribue intențiunea de a face din metafizic și moral substanța existenței. Sub acest raport, ne simțim

datori să spunem că nu pledăm nici pentru metafizicism, nici nu suferim de vreun optimism moral. Dacă omul actual trebuie să se manifeste cu predilecție ca ființă metafizică și morală, pe firul istoriei, nu dăm de loc mai puține șanse să se manifeste, în același fel și ca ființă științifică și religioasă, sau pe alt plan, ca ființă politică și economică. Depinde de necesitățile de desfășurare ale existenței. Deci ar fi cu totul nejustificată o revoltă a omului de știință, sau a credinciosului față de gândurile expuse de noi aici. Noi facem din metafizic și moral momente ale istoriei, momente prin care se realizează omul actual. Momentele de realizare însă, pot fi multiple, cu alte cuvinte, omul se poate mântui și prin religios sau științific.

În acest caz, trebuie să arătăm modul în care noi vedem aplicarea dialecticei în istorie. Ne îndepărtăm puțin de înțelesul obișnuit al conceptului dialectic și mai ales de înțelesul pe care Hegel a știut să i-l dea, aplicându-l la fenomenul istoric. Pretențiunea originală a perspectivei hegeliene a fost lămurită: prin conceptul dialectic Hegel a voit să cuprindă devenirea pur și simplu. Însă trecând de la pretențiune la lucru, și-a permis o licență prin excelență filosofică. Și anume, în a sa *Istorie a Filosofiei*, el vede toate sistemele de gândire cum se înlanțuesc dialectic până când se revarsă de-a-valma, ca fluviile în mare, în sistemul său. Aici apele spiritului devin stătătoare. Dacă procesul s'ar fi întâmplat numai pe acest plan, poate consecințele nu ar fi fost atât de grave. Hegel însă procedează la fel pe plan metafizic. Întreaga existență nu este decât un efort de realizare a ideii. Orice fărâmitură a lumii are misiunea să ajungă în idee, care este existența în formă dialectică. Aici se repauzează. Astfel conceptul dialectic, la Hegel, desemnează devenirea, însă devenirea până la el, până în sistemul său. Mai la vale vom reveni asupra acestei discrete insuficiențe a gândirii hegeliene, deocamdată constatăm: până la sistemul său, devenirea a silit conceptul

dialectic să se modeleze după sine; cu sistemul său. începând, conceptul dialectic a oprit devenirea în formele sale. De această greșeală dorim să scăpăm.

Deși ne-am făcut o preocupare centrală din posibilitatea de a da o formă obiectivă fenomenului istoric, totuși accentele, în această activitate, cad altfel decât în gândirea hegeliană. Suferind mai puțin de năzuința logică de care Hegel s'a arătat stăpânit prin influența unei lungi epoci anterioare, noi vom păstra permanent ca termen originar și esențial, devenirea. Aceasta provine dintr'o simplă intuiție a fenomenului cultural. Astfel, conceptul dialectic va primi semnificațiuni noi în ceea ce privește funcțiunea sa. Ceea ce se chiamă sinteză în conceptul dialectic, nu va putea însemna nicidecum o formă închisă a devenirii. Realitatea culturală, în desfășurarea ei ne învață că sintezele nu pot fi nicidecum altceva, decât simple momente în care ajunge spiritul prin anumite eforturi, dela care apoi plecăm mai departe. Când am vorbit, în ciclurile dialectice descrise, de anumite valori sintetice, ne-am dat seama că aceste valori îndeplinesc anumite necesități ale existenței, necesități care sunt și ele la rândul lor depășite de nouile posibilități de devenire. Deci sintezele sunt definite numai ca funcțiuni ale unui întreg care se desfășoară și nicidecum ca forme ultime care pot determina definitiv această desfășurare. Vom încerca o lămurire a acestor afirmațiuni.

Față de realitatea originară care este devenirea, și căreia i-am dat o formă dialectică, observăm un proces interesant cu referire la conceptul dialectic. Numim acest proces *degenerare a sintezelor*. Ne grăbim să atragem atențiunea că înțelesul cuvântului degenerare trebuie să privit cu anumite rezerve. Sunt unele momente, în care stăpânirea unei valori sintetice dă aparența că principiul existenței este satisfăcut. Totuși, după o epocă oarecare, valoarea sintetică cedează unei valori, care, în ciclul dialectic, se numește teză. Și de aici mai departe urmează antiteza ca în cele din urmă să apară din nou valoarea

sintetică. Acest fenomen nu poate însemna altceva, decât că valoarea sintetică și-a îndeplinit rolul său față de existență, rol care este în esență istoric. Noi am numit, pe planul existenței teoretice, metafizicul ca valoare sintetică. Făcând abstracțiuni de necesitățile momentului, în lumina celor de mai sus, putem spune că metafizicul apare pe planul principal, ori de câte ori omul simte nevoia să zidească temelii unei noi lumi, ori de câte ori este nevoit să construiască cu avansuri de epoci istorice, liniile simple care marchiază posibilitățile sale de a fi. Deci valoarea metafizică ca moment sintetic al conceptului dialectic îndeplinește față de existență rolul determinant de câmpuri, pe cari se poate clădi o nouă viziune asupra lumii. Accentuăm din nou că acest rol este esențial istoric. La începutul oricărei lumi apare hegemonia valorii metafizice. După ce această lucrare, care stabilește planul, a fost efectuată, urmează cu necesitate construcția existenței prin hegemonia celorlalte valori: religioasă și științifică.

Ne grăbim să adăugăm că prin o astfel de concepțiune asupra istoricității fenomenului cultural, nu ne gândim cătuși de puțin să condamnăm ființa umană la veșnică stare pe loc, printr'o desperată reîntoarcere la aceleași momente. Suntem de părere că ciclurile dialectice se repetă, însă această repetițiune revine numai din punct de vedere formal, adică, numai în ceea ce privește funcțiunea pe care o îndeplinește diferitele valori față de existență. Există însă o diferență de planuri. Aceasta însemnează că tripticul dialectic este veșnic, dar realizarea sa pretinde o mișcare pe diferite planuri.

Afirmațiunile de mai sus se desprind dintr'o realitate mai profundă, pe care ne-am bazat studiul nostru asupra fenomenului cultural și pe care trebuie să spunem explicit în acest loc. Considerăm valorile din care am făcut momente ale ciclului dialectic, ca forme esențiale, în care s'a cristalizat fenomenul cultural. Când, în urma unei analize fenomenologice, am descifrat semnificația

esențială a acestor valori, am făcut aceasta cu convingerea că descifrăm semnificația ultimă, precum și rosturile integrale ale fenomenului cultural. Din acest motiv, am căutat legile devenirii culturale tocmai în esența sa, adică în modul de succesiune a acestor valori. Din cele de mai sus se desprind concluziuni menite să aducă importante lămuriri.

. . .

Se înșeală cei care se grăbesc să creadă, considerând gândurile noastre exprimate înainte de acest capitol, că, pledând pentru metafizic și moral, am manifesta o dușmănie față de alte valori ale spiritului, sau mai mult, că am nega dreptul la viață a altor valori. Considerăm momentul științific, momentul religios, cel economic și politic tot atât de necesare existenței ca și momentul metafizic și moral. Numai că misiunea lor este alta, care nu se poate impune timpului și epocii, pe care omul actual este chemat să o realizeze. Deci, afirmăm eternitatea fenomenului religios sau fenomenului științific, însă această eternitate derivă numai din rolul său formal față de existență. Pentru că nu e greu de înțeles, că chiar dacă omul păstrează ca central existenței fenomenul religios, acest fenomen își schimbă conținuturile dela epocă la epocă. Există fenomen religios atât la primitivi, cât și la medievali, moderni, sau contemporani. Dar, una este stringența fenomenului religios al tabului și totemului din lumea primitivului, alta este religia puterii, alta religia umilinții și a morții și cu totul alta religia rațiunii a Revoluției franceze, sau religia muncii, care se cere înscăunată în prezent. Deci există o permanență a fenomenului religios, însă trebuie să recunoaștem, că această permanență există numai în esența sa ca valoare spirituală. Care este această esență, am definit-o atunci când am vorbit de ciclul dialectic teoretic. Acum accentuăm că această esență nu servește decât ca tensiune care determină ca fenomenul religios să devină o realitate istorică, adică să apară diferitele religii. De aici se vede cât e de absurdă

pretențiunea unora de a se zăgădui în credința unei religii unice revelate. De altfel, fără să facem critica religiei, trebuie să recunoaștem că aci punem degetul pe un punct extrem de sensibil al fenomenului religios. Căci, vorbim de istoricitatea unui fenomen, care vrea să se îndepărteze atât de mult de concret și relativ, încât să refuze esențial istoricitatea. Fiecare religie face o gravă confuzie între esența fenomenului religios și realitatea sa materială. Fiecare religie se crede pe sine cea aleasă, deci cea eternă și adevărată. Aceasta însemnează că nu se vede ca o intrupare istorică a unei esențe spirituale necesare existenței. Astfel nu e lipsit de interes spectacolul în care se vede, cum, înăuntrul aceleiași lumi, fiecare religie se consideră unică. E mai mult decât paradoxal, e grotesc chiar, să asişti la o luptă între „mai multe unice“ pe același plan și în aceeași lume.

Pentru omul științei pozitiviste de astăzi e bine să spunem că privim în aceeași perspectivă fenomenul științific. Adecă îl privim ca un fenomen necesar existenței, care ia diferite forme, în diferite lumi culturale. Esențialul este că năzuința spiritului spre empirie și spre verificarea afirmațiilor prin fapte există în fiecare cultură. Altfel evoluiază această direcțiune în cultura antică, altfel în Evul Mediu și altfel la moderni, sau contemporani. Aceasta depinde de valoarea dominantă a epocilor respective și de locul, pe care-l ocupă fenomenul științific în diferitele structuri culturale mai sus amintite.

Prin toate cele spuse până aici, am voit să demonstrăm un fapt esențial. Diferitele valori, pe cari noi le-am desemnat ca momente ale evoluției dialectice, revin pe firul evoluției fenomenului cultural. Este adevărat, că aceste valori, ca momente ale conceptului dialectic, pot da aparența că descriu, prin ciclurile lor, lumi închise. Însă prin această aparență, evoluția nu este cătuși de puțin oprită. Evoluția, fiind nervul intim al existenței, determină chiar și anumite momente, pe cari noi le-am investit cu funcțiuni sintetice față de fenomenul cultural,

să devină cu timpul insuficiente. Acest proces este cuprins sub numele de degenerare a sintezelor și prin el am dat o tehnică mai vie și mai încăpătoare aplicării conceptului dialectic în istoricitatea fenomenului cultural.

Același și altul

Rămânem datori cu o imagine integrală a evoluției fenomenului cultural. Am văzut cum hegemonia unei anumite valori descrie o anumită epocă în istoria existenței. Astfel hegemonia valorii religioase descrie epoca acoperită aproximativ de ceea ce se numește, în istorie, Ev Mediu, hegemonia valorii științifice descrie, tot cu atâta aproximație, epoca Renașterii și contemporană până la romantism și hegemonia valorii metafizice încearcă să descrie epoca actuală. Odată acest ciclu terminat, apare un al doilea, compus din aceleași valori însă care se aplică altor conținuturi. Noile conținuturi determină noi dimensiuni de conștiință, încât fac din acest nou ciclu, un alt nivel al existenței. Între nivelul descris de primul ciclu al culturii europene și al doilea, deocamdată nu putem spune decât, că se pot stabili paralelisme formale. De fapt cele două niveluri ale existenței pot fi inchipuite, cu multă dreptate, ca două lumi suprapuse. Imaginea care ar fi în stare să redea istoricitatea fenomenului cultural, nu poate fi alta, decât un sistem etajat. Etajele luate în sine descriu întreguri, adică, lumi închise. Aceleași etaje, luate ca părți, nu sunt decât niveluri sau planuri ale existenței. Astfel, existența se clădește pe sine în etaje. Distanța dela un etaj la altul reprezintă nu numai o îndepărtare de punctul de bază, dar și un spor de existență. Când am spus că etajele luate în sine pot constitui lumi închise, ne-am gândit că acest spor de existență poate merge atât de departe, încât să dea existenței caracterul eterogen de modulațiuni calitative. Astfel nu este de mirare că acum câteva decenii, *L. Brühl*, și-a inchipuit spiritualitatea primitivă ca o lume cu totul aparte, sub niciun preț reductibilă la lumea civilizatăului

European. E aici în discuție, fără îndoială, problema spoului de existență câștigat dela un punct al istoriei la alt punct. În cele ce urmează, vom vedea, că la îndemână cu imaginea nivelelor de existență, nivele între care se pot stabili paralelisme formale, vom putea descoperi în evoluția spirituală a omului aceleași tendințe fundamentale. Deocamdată să urmărim mai deaproape cum se întâmplă evoluția fenomenului cultural.

Funcțiunea istorică a valorilor

Fixăm în câteva cuvinte funcțiunile pe cari le îndeplinește fiecare valoare în structura existenței. Recunoaștem că prin aceasta revenim asupra unor idei expuse deja mai înainte. Inșă pentru cele ce urmează, găsim această revenire necesară. Urmărind o altă ordine de idei, de astădată începem cu valoarea metafizică. Această valoare își îndeplinește funcțiunea ei esențială la începutul unei noi structuri, sau unui nou nivel de existență. Metafizicul este prin excelență înzestrat cu o muncă de avantgardă, prin care se construiesc bazele unei lumi, sau unei posibilități de a fi a omului. În unul din studiile noastre anterioare, am arătat că, din punctul nostru de vedere, nu putem face o radicală deosebire între valoarea metafizică și valoarea estetică. Aceasta din motivul că, atât metafizicul, cât și arta mare — mai ales poezia — prin puterea lor vizionară, servesc același moment al existenței: momentul de plămădire și articulațiune al unei noi lumi. În baza acestor constatări, am schimbat un important accent în definiția care se poate da metafizicii. Concepând-o ca o viziune a posibilităților de a fi ale omului, i-am dat o tendință spre viitor, nu spre trecut, cum se obișnuiește în multe cazuri. Astfel metafizica precum și poezia, din sentiză a posteriori a actelor spiritului uman devine sinteză a priori. Această pașnică vecinătate cu poezia se va vedea și mai târziu, când vom constata nu numai înrudirea darului poetic cu cel metafizic, în su-

fletul omenesc, dar și coexistența permanentă a celor două momente, în diferitele epoci istorice.

Limitele unei lumi fiind odată create, urmează o elaborare înăuntrul acestor limite. Astfel, unele afirmațiuni, unele rezultate, constituindu-se în evidențe și certitudini puternice, pot fi proiectate pe un plan absolut. Aici sălășluiesc începuturile oricărei valori religioase. Spiritul uman manifestă nevoia elementară de a proiecta dincolo de întâmplarea în timpul concret, diferitele creațiuni ale sale. Această proiectare devine cu timpul o structură de adevăruri, căreia omul sfârșește prin a i se închina. Structura de adevăruri devine deținătoarea sentimentului de certitudine absolută a omului: devine Dumnezeu care dăinuind, păzește cu dragoste și ură concretul existenței. Reiese de aici limpede năzuința religioasă a omului, prin cedarea drepturilor sale asupra actelor comise și prin punerea acestor acte sub tutela unei conștiințe străine. Însă tot de aici se simte și relativitatea acestui act, în ceea ce privește conținuturile prin care se poate îndeplini o astfel de activitate, depinzând în ultima analiză de nivelul la care se întâmplă.

De aceeași necesitate se bucură și momentul științific. Există o permanentă năzuință a omului de a se apropia de empirie și de a-și supune propriile sale afirmațiuni controlului acestei empirii. Aceasta este funcțiunea fenomenului științific. El însemnează elaborarea cadrelor largi de existență, străfulgerate prin metafizic, la lumina vie a întâmplărilor determinate în spațiu și timp. Pozitivității zic, la lumina faptelor. Noi repetăm un termen generic și spunem în lumina empiriei. Prin această existență se concretizează. Conceptul dialectic astfel se împlinește prin succesiunea momentelor sale.

Dubla funcțiune a sintezelor

În acest punct, după ce am descris pe scurt funcțiunea existențială a valorilor, trebuie să evidențiem un lucru important, privitor la valoarea metafizică. Altădată

am și spus cam în termenii următori: acordăm metafizicului o funcțiune de sinteză a priori, înainte de a fi o sinteză a posteriori, adică o altfel de funcțiune decât aceea pe care i-o acordă multă lume, mai ales dela Aristot încoace. E locul să precizăm că metafizicul ca valoare sintetică se bucură de o dublă funcțiune. Ca sinteză a priori a actelor spiritului uman, metafizicul se plasează la începutul unei culturi sau unei lumi și aruncă un con de lumină asupra posibilităților de dezvoltare ale spiritului. Acest moment inițial caracterizează metafizicul printr'o neobișnuită erupțiune vizionară. Spațiile indicate de această activitate rămân într'o atmosferă vagă de posibilitate pură. Urmează momentul de elaborare înăuntrul acestor cadre, oferit de religios și științific. Momentul terminal, cel de sinteză a posteriori, constituie ceea ce se crede în mod obișnuit despre metafizică și anume, că ea trage ultimele concluziuni mai ales din datele științei. Pentru unii, acest moment metafizic este cu mult mai important. Adeseori momentul prim este exclus. Pentru noi, ambele momente sunt egal de necesare. Mai mult, putem spune că niciodată o veritabilă metafizică nu se poate opri numai la unul, pentrucă o metafizică, care construiește din rezultatele științei omenești nu se poate opri niciodată la aceea ce oferă pur și simplu aceste rezultate. Ea merge mai departe, aruncând conul său de lumină asupra viitorului, prin viziuni. Astfel, metafizicul este totdeauna un sfârșit de lume și începutul alteia.

Sunt diferite realizări metafizice care accentuează primul moment, precum sunt altele care realizează cu predilecție pe al doilea. Cum le putem deosebi? Momentul de sinteză a priori este totdeauna mai înrudit cu poezia. Al doilea e mai înrudit cu știința. Primul moment este fără îndoială mai constructiv. El înalță impunătoare palate, considerând mai puțin materialul și mai ales calculând mai puțin soliditatea terenului pe care aceste palate sunt așezate. Al doilea dă o temelie viguroasă, pentru o clădire modestă. Romanticii germani aparțin mai

mult primului moment și alegând între exemple, Spinoza și Descartes aparțin mai mult ultimului.

Ciclurile umaniste

E de notat că o valoare a spiritului nu-și poate îndeplini misiunea față de existență din orice pozițiune s'ar afla în structura existenței. Adevărata misiune a oricărei valori este pe deplin satisfăcută numai atunci când se exercită, un timp oarecare, o hegemonie a ei asupra existenței. Istoria ne învață că niciodată structura existenței teoretice, sau practice nu oferă un echilibru compus dintr'o participare egală a tuturor valorilor. Totdeauna există o ierarhie, care presupune valoare dominantă și valori subordonate. În acest fapt constă nervul dialectic al existenței istorice. Hegemonia unei valori poate să ducă la o stringență atât de accentuată, încât să se facă un salt în valoarea contrară. Acest proces a fost prelung discutat până aici, încât deocamdată ne oprim la constatarea, că mișcarea în salturi este singura mișcare ordonată în viața spiritului. De aceea considerăm una dintre cele mai mari descoperiri introducerea conceptului dialectic în fenomenul istoric. Vom urmări mai deaproape cum se petrece acest proces de trecere dela o ierarhie de valori la alta. Prin aceasta vom aduce lumină și asupra modului de înlănțuire a diferitelor epoci culturale. Ca întotdeauna, și de astădată ne vom opri la istoria culturii europene.

O hegemonie a unei valori, prin faptul că satisface numai parțial principiile existenței, la un anumit punct, provoacă în mod obligator o criză. Fenomenul de criză nu însemnează altceva decât că existența, declarându-se parțial satisfăcută, caută alte forme de manifestare. Există un fenomen care e în stare să cuprindă integral o epocă de criză și acest fenomen se numește, în cultura europeană, umanism. În lumina celor de mai sus și în lumina lui reală, umanismul nu poate însemna altceva, decât că nemulțumirea se declară în numele omului. Cu alte cuvinte,

criza înseamnă că omul nu și-a găsit o formulă teoretică, niciuna practică. Formula veche este nesatisfăcătoare, întru cât cuprinde numai parțial ființa umană. Se pretinde deci o formulă nouă. Astfel, umanismul este un proces de căutare a unei formule de existență care să cuprindă integral aspirațiunile omului, oferind un cosmos, în care să se simtă pe deplin încadrat.

Dar o formulă nu se poate găsi, decât penftru omul momentului, pentru că după o epocă, această formulă apare nesatisfăcătoare. Aceasta din motivul, că, înăuntrul culturii, se întâmplă procesul de hegemonie a unei valori, care, la rândul său, se declară parțială față de exigențele existenței. Pe de altă parte, însăși existența sporește, mișcându-se pe firul istoriei, încât o formulă veche nu o mai poate satisface. Deci, se impune o nouă criză care duce la o nouă ierarhie de valori. În decursul istoriei se constată un fapt precis: ori de câte ori se întâmplă o nouă restructurare a existenței, apare o epocă de umanism. Astfel, epocile de umanism au o repetiție regulată, ele coincid cu epocile de criză ale existenței. În concepția noastră, umanismul prezintă regularitatea, pe care ne-o dă succesiunea momentelor conceptului dialectic. Sunt o mulțime de importante procese care se petrec premergător și posterior oricărui umanism.

Fenomenologia umanismului

Orice epocă începe printr'o nouă formulă dată existenței, formulă provenită dintr'o nouă structurare a valorilor. Intreaga structură se manifestă impregnată de valoarea dominantă, însă dominațiunea unei valori nu poate răspunde decât un timp determinat problemelor puse de existență. Această dominațiune, venită ca o necesitate, rezolvă la început, în chip adecuat, toate necesitățile concrete ale existenței. Chiar dela început dominațiunea unei valori are o tendință certă: să devină absolutistă, adică, să substituie principiul existenței integrale. În acest moment, răspunsurile date de ea problemelor pe cari le

pune existența nu mai prezintă caracter adecuat. Răspunsurile se constituiesc într'o structură deasupra concretului. Această structură manifestă un caracter abstract, din motivul că conține o serie de probleme obținute printr'o derivațiune formală. Avem astfel planul problemelor necesare și concrete ale existenței și planul problemelor derivate formal ale culturii, supuse sub domnia unei valori parțiale. În acest punct, se ivește un fenomen în deajuns de cunoscut, întâlnit mai ales sub numele de formalism.

Criza existenței este în mod necesar precedată de simptomul patologic al formalismului cultural. În acest punct, putem înțelege cu mai multă ușurință ideile discutate în capitolul precedent. Căci revolta se întâmplă împotriva acestei situațiuni formaliste a culturii, întru cât ea, devenind o structură autonomă, nu mai poate corespunde concrețiunii existenței, prin problemele obținute pe cale de derivațiune formală. Revolta se face în numele acestei concrețiuni, care înseamnă o nouă pozițiune istorică a omului. Această revoltă, în numele omului este cuprinsă de ceea ce noi am numit umanism.

* * *

Prima epocă reală de umanism, care apare în istoria culturii europene, este creștinismul. Prin creștinism omul își pretinde un nou cosmos, în care să se simtă mai adecvat integrat. Din punct de vedere istoric, nu este lipsit de importanță să se știe că faza creștină apare în culmea unui accentuat formalism, la care a ajuns cultura antică. Acest formalism este cunoscut sub numele de epoca alexandrină. Asupra spiritului alexandrin nu vom stărui deocamdată decât cu o simplă propozițiune: el este o bogată recoltă de flori artificiale obținută pe urmele culturii antice, în special a culturii egiptene și grecești.

Omul actual etichetează foarte ușor creștinismul ca un moment prin excelență religios. Mărturisim că, gândind la sursă această epocă, nu ni se pare atât de evi-

dent acest epitet. Faptul pentru care creștinismul a învins ca moment religios, în cultura europeană, necesită o serioasă explicație. Mai întâi, e de notat că orice umanism apărut în mijlocul unei crize de existență, nu înseamnă altceva decât strigătul de alarmă al omului. El nu conține esențial sensuri, ci căutare după sensuri. Omul caută un răspuns corespunzător noii sale pozițiuni istorice. Mai mult decât căutare, umanismul înseamnă o încordare disperată pentru o nouă încadrare cosmică a omului. Moștenind o terminologie din limbajul religios, putem spune, că problema fundamentală a umanismului este *mântuirea*. Căci acest termen nu înseamnă altceva decât năzuința de realizare integrală a omului, de eliminare a unor rupturi înăuntrul existenței, dintre ceea ce era să fie și ceea ce este, dintre vis și realitate. Mântuirea înseamnă lipsa de deosebire dintre omul din raiu și omul alungat.

„Și de voi striga, cine mă va auzi dintre cetele îngerești”? Aceasta este fraza cea mai caracteristică setei de mântuire provocată de orice umanism. După cele discutate până aici, mărturisim că ne găsim în situațiunea de a da un răspuns acestei fatale întrebări. Sensul în care se rezolvă o astfel de stare tensorică ne este explicată de tehnica dialectică, aplicată la fenomenul cultural. Îngerii mântuitori nu vin după bunul lor plac. În inima istoriei, există o ordine a aparițiunii. Însă după această preliminară descriere a începuturilor oricărui umanism să revenim la creștinism.

Epoca alexandrină reprezintă un formalism al culturii grecești și egiptene. Cultura grecească în ultima ei fază manifestă o vădită tendință spre valoarea științifică. Este deajuns să amintim relativismul sofistilor, sensualismul epocureilor etc. Cultura egipteană a manifestat încontinuu această direcțiune spre empirie. Acest fapt face ca formalismul alexandrin să fie prin excelență de natură științifică. Nu amintim decât nenumăratele sisteme științifice care colorează alexandrinismul, ca să dovedim acest

lucru. Valoarea științifică și-a împlântat amprente în întreg spiritul acestei epoci. Astfel, fazele ultime ale lumii antice dovedesc un extraordinar simț de relativitate. Acest relativism este exprimat mai ales de structura Imperiului roman. Aici, cele mai caracteristice aspecte sunt provocate de confruntarea unei nenumărate serii de religii, deci nu numai de un politeism, ci și de un politeism, de confruntarea unor serii de moravuri, care au adus la relativizarea lor până la decădere și în ultima analiză, de confruntarea unei serii întregi de culturi. Iată cum această epocă, prin simțul relativului, al empiriei și concretului, destăinuiește în esență tutela valorii științifice.

Creștinismul apare ca o ripostă la această atmosferă. El demonstrează simțul absolutului. Acest simț al absolutului, necesar existenței, nu putea fi servit mai bine de nimic altceva decât de un monoteism. Față de peisajul antic, în care omul era o entitate relativă, depinzând de mulțimea unor neamuri și seminții și mai ales de clasa socială, creștinismul manifestă simțul absolutului, prin omul unic, unul și același, egal în fața unui Dumnezeu unic. Se cere deci construcția unei noi formule de existență, care să cuprindă omul astfel conceput; să cuprindă pe toți oamenii ca ființe egale. Aici se manifestă o nouă caracteristică a umanismului și anume ideea egalitară și de solidaritate umană. Deoarece aceste idei aparțin mai mult planului existenței practice, nu ne ocupăm deocamdată de ele. Amintim doar că izvoresc în faza umanistă din faptul simplu că aici se pune problema unei formule care să cuprindă omul integral.

Acestea sunt condițiunile care ne arată nu numai de ce creștinismul este o religie, dar și de ce este o religie astfel structurată. Aici se vede cum un fapt spiritual este determinat, în apariția și structura sa, de condițiunile istorice ale existenței. Căci, în acel moment, sensul evoluției necesare se găsea tocmai pe aceste linii. Cu alte cuvinte, în acea direcție se întrezărea mântuirea, ceea ce înseamnă, salvarea existenței din ghiarele forma-

lismului alexandrin, care avea la bază relativismul excesiv, provocat de autarhia științificului. Momentul cerea o religie și religia ascultătoare și-a ocupat locul.

Ultimile concluziuni sunt limpezi. Creștinismul este un fapt determinat de structura istorică a existenței. S'a întâmplat atunci o revelație? Fără îndoială că da. Numai că însăși această revelație a fost pretinsă de momentul istoric. Omul își pretindea propria sa încadrare într-o lume absolută a adevărilor. Urmând riguros perspectiva deschisă prin aceste considerațiuni, se vede că Isus Hristos chiar dacă nu era sfânt, ar fi fost consfințit de momentul istoric. Omul a fost sfânt. Aceasta nu ne împiedică să credem în următoarele: creștinismul, fiind produs istoric, este cu necesitate un fapt istoric.

Valoarea religioasă, prin dominațiunea ei a creat epoca Evului Mediu. Până în cele mai mici gesturi ale sale, omul medieval a fost copleșit de ispita absolutului. S'au creat pretutindeni cruciade: Cruciade ale spiritului după adevărul unic, cruciade ale luptătorilor pentru mormântul unic, cruciade ale femeilor pentru castitate, cruciade ale politicului pentru cetatea lui Dumnezeu, cruciade ale științei pentru piatra filosofală etc. La început, valoarea religioasă a răspuns unor probleme concrete ale existenței. Ea s'a arătat tămăduitoare. Cruciadele însă au obosit sufletul, înnegrind pământul cu morți și desiluzii. Astfel că stringența valorii religioase sfârșește printr'un nou formalism, numit de astădată *scolasticism*. Prin *scolasticism*, cultura medievală formează o structură abstractă, în care problemele nu mai răspund nevoilor existenței, ci se nasc dintr'o derivațiune formală. Existența intră într'o accentuată criză. Ea se simte parțial derivată din ideea de absolut și eternitate.

În această situațiune istorică apare ca a doua epocă de umanism european, Renașterea. Rupt din vechea structură a Evului Mediu, omul își caută o nouă structură mai încăpătoare. Problema mântuirii apare și de astădată pe planul principal. Ca directivă, Renașterea apare prin

exelență ca o erupțiune artistică. Cel puțin astfel îi place istoriei să o redea. Din punctul nostru de vedere, o astfel de interpretare este foarte apropiată de adevăr. Arta arată o importantă sete de individual, o posibilitate de realizare a personalității concrete. E aici fără îndoială, o răsbunare împotriva absolutului medieval și o posibilitate de descătușare din formalismul scolastic.

Interpretând mai adecuat, Renașterea e o epocă de răscolire. Sensurile noii structuri nu s'au putut constitui limpezi dela început. Mântuirea a fost căutată pe diferite tărâmurii. Nici metafizicul nu a fost scutit de a fi chemat în ajutorul omului. Giordano Bruno e un strălucit exemplu, însă, în munca sa, el rămâne totuși un izolat, căci spiritul vremii evoluiază cu pași tot mai siguri spre valoarea științifică. Omul își caută o nouă formulă a existenței, pe un tărâm dușman valorii religioase. Știința evului mediu, din servitoare a religiei, se înscăunează ca domnitoare. Acest fapt aduce patosul faptelor, simțul empiriei și un accentuat sentiment de relativitate. Epoca modernă stă sub tutela fenomenului științific. Din tendința și metoda spiritului spre *unul* se deslănțuie o putere contrară; tendința și metoda spiritului spre — multiplu. — Analiza devine calea regală spre adevăr, mai mult, analiza devine vraja spiritului contimporan. Ea nu se mulțumește numai cu multiplul oferit de percepția simțurilor. Din retină, analiza trece în creier, devine mecanismul intim al acestui important centru și în cele din urmă, metoda preferată a spiritului. Sinteza însăși este un concept construit sub hegemonia spiritului analitic. Ea întărește și mai mult simțul exteriorității datelor. Sinteza este o *adunare*.

A înșira dovezi că epoca modernă este caracterizată prin supremația fenomenului științific, a ne plimba prin toate descoperirile, a dovedi că acum s'au pus baze celei mai autentice formule științifice prin pozitivism, a urmări filosofia care în fapt devine servitoarea științei, începând cu empirismul englez și culminând în criticism, întocmai cum în Evul Mediu a servit religia și multe alte aspecte,

ni se par lucruri de prisos înțelegerii ideii pe care o dezvoltăm. Avem via impresie că ne învârtim între evidențe. Intreaga epocă modernă se caracterizează printr'un veritabil patos al descoperirii realității concrete care, pornind dela considerarea faptelor și teoria acestor fapte, a ajuns la tehnica actuală.

Fenomenul cel mai important oferit de epoca modernă este fundamentarea esențială a valorii științifice. Vom adăuga la cele spuse în alte locuri, că fenomenul intim al acestei valori nu este pur și simplu năzuința spre concret. Această năzuință se dovedește în egală măsură pe planul estetic și destul de viguros și pe planul metafizic. Importantă este tendința spre empirie și pozițiunea analitică a acestei tendințe, adică, multiplicarea prin disecare. Acesta este fenomenul, din care decurg toate caracteristicile esențiale ale valorii științifice. Lucrul se dovedește mai ales prin faza ultimă a științificului. Și anume, nu e greu de observat, că formalismul la care se ajunge prin hegemonia științificului este provocat de artificiile aduse de pozițiunea analitică. Acest nou formalism stârnește una din cele mai acute crize ale existenței. Intru cât chiar faza actuală a culturii trăiește unele puncte în deplină criză, vom încerca o analiză mai detaliată a acestui de al treilea formalism, indicându-i cât mai multe simptome.

* * *

Acum o jumătate de secol, când *E. Boutroux*, dintr'o examinare filosofică a situației, a denunțat caracterul contingent al legilor naturii, cu toată faima la care s'a ridicat această teză, nimeni încă nu a putut presimți adevăratele perspective deschise în acest loc. Totul a fost înțeles ca un început de relativitate a conceptelor științifice. Astăzi este ușor de constatat că importanța lui Boutroux constă nu atât în faptul de a fi legitimat o situație actuală a conceptelor științifice, printr'o sinteză de date ale trecutului, ci mai mult într'o previziune: spiritul filosofic al

susnumitului gânditor a dat presimțirea zonei în care vor aluneca conceptele științifice.

În strânsă vecinătate cu teza lui Boutroux, din mijlocul tărâmului științific, apar perspective curioase. Matematicianul Einstein nu face decât să dea o formă de sistem, sau mai bine zis, de structură spirituală unor serii de idei, care au împânzit cercetările științifice ale timpului său. Exprimat în forma sa cea mai simplă, pozițiunea einsteiniană susține că orice enunț al cunoașterii științifice e determinat de un sistem empiric oarecare. Cu alte cuvinte: valabilitatea științifică a conceptelor este relativă la sistemul empiric din care aceste concepte fac parte.

Nimeni mai bine decât Einstein nu și-a dat seama de adevăratul caracter al valorii științifice, atunci când a fost în pragul de a formula teoria relativității. Căci pe când toți fizicienii se chinuiau să explice bizara experiență a lui Michelson, prin principiile fizice, ca o știință deja stabilită, Einstein are o eșire, care multora le-a părut atunci extrem de curajoasă. Astăzi se vede că genialul fizician a procedat conform caracterului intim al științei, deci pare mai puțin curajos. Și anume, Einstein ajutat de ipoteza lui Lorenz, înlătură principiile fizice clasice și pleacă dela faptul constatat de Michelson. Cu alte cuvinte, Einstein ia drept principiu un fapt: experiența lui Michelson. Astfel ajunge la propozițiunea devenită centrală gândirii științifice relativiste: Raza de lumină nu se poate propaga în anumite sisteme, decât cu o anumită viteză. Dar important pentru lucrurile discutate aici nu este această propozițiune, menită să liniștească agitația multor fizicieni, ci faptul de a se lua o experiență drept principiu.

Curajul lui Einstein constă în a recunoaște o ultimă pozițiune a științificului, fiindcă acceptându-se experiența ca punct de mănecare și dată fiind multiplicitatea acestei experiențe se acordă științei o esență pur relativistă, adică, tocmai ceea ce propuneam noi altădată ca

un caracter fundamental al valorii științifice. Judecând lucrurile aici, la rădăcina lor, se poate vedea că relativismul actual are cu totul altă nuanță decât relativismul în genere. El nu se confundă nici cu perspectivismul biologic, nici cu subiectivismul epistemologic, nici cu istoricitatea lucrurilor. Relativismul științific înseamnă autonomia ideii de experiment, sau de fapt. Aceasta înseamnă că diferitele structuri empirice devin centre autonome și definesc ele înșile înăuntrul lor, valabilitatea conceptelor științifice. Deci, s'a declarat în acest loc o maximă autonomie a poziționii analitice față de realitate.

Aici apare formalismul științific. Analiza, sau mai corect, atitudinea analitică devine acțiune făcută de dragul ei. Ea ajunge la o serie de probleme dezvoltate formal fără să se mai țină seama de interesele integrale ale existenței. Formalismul este atât de accentuat, încât știința a intrat de-a-binelea în faza de criză. Astfel, printr'o subtilă analiză a regiunii intraatomare, vestitul fizician Heisenberg distruge conceptul clasic de mișcare. Din nou se renunță la principii în numele experienței, din nou un renunț la absolut în favorul relativului, prin faptul că se ia drept principiu experiența. Pe plan filosofic, Heisenberg este primul care devine conștient de noua pozițiune a științei. El declară fenomenul experiențial ca o structură care determină însăși esența fenomenului științific, ca un spațiu care hotărăște valabilitatea conceptelor cu care operează știința. Astfel ajunge el să formuleze că conceptul de mișcare, în lumea subatomară, este și un rezultat al observației, prin urmare al experimentului. În aceeași ordine de idei, nu cu mult mai târziu, fizicianul de Broglie ajunge să distrugă, tot în urma experimentului, milenarele concepte ale fizicei de obiect și de materie.

Se vorbește în știința pozitivă, de o nemaipomenită criză a teoriei. Fără îndoială că diagnosticul este just. Conceptele vechi care ofereau o interpretare unitară a naturii, au fost distruse, în lumina nouilor descoperiri faptice. S'au aflat mai multe lumi (microcosmos, macro-

cosmos) după care conceptele nu s'au putut acomoda perfect; s'au aflat o serie de fapte, pentru care conceptele nu sunt potrivite; s'au descoperit o altă serie de fapte, care au fost luate drept principii, etc. Această situațiune dusă pe ultimile pozițiuni, arată cum faptele, necoordonate de principii, năvălesc tumultuos. Năvălirea arată un caracter discontinuu și în ultima analiză un extrem spirit de relativitate. Aici a dus autonomia pozițiunii analitice. Astfel, relativitatea este fructul copt al valorii științifice care nu mai pretinde sevă dela arborele vieții. Dimpotrivă, el omoară, adecă distruge tocmai știința. Un nou formalism bate la porțile spiritului. Acest formalism provine din autonomia ideii de analiză. El arată că experimentul care determină fapte, este mai real decât principiul sau ideea. Inșă acest lucru îl putea crede A. Comte, care dorea să scape știința de anumite principii învechite, de anumite idola, noi inșă, cei de azi, care știm cum se determină un fapt, care știm că în rezultatele unei experiențe făcute în inima empiriei cu cele mai perfecte aparate tehnice, intră cel puțin atâta spirit câtă materie, mitul faptului, al acestui fapt pur, desghiocat de principii nu mai prezintă interes. Real și concret este în aceeași măsură faptul și teoria. O despărțire și o căutare a faptului pur însemnează o atitudine pur formală față de acest real concret. Dar știința trebuia să ajungă la această fază bătrână a sa. Numim formalismul științific, manieră experimentalistă, sau mania analizei.

În a doua jumătate a sec. XIX spiritul analitic a arborat drapelul de cuceritor și stăpânitor al întregii existențe. În artă pe această cale, s'a ajuns, prin așa numita metodă a rafinamentului, la purismul estetic. Astfel se fundamentează valoarea estetică pe anumite date strecurate, obținute după o benedictină trudă a spiritului analitic. Mai ales în curentul ermetist povestea faptului pur s'a extins la poezia pură, sau la arta pură. Nu ne ocupăm mai amănunțit de personalități, nici de idei, în această direcție, deoarece spiritul modern trăiește în bună

parte sub această atmosferă. Artă pură este un ultim derivat rafinat și debil față de nevoile integrale ale existenței, obținut prin forța analitică a spiritului.

În filosofie, spiritul analitic a ajuns la rezultate impunătoare. E suficient să amintim curentul fenomenologic. Structura intimă a acestui curent arată că problematica filosofică se compune dintr'o țesătură extrem de rafinată de derivate obținute pe cale analitică. Derivatele se numesc esențe. Aici formalismul este evident. Fenomenologismul, prin forța sa formală de derivațiune a problemelor, nu este altceva decât un nou scolasticism.

Fazele prin care se manifestă formalismul epocii contemporane sunt multiple. Ne rezervăm dreptul de a le trata în toate consecințele lor, în altă parte. Deocamdată revenim la ideea centrală și accentuăm, că orice epocă se termină printr'un formalism. Formalismul îmbracă haina valorii dominante. Astăzi trăim ultimele faze ale epocii contemporane, deci ale formalismului științific. Pe planul existenței practice, cine nu se împiedică la fiecare pas de formalismul vieții burgheze? De mult se vorbește de formalismul instituțiilor, de formalismul conveniențelor, de formalismul reformelor, etc. Sufletul omului modern a devenit o păpușe în mâinile unor forme stringente.

Un strălucit poet al generației tinere, M. Beniuc a dezvoltat cândva într'un eseu intitulat: „Exigențele timpului” o interesantă idee. Vorbind de derivatele purismului poetic, de cele ale fenomenologiei precum și de cele ale analizei științifice, amintește distanța ce se naște între existența integrală și aceste epifenomene ale spiritului. Autorul recurge la o imagine cu caracter politic, vorbind de furia maselor care nu mai pot ajunge la înțelegerea unor astfel de situațiuni. Masele au rămas pe dinafara unei structuri existențiale, spune poetul și prin aceasta el vrea să justifice un gest politic numit revolta masei. Noi spunem ceva mai mult: această structură teoretică a divorțat de existență. Analiza devenind extremă

a ajuns la derivarea unei problematici formale, sugrumând întregul concret al existenței. Acest fapt justifică revolta masei și ceva mai mult: revolta existenței însăși în numele salvării sale.

Neoumanismul

Din nou problema mântuirii este pe primul plan. Omul își caută o nouă structură care să-i cuprindă integral ființa. Și de astădată epoca și-a regăsit numele, pentru că se vorbește încă de multă vreme de un neoumanism. Propriu zis neoumanismul este o problemă în aparență veche. Pornește dela romanticii germani și în special dela Goethe. Încă dela început, pozițiunea acestui neoumanism este limpede. Prin el se caută o formulă a omului integral. Nu importă motivările cari i s'au adus inițial și care, în cele mai adese cazuri, se pronunțau ca o reabilitare a sentimentului față de raționalismul sec. Important este că romanticii sunt primii care sesizează o criză a existenței, criză nelichidată nici până în zilele noastre. Astfel acest curent se desfășoară cu o vigoare ce a adus una dintre cele mai accentuate turburări înăuntrul existenței. În problema mântuirii de astădată însă soluția este alta. Neoumanismul se definește ca un mic pas de caracter sintetic în istoricitatea fenomenului cultural.

Nu dela început soluția crizei este clară și aceasta provine în prima linie din faptul că însăși criza s'a declarat succesiv. De altfel, în epoca în care curentul neoumanist își așează pietrele de temelie, criza existenței nici nu se declarase decât numai pe anumite planuri și acolo într'un mod discret. Totuși, marile spirite o prind în acest punct inițial și întrezărindu-i proporțiile, aruncă o formulă pentru o nouă structură a existenței. Este interesant de constatat că primele formule au fost elaborate în domeniul artei. Acest fapt dovedește încăodată că funcțiunea existențială a artei se desvoltă major pe dimensiunea viziunii.

Încă în forma sa inițială, neo-umanismul se manifestă ca o reacțiune împotriva spiritului analitic. Nu mai amintim de ura lui Goethe față de fizica timpului său, nu mai amintim ciocnirea dintre gânditorii romantici și Kant, nici eforturile filosofilor de a găsi o altă metodă decât cea analitică pe care să se bazeze cunoașterea omenească. Formalismul științific mai sus amintit, care în fapt s'a declarat ca forță istorică mult mai târziu, e adu-mecat de gândirea romantică. Astăzi, constatând criza la care a dus acest formalism, nu putem decât să dăm dreptate reacțiunii romantice.

Pe măsură ce lucrurile s'au limpezit, valoarea metafizică a devenit valoarea epocii romantice: Însă de astădată noua valoare nu evoluiază în pură contradicție cu valoarea științifică, fiindcă astfel ar fi decăzut în religioasă. Ea se manifestă ca o sinteză între religioasă și științific. Valoarea metafizică oferă formula unei existențe unitare, salvată de exterioritatea și înspăimântătoarea relativitate în care o aruncase științificul și în același timp revenind, prin simțul întregului și al absolutului spre valoarea religioasă. E de notat însă că valoarea metafizică, păstrând simțul absolutului, dă acestui concept un înțeles deosebit decât cel acordat de religie, sau știință. Acest absolut nu înseamnă nici obiectivitate științifică și nici imuabilitate religioasă. Absolutul metafizic nu-i altceva decât realizarea întregului, a cosmosului pornind din inima unei conștiințe. Posibilitatea întregului, este expresia simplă, care acoperă nuanța metafizică a absolutului. Metafizicul păstrează deasemenea multiplul, individualul, însă nu-l lasă în pură exterioritate unul față de altul, ci îl leagă esențial.

În ultima vreme problematica crizei s'a înmulțit. Se trâmbițează peste tot necesitatea unui nou umanism. Deoarece la spatele epocii actuale stă valoarea științifică, nelichidată încă, acest nou umanism manifestă o adevărată spaimă față de rezultatele valorii științifice. O literatură întreagă, mai ales în Franța, și-a

stabilit un înalt scop din a salva omul ca valoare integrală din ghiarele științei și în special din ghiarele mașinismului și ale tehnicii. Aceste spirite simt corect numai grosso modo, pentru că nu mașinismul nici tehnica amenință omul ci spiritul născut din dominanța exagerată a valorii științifice. Acest spirit l-a făcut pe om sclavul faptului și al experimentului. Și s'a mai adăugat și altceva : criza existenței ce s'a declarat mai ales de câteva decenii, a lipsit existența de cadre largi de dezvoltare, cu alte cuvinte, a lipsit omul de încadrare în linia unor idealuri. Mașinismul și tehnica, ca rezultate ale științei, nu sunt amenințătoare decât atunci când sunt luate ca idealuri integrale. Această stare este fatală în epoca de riguroasă hegemonie a științificului. Inșă înăuntrul unei existențe cu idealuri largi, tehnica și mașinismul devin sclavele omului. In această stare, sunt admirabile instrumente ale existenței.

Cei ce se revoltă împotriva tehnicii deobiceiu mai fac încă o greșală. Ei se revoltă împotriva științei ca atare. Susținând aici necesitatea unei valori metafizice, ținem să accentuăm că nu suntem cătuși de puțin de această părere. Știința este o valoare necesară. Hegemonia ei este însă de caracter istoric. Deocamdată ea se va retrage pe al doilea plan, nu ca posibilitate de realizare, ci ca importanță înăuntrul existenței. Va apare din nou cu aceeași vigoare în altă structură existențială. In momentul de față, valoarea metafizică este chemată să-și îndeplinească dubla ei funcțiune : să încheie o lume și să deschidă alta.

O nouă lume

Pentru a înlătura orice suspiciune de rea intențiune e bine să amintim cititorului că ideea vecinicei reînțarceri nu ne aparține cătuși de puțin. Temelia acestei idei a fost pusă din antichitate, iar în timpurile mai noi, Nietzsche este acela care s'a folosit în largă măsură de ea, dându-i o nouă formă. Considerăm această idee ge-

nerală, ca bun comun în istoria culturii. Totuși, o istorie a ideii veșnicei reîntoarceri nu ar fi cu totul lipsită de interes. Noi nu simțim lipsa unei astfel de întreprinderi decât într'o foarte mică măsură: în măsura în care ne putem lămurii propria noastră pozițiune.

La baza ideii veșnicei reîntoarceri stă una dintre cele mai rudimentare forme de gândire omenească și anume, judecata prin analogie. De aceea, cea mai obișnuită expresie a acestei idei este reîntoarcerea ciclică. Aceasta însemnează că o lume, descriind un ciclu de evenimente, dispare și se naște alta, care descrie același ciclu. O formă mai deosebită o dă Goethe acestei idei și anume, forma spiralei: lucrurile se repetă însă descriu un urcuș, așa încât găsim pe „același”, dar la diferite nivele. Nietzsche manifestă o adevărată pasiune pentru această idee. Dragostea pentru ea este mai mult de ordin artistic, fiindcă sub alte raporturi, ideea veșnicei reîntoarceri se potrivește cu sistemul său de gândire, ca nuca în perete. La Nietzsche veșnica reîntoarcere este bazată pe un mit științific și anume, pe mitul atomilor, sau mai precis, pe numărul limitat de atomi în univers. Dat fiind acest număr limitat, Nietzsche presupune, făcând un elementar calcul de probabilitate, că e imposibil ca structurarea atomilor în forme să fie veșnic alta: că se va ajunge la repetiția anumitor forme. De aici veșnica reîntoarcere. Dar Nietzsche nu crede într'o repetiție de lumi ci într'o repetiție gândită în cel mai concret mod. Orice mic gest, orice întâmplare se va repeta aidoma. Chiar momentul în care Zarathustra povestește mitul veșnicei reîntoarceri, peste veacuri se va repeta exact în aceeași formă.

În forma în care am expus ideea veșnicei reîntoarceri, vorbind de concepțiunea noastră, se pot găsi esențiale părți din toate cele expuse mai sus. Există și la noi anumite cicluri cari descriu întreguri ce se numesc lumi. Ciclurile sunt descrise de valorile culturii. Însă deși am fixat canoane acestor cicluri, prin conceptul dialectic,

totuși, nu putem spune că valorile ca monete ale ciclului se repetă totdeauna în aceeași ordine. O lume culturală se manifestă saturată prin realizarea unor trei monete: religios, științific și metafizic, pe planul existenței teoretice și politic, economic și moral, pe planul existenței practice. În a doua lume, ordinea poate fi alta. Important este că se respectă legile conceptului dialectic, adică, o valoare care este teză într'un ciclu poate deveni anti-teză în altul. Sintezele nu se pot schimba.

Pe de altă parte, ciclurile nu se pot repeta la același nivel, așa că aici intervine și viziunea lui Goethe. Închindu-se o lume, se naște alta, în care valorile mai sus amintite vor îndeplini aceleași funcțiuni, dar aplicate asupra unor alte conținuturi și mai ales, într'un alt câmp de existență, astfel că veșnica reîntoarcere expusă de noi se bazează pe principiul paralelismelor formale. Lucrurile devin cu ușurință înțelese, dacă ne gândim la fragmentul de istorie pe care l-am privit în considerațiunile de mai sus. Cultura europeană a descris un ciclu dialectic, prin religiosul medieval, științificul renașterii și modern și metafizicul romantic. Suntem în momentul de față la sfârșitul unei lumi. Valoarea metafizicului însă are dubla misiune de-a încheia sintetic o lume și a deschide perspective pentru alta. Timpul nostru trăește atmosfera de plămădire a unei noi forme de existență. În această lucrare accentul cade pe viziune, deci la locul de frunte stă fantezia artistului și puterea de arhitect a metafizicianului. Inșă după ce cadrele vor fi create, pe acest nou nivel de existență, va apare acțiunea celorlalte valori pentru întregire. Vor fi anumite adevăruri pe cari religiosul tinde să le absolutizeze și altele, pe care științificul, să le relativizeze și empirizeze. Deci, în acest nou cadru, apare din nou funcțiunea de absolutizare a religiosului și cea de relativizare, empirizare și fructificare practică, în sensul tehnic și utilitarist al cuvântului, realizată de științific. Noua lume se va supune aceluiași funcțiuni. De aici răsare paralelismul formal. Inșă veșnica

reîntoarcere la noi are un înțeles și mai concret. Este vorba de revenirea epocilor de criză ale existenței cuprinse sub termenul de umanism. Umanismul este semnalul de alarmă înăuntrul existenței. El revine periodic după funcțiunea autarhică a fiecărei valori. În această epocă, omul își caută un nou centru de existență de unde să-și poată găsi o formulă mai încăpătoare. Și astfel istoria se împrospează cu noi puteri în fiecare epocă de umanism. Ea apucă drumul unor noi forme în numele omului.

Undeva Nietzsche mărturisește cu entuziasm că în momentul în care a descoperit ideea veșniciei reîntoarceri, se afla la Silz Maria, la nu știu câte mii de metri deasupra mării și mult „deasupra tuturor lucrurilor pământestești”. Curioasă lege a istoriei, descoperită în această regiune defrișată de omenesc! Poate din acest motiv teoria a suferit o justificare savantă, tocmai din partea anti-științificului Nietzsche. Prin sine veșnicia reîntoarcere a umanismului, simțim cum stăm implantați până la glesne în pământ. Ea e norma istoriei, izvorâtă din pura intuițiune a concretului: legea regenerării existenței în numele vieții, legea posibilităților omului de a se realiza concret.

ZEVEDEI BARBU

Cultură și mentalitate primitivă

de

Gh. Pavelescu

Cultura europeană a trăit până aproape de a doua jumătate a veacului trecut mai mult într'un cerc închis reducându-se la studiul și contemplarea momentelor de înflorire istorică ce s'au succedat pe continentul european din antichitatea greco-latină și până în evul contimporan. Excepție fac cercetările unor pasionați arheologi, preistoricieni și orientaliști din a doua jumătate a veacului trecut, (I. Fr. Champollion, G. Maspero, S. Reinach, L. Frobenius) care au împins ceva mai departe originile acestei culturi prometeice. În special în ultimile decenii ale veacului trecut datorită exploratorilor și misionarilor, care au străbătut în număr tot mai remarcabil pământurile necunoscute ale celorlalte continente, lumea europeană ajunge la convingerea că alături de cultura ei există și alte culturi, care deși înfloresc în peisajele exotice sunt și ele produse ale genului uman. O lume întreagă de popoare așa zise primitive, sălbatice, necivilizate sau naturale — numite astfel pentru că trăiau mai aproape de condițiile din mitul paradisului — se oferă aproape pe neașteptate curiozității spiritului științific ale veacului trecut. Ca o urmare a acestui fapt au luat naștere o mulțime de științe și discipline comparative: etnologia, antropologia — cu tendința de a explica evoluția omului pe ambele sale laturi: fizică și psihică — sociologia, filosofia istoriei, morfologia culturii ș. a. Bastian, Waitz, Topinard, Tylor, Frazer, Frobenius și Thurnwald reprezintă doar culmile acestor străduințe.

Primii cercetători care au făcut cunoștință cu popoarele primitive s'au găsit însă în fața unei lumi deosebită

de a noastră, prezentând un aspect ciudat nu numai în ceea ce privește obiceiurile și credințele, dar și în felul de a acționa, de a gândi și de a se comporta față de anumite situații sau realități date. În entuziasmul lor de primi cercetători ai unei lumi nebănuite era firesc să cadă în anumite simplificări și să reducă la un numitor comun o realitate extrem de complexă. Astfel școala antropologică engleză în frunte cu Tylor împrumutând o teorie, care tocmai atunci făcea strălucită carieră în științele naturale, — evoluționismul, — a căutat să explice lucrurile în mod rațional, așezând într'o linie fictivă de evoluție lineară toate popoarele începând dela cele primitive până la cele civilizate de astăzi. Tylor credea că omenirea trece prin faze inevitabile de cultură caracterizate prin anumite tendințe fundamentale ale sufletului uman. În acest sens explica el mentalitatea popoarelor primitive prin teoria animismului, adică prin tendința omului de a însufleși natura și de a explica totul prin intervenția spiritelor ce populează universul.

Explicația animistă acceptată la început de întreaga școală antropologică engleză (Lang, Frazer), precum și de alte școli, cum este cea dela Leipzig (Peschel, Ratzel, Schurtz), iar în cele din urmă chiar în interpretarea mitologiei popoarelor de înaltă cultură (W. Mannhardt, E. Rhode, H. Oldenberg) nu a putut mulțumi mult timp știința etnologică. Mai târziu teoria lui Tylor a fost completată prin teoria vrăjii ca izvor al mitologiei, susținută în special de R. R. Marett. Unii din reprezentanții sociologismului francez (H. Hubert și M. Mauss) au accentuat și dânsii importanța magiei pentru înțelegerea gândirii primitive. Lévy-Bruhl se numără de asemenea printre acei cari au găsit insuficientă teoria animistă.

Cel care a făcut însă acestei teorii o critică în sens kantian a fost fenomenologul german E. Cassirer în lucrarea „Filosofia formelor simbolice” (1925). Cassirer spune că la baza teoriei animiste se găsește o premisă falsă care afirmă că particularitatea lumii primitive constă în aceea

că reduce lumea externă la cea internă sau proiectează lumea dinlăuntru înafară, însuflețind natura. Cassirer susține că orice concepție despre lume implică o dezbateră între eu ca subiect și realitate, ca obiect, dar aceasta nu însemnează că eul și realitatea sunt date de-a-gata, ci fiecare concepție stabilește din nou raporturile dintre ele. Cassirer vrea să spună că nici gândirea primitivă, numită de el mitică, nu lucrează cu concepte de-a-gata. E absurd să susținem că eul și realitatea exterioară ar apărea dela început în mintea primitivului ca două entități autonome și deci primitivul are dela început conceptul de eu dotat cu cel de suflet căruia i-ar asimila lumea exterioară. Realitatea pare să fie alta. Cu cât pătrundem mai mult în gândirea primitivilor ne dăm seama că pentru ei conceptul de suflet este fluid și elastic, găsindu-se în orice existență fizică. Numai foarte târziu și după multe ocolșuri se desprinde din conceptul de suflet conceptul eului, al persoanei sau personalității. Natural că acest proces extrem de lung nu este un act de reflexie sau de contemplație, ci din acțiunea omului pornește realizarea eului, lumea subiectivă se obiectivează. Cassirer susține că la un concept filosofic despre eu se poate ajunge numai atunci când eul își limitează atotputernicia pe care în stadiul magic și-o atribuie în raport cu lucrurile. De sigur, obiecțiunea lui Cassirer este întemeiată numai întru cât animismul ar fi considerat drept prima fază a gândirii primitive. Cercetările ulterioare lui Tylor dovedesc însă că animismul nu este punctul inițial în evoluția gândirii omenești. De altfel animismul sub diferitele sale forme este departe de a constitui apanajul exclusiv al primitivilor. El este mai de grabă o tendință fundamentală a sufletului omenesc în genere.

Am amintit că printre cei nemulțumiți de rezultatele școlii antropologice este și Lévy-Bruhl. Pornind dela metoda comparativă a lui Tylor, dar făcând ucenicie și la școala lui E. Durkheim, care găsisese alături de animism un alt numitor comun pentru gândirea primitivă, „repre-

zentările colective", Lévy-Bruhl reface pe plan tocmai opus teoria școalei engleze. Tylor, după cum se știe, susține principiul identității naturii omenești din toate epocile și la toate popoarele — deosebirea dintre ele fiind numai graduală —, Lévy-Bruhl susține din contră că între primitiv și omul civilizată este o prăpastie peste care nu se poate trece. Deci o deosebire de structură. Lumea spirituală a primitivului, zice Lévy-Bruhl, se deosebește de lumea omului de cultură prin însuși substratul său intelectual. Ea posedă o logică sui generis în care principiul identității și al contradicției nu au rostul și valabilitatea pe care le au în logica omului de cultură. El formulează chiar un principiu universal pentru această mentalitate, *legea participației*, care deși se manifestă în timp și spațiu, este mai presus de ele. Datorită acestei legi, un lucru poate să fie el însuși, dar în același timp poate să fie și altceva decât el însuși. De asemenea, în cadrul categoriei cantității, întregul este egal cu partea, sau în categoria calității, obiectul este egal cu atributul. Legea participației a fost formulată și de E. Cassirer, sub numele de principiul *coincidenței termenilor corelativi*. Gândirea primitivă se mai caracterizează după Lévy-Bruhl printr'o aversiune față de operațiile discursive, prin absența reflexiei și controlului experienței, prin prezența puternică a elementului afectiv în legătură cu categoria supranaturalului, ceea ce-l face să o numească *mistică și prelogică*.

Teza lui Lévy-Bruhl despre o mentalitate primitivă cu atributul de „prelogică”, cu toată bogăția materialului etnologic de care s'a înconjurat, nu s'a putut bucura prea mult de glorie. Lévy-Bruhl a fost unul din puținii etnologi-sociologi ai veacului al XX-lea care nu și-a întemeiat teoriile pe constatări personale făcute în lumea primitivilor. În viața lui n'a studiat nici măcar un singur trib, ci tot materialul cu care și-a clădit imensa operă a fost extras din însemnările diferiților misionari, exploratori, diverși cercetători — mai mult sau mai puțin demni de încredere — care nu prezentau lucrurile decât în aspectul

lor exterior, fără semnificația pe care o au în lumea primitivilor, pentru a nu mai vorbi de interpretarea greșită a faptelor provenită din necunoașterea suficientă a limbilor indigene. E adevărat că și Tylor întrebuințase cu câteva decenii în urmă informațiile misionarilor și călătorilor, dar propunea pentru verificarea lor criteriul „recurenței”. „Dacă doi vizitatori, spune el, aparținând la națiuni deosebite, să zicem un Mohamedan din evul mediu și un Englez din zilele noastre, sunt de acord în ceea ce povestesc despre arta, miturile, sau riturile asemănătoare la popoarele pe care le-au vizitat, aceasta nu se poate datori coincidenței sau hazardului și nici unei fraude. Posibilitatea unei mistificări conștiente sau inconștiente poate adesea dispărea prin aceea că în două localități diferite, același fapt sau aproape același, a fost constatat de doi martori, dintre care primul a trăit cu un secol înainte de al doilea, pe care la rândul lui nu a auzit niciodată vorbindu-se de primul”. (La civilisation primitive, 1905, I, p. 11). Deși astăzi ne apare destul de complicată și curioasă metoda propusă de Tylor, căci în loc ca cercetătorul să meargă personal pe teren pentru a culege și verifica datele, i se recomandă să aștepte o sută de ani până va trece din întâmplare un alt cercetător să confirme aceleași date, totuși mult mai surprinzător este pentru veacul al XX-lea procedeele de cabinet al lui Lévy-Bruhl.

De aceea nu e de mirare că cercetători ca R. Allier, O. Leroy, P. W. Schmidt, Malinowski și alții, care au studiat ani întregi vieța triburilor primitive și-au dat repede seama că teoria de cabinet a lui Lévy-Bruhl este departe de a corespunde realității. Concluziile ce se desprind din studiile lor arată că mentalitatea primitivă este tot atât de logică cât și a noastră. Ea trebuie însă privită pentru sine și prin elementele de conținut de care dispune. Dacă gândirea primitivă operează cu concepte care sunt în sine iraționale (ideea magică, mana, totem, tabu) nu urmează că această gândire e și ea irațională sau prelogică, dacă nu voim să cădem în greșeala de a atribui

subiectului calitățile obiectului. De altfel în evoluția gândirii europene au apărut numeroase concepte iraționale — e suficient să amintim dogma trinității — fără să-i treacă cuiva prin minte să numească pe autorii lor și pe cei care operează cu ele primitivi, sau „prelogici“.¹⁾ Greșeala lui Lévy-Bruhl este de a fi neglijat un element esențial al sufletului primitiv, elementul *magic*, deși i-a constatat prezența. Elementul magic este esența comună care produce identitatea între termenii corelativi (subiect-obiect, obiect-calitate, întreg-parte), deși pe planul fenomenalității ei apar și pentru primitivi, ca și pentru noi deosebiți. Partea nu este întotdeauna egală cu totul și calitatea cu obiectul, decât atunci când aceste elemente sunt străbătute de un al treilea de natură magică prin intermediul căruia se produce identitatea. Acest agent magic, care străbate fluidic toate lucrurile în anumite condiții, poartă nume deosebit la fiecare popor, dar e cunoscut mai ales sub cel melanezian de *mana*. Cercetând mai de aproape materialul de gândire al primitivilor, categoriile cu care operează se poate constata că mintea primitivilor se deosebește de cea a omului civilizat numai prin elementele sale de conținut, nu și prin funcțiile logice. „În materialul cu care operează gândirea logică, spune Lucian Blaga, avem latitudinea de a amesteca fel de fel de elemente sau complexe „iraționale“, fără ca prin aceasta gândirea să se altereze sub raport logic... Mintea primitivului este articulată de aceeași logică și este înzestrată cu aproximativ aceleași funcții categoriale ca și mintea civilizatului, dar primitivul operează materialmente incomparabil mai frecvent decât civilizatului cu conceptul irațional în sine al puterii sau al substanței magice“.

¹⁾ În ceea ce privește raportul dintre gândire și conceptele iraționale cf. studiul lui *L. Blaga, Eonul dogmatic*, în special capitolul „Gândirea prelogică și dogma“ (p. 111—123), în care face întâia oră la noi o judicioasă critică teoriei lui L.-Bruhl. Problema a fost reluată și tratată de același autor pe un plan mult mai dezvoltat în lucrarea „Despre gândirea magică“, 1941.

(Despre gândirea magică, p. 103—105). De altfel dacă gândirea primitivă ar fi fost „funcțional” prelogică, ea n'ar fi putut deveni inteligibilă pentru noi, iar primitivii, la rândul lor, ar fi fost sortiți să nu poată păși niciodată scara civilizației. Cercetările mai recente asupra culturilor primitive ne prezintă însă un bogat și interesant material, care poate servi europenilor lecții de modestie. E suficient să amintim cercetările lui Frobenius asupra sufletului african.

Dar cu toate criticile ce i s'au adus, Lévy-Bruhl și-a păstrat cu îndărătnicie ideea fundamentală până la moarte. Totuși în ultimele sale lucrări aduce anumite completări de detaliu datorită mai ales cercetărilor lui Malinowski, Thurnwaldt, Pritschard, ș. a. de o neîndoelnică autoritate. Iar în prefața ultimei lucrări „Experiența mistică” (1938) precizează că întrebuițarea termenului de „primitiv” este pur convențională și că „primitivii nu sunt, nici mai mult nici mai puțin primitivi decât noi”. Singure moravurile și instituțiile lor sunt considerate inferioare sau întârziate față de ale noastre. Ei sunt apoi mai aproape de condițiile umane originare și reprezintă în lumea actuală ceea ce au fost strămoșii noștri mai îndepărtați. Aceasta însă nu este decât concepția școlii engleze, enunțată de Tylor sub influența evoluționismului acum o jumătate de veac, concepție pe care Lévy-Bruhl a combătut-o toată viața sfârșind prin a o accepta parțial.

Am amintit că prima greșeală care l-a dus pe Lévy-Bruhl la concluzii false a fost caracterul de cabinet al sociologiei sale, iar în al doilea rând lipsa de apreciere suficientă a elementului magic din gândirea primitivă. La acestea adăugăm un al treilea motiv: întrebuițarea greșită a metodei comparative. De sigur, dacă Lévy-Bruhl a comparat mentalitatea omului primitiv, așa cum a fost descrisă de primii cercetători cu cea a omului civilizat, contrastul dintre ele a apărut în mod vădit. Lévy-Bruhl a uitat însă că a pretinde primitivului să gândească la fel cu omul civilizat este mult mai exagerat decât a pre-

tinde Francezilor să gândească conform ideilor clare și distincte ale lui Descartes sau Germanilor conform categoriilor lui Kante. Se știe că ceea ce numim noi astăzi gândire filosofică și științifică este rezultatul eforturilor individuale ale câtorva capete gânditoare ce se pot număra pe degete, (Platon, Aristotel, Descartes, Spinoza, Newton, Leibnitz, Kant, ș. a.), care formează o linie evolutivă de gândire *individuală*, la care marile mulțimi nu participă decât foarte târziu și într'un mod cu totul pasiv. Alături însă de această linie există o gândire care s'ar putea numi *colectivă*, evoluând pe un ritm continuu, dar mult mai încet. Pentru a da un exemplu aproximativ am putea spune că marile mulțimi abia astăzi, după două mii de ani și numai în unele privințe, au ajuns să gândească la fel cu Platon al antichității. Aceasta nu atât prin influența directă a lui Platon, ci mai mult printr'o evoluție de gândire colectivă, în care ideile lui Platon vor fi avut de sigur un rol inductiv. Dar atunci cu ce drept Lévy-Bruhl pretinde primitivilor să gândească conform principiilor identitatis, contradictionis și exclusi tertii, formulate de Parmenides și Aristotel? Situația lui Lévy-Bruhl este cu atât mai paradoxală cu cât el a neglijat faptul că primitivii se comportă de foarte multe ori la fel de logic ca și noi, iar pe de altă parte popoarele europene prin superstițiile și obiceiurile lor manifestă adeseori tendințe „prelogice”. Dacă Lévy-Bruhl întrebuița în întregime metoda comparativă punând față în față stadii de cultură dela diferite popoare ar fi constatat, după cum spuneam mai sus, că deosebiriile între mentalitatea popoarelor numite primitive și cele civilizate sunt numai de grad și nicidecum funcționale.¹⁾

¹⁾ Filosoful german **Fr. Paulsen** ocupându-se în a sa „*Introducere în filosofie*” de raportul dintre filosofie și religie și mitologie, consideră pe cea dintâi ca produsul „spiritului individual”, iar pe celelalte două produsul „spiritului colectiv”. Paulsen și cu el mulți alții restrâng astfel domeniul filosofiei la ceea ce am numit noi creația gândirii individuale. Limitarea se poate susține însă numai în cadrul

Cei care sunt inițiați în culturile populare europene știu că o mare parte din materialul etnologic utilizat de Lévy-Bruhl pentru dovedirea mentalității primitive se poate culege foarte bine din țările civilizate ale Europei, chiar la câțiva kilometri de Paris. Era suficient pentru Lévy-Bruhl să consulte lucrările contemporanilor săi Arnold van Gennep și P. Saintyves pentru a se convinge de acest adevăr. Fără a merge însă prea departe, credem că nu exagerăm afirmând că aproape toate exemplele din opera lui Lévy-Bruhl se pot culege, mutatis mutandis, din folklorul românesc. Trebuie să concludem atunci pentru o mentalitate primitivă a poporului nostru, cum s'au grăbit unii? Realitatea pare să fie alta. Ea dovedește cât de neîntemeiată este teoria „prelogismului” formulată de Lévy-Bruhl după materialul etnologic cules de alții, fără să facă cercetări personale în lumea primitivilor și fără să ia în considerare asemănările numeroase ce există între cultura popoarelor primitive și a celor civilizate. Greșeala lui Lévy-Bruhl este cu atât mai mare, cu cât Tylor, voind să pună bazele unei „științe” a culturii, indica în paginile liminare ale „Culturii primitive” drept metodă principală „compararea culturii popoarelor inferioare cu cea a națiunilor înaintate”. Astfel, spunea Tylor, vechii locuitori lacustri ai Elveției ar putea fi comparați cu Astecii sau alte triburi din America de Nord, sau cu Zulușii din Sudul Africei. Dar această metodă, pe care am putea-o numi „a sincroniei culturale”, a fost utilizată chiar înainte de Tylor de către misionarul I. Fr. Lafitau, care a studiat

istoriei filosofiei europene, dar nu și atunci când avem în vedere evoluția gândirii omenești în genere. Căci probabil, ceea ce filosofii numesc date apriorice sau imediate ale conștiinței omenești sunt rezultatul unor eforturi de gândire și experiență colectivă și anonimă ale omenirii preistorice. Noi susținem această ipoteză, deși celor mai mulți filosofi le place să vorbească despre aurora spiritului filosofic care ar fi avut loc în cadrul culturii grecești. Spiritul filosofic ar fi apărut tocmai prin reacțiune față de gândirea colectivă al cărui caracter esențial este conformismul”. Cf. între alții D. Essertier, *Les formes inférieures de l'explication*. Paris, 1927, p. 241—278.

obiceiurile triburilor americane în comparație cu cele din antichitatea greco-latină.

Se pare că în ultimul timp Lévy-Bruhl și-a dat totuși seama, că nu are dreptate, precizările pe care le face în ultima lucrare referitor la noțiunea de primitiv o dovedesc cu prisosință. Totuși vârsta prea înaintată — când nu mai putea spera că, renunțând la vechea teorie care-i adusese atâta faimă, ar putea ajunge pe un nou drum la rezultate cel puțin egale, — l-a făcut să o păstreze până la moarte, având poate și conștiința deplină că dacă ea n'a fost adevărul, a fost totuși un prilej pentru a-l găsi. De altfel, privită în consecințele sale, teoria lui Lévy-Bruhl, cu toate că a îmbrăcat numai mantia adevărului, a fost una dintre cele mai fecunde în domeniul sociologiei primitive și etnologiei din ultimele decenii. Tot ce s'a scris pro și contra asupra acestei teorii sunt deopotrivă studii prețioase. Ea este astfel și un strălucit exemplu cum în istoria gândirii valoarea unei teorii ca și a unei ipoteze se poate judeca mai bine după roadele sale decât după adevărul intrinsec pe care-l conține.

Dar parcurgând lucrările principale ale lui Lévy-Bruhl din domeniul vieții primitive, găsim înafară de considerațiile teoretice, ce pot fi criticabile, un imens material de fapte adunat din diferite publicații cu adevărată pasiune de colecționar, dar și cu un mare simț de sinteză, ce face cinste veacului de față și poate sta alături de sintezele lui Frobenius și Thurnwaldt rezultate din cercetări la teren. Soarta teoriilor e mai mult sau mai puțin efemeră, dar materialul, mai ales când e colecționat după metode științifice (nu e totdeauna cazul lui Lévy-Bruhl), își păstrează valoarea și dincolo de valabilitatea teoriei prin care a fost interpretat. Deci pentru a face o apreciere justă asupra operei lui Lévy-Bruhl ar trebui să spunem că materialul întrebuițat este valoros; interpretarea adusă faptelor, sau teoria prin care le explică este indiferentă, sau neutră căci pe planul fenomenalității fap-

tele nu o contrazic; singure concluziile finale despre o mentalitate prelogică sunt false, sau cel puțin exagerate.

Rezumând concluziile implicite ce se desprind din considerațiile sumare făcute asupra operii lui Lévy-Bruhl, se pot formula următoarele obiecțiuni esențiale în ceea ce privește metoda: 1. Intrebuințarea greșită a unei metode de cabinet, deductive, fără a face cercetări personale la teren; 2. Compararea directă a mentalității primitive cu cea evoluată din Europa, fără a ține seama de fazele intermediare și fără a folosi materialul folkloric al popoarelor civilizate; 3. Nestudierea și în consecință necunoașterea suficientă a elementului magic, care joacă un rol covârșitor în mentalitatea primitivă și care constituie „în sine” o idee irațională, dar care nu alterează câtuși de puțin funcțiile logice ale primitivilor.

GH. PAVELESCU

BCU Cluj / Central University Library Cluj

„Sonetele către Orpheu” de Rainer Maria Rilke

Incercare de interpretare

„Sonetele către Orpheu” pe care Rilke le-a scris la Muzot în Februarie 1922, au fost concepute sub o inspirație miraculoasă, după cum o mărturisește însuși poetul în scrisorile sale.

Are încercarea noastră de interpretare vreun rost? Are poezia în fond nevoie de interpretare? Nu se deosebește poezia de celelalte moduri de exprimare omenească chiar prin faptul că nu mai are nevoie de asemenea comentarii? Întrebările se pot înmulți, ele izvoresc dintr'o concepție nu lipsită de temeiu. Greșala este însă generalitatea întrebării și lipsa de claritate a termenilor întrebuințați.

Fiecare poezie redă într'un fel oarecare felul de a-fi-în-lume al poetului. Acest a-fi-în-lume („In-der-Welt-sein” după termenul lui Heidegger) este întotdeauna caracterizat printr'o dispoziție „Stimmung”. Dispoziția însă nu este numai un sentiment trecător. În dispoziție și prin ea se revelează totdeauna existentul care determină dispoziția, precum și ființa omenească la care ea este prezentă. După cum momentele acestor relații ce formează un tot unitar, sunt general cunoscute sau singulare în felul lor, poezia devine și ea ușor de înțeles sau „obscură”. O interpretare va cere bineînțeles numai cea din urmă.

Dar ce înseamnă de fapt o interpretare? Din cele spuse mai sus reese rostul și sensul ei. Interpretarea nu poate face altceva decât să desvolte ceea ce e cuprins în poezia respectivă și ceea ce este complex. Ea n'are voie să implice ideile și concepția interpretului, oricât de interesante ar fi ele. Ea trebuie să scoată în evidență sensurile ascunse ale poeziilor, cari poate nu se arată fiecăruia la fel de limpede.

Rămâne de văzut, dacă „Sonetele către Orpheu” intră într'adevăr în categoria poeziilor „obscure”. Ne putem bizui în privința aceasta pe o mărturie lăsată chiar de Rilke într'o scrisoare către principesa de Thurn und Taxis, în care, vorbind despre miraculoasa inspirație în care au fost scrise aceste poezii, adaogă că sensul lor i se lămurește treptat cu fiecare nouă citire. Să nu ne mirăm deci

dacă nouă ne par „obscur” și ciudate, dacă însuși autorul a trebuit să caute adevărul lor ascuns.

Cetitorul să nu se aștepte ca tainele poeziilor să fie transpuse pe un plan de platitudine zilnică, pierzând caracterul lor neobișnuit. Interpretarea, cum spunea odată Heidegger într'o prelegere despre Hölderlin, trebuie să fie o indicare a drumului spre culmile cuvântului poetic, care să ne ajute să urcăm spre aceste culmi. Ea nu poate niciodată înlocui cuvântul poetic traducându-l, ci trebuie să-l păstreze în singularitatea lui unică.

În încercarea noastră de interpretare începem cu analiza primului sonet, urmând ca într'o lucrare mai dezvoltată ideile, mai mult schițate aci, să fie amplificate pe baza analizei celorlalte sonete.

Primul sonet.

Sonetele către Orpheu sunt închinare, cum ne spune chiar titlul, lui Orpheu. Să încercăm să ne formăm o imagine potrivită despre acest cântăreț legendar din antichitate, bine înțeles nu o imagine istorică, ci acea imagine, care a fost vie în Rilke când a scris ciclul de sonete. Începem cu o interpretare cât mai strictă a textului. Dăm originalul și o traducere fără pretenție literară, care se mulțumește a indica aproximativ sensul originalului.

Da stieg ein Baum. O reine Uebersteigung!
O Orpheus singt! O hoher Baum im Ohr!
Und alles schwieg. Doch selbst in der Verschweigung
ging neuer Anfang, Wink und Wandlung vor.

Tiere aus Stille drangen aus dem klaren
gelösten Wald von Lager und Genist;
und da ergab sich, dass sie nicht aus List
und nicht aus Angst in sich so leise waren,

sondern aus Hören. Brüllen, Schrei, Geröhr
schien klein in ihren Herzen. Und wo eben
kaum eine Hütte war, dies zu empfangen,

ein Unterschlupf aus dunkelstem Verlangen
mit einem Zugang, dessen Pfosten beben, —
da schufst du ihnen Tempel im Gehör.

Un pom crescu. O pură înălțare!
Cântă Orpheu! O pom înalt în auz!
Totul tăcu. Dar chiar și din tăcere
ieși un început, un semn și o schimbare.

Din liniște și pădurea clară, deschisă,
veneau animalele din cuiburile și ascunzișurile lor;

și se arată că nu erau din viclenie
sau din frică în sine așa de tăcute,

ci din auz. Urletul, țipătul și mugetul
păreau mic în inimile lor. Și de unde până acum
de-abea o colibă putea să cuprindă totul,

un ascunziș din cele mai obscure dorinți,
cu o intrare, ai cărei stâlpi se clatină, —
le-ai dat tu temple prin auz.

„Un pom crescú” — traducerea este incompletă, lipsește primul
cuvânt german „Da” și în original este de fapt vorba de o suire, nu
de o creștere. Momentul suirii este redat din creștere.

Ce înseamnă acel „Da” cu care începe poezia? „Da” poate
însemna aici, adică să determine un anumit loc; corespunzând cu-
vântului „hier”. Dacă poetul l-ar înțelege pe „Da” în acest sens,
toată greutatea accentului ar trebui să cadă pe el, fiind pus la ince-
putul versului. Locul în care se petrece acțiunea ar fi atunci sub-
liniat. Citind atent textul, observăm însă că nu „Da” este accentuat,
ci „creșterea” și „pomul” („stieg” și „Baum”).

Primele două versuri cari conțin chea sonetului și ne in-
troduc în lumea ciclului sunt ciudate, compuse din patru propoziții
a căror legătură rămâne în primul moment ascunsă.

Un pom crescú. O pură înălțare!
Cântă Orpheu! O pom înalt în auz!

Cele trei propoziții, ce urmează constatărei din prima propo-
ziție, sunt exclamații de mirare și admirație. Dar ce rost au astfel de
exclamații după o simplă constatare? Explicația ne-o dă acel „Da”,
care nu înseamnă „aci”, nu este un adverb de loc, ci exprimă o în-
lănțuire, un eveniment causal, stă alături de un „als”, care în cazul
de față este subînțeles. „Als... da” înseamnă „atunci... când”. „Da”
fixează un moment al unei dezvoltări, corespunzând lui „atunci”. În
acest caz nu ia accent, care trece mai departe, la acele cuvinte cari
conțin mișcarea, schimbarea, în cazul de față, „stieg” și „Baum”. Care
e cauza evenimentului ce se produce în momentul fixat prin cu-
vântul „atunci”? Care e cauza „creșterii pomului”? Explicarea o
aflăm din cele trei exclamații ce urmează, cari ca adevărate exclama-
ții nu conțin numai faptul mirării, ci și motivul ce le-a provocat.

„O pură înălțare! O Orpheu cântă! O pom înalt în auz!”

Poezia începe imediat cu efectul produs de o cauză ascunsă,
continuând într'un crescendo impresionant cu desvăluirea cauzei.
Astfel poetul vrea să sugereze misterul creșterii care nu este o cre-

ștere naturală, obișnuită. Prima exclamație se referă numai la creștere ca atare, caracterizând-o ca o „pură înălțare”. A doua exclamație merge mai în adânc, arătând puterea ce a provocat-o, adică cântarea lui Orpheu, iar ultima îl caracterizează pe însuși Orpheu cu aceste cuvinte stranii „O pom înalt în auz!” Dacă se cere dela expresiile poetice în primul rând o putere de reprezentare, trebuie să recunoaștem că această imagine a zeului care este „un pom în auz” este cam ciudată. Dar poate că poetul vrea să dea aici mai mult decât imagini simțite ori văzute, poate vrea chiar să arate prin felul neobișnuit al expresiei legături esențiale ascunse, cari să ni se desvăluie prin ciudățenia metaforei ce ne dă de gândit.

Am lămurit legătura propozițiilor, văzând cum cântarea lui Orpheu produce creșterea pomului, dar n'am desvăluit totuși înțelesul exprimat. Cum poate avea cântecul zeului drept urmare această creștere neobișnuită, în așa fel, încât în ea și prin ea să poată fi întrezărită cauza ei ascunsă?

Răsfoind legendele referitoare la miraculoasa putere a lui Orpheu, găsim într'adevăr una, în care textul grecesc ne spune că prin cântarea kitarodului au crescut pomi. Dar oricât de interesantă ar fi această mică legendă, ea nu ne dă totuși explicarea cerută, dimpotrivă ne îndeamnă să ne întrebăm, de ce a utilizat-o poetul chiar pe aceasta și nu una din celelalte, tot atât de impresionante, cari ni s'au păstrat din antichitate, ca bunăoară aceea, în care până și pietrele neinsuflețite se orânduiesc singure, construind un zid, sub influența ordinei ce caracterizează cântarea zeului? Este de altfel de remarcant că elementul de ordine și de măsură recunoscut în general lui Orpheu și lui Apollo din antichitate și până la Nietzsche, nu lipsește nici la Rilke, care însă nu-i acordă primul loc. Trebuie să precizăm că pentru Rilke, Orpheu și Apollo sunt contopiți în una și aceeași persoană.

Să ne întorcem la text. În primul vers poetul vorbește de o creștere, mai exact de o urcare, o suire care este caracterizată ca o „urcare pură” — „reines Uebersteigen”. Am tradus „Uebersteigen” cu „înălțare” pentru a scoate în evidență caracterul de „über” — „peste”; poate un cuvânt mai potrivit dar cam încărcat de desele lui întrebuintări în metafizică, ar fi „transcendență”, „transcendere pură”.

Fiecare urcare obișnuită este determinată prin țelul la care ajungem prin mijlocirea ei; după ce l'am atins, urcarea ca atare se termină, nu mai are niciun rost. Dar urcarea de care vorbește poetul este esențial deosebită de cea obișnuită. În ea și prin ea nu se ajunge la un țel la care urcarea ia sfârșit după ce l-a atins, ci este o „urcare pură”. Țelul urcării este urcarea însăși; trecând peste sine se realizează pe sine, aceasta e ființa ei, nu depinde de ceva ce-i este străin, de aceea este „pură”.

În versul al doilea întâlnim prima dată numele lui Orpheu. Poetul ni-l arată cântând și desvoltă astfel concepția sa despre cântarea care va străbate toate sonetele. Orpheu care cântă e numit un pom înalt în auz. Nu din întâmplare poetul și-a ales ca primă înfățișare a zeului, miracolul pomului, căci zeul însuși este reprezentat ca un pom. Aici vom găsi și explicația care desvăluie misterul acestor versuri.

Creșterea pomului e numită o pură înălțare, transcendență. Ea este urmarea cântării zeului, și poate fi astfel numai fiindcă zeul el însuși e numit un pom înalt. Există deci o comunitate esențială care face posibilă influența zeului. Este vorba aici de influența tipic romantică ce se produce prin simpatie, prin identitatea esențelor. Dar dacă Rilke s'ar opri aci, n'ar da decât un exemplu mai mult pentru o idee romantică cunoscută. Scriind aceste versuri, poetul caracterizează cântarea ca atare, adică poezia, într'un mod original. Cântarea este ea însăși o „pură transcendență” sau „înălțare” putând astfel provoca urcarea pomului. Dar dacă ea are acest caracter, atunci nu este determinată de conținutul care se cântă, ca și urcarea pură ce nu este determinată de un țel pe care trebuie să-l atingă. Nu este o cântare ce se cântă pentru a exprima ceva, fie o bucurie, fie o tristețe, ci o cântare numai de dragul cântării, o „cântare pentru nimic”.

Într'adevăr Rilke exprimă într'un alt sonet această concepție și simbolul pentru o astfel de cântare îi este vântul. Vântul care suflă și este în mișcare nu pentru a ajunge undeva sau pentru a atinge o țintă fixată, ci fiindcă însăși ființa lui este mișcarea. Totuși nu este o mișcare fără sens, fiindcă se petrece „în Dumnezeu”. Dar dacă ea (cântarea) nu este o cântare pentru ceva, ci dimpotrivă o cântare pentru nimic, atunci ea nu poate fi un mod de activitate omenească, fiindcă aceasta se îndreaptă întotdeauna spre un țel fixat. Ce-i mai rămâne atunci? *Existența însăși*. Dar o existență care nu este ușoară, spre care trebuie să urcăm, a cărei esență este „transcendență”. Redăm o parte din sonetul al treilea care conține aceste fundamentale precizări.

“ . . .

Gesang, wie du ihn lehrst, ist nicht Begehrt,
nicht Werbung um ein endlich noch Erreichtes;
Gesang ist Dasein. Für den Gott ein Leichtes.
Wann aber *sind* wir? Und wann wendet er

an unser Sein die Erde und die Sterne?
Dies *ists* nicht, Jüngling, das du liebst, wenn auch
die Stimme dann den Mund dir aufstösst, — lerne

vergessen, dass du aufangst. Das verrinnt.
In Wahrheit singen, ist ein anderer Hauch.
Ein Hauch um nichts, Ein Wehn im Gott. Ein Wind".

"...
Cântarea precum tu o înveți, nu este dorință,
nu este cerință pentru ceva ce obții în urmă;
cântarea este existență. Pentru zeu ceva ușor.
Dar când *suntem noi*? Și când îndreaptă *el*

Spre existența noastră pământul și stelele?
Nu asta *este*, tinere, că iubești, chiar dacă
vocea îți deschide atunci gura, — învață

să uiți că ai cântat. Asta se risipește.
Cântarea adevărată este o altă suflare.
O suflare pentru nimic. O adiere în Dumnezeu, Un vânt".

Fiindcă esența cântării este transcendența, Rilke continuă în primul sonet (versul trei) astfel:

„Totul tăcu. Dar chiar și din tăcere
ieși un început, un semn și o schimbare”.

Legătura cu primele două versuri se face printr'un „și” care pune tăcerea în directă legătură cu cântarea. Se face tăcere, ca să fie posibilă ascultarea. Dacă însă cântarea este existență, lipsa ei este o stare de neînițată în care de fapt nu se poate întâmpla nimic; poezia continuă însă: „Dar chiar și din tăcere, ieși un nou început, un semn și o schimbare”.

(S'ar mai putea adoaga, că această tăcere nu este o tăcere absolută, care tace fiindcă n'are nimic de spus, ci o tăcere care tăinește ceva, este o „Verschweigung”).

Ascultarea adevărată este o ascultare în care cel ce ascultă e legat de acela ce vorbește. Ascultând cântarea lui Orpheu, îi aparții lui. Cântarea lui fiind o „pură transcendență” se produce chiar și în tăcere „un nou început, un semn și o schimbare”. Acest nou început este un început spre o nouă existență, creată prin cântare, semnul, „Wink” îndeamnă și chiamă în același timp spre aceeași nouă existență, este „începutul” unei „schimbări”, în care cel ce se schimbă nu devine altcineva, ci trecând peste sine, ajunge de fapt la propria lui existență. Această schimbare o numim metamorfoză. Sonetul XII din partea doua începe astfel „Wolle die Wandlung” „Să vrei schimbarea” și termină „... dass du dich wandelst in Wind”, „... ca să te prefaci în vânt”. Cântarea produce această schimbare fiindcă existența lui Orpheu este metamorfoză. Transcendența din

sonetul întâi și metamorfoza sunt unul și același lucru. În sonetul V vorbind de felul cum trebuie comemorat Orpheu, Rilke spune :

Errichtet keinen Denkstein. Lasst die Rose
nur jedes Jahr zu seinen Gunsten blühen.
Denn Orpheus ist. Seine Metamorphose
in dem und dem. Wir sollen uns nicht mühen

um andre Namen. Ein für alle Male
ist Orpheus, wenn es singt. Er kommt und geht.

Nu ridicați monumente de piatră. Lăsați numai trandafirul
în fiecare an, în cinstea lui să înflorească.

Căci e Orpheu. Metamorfoza lui
în una și în alta. Să nu ne ostenim

cu alte nume. Odată pentru totdeauna
este Orpheu, atunci când sună cântarea. El vine și se duce.

Comemorarea cea mai potrivită este aceea care nu ridică un semn străin pentru cel comemorat, ci evocă prezența lui în modul cel mai viu. Astfel Orpheu care se schimbă veșnic, a cărui existență este transcendere, poate fi comemorat în modul cel mai potrivit, lăsând să înflorească în fiecare an un trandafir în cinstea lui. De ce chiar un trandafir? Fiindcă este floarea cea mai gingașă, care simte cea mai mică schimbare și fiindcă mireasma lui dulce este ca o glorie (Ruhm). Sonetul VI din partea doua, este închinat trandafirului. Cităm o strofă :

„Seit Jahrhunderten ruft uns dein Duft
seine süssesten Namen hrüber ;
plötzlich liegt er wie Ruhm in der Luft“.

„De veacuri mireasma ta ne spune
nouă cele mai dulci nume ;
deodată plutește ca o glorie în aer“.

Și glorificarea este însăși menirea poetului. Sonetul VII începe astfel :

„Rühmen, das ist ! Ein zum Rühmen Bestellter,
ging er hervor wie der Erz aus des Steins
Schweigen. ...“

„A slăvi, aceasta este ! Menit să slăvească,
a ieși ca firul din a pietrei
tăcere. ...“

Sonetul V, care este o comemorare a lui Orpheu — zeul metamorfozei — este astfel alcătuit, încât exprimă indirect metamorfoză

esențială a morții. Drept exemplu redăm numai ultimul cuvânt al strofelor două, trei și patru, în cari se cristalizează parcă treptele metamorfozei. Ele sfârșesc astfel: „übersteht“, „übertrifft“, „überchreitet“, expresii greu de tradus, să reținem numai faptul schimbării, mișcării; în prima expresie este vorba de o „trans-stare“, urmează o „intrecere“ și o „transcendență“.

Pentru realizarea unei transcenderi trebuie să fie date cel puțin două domenii, două lumi între care ea să se poată produce. Dar cele, în cazul de față, unde poate fi vorba numai de o transcendere pură, trebuie să se deosebească astfel încât să nu se contrazică, ci să formeze un tot întreg. Natura lui Orpheu, care o realizează, se trage din două lumi, cum spune Rilke în sonetul VI. Cele două lumi sunt lumea vieții și a morții. Orpheu e ales ca zeu suprem de Rilke, fiindcă e singurul care a fost și în Hades, în lumea morților și care deci poate uni în cântarea lui viziunea morții cu cea a vieții. În sonetul VI Rilke spune că poetul trebuie să contopească viziunea morții cu tot ceea ce vede. Sonetul IX începe cu fermecătoarea strofă, care prin armonie, ritm și melodie, este una din cele mai frumoase ale liricei germane.

„Nur wer die Leier schon hob
auch unter Schatten,
darf das unendliche Lob

ahnend erstatten“.

„Numai acela care a ridicat lira
și printre umbre,
poate aduce ca o presimțire
infinita preamărire“.

Și se termină astfel :

„Erst in dem Doppelbereich
werden die Stimmen
ewig und mild“.

„Numai în acest dublu domeniu
devin vocile
veșnice și blânde“.

Revenim la metamorfoza din sonetul întâiu, ca urmare a cântării lui Orpheu. Este o metamorfoză fundamentală, căci ea face posibilă aderența ascultătorului la zeul care cântă și astfel la frumusețea lumii care nu este altceva decât cântarea lui.

În strofa doua ni se spune cum animalele vin din pădure, din ascunzișurile și din liniștea lor. Poetul le numește „tăcute“ precizând,

că tăcerea lor nu este o viclenie sau manifestarea fricii, ci o urmare a imperfecției auzului lor. Până și strigătele lor le par încete. Prin metamorfoza produsă de cântarea zeului, auzul imperfect, comparat cu o colibă obscură, nesigură, se schimbă într'un templu. Pe când înainte erau parcă izolate de restul creației și se ascundeau în pădurea întunecată, acum chiar și pădurea devine „clară” și „deschisă” dispărând obscuritatea ce izvora dintr'o lipsă de înțelegere.

Prin această metamorfoză, animalele se integrează și ele în comunitatea unitară a lumii ce este străbătută de cântarea zeului, pentru înțelegerea căreia este nevoie de auz. În sonetul XX. Rilke îl numește pe Orpheu zeul care a învățat creaturile să audă, mai exact „urechea”, „der das Ohr den Geschöpfen gelehrt”.

În ultimul sonet din prima parte a ciclului, poetul descrie moartea zeului cântăreț. Chiar și pietrele aruncate de maenadele furioase nu-l pot lovi, fiindcă, apropiindu-se de el, devin „blânde și și inzestrate cu auz”. După ce totuși maenadele l-au omorât, cântecul lui mai răsună, în „stânci” și „lei”, în „pomi” și în „păsări”, în natura insufletită și neinsufletită. Fiindcă și acum cântarea lui mai răsună în natură, poezii sunt numiți „ascultătorii” naturii și deoarece cântarea lor redă cântarea păstrată în natură, sunt în același timp „o gură a naturii”.

Incheiăm această scurtă privire asupra lumii sonetelor către Orpheu, în care am subliniat numai câteva dintre relațiile esențiale redând sfârșitul sonetului XIX, ce poate fi pus alături de celebrele cuvinte ale lui Hölderlin: „Was aber bleibet, stiften die Dichter” (ceea ce rămâne însă, ctitoresc poezii) și care redă formularea concepției lui Rilke despre esența poeziei.

„Nicht sind die Leiden erkannt,
nicht ist die Liebe gelernt,
und was im Tod uns entfernt,

ist nicht entschleiert.
Einzig das Lied überm Land
heiligt und feiert”.

„Nu sunt suferințele cunoscute,
nu este dragostea învățată,
și ceea ce ne depărtează în moarte,

nu este dezvăluit.
Numai cântecul peste lume
sfințește și sărbătorește”.

Walter Biemel

Problema existenței la André Gide

Este rar să întâlnim un scriitor care să fi exercitat o atât de adâncă influență asupra generației de după războiul mondial, ca aceea a lui André Gide. Opera sa a devenit pentru mulți o adevărată evanghelie determinând un nou sens existențial pe care l-am putea numi *nonconformism*. Individul, pentru a ajunge la completa lui dezvoltare spirituală va trebui să rupă orice barieră impusă de prejudecăți și moravuri perimate. Existența va tinde spre realizarea unui *potențial vital* maxim care se va manifesta printr'o perpetuă sete de a epuiza toate resursele pe care le poate oferi.

„Satisfactions, je vous cherche,
Vous êtes belles comme les aurores d'été”

(Les nourritures terrestres).

În cursul său de deschidere, făcut în 1937 la Collège de France,¹⁾ Paul Valéry afirma că, opera spirituală nu există decât prin act. În afara acestui act, ceea ce rămâne nu este decât un obiect care nu oferă cu spiritul nicio relație particulară. Valéry concepe creația spirituală ca o forță ce deschide drumuri noi spre o comunicare sufletească. Această afirmație a lui Valéry este realizată de fiecare operă a lui Gide ce nu-i decât promisiunea unui nou orizont existențial.

Punctul de plecare al gândirii gidiene este cuprins în următoarea propoziție: „Nathanaël, je t'enseignerai la ferveur”. Omul, pentru a merge spre plenitudinea spirituală, trebuie să poarte cu el ardoarea necunoscutului.

Încă din primele încercări literare a lui Gide „Les cahiers d'André Walter” (1891) găsim, în germene, ideea unei vieți arzătoare.

Sufletul în acțiune, iată ce este de dorit și prin el omul își găsește fericirea. Această fericire constă în sentimentul unei activități violente. Gide este partizanul unei vieți intense, dusă pe mai multe planuri, „cea reală fiind de cea mai mică importanță”.²⁾

Înainte de a începe să trăim, e necesar să ne descătușăm de tot ceea ce am învățat din cărți despre viață, apoi să știm să prețuim momentul. Fiecare clipă trebuie trăită printr'o totalitate de plăcere, ea trebuie să fie plină de toate esențele generatoare a celei „bucurii de a trăi”. Vieța să crească în noi odată cu propriul nostru eu. Dorința trebuie să fie resortul intim; prin dorință în sens gidian, se înțelege setea nestinsă de a cunoaște. După Gide importanța să fie în privire și nu în lucrul privit. La baza trăirii actului existențial

1) Introduction à la Poétique 1937. Ed. Gallimard.

2) Les Cahiers d'André Walter.

va sta dragostea, dăruire neprecupețită de energie creatoare. Orice acțiune a vieții nu poate fi valabilă decât prin spontaneitatea ei. Teama de a face bine sau rău ne paralizează. Vieța să fie trăită sub forma unei existențe patetice în care nimic să nu fie cruțat". Emoțiile au înflorit ca o religie... Orice senzație este o prezență infinită. Prin acest proces de vibrație profundă, trăirea poate deveni tragică făcând în același timp măreția noastră.

Scopul vieții va fi deci o evidențiere a tuturor posibilităților de perfectibilitate a individului, printr'o cât mai largă înțelegere a tuturor manifestărilor umane. Gide cere ca să ne apropiem o cât mai mare doză de umanitate. Înălăturând trecutul, ne vom arunca cu trupul gol în vârtoarea vieții, vieța devenind nu drum încet, ci salt. Descătușându-ne de orice promisiune, ce ar implica o convenție socială, vom realiza un viitor care va fi numai al nostru, promițător de toate surprizele.

Gide protestează contra vieții indulcite, simbolizată în personajul Tityre din romanul „Paludes”. În „Paludes” avem povestea unui om care stăpânind câmpul lui Tityre, nu vrea să iasă, ci din contră se mulțumește cu el așa cum e făcut. Eul nostru trebuie să îmbrace succesiv forme multiple care să corespundă cu natura lui intimă, omul să-și poarte setea de a cunoaște pe toate drumurile ce se deschid înaintea lui, ajungând chiar la o contopire cu aceste drumuri. Gide a trăit patetic plecările în noapte, cutremurat în suflet și în trup, s'a îmbătat de tot parfumul florilor exotice dela Biskra. A știut să cristalizeze emoțiile pe care i le oferea cunoașterea oamenilor.

„Les nourritures terrestres” (1897) sunt catehismul unei existențe frenetice și arzătoare, intim legate de pământ. Sunt imn larg de adorație către toate satisfacțiile momentane ale vieții. „Les nouvelles nourritures” scrise după 1930 sunt o încercare de sinteză a concepției gidienne. După ce s'a epuizat toată gama dorințelor terestre, Gide caută să lege jerba spicelor coapte.

1. La baza existenței stă bucuria de a trăi. Totul în Univers nu este decât exemplificarea acestei legi. Ea se manifestă în frunza plantei, în parfumul florilor, în savoarea fructului, în cântecul pasărilor. Natura devine orchestrare a voluptății. Această voluptate trebuie să fie înțeleasă ca o forță de atracție universală, ca o lege stabilită de „Suprema Inteligență” ce conduce Cosmosul în vederea unui scop bine fixat. A doua problemă pe care o pune Gide este aceea a fericirii. Ea nu poate fi realizată în raport cu eul nostru. Fericirea este mai degrabă o realizare spirituală ce se diferențiază de bucuria de a trăi, aceasta din urmă fiind ceva inconștient, de ordin biologic. Fericirea, dimpotrivă, este o realizare conștientă a omului ajuns la o evoluție spirituală și care se efectuează prin valori umanitare. „Feri-

cirea mea" zice Gide, este aceea de a putea mări fericirea altora. Deci la baza ei, va sta dăruirea spirituală. Individul, după ce arde în el toate dorințele, cu sufletul plin de seve necunoscute, coboară printre oameni pentru a le împărtăși largă îmbrățișare. Și prin asta se explică și actele gratuite pe cari le fac cele mai multe dintre personajele romanelor lui Gide.

2. Ne vom ocupa de ideea de Dumnezeu, examinând forma pe care o ia.

Dumnezeu este o forță creiatoare, răspândită în toate elementele Universului. El se află pretutindeni „fiecare creație indică pe Dumnezeu, niciuna nu-l descoperă”.¹⁾ Prezența divină trebuie să fie intuită și nicidecum verificată. Ea se contopește cu legile universale. Notăm aci influența lui Spinoza pe care Gide o recunoaște și la Goethe (*Dichtung und Wahrheit*, cartea XVI-a). Dumnezeu nu este formă personalizată, ci mai mult „Suprema Inteligență” conducătoare. Natura întregă ne duce spre Dumnezeu. Oamenii însă au schimbat comandamentele divine, modificând bucuria de a trăi în posturi și rugăciuni. Dumnezeul lui Gide este sinteza tuturor forțelor creative din Univers, forțe permanente și infinite.

Forma vie a lui Dumnezeu este Isus. El a știut să redea adevărata religie. Biserica i-a schimbat esența acordând-o cu cerințele sociale. Religia lui Christ este o invitație la viață, la cunoașterea adevărului și nicidecum la renunțări. Există în Evanghelie un efort suprauman către bucurie. Gide recunoaște și se încadrează în religia creștină păstrând libertatea de gândire, neadmițând astfel nicio restricție la trăirea totalitară.

3. Trecând la analiza ideologică a romanelor lui Gide, vom constata că fiecare personaj trăiește o existență completă ce-l singularizează integral în raport cu restul oamenilor. Oamenii descriși de Gide sunt neconformiști, neincadrându-se în valori sociale stabilite de morala cotidiană, dar respectând totuși un profund fond omenesc. Iată-l pe Michel din „*l'Immoraliste*” trăindu-și viața cu pasiunea omului ce a trecut odată pe lângă moarte. El nu se simte încadrat de nicio îndatorire. De altfel Michel este mai degrabă un amoralist, neavând noțiunea valorilor morale. Poartă în el setea aprigă a cunoașterii, căutând să extragă din fiecare formă a vieții, esențele necesare trăirii puternice. Pentru Michel, plăcerea de a trăi îl face impermeabil față de orice înălțuire ce ar putea veni din exterior căci după Gide, numai prin dragoste oamenii pot ajunge la o depășire a eului lor. Michel își sacrifică soția pentru că nu se poate dărui. Sacrificiul pe care el îl face nu este decât ceva intim legat de natura lui. El se găsește în opoziție cu sufletul lui Marceline, femeia actului gratuit

1) *Les Nourritures Terrestres*.

care nu precupețește un singur moment din viață pentru a se dărui. Marceline este profund umană, pe când Michel este un egocentric.

Un alt aspect al actului gratuit îl găsim la Lafcadio (Les Caves du Vatican). Este omul capabil de a săvârși orice fel de acțiune numai din dorința de a-și multiplica emoțiile variindu-le pe diverse planuri. De altfel niciunul din actele sale nu are o motivare adânc psihologică. Vieța sufltească a lui Lafcadio, negăsindu-și unitatea proprie ia uneori ritmul unei pendulări între bine și rău. Ritmul acesta devine atât de accelerat încât cele două noțiuni se confundă. În aparență, îmbrăcând o atitudine de bravadă, toate acțiunile sale sunt eforturi spre o descătușare de cotidian și făurirea unei existențe singularizate, sincronizată după valori proprii.

Cu romanul „La Porte étroite” intrăm într’o altă lume. Se observă tendința lui Gide de a construi un Univers conform principiilor evanghelice tinzând spre realizarea unei perfectibilități interioare prin armonizarea valorilor spirituale. Dragostea Alisei pentru Jérôme este o comuniune sufltească, tendință de ameliorare spre construirea unui concept existențial ce va duce spre o amplă cunoaștere a binelui și a adevărului. Ei nu urmăreau o satisfacere imediată a sentimentului *ci perfecționarea lui și a lor*. Acești doi tineri își măreau dificultățile, îngreund drumul spre realizare, tocmai pentru ca finalul să fie cât mai larg orchestrat. Pentru Jérôme, Alisa era expresia unei valori spirituale echivalentă cu perfecțiunea. El o compară cu o perla de valoare de care se amintește și în Evanghelie. În drumul lor nu intervine nicio precipitare, fiecare pas făcut fiind o confirmare și o verificare a virtuții pe care ei vor s’o realizeze. Dragostea lor este un produs al sensibilității intelectualizate. Renunțarea lui Alisa la Jérôme se efectuează atunci când își dă seama că elementul uman ar putea strica ceva din potențialul sentimentului. Alisa renunță la Jérôme în favoarea surorii sale Juliette. Nu este o renunțare la dragoste, ci numai la omul Jérôme. Iubirea Alisei, ajunsă la incandescență, nu mai are nevoie de sprijin material ci se proiectează cu dela sine putere spre Dumnezeu. Alisa nu ar fi putut fi fericită aproape de Jérôme, deoarece ar fi avut totdeauna impresia sacrificării surorii sale. Trebuie să ne amintim că Gide spunea în „Les nouvelles nourritures”: „Pour être heureux on a besoin du bonheur des tous”. În „La Symphonie Pastorale” se pune problema pasionantă a actului gratuit. Un preot dintr’un cătun elvețian își sacrifică timpul său liber, liniștea familiei, liniștea lui sufltească pentru readucerea la viață a unei surdo-mute, oarbe.

Gertrude devine pentru el un nou scop al existenței. Prin reeducarea acestei surdo-mute el vrea să se perfecționeze pe sine. Atunci când în sfârșit datorită efortului său, Gertrude ajunge aproape de condiția umană normală, opera sa cade pentru că fusese construită

în afară de realitatea omenească. Universul pe care el încercase să-l construiască în sufletul lui Gertrude, s'a prăbușit în momentul când ea, recăpătându-și vederea, a luat contact cu realitatea umană.

Putem să mai amintim romanul „L'école des femmes” unde Gide pune aceeași problemă a actului gratuit din partea lui Eveline.¹⁾

Am trecut în revistă, operele cele mai importante ale lui André Gide pentru a degaja cele două aspecte esențiale ale ideologiei sale. Primul: pe de o parte *hedonismul* sub forma lui cea mai intelectualizată și pe de altă parte *perfectibilitatea morală a individului* obținută prin tendința de umanizare largă a vieții cotidiene. La baza acestei ideologii stă individul, considerat ca o forță vie de creație, printr'un perpetu contact cu toate elementele Universului. Deși separat de societate, el nu este un pasiv, ci din contră, va fi un căutător spre realizarea unei armonii interioare. Individul la Gide este o celulă în continuă devenire. Din această constatare, putem afirma că etica lui Gide este caracterizată printr'o spiritualizare a principiilor constitutive. Ea urmărește un bine și un adevăr absolut, o existență plenară, bazată pe o puternică ardere spirituală. Toate personagiile lui Gide își trăiesc viața lor fără îngrădiri exterioare. Sunt într'un continuu proces de transformare, ducând cu ei convingeri și idei liber acceptate și pentru care sunt dispuși să se sacrifice. Opera lui Gide este poartă larg deschisă spre orizonturi noi, unde pieptul omului respiră larg ozonul înălțimilor.

George Hanganu

1) Eveline se sacrifică, acceptând să trăească lângă un om pe care nu-l mai iubește, pentru a fi consecventă și a nu pierde stima copiilor săi.

R E C E N S I I

C. Rădulescu-Motru: *Etnicul Românesc. Comunitate de origine, limbă și destin.* București, Casa Școalelor, 1942.

Problema tratată în ultima lucrare a d-lui C. R. M. nu este nouă în repertoriul ilustrului filosof român. Este mai de grabă o problemă fantomă, ce l-a urmărit o viață întreagă, după cum se poate vedea din studiile „Cultura română și politicianismul” (1904), „Românismul, catechismul unei generații” (1936) și „Psihologia poporului român” (1937). Pasionanta problemă a d-lui C. R. M. s’ar putea formula în următorii termeni: Intemeierea unei discipline științifice, cu nuanțe pozitiviste, care bazată pe material experimental să descrie ființa integrală a poporului român. Numele acestei discipline nu este stabilit definitiv. Autorul o numește de predilecție „etnopsihologie”, alteori psihologia poporului român, mai rar etnologie, iar în ultima lucrare îi spune simplu „știința etnicului”. Din enumerarea acestor termeni cetitorul își va da seama că d-l Motru luptă pentru cauza unei discipline, în care s’au înscris nume celebre și având în vedere că bătrânul filosof a depus patru decenii de activitate în această direcție este în drept să se aștepte la o lucrare de sinteză asupra poporului român, care oricât ar fi de concentrată totuși ar cuprinde câteva rânduri. Dar d-l Motru vrea să-și cruțe cetitorii. Dacă „Psihologia poporului român” a putut fi scrisă în 29 de pagini, de ce n’ar putea fi și „etnicul românesc” în 46? Căci la atâtea se reduce tratarea subiectului, în afară de cele două capitole introductive și alte două de încheiere cu caracter metodologic.

Faptul că autorul consacră patru capitole metodologiei și unul singur problemei propuse nu trebuie să ne mire. Se știe că maestrul a declarat de curând că deși psihologia poporului român l-a urmărit toată viața n’a putut-o rezolva din lipsă de metodă. Dându-și seama de importanța metodei într’o disciplină atât de complexă d-l R. M. așterne în ultima lucrare pagini întregi de îndrumări referitoare la etnopsihologie, obiect și metodă, pentru a lăsa elevilor și urmașilor un îndreptar serios în cercetarea etnicului românesc.

Iar aceasta desigur nu e o treabă ușoară. Autorul trebuie să înceapă de departe și să arate că tot ce s'a făcut până acum, mai ales la noi, este insuficient și greșit. Să vedem mai aproape ce constată R. M. în această privință.

Etnicul românesc, zice autorul, n'a găsit la oamenii noștri de știință ecoul cuvenit. Căci în afară de colectarea obiectelor de interes etnografic, destinate muzeelor și de culegeri de folklor, etnicul românesc a fost luat mai mult pretext pentru făurirea „speculațiilor sociologice și metafizice”. Cam ce a înțeles d-l Motru din aceste „rătăcirii metafizice”, cum le numește în altă parte și pe care probabil le cunoaște numai din auzite, se poate vedea din comentariile pe care le scrie.

Și pentrucă nu voim să întrebuițăm metoda d-sale, ne permitem să cităm textual pe d-l Motru: „Cu referire la explicarea etnicului, aceste teorii sunt aproape de acord a găsi în gândirea etnicului, o gândire magică revelatoare de realități ontologice transcendente. Gândirea magică deoparte și gândirea logică rațională, de cealaltă parte, ar fi ca două piese ale unui proces de metamorfoză, gândirea magică, fiind matricea din care a ieșit gândirea logică și bineînțeles mai adâncă și mai plină de adevăr decât aceasta din urmă. Cum logica rațională are postulate, categorii și forme de certitudine, așa ar avea și gândirea magică. Numai că gândirea magică ar pătrunde în ontologic, pe când logica rațională se menține pe planul superficial al formei” (p. 57). Dacă autorul citatului ar fi mai tânăr i-am putea cere să-și dovedească afirmațiile cu citate. În cazul nostru trebuie să fim mai indulgenți și bănuind care este cartea necităată în care d-l Motru crede a găsi afirmațiile de mai sus, îi servim proba contrară: „Nu există o gândire magică la propriu, ci numai o gândire, care uzează când mai mult, când mai puțin de ideea magicului. Magicul nu ține de funcția gândirii, ci de materialul ei” (p. 99).

Dacă d-l Motru ar citi lucrările pe care le critică cu atâta vehemență și nu s'ar mulțumi să le cunoască după rezumatele altora, ar fi înțeles de sigur și citatul de mai sus. Iar îngrijorarea d-sale față de orientarea spre metafizică a unora din tinerii noștri cercetători n'ar mai apărea atât de periculoasă încât a simțit nevoia să aducă la cunoștința Academiei Române „care are datoria să-și spună cuvântul ori decâte ori în activitatea culturală a țării se produc îndrumări greșite” (Ședința din 30 Ianuarie 1942).

Aceasta ar trebui să fie realitatea, dar ea e mult mai dure-roasă. Academia Română în loc să încurajeze și să dea sfaturi pentru lucrări serioase care privesc studiul vieții poporului român, premiază lucrări, care în afară de subtitlul „studiu de folklor” nu aveau nimic comun cu rigurositatea științifică preconizată de d-l Motru și în paginile căreia metafizica prost înțeleasă își dă mâna cu fantasia crea-

toare și diletantismul pseudo-științific. Această premieră s'a întâmplat bineînțeles după discursul d-lui Motru.

Dar lucrările de felul acesta sunt lipsite în primul rând de condițiile „științifice”, iar valoarea lor ar fi tot atât de redusă, chiar în cazul când ar lipsi metafizica din ele pe care d-l Motru o acuză inutil.

De sigur că d-l Motru știe că o lucrare de metafizică, oricare ar fi ea, nu e o lucrare de știință, ci de filosofie și trebuie considerată ca atare. Deci știința etnicului n'are de ce se ține de metafizică, deoarece e cu totul altceva. Că se poate face și „filosofie” asupra etnicului, și chiar o metafizică, așa cum se poate face asupra oricărei realități, nu trebuie să supere pe nimeni. Important este ca lucrurile să nu fie confundate și autorii respectivi să nu-și închipuie că fac știință, când fac metafizică și invers.

Precizând obiectul etnopsiologului d-l Motru arată că el se ocupă de locuințele oamenilor, de port, datini, obiceiuri, credințe, superstiții, artă populară și în sfârșit cu toate particularitățile sufletești ale satului. Autorul își dă seama că la un obiect atât de variat concurează o serie întreagă de științe, diferențiate doar prin punctul de vedere. Ceea ce-l deosebește pe etnopsiholog de sociolog, istoric, filolog, antropolog, etc., este după d-l Motru, faptul că el studiază „condițiile care întrețin între membrii unui grup social, din generație în generație, conștiința comunității lor de origine, limbă și destin” (p. 63). Dar mai târziu (p. 70), d-l Motru adaugă în mod discret că această conștiință nu este decât o ipoteză de lucru pe care o supune verificării cercetătorilor etnografi și folkloriști. Totuși pentru a justifica această ipoteză autorul citează și fapte bazate de sigur pe cercetări serioase.

Dacă am trage cu buretele peste toate cunoștințele câștigate de omenire până în secolul nostru, adevărurile d-lui Motru ar apărea cu drept cuvânt revelatoare. Să spicuiem câteva pentru o eventuală antologie de autodidacți: „Omul este trup și suflet; dar nu trup de o parte și suflet de altă parte; ci unitate nedespărțită de trup și suflet, aceea ce aduce după sine o mare complicație la definiție” (p. 5).

„Ori cât am numi organizația satului o organizație primitivă, ea nu este totuși o comunitate animală, nu este chiar o adunătură de sălbatici” (p. 72).

„Săteanul nu este mic și îndărădnic, nici leneș, ci este robul tradiției” (127). Alte exemple similare stau la dispoziția cetitorului dornic de a cunoaște etnicul românesc în lumina cercetărilor d-lui Motru.

Dar care este importanța acestor studii făcute asupra etnicului românesc? D-l Motru este foarte clar în această privință. Știința etni-

cului trebuie să formeze baza în orientarea politică și culturală a unei națiuni. Ea trebuie să interpreteze datele antropologice și sociologice, iar politica și școala să se bazeze numai pe această știință. Fără îndoială aceasta ar fi idealul. Politica și școala să se bazeze numai pe cunoașterea neamului. Iar pentru această cunoaștere trebuiesc studii desinteresate, care să determine, nu să fie determinate de anumite ideologii politice cu viață efemeră. Etern este numai neamul, iar istoria lui este schimbătoare ca vânturile.

Și cum astăzi suntem la răscruce de vânturi, ultimile pagini ale d-lui Motru sunt foarte contradictorii ca atitudine. Se vorbește în aceeași frază despre „spațiul vital”, stabilit însă după indicațiile „eticului”, dar în care nu pot intra decât națiunile înrudite prin „destin”. Știința etnicului ar delimita zonele spațiului vital” din jurul fiecărei națiuni, iar o organizație juridică „supra-națională” va soluționa problema minorităților.

Sunt pagini în cartea d-lui Motru, care dacă ar fi fost scrise cu doi ani mai de vreme, sau mai târziu, ar fi cuprins cu totul alte idei. Pentru cei care ar dori să se convingă, să citească lucrările d-lui Motru citate la începutul acestei prezentări. Oare adevărul este atât de schimbător ?

Gh. Pavelescu

A. Rosetti: Le Mot. Esquisse d'une theorie générale. Copenhague. Buc. 1943.

Studiul de față, prin atmosfera largă a discuțiilor, prin faptul că teoria este împinsă pe ultima pozițiune, depășește cadrul specialității în care îl găsim, în mod obișnuit, pe Profesorul A. Rosetti. Din acest motiv, găsim foarte potrivit să ne ocupăm de el în această revistă de filosofie. Majoritatea problemelor cuprinse sau sugerate aparțin în întregime, sau în bună parte, teoriei cunoașterii sau psihologiei, deci amândouă, ramuri filosofice importante. Vom stăru — în discuțiunea noastră — asupra acestor două centre de probleme, având conștiința vie că nu înlăturăm nici lucruri multe, nici lucruri importante, din lucrarea Prof. A. Rosetti.

Prima problemă pusă este aceea a raportului dintre cuvânt și gândire. De astădată autorul rămâne exclusiv printre psihologi. Începând cu A. Binet, autorul arată că gândirea devine un act ridicat la pragul conștiinței prin cuvânt. Deci cuvântul, ar cuprinde numai o fază a gândirii. De unde se impune concluziunea: gândirea este mai largă, mai bogată decât limbajul. Însă limbajul nu se poate defini, față de gândire, numai ca o suprastructură în poziție de exterioritate. Limbajul și gândirea au relațiuni interfuncționale. Aici autorul aduce o importantă referință din *Cassirer* în care se arată că „Limbajul nu este o simplă transpozițiune a gândirii în forme verbale: el colabo-

rează esențial cu actul primitiv din care pornește" (gândirea). Stăruim asupra acestei pozițiuni, deoarece ni se pare că ea lămurește, în chipul cel mai adecuat, raporturile posibile dintre limbaj și gândire. Și e bine să adăugăm că această problemă este cel mai important aport al psihologiei introspective. Căci, plecând dela una din multiplele intuițiuni neexploatare ale lui Binet, Școala dela Würtzburg, arată în chip limpede cum cuvântul are funcțiunile: *a)* de a dirija actul de gândire; *b)* de a-l structura; *c)* de a-l satisface, prin găsirea unei soluții și câteodată; *d)* de a-l deslănțui. Din aceste motive, Școala dela Würtzburg gândește limbajul și gândirea într'o reală consubstanțialitate. Concluziunile lui Cassirer, pe care le citează autorul, pornesc de aici.

Există însă și o inadecvență a limbajului la gândire. Aceasta provine din faptul că semnul lingvistic este arbitrar. Aici este pusă în discuție vestita teză a lui *F. de Saussure*. De aici pornind, se arată dubla funcțiune a limbajului: aceea de a semnifica și aceea de a sugera. Funcțiunea de semnificare este funcțiunea predominantă. În urma acestei funcțiuni, cuvântul devine un simbol cu dublă direcțiune, una îndreptată înspre concept, ca dat al gândirii, alta îndreptată înspre concret (obiect) de unde pornește caracterul imitativ al limbajului. Dar numai puțin mai departe autorul desfășoară o rafinată analiză asupra onomatopeelor. Aici arată că bunăoară, cuvântul „*cucu*” nu reproduce exact cântecul cucului, ci o transpunere în limbaj a sunetului emis de pasărea respectivă. Mai mult — onomatopeicul suferă variațiuni dela limbă la limbă. Pe de altă parte cea-sornicul repetă același sunet și totuși limbajul îl imită cu: *tic-tac*. De aici reiese limpede, că limbajul, chiar atunci când vrea să imite o realitate materială, se întoarce de fapt, tot spre interior, devenind un simbol al gândirii. În acest caz, concluziunea poate fi formulată astfel: A doua direcțiune a simbolului verbal, indicată de imitație, nu este reală; limbajul totdeauna este un simbol al unui dat de gândire, sau dat interior, în general.

O problemă extrem de importantă pentru psihologia limbajului, este formarea cuvintelor. Autorul arată, că cuvântul nu este o realitate care să devină suficient definitivă prin vocea emițătorului. În vocea emițătorului există un curent continuu de sunete, în care nu sunt structurate, din punct de vedere fizic, cuvintele. Pentru structurarea cuvântului e nevoie de un al doilea termen, pe lângă vocea celui care enunța. Acest al doilea termen, este ascultătorul. Din raportul dintre vocea care enunța și conștiința care recepționează se nasc unități structurate, care se numesc cuvinte. Aceste unități se nasc numai pe bază de semnificație. De aici concluziunea: unitatea și independența structurală a cuvântului este numai de ordin psihic. Din punct de vedere fonetic nu există cuvânt, există frază. În această

realitate fonetică, care este fraza, se stabilesc, pe cale psihică, prin semnificații, unități structurale, care sunt cuvintele. Deci la originea limbajului nu stă cuvântul, ci fraza. Iată o nouă perspectivă prin care se poate susține cu tărie teoria gestaltistă a evoluției.

În al doilea capitol intitulat: „Definiția și analiza cuvântului” se înfățișază o fundamentare a cuvântului, din punct de vedere lingvistic. Condițiunea esențială a cuvântului este ca să poată fi întrebuițat într'o limbă dată „adică sunetele sale să nu depășască inventarul fenomenelor dintr'o limbă oarecare. Tot aici se analizează părțile esențiale ale cuvântului: rădăcina și terminațiunile.

Urmează două mici capitole: „Corpul sau suportul fonc al cuvântului” și „Caracterele morfologice ale cuvântului” care nu au importanță din punctul nostru de vedere.

Un capitol important este: „Sensul cuvântului”. Autorul este pe un plan pur psihologic când rezolvă această problemă. Și anume, din text reiese clar că semnificația cuvintelor este o problemă de experiență. Pe acest punct de vedere stă și psihologia diferențială când arată că pentru un citadin, spre ex. cuvântul „umbră” are un înțeles deosebit de acela pe care îl are un țaran. Însă înțelesul cuvintelor mai apare și din structura în care se găsește, structuri care, în ultima analiză, sunt stabilite tot în urma experienții. De cele mai multe ori însă semnificația nu se referă la cuvinte izolate, ci la fraze. Astfel, în „Eu plec la țară” niciun cuvânt particular nu evocă nimic, ci numai ansamblul. Semnificația este de cele mai multe ori standardizată, în astfel de structuri, care se comportă în chip de clișee. Poeților le revine meritul de a scoate cuvintele din structurile-clîșee și de a le investi cu noi semnificații. Semnificația mai depinde și de grupul social. Astfel cuvântul „operație” are sens deosebit într'un mediu medical, militar, sau tehnic. Rezonanța afectivă este menită să întărească și mai ales să particularizeze semnificația unui cuvânt.

Ultimul capitol este: „Puterea cuvântului”. Cuvântul poate provoca diverse stări sufletești. În acest fapt constă puterea cuvântului. Metafora, sau figura stilistică în general, servește această putere a cuvântului. Misticii, creînd cuvinte noi, prin rezonanța efectivă pe care o dă acestor cuvinte, le împrumută o deosebită putere.

Acestea sunt problemele mai de seamă cuprinse în studiul de mai sus. Discuțiunea lor ar putea lua proporții largi. Noi nu o facem, fiindcă autorul însuși nu o face. De altfel caracterul acestei lucrări este să prezinte sintetic o perspectivă teoretică asupra cuvântului. Intențiunea este cum nu se poate mai bine reușită. Căci în puține cuvinte, autorul ne poartă prin cele mai variate păreri și teorii ce privesc problematica cuvântului. Din acest caracter sintetic,

apare o greutate a lecturii nu totdeauna ușor de învins. Greutatea se accentuează prin faptul că autorul are o tehnică specială de a pune și mai ales de a gândi problemele. Pe o mică întindere se îngrămădesc probleme multe și cele mai variate soluții posibile. Autorul se ferește să-și manifeste părerea. Soluția problemelor apare totdeauna din ordinea și structurarea citatelor și referințelor de care paginile sunt încărcate. Autorul pune pe alții să vorbească pentru sine. Autorii și citatele se găsesc în carte ca piesele unui joc de șah. Prof. Al. Rosetti, formează din ei și ele figuri care înving, sau sunt învinse. Din acest joc cetitorul trebuie să deducă soluția problemelor.

Impresionantă este însă informația autorului. În mână cu această lucrare, cetitorul are, la fiecare pas, impresia că stă în fața celor mai de valoare lucruri ce s'au spus în această materie.

Z. Barbu.

Constantin Sudețeanu: Corelația aspectelor vieții sociale

(Sibiu, 1943).

Cartea d-lui profesor Sudețeanu ne îndreaptă privirea spre una din cele mai desbătute probleme din sociologie: problema explicării vieții sociale, a condițiilor cari o determină.

Perspectiva din care Domnia Sa privește această problemă aduce o importanță lămurire pentru cei ce se interesează de problemele sociale.

Ceea ce trebuie să domine în astfel de cercetări e „perspectiva întregului” în care diferitele aspecte sociale — economice, politice, religioase — sunt corelate. (Prefață).

Nu vom putea explica un fenomen social printr'un singur factor (de exemplu prin cel economic sau cel religios) ci numai ținând seama de felul în care se întrepătrund condiționându-se reciproc.

Dată fiind importanța acestei idei autorul se oprește asupra schițării ei la A. Comte, care prin noțiunea de „consens” accentuează strânsă dependență a aspectelor vieții sociale între ele.

În trei domenii verifică autorul noțiunea de corelație. 1. În fenomenele de morfologie socială (cap. III). 2. În viața primitivă (cap. IV—V) și în viața modernă (cap. VI). Deosebit de interesante sunt considerațiile asupra societății moderne și a celei primitive. Vrem să atragem atenția asupra lor.

„În domeniul vieții primitive apar într'o condiționare reciprocă, deoarece diferitele aspecte ale acestei vieți se integrează oarecum într'un tot organic” ... dacă ai apucat un capăt al lanțului totul se mișcă odată cu el (53).

Socialul prin „reprezentări colective” domină, anihilează individul. (De aici tradiționalismul). Toate manifestările vieții sociale au un caracter unitar e parcă o „integrare inițială”.

Această „integrare inițială” se face prin religie. Ea ne apare drept factor dominant. Dar atunci cum stăm cu corelația? Autorul ne arată însă că religia nu e un simplu factor ci „atmosfera generală” în societățile primitive.

Urmărind această idee autorul ne arată influința ei asupra moralei și a dreptului (v. cetatea antică a lui Fustel de Coulanges) verificând astfel corelația în societatea primitivă.

În societatea modernă însă domină individualismul. Pentru a ne dovedi această afirmație autorul insistă asupra deosebirii dintre timpurile moderne și evul mediu.

Deodată cu individualismul apare și diferențierea socială. De aici apoi aspectele sociale vor avea o influință fără drept de preponderanță.

Această corelație în timpurile moderne autorul o ilustrează prin două exemple: 1. Corelația dintre factorul religios și economic, urmărind analiza lui Max Weber din „Puritanism și Capitalism”. 2. Urmărind dezvoltarea solidarității organice din cea mecanică după concepția lui Durkheim.

Prin această parte a studiului său autorul deschide o largă perspectivă pentru studiul fenomenelor sociale atât de complexe din societățile moderne.

De aceea acest studiu ne apare drept un *îndreptar metodologic* pentru cine încearcă să-și îndrepte atenția spre viața socială.

R. Stoichiția

Mihai Ralea: Intre două lumi (București, 1943).

În mișcarea noastră filosofică d-l Mihai Ralea ocupă un loc aparte. Deși genul pe care-l abordează este eseuul, — un gen preferat al literaturii noastre filosofice — prin toată atitudinea sa, prin felul în care gândește și mai ales prin modul în care își expune ideile, particularitatea d-lui Ralea este evidentă. Ceea ce îl deosebește de majoritatea gânditorilor noștri este formația sa franceză. Afirmația nu trebuie răstălmăcită. Ea nu se referă la studiile din tinerețe ale d-lui Ralea. Mai sunt și alți filosofi români cari și-au făcut studiile în Franța (P. P. Negulescu, D. D. Roșca, Dan Bădărău) și în deobște tuturor gânditorilor noștri cultura franceză le oferă o importanță sursă de informații. În general însă, poate și datorită tradiției inaugurate la noi de Titu Maiorescu, cu oarecare amendamente, — printre care și genul preferat al eseuului, — tânăra filosofie românească s'a orientat metodic mai mult după modelul german. Și când accentuăm formația franceză a d-lui Ralea, de asemeni nu ne referim la izvoarele culturii sale, ci la metoda sa de lucru, la procedeele stilistice ale scrierilor acestui interesant autor.

Astfel d-l Mihai Ralea este un gânditor aforistic. Esseurile sale filosofice reprezintă toate și o valoare literară, chiar dacă pe alocuri cultul pentru formă nu covârșește dialectica ideii. Studiile sale sunt totdeauna pline de spirit, scilicet chiar. Ceea ce cuce-rește dintru început atenția și poate și azeziunea cititorului, este mulțimea maximelor care împodobesc concluziile mai mult sugerate de autor, decât stabilite printr'o strânsă argumentație. Scrisul aforistic al d-lui Ralea este bogat în sentințe, fără să fie dominat însă de spirit dogmatic, desvelind astfel o inteligență deopotrivă vie și generoasă. Pretutindeni, în scrisul dsale, abundă o tendință comprehensivă până și față de forme care nu-i sunt congenitale. În același timp ne cuce-rește marea mobilitate a ideilor, afirmată prin dese asociații și printr'o tot atât de vie capacitate de disociere. Ceea ce ne face să-l apropiem de gânditorii aforistici francezi este și acea intimă participare a scrii-torului, care prin ironia sa insoțește pas cu pas elaborările cercetă-torului. Toate acestea, cât și puternicul sentiment de afirmare a vieții în ciuda unui evident scepticism relativist, din familia umaniștilor și a enciclopediștilor, fac din d-l Ralea un cercetător subtil cu o ușoară tendință de epicureu, trădând o nobilă tradiție a culturii franceze. În scrisul d-lui Ralea nu vom întâlni nimic grav, nicăieri nicio notă doctorală; totul decurge în modul cel mai firesc, fără strâmbături, cum ar zice regretatul Zarifopol, urmărind cu naturaleță și simpatie tema propusă. De aceea lectura studiilor sale nu este aridă, ci dintre cele mai agreabile, făcând să dispară poza distantă a omului de știință. Superioritatea este totuși asigurată prin finețea ironiei și spi-ritul de pătrundere al procedeelor de analiză. Bine înțeles, o ase-menea atitudine își va avea și consecințele sale pentru filosofie: d-l Ralea nu este un sistematician, ci un moralist.

Cartea de față, apărută recent în ediția nu tocmai elegantă a „Cărții Românești”, după un volum din primăvară (*Înțelesuri*), aduce o serie de cincisprezece studii ieșite toate din „atmosfera ideologică a unui timp de tranziție, a unei epoci tulburi în plină devenire, cu directivele șovăitoare ale unor tendințe care-și caută, înfrigurate, un criteriu”, — după cum mărturisește însuși autorul în nota introduc-tivă. Majoritatea studiilor au apărut și în alte volume, unele cu titlu schimbat, altele ca spre exemplu eseul intitulat *Caracteristice franceze* într'o formă simțitor redusă. Toate au fost revăzute de autor, unele chiar întregite, și încadrate într'un sistem de unitate, potrivit prin-cipiului enunțat.

După natura lor cele mai multe sunt de filosofia culturii și de estetică. După metoda lor de tratare precumpănește punctul de ve-dere al psihologului și al sociologului. Nu putem, într'o asemenea dare de seamă, să ne extindem mult în urmărirea procedurii auto-rului; o găsim deosebit de interesantă în special pentru problemele

estetice și ne rezervăm dreptul de a ne opri poate altădată asupra ei. În trecut fie doar amintit, d-l Ralea, a cărui atitudine epicureană am menționat-o, nu este în estetica românească reprezentantul unui punct de vedere autonomist, ci eteronom și anume, sociologic, cu o vădită indicație spre dialectica materialistă. Punctul acesta de vedere nu este ușor de susținut; d-l Ralea îl practică cu mult succes poate și datorită împrejurării că, spre deosebire de cercetătorii astfel orientați, dsa nu are nimic dogmatic într'ânsul. De altfel punctul acesta de vedere nu este redus de dsa simplist la un oarecare factor economic; fenomenul e urmărit continuu în toată complexitatea sa și încadrat într'un angrenaj al corelațiilor sociale, în care motivația economică apare aproape cu evidență. Din cauza aceasta, ceea ce-l interesează cu precădere pe autor din fenomenul producțiilor artistice este cu deosebire aspectul stilistic. Acesta e apoi analizat nu numai cu erudiția sociologului, dar și cu comprehensiunea și rafinamentul observatorului psiholog. Raționalist prin concepție și structură, d-l Ralea dispune și de mult simț intuitiv, pe care știe să-l aplice la locul și în măsura cuvenită. Studiul *Mentalitatea estetică și timpul nostru* alcătuiește o mostră de asemenea atitudine, bucurându-se de prețuirea cetitorilor încă la apariția lui în frumoasa *Revistă Română*. Pe lângă aspectul lui de cercetare, studiul acesta cuprinde și o caldă apologie a artei în zilele noastre de tragică încordare. „Arta a însemnat oricând și oriunde o operă de civilizare și umanizare, — constată d-l Ralea, reluând într'o nouă variantă o veche temă a esteticei. Arta și umanismul au apărut simultan în istoria culturii omenesci. Acolo unde fenomenul omenesc a fost prețuit, valoarea omului, a frământărilor și luptelor conștiinței a fost de asemeni menținută. Simpatia simbolică ce e conținută totdeauna într'o operă artistică facilitează transpunerea în sufletul altuia, identificarea cu suferințele și sbuciumul său. Arta umanizează o societate. Și dacă valoarea omului e azi în scădere, dacă umanismul încearcă vremi de amurg, mentalitatea estetică poate opri ultimele rătăcirii”. Sunt acestea, de sigur, temeuri serioase ce îndreptățesc pe autor să-și încheie studiul cu următoarea recomandare: „Să scoatem din anacronismul lor de o clipă valorile estetice. Să le opunem dârz exceselor timpului. Misiunea lor va fi covârșitoare”.

Problema categoriilor estetice solicită de asemeni atenția autorului. Nu este vorba de vreo analiză structurală nouă, menită a înfățișa într'o altă lumină această problemă a esteticei, lăsată moștenire de filosofia idealistă. Pe d-l Ralea îl preocupă înainte de toate preferințele timpului, motivele pentru care anumite epoci inclină mai mult spre anumite categorii estetice. Astfel în studiul *Apocalips și humor*, cu care se deschide cartea de față, d-l Ralea cercetează diversele motive ale atmosferei sumbre contemporane, încercând a stabili

și diferitele trepte ale râsului. „Secolul trecut a fost secolul râsului, — observă dsa. S'a răs în toate felurile: gras, bonom și trivial, sănătos și bestial în felul lui Rabelais; copilăros și burlesc cu Labiche; batjocoritor și bufon cu Courteline; fantast și lunatic cu Laforgue; ironic și indulgent cu Anatole France; grotesc și amar cu Daumier; ușuratic și petrecăreț cu opereta lui Offenbach. Toate timbrele, toate tonurile, toate stilurile de glumă. S'a răs copios, s'a răs în toate felurile. Comicul e, evident, vechiu de când lumea. Grecii antici râdeau cu poftă, deși nu le lipsea nici simțul fatalității. Evul mediu, ca și noi, n'a putut, n'a știut să râdă. Au apărut pe urmă farsele și comediiile de bălcu, spectacolul de „Guignol”, „Comedie del'arte”, ciroul și în fine marii comici ca Molière, Goldin, Shakespeare, Holberg, Beaumarchais și Marivaux, pentru lumea mai subțire. Omul își căuta de treburi și în anumite ceasuri ale zilei ori ale săptămânii râdea ca să se destindă și să se distreze. Comicul a fost mai ales o distracție, o recreație, între preocupări serioase și grave. Omul și-l administra ca antidot, din nevoi de contrast și de relaxare. În veacul trecut râsul n'a mai cunoscut această inocentă întrebuițare”. Condițiile noi sociale determinate de formele specifice de producție ale secolului trecut, care-și extinse sfera lui de valabilitate până în preajma izbucnirii primului război mondial, a schimbat și condiția psihologică a ambianței, impunând modele noi de comic: „Batjocura se aplica oricând și oricui. Dar mai cu predilecție s'a răs de două categorii de aspecte: de cele grave, solemne, sacrosante și de cele naive și de bună credință”. După d-l Ralea „râsul veacului trecut se deosebește de acela din alte timpuri nu numai prin creșterea lui enormă, printr'o mare diferență de grad, dar și prin aceea că el devine concepție despre viață. Comicul e o atitudine etică și o formă de cunoaștere”. „E o formă de „carpe diem”, deci un scepticism care se apără de surprize dureroase. Ironia, spiritul, ne invită să preferăm a râde, ca eroul lui Beaumarchais, spre a nu fi siliți să plângem. Se părea mai prudent și mai sănătos ca oamenii să râdă unii de alții decât să se încreadă, să se stimeze sau să se iubească. O atitudine de relativism ferește de multe desamăgiri. Așa dar, constată autorul, pe când vechiul burghez de pe timpul lui Molière se repauza din când în când râzând, cetățeanul secolului trecut s'a dat la un fel de sabat de sarcasm, la o orgie de zeflema și glumă, interpretând după coordonate comice toată existența. Cum a fost posibilă această atitudine?” — se întreabă d-l Ralea.

Răspunsul îl găsește în structura economică a societății timpului. Proprietatea materială a clasei burgheze este cauza principală a acestei atitudini. „Veselia e rezultatul securității materiale câștigate și al lenei”. Dar afară de aceasta, după d-l Ralea „comicul e strâns legat de o întocmire individualistă a vieții”, „În ordinea etică, spune

mai departe dsa, individualismul se leagă de comic prin atitudinea de superioritate și dispreț pe care acesta din urmă o conține. Râsul e o sancțiune socială a omului care se crede superior și care, ca atare, își îngăduie să râdă de alții. A râde înseamnă a păstra distanța, a privi oamenii și lucrurile de sub tine ca nimicuri, a le subestima în fleacuri: atitudine prin excelență individualistă”.

Față de atmosfera aceasta a veacului trecut „tragicul timpurilor noastre e rezultatul unui dezechilibru între o încadrare maximă și una minimă. Subsumarea insului colectiv, le apare unora ca excesivă, altora ca insuficientă. Între solitudinea individului și anihilarea lui, între desperarea izolării și groaza de contopire se găsesc toate formele tragicului contimporan”. După ce face o interesantă analiză a diferitelor forme de tragic, ca *tragicul opțiunii*, *tragicul timpului* și *tragicul psihologic, moral și social*, d-l Ralea trece la cercetarea perspectivelor viitoare ale comicului, întrezărind aici umorul. „Comicul sarcastic, comicul ironiei acre, comicul-invectivă, expresie a prea marelui diferențe dintre oameni și a luptei dintre ei, va dispărea. Vom râde cu simpatie, nu cu invidie și acreală”. Și râsul acesta e umorul. „El împacă prin variație și conciliație, ne asigură autorul. Când va triumfa, vom avea semnul că lumea s'a însănătoșit. Atunci viziunile apocaliptice de azi vor fi fost risipite ca amintirea unui vis urit”.

Am zăbovit mai mult în expunerea acestui studiu doar pentru a învedera procedeele autorului. Deși, după cum am spus, autorul nu este preocupat a întreprinde cercetări de structură, totuși intuiția și sugestivitatea îl poartă adesea în vecinătatea acestor domenii, cititorul reușind să desprindă nu odată formulări care vizează de-a dreptul esența fenomenului, privită nu în complexul condițiilor ei de constituire, ci în considerațiile ei autonome. Iată o asemenea caracterizare privind comicul, vrednică de o descripție fenomenologică: „După cum se știe, în genere, — scrie d-l Ralea, — comicul reiese din reducerea bruscă la nimic a unei valori pretențioase. E neantul care urmează unei aparențe de valorificare. Un om, un gest, o situație care se umflă în mari pretenții și care după aceea pe neașteptate se reduc la zero, ne fac să râdem”.

Într'un alt studiu, d-l Ralea cercetează raporturile dintre urit și artă, constatând că, cel puțin arta modernă, e adesea o realizare a uritului. După părerile autorului uritul se realizează neincetat prin talentul artiștilor. Stă de altfel chiar în natura evoluției artistice de a îmbogăți conținutul artei prin introducerea succesivă a unor noi straturi de urit, valorificate astfel estetic. Cu deplin temei, autorul observă încă dela începutul articolului că noțiunea esteticului este mai largă decât aceea a frumosului, fără să intre totuși în lămurirea acestei atât de juste constatări. De altfel delimitările de acest fel nu întotdeauna sunt precise. Se întâmplă uneori ca dintr'o constatare

intemeiată autorul să tragă concluzii discutabile. Astfel dacă afirmația că „arta e tratarea frumosului” este în adevăr „axiomatică”, concluzia că „arta e frumosul și frumosul e arta” nu e numai tautologică, precum o consideră dsa, dar și inexactă. Frumos există și în afară de artă, iar arta, după însăși părerea autorului, nu cuprinde numai elemente estetice, ci și de alt ordin, chiar și în împrejurarea când nu identificăm frumosul cu esteticul. Accepțiunea frumosului în artă este de ordin stilistic, se referă deci exclusiv la realizarea tehnică a operei de artă, nu și la subiectul ei. Observațiile acestea, firește, interesează numai tangențial cercul de idei al studiului d-lui Ralea, întru cât acesta mișcă pe un alt plan, în care se afirmă din plin preocupările sociale ale moralistului. D-l Ralea susține că „cerem operei de artă să ne dea urit interesant, urit reabilitat de talentul artistului”, deoarece „nevoia progresistă a civilizațiilor noastre cere veșnic inedit”. Iar „a căuta uritul pentru a-l face acceptabil, pentru a-l încetățeni alături de frumos ca un domeniu susceptibil de a fi tratat artistic, înseamnă, înainte de toate, a avea un simț puternic de dreptate. A pleda pentru ceva desconsiderat, a te apropia de un obiect pe care nimeni nu-l bagă în seamă, a-i face apologia contra tuturor, a reuși în fine să-l strecuri în simpatia publicului, iată misiunea de apostolat întru justiție a artistului. Dreptate față de aspecte desconsiderate ale vieții, aceasta e, într’o anumită privință opera de artă”, — conchide d-l Ralea.

Este, de sigur, interesant să observăm strânsa filiație, care se remarcă și aici, a dialecticei materialiste din preocupările idealismului. Căci dacă întemeietorii materialismului istoric își afirmau cu mândrie descendența lor spirituală din filosofia hegeliană, cu toată răsturnarea orientării fundamentale, atunci nu este fără importanță să constatăm că vechiul interes al lui K. Rosenkranz a găsit în studiul d-lui Ralea o adevărată nouă, dar, firește, radical schimbată față de atitudinea precursorului teoriei estetice a uritului.

De asemeni pline de interes sunt și studiile privind problema raportului dintre estetic și social în genere și etnic în special. Adept al specificului, d-l Ralea nu-și întemeiază totuși vederile pe considerentele contemporane ale raseologiei, articulând mai mult latura psihologic-socială. Astfel „sufletul etnic ... e, după dsa rezultatul unei culturi, a unei vieți sociale anumite. Schimbați cultura și moravurile, se va schimba cu încetul și sufletul poporului”, — afirmă dsa cu deplină îndreptățire. Artă nu este numai o expresie individuală, dar și una socială. Și cum realitatea socială cea mai vie a zilelor noastre e națiunea, este firesc ca specificul național să dețină un rol covârșitor în afirmarea artei. Caracterul național al scriitorului de-o pildă se manifestă și în preocuparea lui pentru limbă; nu există scriitor cu adevărat mare care să nu fie și un adânc cunoscător al

limbii sale. Iată, deci, cum problema aceasta găsește o echitabilă rezolvare și fără contribuția interpretărilor exagerate și șovine.

Volumul cuprinde însă și alte studii care nu sunt de domeniul esteticii. Dintre ele menționăm în deosebi *Dualismul culturii europene și concepția omului total*, în care se întreprinde analiza crizei morale de azi, privită prin prisma problemelor ei culturale. Din pricina spațiului întins pe care l-ar reclama expunerea și discutarea ideilor acestui studiu, încheiem considerațiile noastre în speranța de a fi reușit, măcar palid, să înfățișăm aspectele mai de seamă ale unui volum, a cărui lectură este, într'adevăr, din cele mai sugestive.

Victor Iancu

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Automatul doctrinei. — Se spune că omul, a cărui figură cu „țvicări”, potrivită pe un craniu tăiat în lemn sec, o conturăm în notele de față, ar fi o personalitate. Rămâne să se vadă, deoarece și la vârsta de șaptezeci și cinci de ani, el trăiește încă din creditul, cu veșnic prelungite scadențe, ce i-l acordă obșteasca naivitate. În orice caz ursitoarele, care i-au tors firul vieții din câlți de cânepă și prea puțin din in și mătase, l-au trimis în lumina lumii cu un nume, care anulează dinainte orice noroc și orice destin : Constantin Mortu. Părcele mitologiei etnice românești i-au ales numele de Constantin pentru imperturbabila constanță, pe care viitoarea personalitate o va dovedi în viața frământată a țării. Celălalt nume i s'a dat pentru împrejurarea că spiritul excepțional al acestui făt-frumos se născuse oarecum pe năsălie. În clipa când micul constantin deschise ochii în vileag s'a nimerit ca orizontul să fie dominat de zodia berbecului și de corpul alfa, prin ceea ce se constituiau termenii unui horoscop de gospodar care niciodată nu se va desminți, de gospodar cam greoiu, dar cu apetituri intermitente de rodii, cari se coc în azur. Zodiaca acesta deficient este desigur pricina pentru

care constantin a devenit ceea ce este : un onorabil producător de grâne și un metafizician-aspirant până la adânci bătrânețe.

La vârsta de vreo patruzeci de ani i s'a dat omului nostru să avorteze un embrion de sistem filosofic. Gestația se cerea lungă, ca la vaca elefantului. Evident embrionul trebuia să aibe un trecut de cel puțin șapte luni ca să fie viabil, din nefericire însă uterul filosofic nu l-a suportat decât o lună. Cu emoționantă grijă părintele și-a pus plodul într'un borcan cu spirt, pe care avea să-l păstreze pe pianul din salon ca să fie apărat de intemperii și de concurență. Dela acest borcan, cuprinzând o schiță de ființă, ieratică și neînsuflețită, a purces apoi un freamăt în țară : avem un filosof ! și ce e mai miraculos : un filosof științific ! În penuria filosofică de pe la 1900 acest freamăt, ce mângăia urechile tuturor dascălițelor cu ochelari dubli dela sate, era foarte cu puțință, deși izvora din neant.

Să precizăm. Constant'n Mortu, trebuie să recunoaștem, făcuse un prim pas, și singurul în viață, fericit. El a pornit în căutarea „eului transcendental”, în căutarea aceluia pol cert în lumea incertă a tuturor aparițiilor, pe care

Descartes și mai ales Kant îl identificase în indubitabilul Ego cogitans, sau în conștiința în genere. Constantin Mortu a făcut adecă enorma descoperire a problemei kantiene — cu bucuria unei femei care isbutește să prindă un pece în iie. În adevăr „eul transcenden- tal”, a cărui fixitate o postu- lase gânditorul dela Königsberg, se dovedise nespus de săltăreț. Se știe că Fichte a identificat eul transcenden- tal cu eul absolut sau divin, iar Hegel ținea cu orice preț să-l recunoască în Ideea dia- lectică, și așa mai departe. După multe peripeții, neokantienii s'au hotărit apoi să împingă din nou problema în zona inițială. În acest moment a intervenit și Constantin, care și-a muiat degetul în gură ca să prindă insecta năvășă.

Dar să lăsăm la o parte glumele și comparațiile zoologice. Con- stantin Mortu a avut în viața sa o epocă de serioasă și penibilă caznă. El s'a muncit cu plugul, cu grapa și cu mașina de treerat prin ogorul kantian, ceea ce e de ad- mirat. Dar n'a avut noroc. N'a avut, și pace! Căci, după ce a desfă- surat termenii problemei, alegând cu grijă de oltean cinstit boabele de grâu de cele de neghină, Con- stantin a călcat cu stângul, tocmai când da să iasă din ogradă. El pornea spre iarmaroc cu sacii de neghină. Sau mai puțin figurat: când bătuse în sfârșit ceasul să rezolve, în chip personal problema, Constantin s'a lăsat copleșit de greul pământului și de circumstanțe cari l-au derutat pentru totdeauna. Preocupat prea îndelungă vreme de nefastele aspecte psihologice ale

politicianismului balcanic, Mortu a crezut că și problema „eului transcenden- tal” e susceptibilă de a fi rezolvată de așisderea pe plan politic. Din acel moment crucial al biografiei sale, Constantin a prins să-și caute „eul transcen- dental”, cum Don Juan își căuta, în timpul celui mai frivol rococo, eterna iubită. Filosoful și-a iden- tificat de acum eul transcenden- tal, cu convingere și cu ardoare, pe rând, în apariții de ordin fenome- nal, ca Petre Carp, Marghilo- man, Tache, Averescu, Sterea, Mihailache, etc.,⁴ etc. Astfel a crezut Constantin că poate să so- luționeze pentru întâia oară, și cu răsunset continental, marea pro- blemă kantiană, după ce Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Ed. Hartmann, Nietzsche, Natorp și atâția alții, își rupseseră caninii în această fabuloasă nucle de cocos.

În ciuda alunecăsurilor prin vremelnice, Mortu n'a părăsit cu totul nici preocupările sale de strictă specialitate. O viață, cu decadele înmulțite, ca proglotidele teniei celei mai indestructibile, i-a îngăduit oricum să devină autor a o mulțime de tratate pentru uzul proseminariilor și autor al unor lucrări, cuprinzând banalități pre- filosofice, spuse prudent, în fraze schiopătânde, și uneori cu apa- rențe de savantlâc. Se înțelege însă, și nu e nevoie să o subli- niem, că interesul cel mai viu și pasiunea cea mai caldă, Mortu și le îndrepta spre alcătuirea de doc- trine în serviciul lui Petre, al lui Tache, al lui Alexandru, al lui Ion și al celorlalte figuri, în care își descoperea, pentru un sezon

eul transcendental. Și astfel Constantin, făt-frumosul cu țvicări, scos de zânele autohtone din scutece și chilimuri olteneste pentru un destin cumsecade de agricultor, s'a transformat încetul cu încetul într'un automat producător de doctrine, pentru cucerirea voturilor sătești și suburbane. Era suficient ca un oarecare șef de partid să-i fluture pe sub nas năluca unui portofoliu, pentru ca omul să elimine cu promptitudine de mașină bine dresată și fără de moașe, câte o doctrină ad hoc, cu succes de aplicare garantat în oricât de dificile circumstanțe. În vremuri, trecute de mult, când țara avea și un Circus Maximus, Constantin, stând vara la moșie, visa adesea în deosebi plăcerile fără sudoare și avantajele mirifice ale unui departament despre care în chip foarte eronat se credea că ar fi avut nu știm ce legături cu cultura. Ah, suspina el, ștergându-și ceafa voinicește, dacă ar avea și el odată la dispoziție fonduri ca amicul său marele retor dela Circus Maximus! Ah! dacă i-ar ieși și lui odată la marea loterie — un fotoliu! Ce n'ar face el pentru înălțarea culturii! Și programele creșteau babilonic în imaginația sa, inzestrată de altfel cu un debit foarte scăzut. Ce ar face? Ce întrebare neroadă! Ar ridica bunăoară toate seminarile teologice la rang de facultăți, pentru ca toți rectorii noilor Academii, adevărate modele de cinste sufletească și de cuget incoruptibil, să-l proclame telegrafic — cu surle și țimbele — cel mai mare gânditor român! Sau: ar

alcătui în jurul său un symposion de juni perfectibili și mai ales corruptibili. cari — în schimbul unei depărtate asistențe universitare — să-l citeze dintr'o răsuflare și de zece ori pe zi, alături de Descartes și de Immanuel Kant. Sau: ar acorda din plinul pungii secrete subvenții tuturor revistelor literare și filosofice, cu singura obligație ca acestea să i închine cel puțin un număr special, și cel mult unul pe semestru. Câștigul pentru cultura română ar fi formidabil și ireversibil! Din nefericire, toate aceste visuri au fost condamnate, nu se prea știe prin ce nefericite intervenții ale sorții, să rămână de fiecare dată simple visuri. Sau poate vina o purta numai acea zodie vrăjită a berbecului, care în anul 1868 s'a nimerit să se holbeze cu mirare peste un leagăn de lângă o apă oltenească!

E în ordinea firească a lucrurilor, ca noi toți să ne încheiem odată și odată ființa. Și senilitatea lui Constantin este de asemenea în ordinea firească a lucrurilor. Ea stă la pândă în spatele oricui. Numai cât Constantin n'a renunțat cu totul nici acum la gândul de a-și găsi intruparea eului transcendental și-și îmbie cu aceeași stăruință puerilă improvizările ideologice, confecționate cu foarfecile din materia desuetă a celor vechi. Ajuns la o vârstă, care impune oricui un aer de înțelepciune, Constantin are astăzi și clipe de contemplație; el își privește cu indiuoșare embrionul de altădată, ca alți sfinți buricul, îl apără de muște și speră un miracol care să-i completeze for-

mele și anatomia. Dar e în zadar copile: spiritul denaturat nu poate să facă, ce n'a putut uterul organic! Și cuprins de o tristă presimțire, filosoful cade uneori, în pofida vârstei, la moduri ciudate de furie, fiind apucat apoi de tremuriciuri neputincioase. Cel puțin două ore pe zi filosoful și le umple în consecință cu grijile foarte obositoare ale unei noi ocupații: trimite misive nedemne și ilariante spre cele patru puncte cardinale și scrie scrisori și articole împotriva revistei „Saeculum”. I s'a năzărit omului că filosofia misterului și a matricei stilistice este cauza principală pentru care el n'a putut niciodată să înflorească în conștiința nouilor generații. Și iată-l, astfel, pe Constantin Mortu transformându-se în polemist, prin încințete academice, în vreme ce omonima sa îl caută pe-acasă.

L. B.

Oportunismul și neo-oportunismul filosofilor. — Suntem obișnuiți să vedem în filosofie o activitate teoretică desinteresată; activitatea prin excelență desinteresată a spiritului. Filosofia este fără îndoială un act gratuit, cu desăvârșire străin și liber de imperativele utilului. Și credem că așa a fost înțeleasă totdeauna, cel puțin în concepția principalilor ei creatori și exponenți.

În mediul filosofic românesc, lucrul acesta a fost destul de rar și puțin înțeles. Tipul gânditorului care-și închină toată viața operei sale, izvorâtă dintr'o mare, dintr'o unică și copleșitoare dra-

goste de cunoaștere; care trăește numai pentru ea, neavând altă pasiune înafară de aceea a desăvârșirii ei, este din cale afară de rar. În locul acestui singuratec, cucerit de sacra mistuire și bucuriile pure pe care ea le aprinde în spiritul cercetătorului, există în schimb mulțimea filosofilor — mai bine spus: a profesorilor de filosofie, — care au preferat satisfacțiile mai directe ale rolului de personalități ale vieții publice și ale demnităților oficiale. E drept, acestea sunt ceva mai concrete, mai practice și, dintr'un anumit punct de vedere, mai suculente. Faptul arată însă că ei au pus aceste satisfacții mai presus de pasiunea pentru gând, de interesele cunoașterii desinteresate, dorită pentru ea însăși.

Că cineva preferă vieții ascetice de studiu sever, de cercetare permanentă, o viață mai comodă și drumul presărat de satisfacții al vieții sociale, este o chestiune personală, de vocație proprie. Ca să angajeze însă filosofia, prin prestigiul de care se bucură, la netezirea unui astfel de drum, și să o cobori până la mărunțul rol de a justifica numeroasele inconsecvențe impuse de vicisitudinile vieții politice — așa cum s'a întâmplat, — ni se pare un lucru susceptibil de o judecată critică. Noi credem că filosofia răspunde unor rosturi mai înalte și bine precizate în viața spiritului, și că nu poate fi bună la orice, fără alegere. În orice caz, ea nu are nimic de-a face cu cariera și succesul în viață.

Oportunismul acesta, care s'a dovedit așa de fecund pentru succesul practic, era firesc să creize școală. Intr'adevăr, surprindem o serie de manifestări ale unor proaspeți și gălăgioși debutanți în publicistica filosofică, a căror activitate dovedește că asistăm la o recrudescență a metodelor oportuniste. Se poate vorbi, cu drept cuvânt, de un adevărat neo-oportunism, ilustrat, de astădată, de către elemente care abia au părăsit sala de cursuri. Metodele, au deocamdată, altă înfățișare. Una dintre cele mai întrebuițate, este aceea a tămâierii iperbolice a unora dintre profesori, având în mâna lor toate cheile unei cariere sigure. Articole în care lauda superlativă nu este precupețită, ci parcă se îndesă în pagină pentru a fi cât mai gădilitoare și remarcată de cel căruia i se adresează, vor să scoată din cei a căror activitate se rezumă la studii de istoria filosofiei, filosofi geniali, de epocală însemnătate, și măsură-etalon a culturii române. Și, ca eficacitatea lor să fie maximă, articolele sunt scrise de mai mulți, deodată, grupați în cenacul solidar, care debutează prin a omagia. Cu astfel de metode, succesul este asigurat. Pentru succesul personal, neo-oportunismul acesta va fi fără discuție rodnic. Fenomenul are însă și alt aspect, care privește de aproape însăși problema climatului moral ale culturii noastre, și *finuta* celui ce mănuește condeiul. Din clipa în care cineva pășește în lumina publicisticii, afirmațiile și atitudinea lui cad

sub raza discriminării critice, care e chemată să diferențieze interesele subiective, de interesele majore ale culturii.

Străini de interese lăturalnice și carieriste, și preocupați doar de problema condițiilor obiective în care este posibilă o cultură, vom lăsa să picure din condeiul nostru acidul dizolvant, asupra impurităților și cancerului oportunist care roade sănătatea culturii noastre.

N. T.

Articolul-perie. — În orice cultură care a depășit faza începuturilor și a luat conștiință de sine, funcționează câteva norme elementare de lucru, a căror respectare garantează însăși existența ei. Un act de cultură, implică o anumită disciplină și o *finută*, în afara cărora nu se poate concepe. Cine ia condeiul în mână, se presupune că are conștiință de acest lucru, și că nu ignoră regulile elementare ale oricărei activități publicistice; regulile care-i asigură valabilitatea. În ce măsură publicistica noastră ține seama de cele câteva norme de lucru, subînțelese în orice cultură demnă de acest nume, o vom arăta cu alt prilej. Aici ne mărginim să subliniem unele procedee, a căror întrebuițare într'o largă măsură, ne dau serioase motive să ne îndoim de însăși capacitatea de cultură a publicistului român. Ne referim la felul în care se scrie în unele reviste despre activitatea și cărțile unora dintre filosofii sau scriitorii noștri.

Dacă strângem de aproape lucrurile, despre o carte de filosofie, despre orice carte, se poate scrie în două feluri: sau urmărești pur și simplu o informare corectă a cititorului; sau, lucru mai pretențios, îți propui o apreciere critică a lucrării. În primul caz, avem recensia, sau articolul informativ. În al doilea, cronică sau studiul critic. Despre rosturile fiecăreia în economia culturii, nu e nevoie să stăruim. Ceea ce vrem să remarcăm aici, este faptul că publicistul român, inventiv cum se dovedește, a reușit să descopere un alt mod de a scrie despre cartea sau activitatea cuiva, decât cele două procedee amintite, folosite în orice publicistică; este cronică sau articolul care nici nu informează, nici nu critică; cronică sau articolul care elogiază, indiferent de valoarea celor elogiate; articol-elogiu; *articolul-perie*. Practica lui e așa de curentă, încât abia zărim, ici-colo, în mulțimea deasă a adulatoarelor, pe anacronicii și demodații publiciști care au rămas la articolul informativ și critic cinstit. Ce este mai surprinzător, și mai grav, e faptul că acest fel de a scrie, și-a făcut drum chiar acolo unde ne-am fi așteptat mai puțin: în publicistica filosofică, pe care o socotim mai detașată de contingente, mai liberă de jugul intereselor practice.

Avem înaintea noastră două reviste, dintre care una cu sunător nume elen. Amândouă sunt închinată elogierii fără măsură a unuia dintre filosofii noștri. Trecem peste întrebarea: pentru ce zeloșii

și proaspeții admiratori, au găsit tocmai acum, momentul unei omagieri superlative? Pentrucă, după câte știm, lucrările filosofului nu sunt chiar acum apărute.

Ne oprim asupra unor afirmații din revista cu nume de rezonanțe clasice, întru cât ele oferă un foarte interesant material reflexiunii critice. Doi dintre coriferii acestei reviste, se întrec în a scoate dintr'un profesor care fără indoială onorează catedra ce ocupă, nu numai cel mai mare și nemuritor gânditor român, ci chiar unul din cei mai de seamă gânditori europeni ai vremii noastre. Unul dintre ei, mai zelos și mai grăbit parcă a o lua înainte cu lauda care nu cunoaște rezervă, vede în filosoful universitar „cea mai luminată minte a timpului său”, iar „pătrunzătorul său spirit critic, este temut până și peste hotare...” Scrierile sale au calități atât de extraordinare, încât „foarte greu se vor găsi similarități, nu numai la noi dar și în alte părți...” În sfârșit, ce mai încoace și incolo, profesorul respectiv, este nu numai „reprezentantul cel mai de seamă al spiritualității noastre speculative”, ci „un gânditor de factură clasică și de dimensiune europeană”. Scurt și definitiv!

Celălalt, pentru a nu sta mai prejos, și cuprins parcă de teama de a nu fi cumva întrecut, se deslănțue la rândul său într'o serie de aprecieri, care-l lasă hotărât în urmă pe entuziastul său concurent. Astfel, despre un pasagiū „devenit celebru” (?) dintr'o lucrare al cărei titlu nici nu-l

cunoaște exact, afirmă nici mai mult, nici mai puțin decât că „echivalează cu un nou discurs asupra metodei”. Dacă cititorului nu-i vine să creadă, e rugat să deschidă revista, și se va convinge că citatul nostru e autentic. Dar, ca lucrurile să fie categoric lămurite, nu se încurcă în ocolisuri, ci o spune direct: „Teoria noțiunilor” „... merită să fie considerată nu numai ca una din cele mai de valoare lucrări filosofice românești ci ca începutul unei noi ere pentru întreaga filosofie europeană...” Lîmpede!

Cititorul își dă seama că asemenea afirmații nu mai cer nici un fel de comentariu. Ele vorbesc suficient prin ele înșile. În orice alt mediu cultural decât al nostru, asemenea afirmații, raportate la valoarea de fapt a aceluia la care se referă, ar ajunge, pentru a compromite odată pentru totdeauna pe cel ce le face. La noi însă, astfel de performanțe omagiale, reprezintă trepte sigure spre carieră mare și ascensiune rapidă. Sunt fapte care reliefează o mentalitate și definesc o întreagă cultură.

Nu vom pierde vremea combătând asemenea exagerări-recorduri, fără egal chiar în publicistica dela noi. Ele cad dela sine, ca orice lucru fără suport. Ceea ce vrem să subliniem, este *mentalitatea* din care pot izvorî astfel de enormități. Aci este

partea gravă. Căci pe o asemenea mentalitate, nu e posibil să se ridice o cultură. Ea înseamnă dimpotrivă, falimentul unei culturi. Fiindcă faliment este faptul că astfel de afirmații sunt posibile.

Răul congenital a fost subliniat mai de mult, când a fost criticat politicianismul care viciază cultura română. Din vieța politică, mentalitatea politicianistă și-a făcut drum în domeniul aristocrat al culturii. Roadele se văd. Noi surprindem în manifestări de soiul celor amintite mai sus, aceeași gravă boală morală, căreia am fi inclinați să-i vedem numele adevărat, într'un cuvânt mai tare decât eufemismele *politicianism* și *oportunism*.

Credeam că după cele câteva decenii străbătute de cultura română, s'au cristalizat cele câteva condiții care garantează viabilitatea unei culturi, mai ales dacă ținem seama de faptul că în unele sectoare, cum este de pildă critica literară, s'a încheșat o conștiință critică bine articulată. Manifestări de genul celor amintite aci, le socotim însă simptome care dovedesc că, cel puțin în domeniul publicisticii filosofice, cultura noastră n'a izbutit să-și creieze acea conștiință auto-critică, fără de care nu se poate realiza. Asemenea manifestări, arată că acest domeniu e țara nimănu.

N. T.

Sulla permanenza della preistoria

di

Lucian Blaga

In quest' articolo l'autore si occupa di alcuni problemi connessi alla struttura della preistoria e ai suoi possibili rapporti con la storia propriamente detta. Lucian Blaga prende posizione, tanto contro la concezione romantica che *esalta* l'importanza della preistoria, così come è comprovato dalle concezioni di un Vico e soprattutto dello Schelling (e oggi del Klages), quanto contro la concezione evoluzionista-positivistica, corrente che sottovaluta l'importanza della preistoria, vedendo in essa una semplice fase naturista-biologica di preparazione della storia. Il Blaga tenta di ravvisare tanto la preistoria che la storia alla luce delle strutture autonome di ciascuna di esse. A questo riguardo il Blaga precisa che nella preistoria gli uomini creano, si organizzano e si manifestano tecnicamente, grazie alle strutture proprie della fanciullezza, ma di una fanciullezza intesa come età adottiva della collettività. Nella storia l'età adottiva della collettività è la maturità. Dopo aver mostrato come vanno intese queste „età adottive“, in funzione delle quali si definisce la preistoria e la storia, l'autore dell' articolo pone alcuni problemi direttamente connessi ad alcune realtà sociali dell' est e del sud-est dell'Europa.

Dopo aver vissuto molti anni all'estero — scrive il Blaga — attorniato da tutto quello che la civiltà moderna può offrire all'uomo, allorchè riprendi il contatto col villaggio dell'oriente o del sud-est europeo, hai d'un tratto il sentimento di un rapido spostamento attraverso i secoli, fino alla preistoria. D'altronde, anche i ricercatori dell' arte popolare di questi territori ci dicono che, ad esempio, il geometrismo rettilineo di questa arte ha una continuità addietro nel tempo, fino al secondo o al terzo millennio prima di Cristo. Questo geometrismo è strettamente imparentato con quello della cultura preistorica di tipo Halstatt, che attraverso una ramificazione è penetrata anche nei territori dell' antica Grecia intorno all' anno 1000 prima di Cristo. Gli archeologi e gli storici ci dicono che il nostro pastore si veste approssimativamente come il pastore daco. I vasai di un certo villaggio di montagna, dove c'è dell' argilla buona da cuocersi, lavo-

rano probabilmente allo stesso modo come si lavorava due o tremila anni fa. In generale ogni maniera d'essere, il ritmo della vita, il modo di pensare, di comportarsi, i diversi atti che si compiono, da quello dell'aratura fino a quello quasi rituale del mangiare, propri del paesano, rendono l'impressione di uno stile cristallizzato da migliaia di anni. Attiriamo l'attenzione su alcune caratteristiche millenarie delle nostre formule magiche di scongiuro. Alcune formule debbono avere un'antichità di migliaia di anni. A questo riguardo può servirci da punto di riferimento un antico documento germanico anteriore dell'anno 1000. Ci riferiamo alle cosiddette „Merseburger Zaubersprüche“ (formule di scongiuro di Merseburg), che racchiudono formule e versetti magici che si ritrovano anche oggi nei nostri villaggi. Formule come „si mettano insieme osso e osso, sangue e sangue, ecc.“, si utilizzavano evidentemente anche mille anni fa, e quindi anche tremila anni fa. Ma se è così, perchè gli archeologi, gli storici e gli etnografi non formulano decisamente la conclusione in tutta la sua nudità? La conclusione che si impone e alla quale non intendiamo sottrarci. Forse che il villaggio dell'est e del sud-est europeo, così come ci è noto nelle sue linee essenziali, non è il rappresentante della preistoria nel nostro mondo storico? Al termine „preistoria“ vanno ancora insieme alcuni significati, che gli furono attribuiti dal progressismo del secolo scorso, e come tale il termine designerebbe uno stato di cose che non dovrebbe essere, un arretramento in un certo senso vergognoso. Noi non attribuiamo, però, alla preistoria questi significati peggiorativi. E perciò non esitiamo a chiamare le cose col loro nome. *Il villaggio* è nella sua *essenza* „preistoria“. Una volta fissato questo punto di riferimento, possiamo procedere ad alcuni ritocchi. Affermiamo pertanto che il villaggio è nella sua *essenza* „preistoria“. Ciò che significa che il villaggio, così come lo conosciamo, può avere anche alcuni aspetti e strutture, che non sono „preistoria“. Esaminiamo un po' il nostro villaggio. Gli storici affermano che il popolo romeno è, fra tutti i popoli circonvicini, quello che è passato per primo al cristianesimo. Il cristianesimo era però, così come si organizzò come chiesa, un fenomeno storico propriamente detto. Il villaggio romeno delle origini, nell'adottare il cristianesimo non si è appropriato con ciò una struttura che lo toglie dalla preistoria? Il nostro parere è che ciò non è accaduto. Al contrario, il cristianesimo è stato adattato allo stile della vita preistorica. Il paesano non penserà Dio astrattamente, dogmaticamente, filosoficamente, così come lo definisce il pensiero bizantino, ma in un modo mitologico, cioè preistorico. Il villaggio romeno si è appropriato molti dei motivi che costituiscono il patrimonio della grande cultura bizantina, che era storia nel senso pieno della parola, ma questa cultura storica è stata assimilata allo stile preistorico dei villaggi. Chi osservi da vicino le collezioni di

letteratura folcloristica, riuscirà a documentarsi subito intorno a un processo, circa il quale non dobbiamo farci illusioni. Né Dio, né Gesù Cristo, né la Madonna sono per i paesani soggetti di meditazione dogmatico-filosofica ma motivi di mitologizzazione spesso liberissima. Non diviene la Madonna talvolta una dea della fertilità? Lo scongiuro non impegna le persone della trinità e tutti i santi al servizio di una magia arcaica? Ci siamo abituati a interpretare tali aspetti come resti vaghi, come echi di altri tempi, e non abbiamo proceduto come sarebbe stato conveniente a una radicale intelligenza della situazione, che è in realtà nel suo nucleo intimo, potente e permanentemente efficiente, *preistoria*, preistoria che converte nel linguaggio e nelle forme sue proprie motivi di cultura caduti da una zona superiore. Influenze d'ogni specie sono passate, incessantemente, dalla storia che aveva luogo nella nostra regione, sulla vita del villaggio, ma tutte si accordavano ad alcuni modi preistorici. Il villaggio orientale illustra a perfezione il formidabile potere di assimilazione che ha la preistoria

Le opinioni correnti ci hanno abituato talmente a vedere la preistoria come una tappa sorpassata, che precede la storia, da renderci impossibile di osservare la preistoria che continua, che è contemporanea alla storia. Questa preistoria rappresenta però un nucleo di vita e di spirito, che con i suoi modi oppone una resistenza alla storia, e che trasforma in gran parte nel senso della propria sostanza i motivi di cui la storia l'alimenta. Dal momento che constatiamo la resistenza, la continuazione della preistoria e la sua contemporaneità con la storia, ci vediamo su una via che potrebbe capovolgere alcune prospettive comunemente accettate. Ci tenta la domanda se la preistoria non sia una permanenza indistruttibile della vita umana? Non forse la preistoria e la storia possono essere parallele e coesistere realizzando fra loro diversi tipi di rapporti, che variano secondo le circostanze e secondo i tempi? Siamo convinti di sì. La preistoria e la storia sono in generale troppo recisamente considerate sotto un aspetto temporale, nella loro relazione di successione. Come un graduale ascendere, da parte dell'evoluzionismo progressista, ovvero, come una graduale decadenza, da parte di alcuni pensatori romantici. Ma la preistoria e la storia possiamo guardarle anche nei loro possibili rapporti di permanenza coesistente. Non v'è dubbio che la preistoria può esistere e che essa e realmente esistita tante migliaia di anni anche senza storia. Con ciò non abbiamo esaurito ancora tutti gli aspetti del problema. Rimane da vedere più specialmente se la storia, a sua volta, può esistere senza preistoria. Non forse la preistoria rappresenta una sostanza di cui si alimenta incessantemente la storia? Abbiamo motivi sufficienti e argomenti adeguati per credere che la preistoria coesiste senza tregua, in diversi aspetti, alla storia. La preistoria può essere non soltanto indistruttibile alla sua maniera, ma

anche necessarissima per la costituzione di una storia. I lettori i quali ricordino le considerazioni da noi esposte altra volta intorno al villaggio, come entità avente le sue strutture fisiche e spirituali specifiche, col suo cosmocentrismo, con la sua geografia mitologica, col suo pensiero mitico e magico, possono rendersi conto adesso che il villaggio autentico, inteso come fenomeno originario, significa per la sua presenza in un campo storico una persistenza reale, viva, della preistoria. Ancora una volta: il villaggio, così come noi lo vediamo, è nella sua *essenza* preistoria. Naturalmente non dobbiamo lasciarci sopraffare da questa impressione di essenza, tanto da non veder più anche gli altri aspetti della realtà del villaggio. Nel villaggio accadono da centinaia di anni, e forse più, processi che tradiscono certi rapporti possibili fra la storia e la preistoria. Gli influssi di natura storica sono qui al villaggio o respinti, boicottati istintivamente come corpi estranei, ovvero, quando sono accettati, essi sono totalmente assimilati ad alcuni modi e strutture propri del villaggio. Nel villaggio russo anche la macchina è stata integrata nello spirito magico, mostrando verso di lei un entusiasmo e un amore come di fronte a un'essenza viva e miracolosa. Questa almeno è la situazione nel villaggio autentico dell'oriente o del sud-est europeo. In occidente la situazione è ben altra. Là pare che la vita storica abbia sopraffatto il tipo preistorico, cosicchè il villaggio è sempre più assimilato alla città, o più precisamente ai modi della vita storica. Là il villaggio è piuttosto storia rimasta indietro che vera preistoria, naturalmente senza che pertanto certe strutture preistoriche si siano spente del tutto. Si trovano in tal modo villaggi, che hanno conservato gli aspetti di un gotico embrionale, ovvero villaggi dal costume barocco o rococò, ovvero villaggi „biedermeier“. Si ha da fare in tali casi con fasi storiche da museo. L'arcaico preistorico è sostituito in gran parte da forme confezionate nel corso della storia.

Nei suoi rapporti diversissimi con la storia, la preistoria può sopportare in tal modo diversi adattamenti. Il caso si riscontra, lo ripetiamo, soprattutto nell'occidente d'Europa. Costà l'accento visibile della vita si è modificato tanto verso i modi della esistenza storica, da far nascere la teoria, dettata evidentemente solo da circostanze locali, che il villaggio, con la sua cultura e la sua civiltà, sia un serbatoio di sedimenti di cultura e di civiltà di tipo storico-maggiore. La teoria, che presenta il villaggio e la sua cultura, come „versunkenes Kulturgut“, come serbatoio di sedimenti culturali provenienti dalla vita della città, di epoche passate, — non è però valevole per il vero villaggio quale si ritrova nell'oriente e nel sud-est europeo, villaggio che è in realtà un promontorio resistente della *preistoria* fino ai giorni nostri, almeno per le sue strutture essenziali.

Il processo di scomparsa della preistoria visibile — dalle regioni occidentali d'Europa — non significa però una totale scomparsa ovvero la morte. Quanto più il processo è evidente, tanto più in quei luoghi la preistoria si rifugia dall'orizzonte spettacoloso nel *sub-cosciente* degli uomini, di dove essa reclama permanentemente i propri diritti. Il fenomeno si rileva specialmente nelle epoche in cui la vita storica di tipo estremo pare padroneggiare esclusivamente. Proprio in tali epoche si produce una *reazione della preistoria* rifugiata nel subcosciente degli uomini. Si osservi per esempio l'epoca del rococò, nella prima parte del sec. XVIII. E' un'epoca di supremo raffinamento della vita di tipo storico, in occidente. E proprio allora si produce, come è facile constatare, una reazione dei poteri rifugiatasi nel subcosciente cioè una evasione dalla „storia“, verso la preistoria. Che altro potrebbe essere la passione per gli idilli pastorali del rococò? E il sentimentalismo dagli accenti evangelici di un Rousseau, che vuole il ritorno alla natura? Si direbbe che la preistoria, esiliata nel subcosciente, voglia respirare. La preistoria tenuta sotto pressione cerca una valvola d'uscita. E d'allora le evasioni dell'europeo nella preistoria si succedono, sotto diversi aspetti. Così sotto la forma di una passione per la rottura di forme troppo pesanti e sovraccariche, al tempo del famoso „Sturm und Drang“ nel preromanticismo tedesco, in seguito sotto diversi aspetti al tempo del romanticismo, e da allora, incessantemente. Quanto più la civiltà di natura storica ha assunto proporzioni a detrimento della preistoria, tanto più la preistoria reagisce con violenza dal subcosciente. Il radicalismo della reazione, la sete di evasione nella preistoria, si osservano mirabilmente negli ultimi decenni del secolo scorso, quando un poeta di raffinate e selvaggio estasi come Rimbaud abbandona l'Europa, annullandosi come personaggio storico. Egli ha trovato il suo ponte di passaggio nella preistoria, là nel cuore dell'Africa, attraverso l'Abissinia. Questo fenomeno si è poi verificato quasi con l'intenzione di offrire un esempio, di dare una dimostrazione, nel caso del pittore Gauguin, che evade in Oceania, a Tahiti, vivendo là tra gli indigeni, in piena preistoria. Negli ultimi venticinque anni, ovvero nel nostro secolo fin dagli inizi l'Europa occidentale è stata invasa nell'arte, nella danza, nella musica, nella plastica, e sicuramente anche nella poesia, dalla cultura preistorica dell'Africa. Questo africanismo, delle cui proporzioni ancora non ci rendiamo esattamente conto, non è che la reazione della preistoria, rifugiata nel subcosciente, contro l'eccesso della civiltà storica. Nello stesso senso interpretiamo anche tutto quel crescente interesse, che si è dimostrato da parte delle più recenti generazioni, per la vita nella natura. Fenomeni di questo tipo, e molti altri che potrebbero esser loro avvicinati, provano un fatto al quale da parte nostra daremmo quasi una formulazione di principio stabile; la preistoria è una per-

manente umana, e nei suoi rapporti con la „storia“ essa sa sempre affermare i propri imprescrittibili diritti. Quando la preistoria comincia a scomparire dall'orizzonte visibile, dal paesaggio, dalle istituzioni, dal comportamento, dalle credenze dell'uomo, perché sostituita da modi storici, essa — la preistoria — si cela nel subcosciente, di dove si risollewa a intermittenza per un più giusto equilibrio contro la „storia“. Questo principio della permanenza della preistoria può certo essere invocato anche a sfavore della Teoria del Klages, il quale crede che lo „spirito“, come avversario della vita, dell'animo, potrà un giorno distruggere la vita, l'animo. Anche ammettendo che talvolta lo spirito, come esponente della „storia“ possa prendere una direzione del tutto ostile all'animo (come esponente della preistoria) — la preistoria, con la sua profondità e la sua complessità, la preistoria come permanente umana, reagisce sempre in vista del ristabilimento di una più equa misura.

Der Humanismus, ewige Wiederkunft

von

Zevedei Barbu

BCU Cluj / Central University Library Cluj

In diesem Aufsatz beschreibt der Verfasser eine Auffassung der historischen Entwicklung. In einigen früheren, in „Saeculum“ veröffentlichten Studien hat Z. Barbu gezeigt, dass das Gebiet der Kultur dazu neigt, in seiner Entwicklung dialektisch gedeutet zu werden. Die Merkmale des dialektischen Werdens stellen die Kulturwerte dar. Auf diese Weise können von der christlichen Phase an zwei dialektische Zyklen in der europäischen Kultur beschrieben werden. Der erste Zyklus gehört der theoretischen Seite des Daseins an und setzt sich zusammen aus dem religiösen Wert als These, dem wissenschaftlichen Wert als Antithese und dem metaphysischen Wert als Synthese. Auf der praktischen Ebene haben wir den politischen Wert als These, den ökonomischen Wert als Antithese und den moralischen Wert als Synthese.

Die Vorherrschaft eines Wertes umschreibt annähernd eine historische Epoche. So haben wir den Übergang vom Mittelalter zur Renaissance und der Neuzeit und von hier zur Romantik und der Gegenwart.

Wenn man nach den Gesetzen der dialektischen Auffassung urteilt, so würde folgen, dass die letzte Phase oder Synthese die historische Entwicklung abschliesst. Wenn man den metaphysischen und den moralischen Wert als synthetische Werte in Betracht zieht, so würde folgen, dass die Geschichte in ihrer moralischen und me-

taphysischen Phase abschliesst. Dadurch konnten wir das teleologische Denken der Romantiker nicht vermeiden, die der Geschichte einen Zweck zuschreiben, in dessen Zusammenhang sie ihren Dynamismus erklären, nur dass diesmal die Ziele andere sind. Z. Barbu zeigt, dass seine Auffassung über die Geschichte weder an Metaphysizismus noch an moralischem Optimismus leidet. Diese beiden Werte sind für das Dasein nicht nötiger als die anderen, in den dialektischen Zyklen weiter oben aufgezeigten. Wie erklärt sich aber dann die mit den Synthesen beginnende historische Entwicklung?

Es erfolgt ein Degenerationsprozess der Synthesen, d. h. ein synthetischer Wert erklärt sich nach einer gewissen Vorherrschaft als Teil dem Dasein gegenüber und muss infolgedessen überschritten werden. So folgt auf einen synthetischen Wert von neuem der in früheren Aufsätzen beschriebene dialektische Zyklus. Dieser neue Zyklus bildet sich aber auf einer neuen Schicht. Hier beschreibt der Verfasser seine eigene Auffassung über die historische Entwicklung.

Ein Zyklus wird bestimmt von der aufeinander folgenden Vorherrschaft der drei Werte, welche die Merkmale der dialektischen Auffassung bilden. Jeder dieser Werte erfüllt eine für das Dasein erforderliche Aufgabe. Der metaphysische Wert ist derjenige, welcher den Grund zu einer Art *In-der-Welt-So-sein* schafft. Der religiöse Wert, der sich auf der Linie der Gewissheit entwickelt, absolutisiert gewisse Gebiete des Daseins. Der wissenschaftliche Wert, der sich antithetisch dem religiösen Wert gegenüber entwickelt, relativiert und empirisiert. Wenn ein Zyklus abgeschlossen ist, folgt ein anderer, der aus denselben Werten zusammengesetzt ist, welche aber auf andere Inhalte angewendet werden. Daraus ergibt sich, dass eine ewige Wiederkunft (dasselbe) erfolgt, dadurch dass die Werte dieselben Funktionen erfüllen, jedoch besteht auch eine Entwicklung (etwas anderes), dadurch dass sie sich auf andere Inhalte anwenden, die für das Dasein neue Zusätze darstellen. Die Entwicklung stellt sich also dar in der Form eines Gebäudes mit Stockwerken. Jedes Stockwerk kann für sich wie eine in sich geschlossene Welt betrachtet werden (so geht L. Brühl mit der primitiven Welt vor), kann aber auch als Merkmal der integralen Entwicklung betrachtet werden. Zwischen den verschiedenen Welten kann ein formaler Parallelismus aufgestellt werden.

Die ewige Wiederkunft hat in diesem Aufsatz einen genaueren Sinn. Es handelt sich um das Phänomen des Humanismus, der sich regelmässig in der Geschichte wiederholt. Woher kommt seine Wiederholung? Der Humanismus erscheint, so oft eine Gesamtkrisis der Existenz ausbricht. Die Krisis tritt dann auf, wenn die Vorherrschaft eines Wertes unzulänglich wird und das Dasein in eine andere Struktur übergeht, die von einem anderen Wert beherrscht sein soll. In dieser

Übergangsstufe liegt ein Intervall des Suchens, da ja der Mensch keine Formel seines praktischen und theoretischen Daseins besitzt. Der Mensch will eine Formel finden, durch welche er sich in eine Welt einfügen kann. Dieses Suchen nennt man *Humanismus*. Es ist nichts anderes als der Warnungsruf des Daseins, dem die Struktur fehlt, die es definieren soll.

In einem Abschnitt dieses Aufsatzes wird die Phänomenologie des Humanismus behandelt. Das erste Merkmal, durch welches sich der Humanismus kundzugeben beginnt, bildet der Eintritt der Kultur in eine formalistische Phase. Der Formalismus ist eine Erscheinung, die dann auftaucht, sobald ein Teilwert auf dem Gebiet der Kultur autarkisch wird. Das Auftauchen eines neuen herrschenden Wertes ist anfänglich notwendig, weil es bestimmten Bedürfnissen des Daseins entspricht. Mit der Zeit aber, da das Dasein seine Inhalte vermehrt, die Vorherrschaft des betreffenden Werts immer ausgeprägter wird, bleiben eine ganze Reihe von Problemen übrig, die nicht beantwortet werden können. Andererseits entwickelt die Kultur unter der Herrschaft eines Wertes eine Reihe von Problemen durch eine formale Ableitung, ohne die konkreten Bedürfnisse des Daseins in Betracht zu ziehen. Diese formale Ableitung macht die Kultur dem Dasein gegenüber zur Überstruktur.

Konkretes Dasein, d. h. der Mensch wendet sich gegen diesen Formalismus. Er wünscht eine neue Formel, die ihm einen günstigeren Kosmos bieten soll. Der Formalismus bedeutet den Tod, die Auflehnung des Menschen ist nichts anderes als ein Kampf um die *Erlösung*. Die Erlösung ist der zweite für den Humanismus charakteristische Wesenszug. Auf dieser Suche strebt der Mensch nach der Rettung seiner Vollständigkeit. Aus diesem Grunde oder aus dem Wunsch nach Einheit und Harmonie entsteht das Pathos und die Überschwänglichkeit jeder humanistischen Epoche. Goethe bezeichnete es als „das traurige Gefühl für Harmonie“.

Die erste, in der neueren europäischen Kultur erklärte humanistische Epoche ist das Christentum. Das Christentum ist eine dem Formalismus der antiken, unter dem Namen der alexandrinischen Epoche bekannten Kultur gegebene dialektische Antwort. Der Alexandrinismus ist der Formalismus wissenschaftlicher Prägung der hellenistischen und ägyptischen Kultur. Er hat einen übertriebenen Sinn für Relativismus und Empirie gefördert. Das Christentum gibt sich kund als Streben nach dem *Absoluten*. Aus diesen rein historischen Gründen setzt sich das Christentum in der Geschichte als religiöses Phänomen durch. Der Mensch oder das konkrete Dasein brauchten ein derartiges Phänomen. Unter diesen Umständen, auch wenn Christus nicht heilig gewesen wäre, hätte ihn der historische Moment konsekriert.

Das Mittelalter entwickelt sich unter der Vorherrschaft des religiösen Werts. Während am Anfang der religiöse Wert in seinem Streben nach dem Absoluten den konkreten Bedürfnissen entsprach, gelangte man später zu einem neuen Formalismus. Der Formalismus des religiösen Werts heisst Scholastik und ist allgemein bekannt.

Die Renaissance ist eine zweite humanistische Epoche. Das Problem der Erlösung wird von neuem gestellt. Die Suche dauert lange bis die Lösung sich im wissenschaftlichen Wert kristallisiert. Das ist eine dialektische Antwort auf das Religiöse: der Übergang von dem Streben nach dem Absoluten zu demjenigen nach dem Empirischen und dem Relativen. Gegen Ende der modernen Epoche geht der wissenschaftliche Wert in einen neuen Formalismus über. Der Formalismus beherrscht die ganze Kultur. Er weist ein bis zum äussersten gehendes Streben nach Relativisierung auf. In der positiven Wissenschaft gelangte man zum Experiment als vorherrschenden Gedanken. Im Namen des als festgesetzt gegebenen Experiments verzichtet man auf Prinzipien. So verfährt Einstein, Heisenberg und de Broglie. Die Idee des Experiments ist zur Autonomie geworden und leitet die Probleme auf formalem Weg aus sich heraus ab. Auf dem Gebiet der Kunst ist man ebenfalls zum Formalismus gelangt. Auf philosophischem Gebiet ebenfalls, wenn man die Ergebnisse der Phänomenologie in Betracht zieht.

Der neue Humanismus wird durch die deutsche Romantik erklärt. Seit damals bis heute sucht man eine neue Lösung, die dem Menschen eine neue Eingliederung in den Kosmos gestatten könne. Es bildet sich eine neue Welt. Diesmal gibt der metaphysische Wert die Lösung. Er legt die Grundlagen zu einer neuen Welt.

. . .

Der Gedanke der ewigen Wiederkehr ist alt. Er wurde schon in der Antike benützt. Dann hat besonders Nietzsche viel darüber gesprochen. Die Alten haben den Gedanken der zyklischen Evolution entwickelt, Goethe den der spiralenartigen Evolution. Bei uns nimmt die Evolution die Form eines Gebäudes mit Stockwerken an. Zwischen den Stockwerken können sowohl quantitative wie auch qualitative Perspektiven bestehen.

Civilisation et mentalité primitives

de

Gh. Pavelescu

La civilisation européenne a vécu jusqu'à peu près à la deuxième moitié du siècle dernier plutôt dans un cercle restreint réduite à l'étude et à la contemplation des moments de floraison historique qui se sont succédé dans notre continent dès l'antiquité gréco-latine jusqu'à l'époque contemporaine. A la fin du siècle seulement une pléiade de savants archéologues, historiens et ethnologues ont élargi leur sphère de connaissances dans le domaine des civilisations extraeuropéennes.

Les premiers savants se trouvant en face des peuples qui différaient des peuples européens par leur manière de penser et d'agir se sont dépêchés à expliquer cette situation par diverses théories qui ont simplifié et déformé les choses.

Aussi toute l'école archéologique anglaise, ayant Tylor en tête, basée sur l'idée évolutionniste s'est essayée à démontrer que les premières manifestations des civilisations sont les produits d'une tendance, humaine, à animer la nature environnante et les civilisations des peuples primitifs d'aujourd'hui sont l'expression de la même réalité.

E. Cassirer a pris une attitude envers la théorie animiste soutenant que l'animation de la nature suppose l'existence du concept „âme" d'où s'est développée l'idée du „moi" ce qui n'arrive bien sûr que dans une phase plus développée de l'humanité.

Naturellement l'objection de Cassirer est valable dans le seul cas où l'animisme est considéré comme première phase de la pensée primitive. Les dernières recherches démontrent que l'animisme n'est pas le point initial dans l'évolution de la pensée humaine mais plutôt une tendance fondamentale de l'âme humaine en général.

Parmi ceux qui ont essayé de trouver une autre explication pour la compréhension des cultures primitives on peut énumérer aussi le sociologue français L. Lévy-Bruhl. Lévy-Bruhl soutient que ce qui détermine la différence entre les civilisations des peuples dits primitifs s'est une structure particulière de la pensée. La pensée de ces peuples différerait en ce qui concerne la fonction de celle des peuples de haute culture. Elle possède une logique sui-generis dans laquelle le principe de l'identité et de la contradiction n'ont pas la valabilité qu'ils ont dans la logique de l'Européen.

Lévy-Bruhl arrive même à formuler un principe universel pour cette mentalité, *la loi de la participation*, qui bien se manifeste en espace et en temps reste pourtant en dehors de ceux-ci. La pensée des pri-

mitifs se caractérise encore, d'après Lévy-Bruhl, par une aversion à l'égard des opérations discursives par la présence de l'élément affectif en relation avec la cathégorie du surnaturel, ce qui l'amène à caractériser cette pensée de *mystique* et de *prélogique*.

La thèse de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive a été critiquée dans le cercle même de la sociologie française. La faute de Lévy-Bruhl a été d'avoir négligé un élément essentiel de l'âme primitive, l'idée magique, dont il a pourtant constaté la présence. L'élément magique est l'essence commune qui produit une identité entre les termes corrélatifs (sujet-objet, objet-qualité, totalité-partie) quoi qu'ils apparaissent pour les primitifs aussi bien que pour nous tout différenciés dans le plan de la phénoménalité. La partie n'est pas toujours égale à la totalité ni la qualité à l'objet mais seulement dans le cas où ces éléments sont parcourus par un troisième élément de nature magique, par l'intermédiaire duquel l'identité est produite.

Celui qui a démontré en détail que l'idée magique est en soi-même un concept irrationnel mais qui n'altère pas du tout les fonctions logiques du primitif, c'est le philosophe roumain M. Lucian Blaga, dans son traité „Sur la pensée magique“ paru en 1941. Dans le matériel dont se sert la pensée logique, écrit M. Lucian Blaga, nous avons la possibilité d'entremêler différents éléments et complexes irrationnels, sans que par là il soit logiquement altéré. L'esprit du primitif est doté avec à peu près les mêmes fonctions catégorielles que la raison du civilisé. Mais le primitif opère matériellement beaucoup plus fréquemment que le civilisé avec le concept irrationnel en soi de la force ou de la substance magique.

L'idée magique reçoit par M. Lucian Blaga une réhabilitation soutenue cette fois avec tout l'apport critique d'une perspective profondément philosophique.

Par la réhabilitation de la pensée magique disparaît aussi le préjudice de la mentalité primitive ou prélogique soutenue avec tant de force par Lévy-Bruhl. D'autre part, les recherches faites par les ethnologues dans le domaine de la vie primitive ont mis en lumière des oeuvres qui ont excité notre admiration. Les exemplaires d'élite sortis du monde primitif qui se sont appropriés la civilisation européenne ont encore une fois démontré que leur pensée ne diffère pas, en ce qui concerne la structure, de la nôtre.

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

BCU Cluj / Central University Library Cluj

Prețul 200 Lei

EDITURA „FUNDAȚIILE REGALE”

LUCIAN BLAGA : TRILOGIA CUNOAȘTERII

EONUL DOGMATIC

CUNOAȘTEREA LUCIFERICĂ

CENSURA TRANSCENDENTĂ

1 vol. 458 pag.

Prețul 600 Lei

ÎN CURÂND : ÎN EDITURA „D. T.” S. A. SIBIU

**ZEVEDEI BARBU : TRANȘFIGURAȚIUNILE
SECOLULUI DOUĂZECI**

SAECULUM

ANUL I SEPTEMBRIE—OCTOMBRIE 1943 Nr. 5

SUMARUL

	Pag.
<i>Lucian Blaga</i> Despre permanența preistoriei	3
<i>Zevedei Barbu</i> Umanismul, veșnica reînțoarcere	18
<i>Gh. Pavelescu</i> Cultură și mentalitate primitivă	47

COMENTARII

<i>Walter Biemel</i> Sonetele către Orpheu de Rainer Maria Rilke	58
<i>G. Hanganu</i> Problema existenței la André Gide	67

RECENSII

<i>Gh. Pavelescu</i> Etnicul Românesc. Comunitate de origine, limbă și destin de C. Rădulescu-Motru	72
<i>Z. Barbu</i> Le Mot. Esquisse d'une théorie générale de A. Rosetti	75
<i>R. Stoichița</i> Corelația aspectelor vieții sociale de C. Sudețeanu	78
<i>Victor Iancu</i> Intre două lumi de M. Ralea	79

NOTE

<i>L. B.</i> Automatul doctrinelor	86
<i>N. T.</i> Oportunismul și neo-oportunismul filosofilor	89
<i>N. T.</i> Articolul-perie	90

REZUMATE ÎN LIMBI STRĂINE

RIASSUNTI IN LINGUA ITALIANA

RÉSUMÉS EN FRANÇAIS

INHALTSANGABE IN DEUTSCHER SPRACHE

Prețul Lei 150.—