

TRAIAN BRĂILEANU

PROFESOR DE SOCIOLOGIE, ETICĂ ȘI POLITICĂ LA UNIVERSITATEA
DIN BUCUREȘTI

**TEORIA
COMUNITĂȚII OMENEȘTI**



CUGETAREA — GEORGESCU DELAFRAS

TEORIA COMUNITĂȚII OMENEȘTI

TRAIAN BRĂILEANU

**PROFESOR DE SOCIOLOGIE, ETICĂ ȘI POLITICĂ
LA UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI**

**T E O R I A
COMUNITĂȚII OMENEȘTI**

1 9 4 1

„CUGETAREA” GEORGESCU DELAFRAS

B U C U R E Ș T I

EMILIEI

DRAGEI MELE SOȚII

INCHIN ACEASTĂ CARTE

CUPRINSUL

	<u>Pag.</u>
Notă	15
Frecuvintare	17

CARTEA ÎNȚIA

CUNOAȘTEREA DE SINE

1. Dela Protagoras la Platon	25
2. „Homo logicus sive mathematicus“ al lui Descartes	32
3. Subiectul logic unic și morala	38
4. Impotriva „solipsismului“	41
5. Fenomen și Corp	44
6. Teoria și critica cunoașterii	48
7. Construcția spațiului	51
8. Căderea filosofiei în robia fizicei	54
9. Identitatea lumii corporale	56
10. Universul ca totalitate a corpurilor	60
11. Existența intuită și Esența gândită a lumii	62
12. Construirea lumii inteligibile prin metoda „dialectică“	65
13. Fizica fenomenalistă a lui Kant	67
14. Eroarea moralei kantiane	70
15. Determinism și Libertate	74
16. Ordinea fizică și ordinea morală	77
17. Lumea ca totalitate a subiectelor și „obiectul unic“	79
18. Omul abstract al filosofilor	80
19. Înaintarea individului spre subiectivitate	82
20. Principiul formelor vitale	85
21. Ordinea naturală și ordinea „artificială!“	87
22. Lumea intersubiectivă	90
23. Nașterea „conștiinței de sine“	93
24. Legile biologice și cele logice	96
25. Trup și Suflet	99
26. Identificarea „subiectului“ cu sufletul	103
27. În căutarea sufletului	106
28. Știința despre suflet	108
29. Știința despre Dumnezeu	111
30. Părăsirea definitivă a trupului	114
31. Trupul „semn“ pentru descoperirea sufletului	117
32. Ierarhia Eu-rilor	119
33. Bărbatul și Femeia	121
34. Femeia și filosofia	126
35. „Matriarcatul“	127
36. Ordinea socială și îndoiala	129
37. Crizele cosmice și istoria filosofiei	133
38. „Cunoașterea de sine“, punct de plecare al oricărei filosofii	135

	<u>Pag.</u>
7. Cercul vicios în teoria caracterelor	531
8. Caracterul fenomenal și Caracterul inteligibil	534
9. Etica personalității și Sociologia	538
10. Artele și Arta pedagogică	540
11. Caracterologia ca știință este tipologie	543
12. O „știință” morală e posibilă ?	546
13. Doctrina creștină și ideea unei comunități perfecte	548
14. Deosebirea exactă între caracter și tip, monadă și atom. Știința caracterelor este istoria	550
15. Caracterul și Comunitatea	553
16. „Omul cu suflet mare”	557
17. În plină metafizică	560
18. Ce este metafizica	563
19. Metafizica și Matematica	566
20. Metafizica și Religia	572
21. Metafizica și Istoria	573
22. Metafizica și Sociologia	581
23. Temeiurile metafizice ale sociologiei	585
24. Deosebirea între sociologie și teoria comunității	587
25. Solipsismul animalelor și „mitul organicist”	593
26. Simțurile și intelectul	597
27. Știința și doctrina creștină	602
28. Destinul omului	605

NOTE

1. Aporiile Eleaților	611
2. Concepte cari cuprind o contradicție	613
3. Cunoașterea de sine și cunoașterea altuia	616
4. Deosebirea între „animal” și „om”	618
5. Problema morală intră în întregime în metafizică	622
6. Încă odată : ființele turtite ale lui Bergson și deosebirea între animal și om	625
7. Timpul, spațiul și dimensiunea a patra	627

Bibliografie	631
-------------------------------	------------

In luna Aprilie 1937 manuscrisul acestei lucrări era gata de tipar. Nădăjduiam atunci că îndată după apariția cărții Sociologia și Arta guvernării îi va veni rîndul Teoriei comunității omenești. Dar începînd prigoana, Sociologia și Arta guvernării, abia apărută, fu confiscată, iar nădejdea editării Teoriei comunității omenești se prefăcu în resemnare.

Credeam că această carte nu va mai putea vedea lumina zilei decît doar ca operă posthumă.

Avînd această convingere, nu mă mai neliniștea grija cînd, de cine și cu ce mijloace va fi publicată cartea. Am continuat deci a adăuga noi capitole și, în urmă, note, iar bibliografia atinse anul 1940. Astfel volumul cărții crescuse mereu pînă ce evenimentele din toamna anului 1940 puseră capăt filosofării, dar, pe de altă parte, înlesniră trecerea manuscrisului în mîna tipografului. D-l Petre Georgescu-Delafras, directorul editurii „Cugetarea”, cutezător ca totdeauna, primi să publice cartea. Ii aduc toate mulțumirile mele și doresc ca încrederea ce o are în cetitorii romîni să nu fie înșelată.

Corecturile le-a făcut asistentul meu, d-l Leon Țopa, căruia cuvîne-se să-i mulțumesc pentru munca sa obositoare de două luni și jumătate.

TRAIAN BRĂILEANU

București, în Noemvrie 1940.

PRECVÎNTARE

Lucrarea de față vrea să fie ceea ce spune titlul : o teorie a comunității omenești, cuvîntul teorie luat în înțelesul său original de „vedere”, „cercetare”, „iscodire” (speculari), așa că ea ar fi oarecum un speculum, o oglindă, menită să dea o imagine exactă a comunității omenești. Această teorie i-ar înlesni sociologiei să devie o știință obiectivă, ferită de speculațiuni (în înțelesul obișnuit al cuvîntului, care înseamnă tocmai a vorbi fără a vedea).

Sociologii n’au fost în stare să explice antinomia între libertatea individului și determinismul social. Ei n’au văzut că societatea este o condiție pentru dobîndirea libertății, cum, pe de altă parte, că libertatea indivizilor e o condiție pentru desăvîrșirea comunității.

Dar libertatea ce și-o dobîndește individul prin comuniune cu semenii săi cuprinde în sine primejdia ca el să se întoarcă împotriva societății. Teoriile sociologice greșite au sporit această primejdie și neliniștea timpurilor noastre se datorește, mai mult decît oricînd, „anarhiei ideilor”. Ni se pare îngăduită nădejdea că îndreptarea teoriei va înlesni și o îndreptare a practicei, prin constituirea unei arte sociale raționale. Străduințele sociologilor în această direcție merită toată atenția și lauda noastră. Cercetări stăruitoare pătrund tot mai adînc în țesătura faptelor sociale. În Franța, Gaston Richard, André Jous-sain, Emile Lasbax, Gaston Bouthoul, în Italia Corrado Gini, Amerigo Namiias, în Elveția G.-L. Duprat i-au deschis sociologiei drum larg pentru cercetări rodnice.

Pe acest drum am pășit și noi. Dar ne dăm seama că am trecut totuș dincolo de hotarele trase cu atîta grijă de sociologii amintiți în jurul domeniului sociologiei.

Problema însaș a cărei deslegare am căutat-o ne-a împins pe tărîmul metafizic. Adevărat este că psihologia a ajuns, în analizele ei, pînă la linia de demarcație între sfera științei de observație și cea a metafizice, tocmai în străduința ei de a

lămuri în sfârșit raportul între psihic și social, problemă rămasă dela Comte încoace controversată, atît în psihologie cît și, mai ales, în sociologie. In studiul său Ultimele metamorfoze ale psihologiei și repercusiunile lor sociologice (în „Revue Internationale de Sociologie”, Nos. III-IV, 1938) d-l Roger Bastide, pornind dela două lucrări recente (Guillaume, La psychologie de la Forme și P. Janet, Les débuts de l'intelligence. L'intelligence avant le langage), crede a găsi indicii că psihologia se apropie acuma de deslegarea problemei amintite. „Societatea nu este o simplă juxtapunere de persoane; ea este o colaborare între indivizi și această colaborare vădit că nu e cu puțință decît printr'o reciprocă înțelegere. Dacă sufletele sînt închise unele pentru altele, nicio colaborare nu e posibilă. Dar dacă, așa cum ne învață Gestalttheorie, toate formele au un sens, dacă toate expresiile sînt semnificative, atunci societatea nu mai este, pentru psihologie, un mister nepătruns. Pe de altă parte, lucrările lui Baldwin și cele ale lui P. Janet, care le continuă, desvăluiesc importanța comunicării prin graiu. „Cu graiul, problema se complică. Conduita socială se interiorizează, din motrice ea devine verbală. Și aci începe în sufletul omenesc dialogul între Eu și Socius, pe care l-am introdus odată cu graiul”.

Din ultimele lucrări ale marilor psihologi germani și francezi se desprind, așa crede autorul, liniile unei psiho-sociologii. „Această psiho-sociologie este tot așa de departe de Durkheim ca și de Tarde; de Tarde, căci nu mai e vorba de a pune în raport indivizi izolați, închiși, pentru a face să se nască în ei, prin mijlocirea așazicînd magică a imitației, colaborarea socială; de Durkheim, căci nu mai e vorba de a realiza Societatea pentru a o face să stăpînească Eul, pentru a forma ființa rațională și ființa morală. Fără îndoială că noi luăm în psiho-sociologie imitația celui dintîiu, cu Gestalttheorie, și constrîngerea colectivă, cu psihologia comportamentelor sociale interiorizate. Dar noi renunțăm a pune problema insolubilă de a ști dacă individul explică societatea sau dacă societatea explică individul. Noi trimitem această problemă filosofiei. Ea nu privește știința. Știința are destule probleme de deslegat, fără a i se mai da și probleme de-ale filosofilor”.

Dar, dacă psihologia crede că trebuie să se oprească aci, de teamă, se vede, de a nu-și pierde prestigiul de știință, lucrarea noastră desființează acest hotar între știință și filosofie, care, precum vom avea prilejul să arătăm, e artificial și nu servește decît spre a deschide drum tuturor rătăcirilor practice, acțiunea neavînd în acest caz la îndemînă o teorie bine întemeiată pe care să se sprijine.

Cine să călăuzească acțiunea reprezentanților artelor sociale (preoți, educatori, politicieni, economiști), dacă știința re-

fuză să le arate calea adevărată? Filosofia! In acest caz însă trebuie să începem cu filosofia și să dăm științei prin filosofie un scop și un sens. Filosofia îi dă științei problemele ce trebuie să le deslege; dacă refuză, ea nu mai este știință. Căci, să fim bine înțeleși: nu filosofia este ancilla scientiarum, ci științele trebuie să fie (și dacă nu mai sînt, să devie iarăși) ancillae philosophiae.

In felul acesta, probleme cari păreau cu neputință de delegat se vor lămuri fără mare greutate.

Marea greutate stă însă în a demonstra primatul filosofiei, de a-i cuceri filosofiei din nou locul ce i se cuvine. Dacă oamenii de azi ar fi sceptici și necredincioși, ei ar putea fi convertiți la acceptarea adevărului. Dar ei au devenit, în marea lor majoritate, adepți ai unei credințe greșite. Ei cred în dogmele științelor exacte, în dogmele materialismului, iar filosofia nu îndrăznește să atace pe față și fără cruțare temeliile acestui dogmatism. Ea încearcă doar să învie ici și colo vechiul scepticism, care însă, în timpurile de azi, rămîne neputincios în fața realizărilor practice, tehnice, ale materialismului. In ochii marei mulțimi filosofia și-a pierdut orice prestigiu, ea fiind considerată ca un fel de vorbărie goală. Mulțimea crede a ști că progresul este făpta științelor exacte, dar nu știe și n'are de unde ști că științele sînt rodul filosofiei.

Vrem să oprim rătăcirea vremurilor noastre. Nu scriind un tratat de filosofie, un sistem filosofic întemeiat pe principii apriorice, ci explorînd cîmpul cunoașterii omenești în toate direcțiile, așa cum ar face un om care știe că într'o grădină e îngropată o comoară, dar nu cunoaște locul unde trebuie să sape. Așa am pornit și noi în căutarea adevărului, care, pentru om, este fără îndoială cea mai prețioasă comoară. Am săpat, la întîmplare, într'un loc; negăsind-o, am săpat în alt loc. Și așa, scormonind în lung și în lat, ni se pare că putem înfățișa cetitorului cel puțin un grăunte de adevăr. Căci asta e tragedia umană: oricît am săpa, comoara întreagă a adevărului nu vom afla-o niciodată, doar că după o îndelungată muncă, după mii de încercări și mii de amăgiri și decepții vom reuși să descoperim o fărîmă de adevăr.

Fiecare capitol din această lucrare, reprezintă o opintire de a sparge scoarța ce acopere comoara căutată. Unele capitole sînt săpături la suprafață, câteva lovituri de tîrnăcop, altele pătrund mai adînc, pe toate le leagă întreolaltă gîndul și străduința de a răvăși tot terenul pînă la descoperirea comorii.

Tema fundamentală a cercetării se repetă neîncetat, e înfățișată din toate laturile. Am încercat s'o luminăm din toate

punctele de vedere, să nu ne oprim la o singură deslegare, ci să arătăm toate variantele ei posibile cari la un loc să se împreuneze într'o „simfonie”.¹⁾

Se va putea desprinde din șirul ideilor expuse că ne-am întors și noi, ca și Charles Renouvier, dela Kant la Leibniz, dar că, în urmă, nu ne-am oprit la Noua Monadologie și la Personalismul lui Renouvier, ci străbătînd prin clădirea sa de

1) Cit despre adîncimea, claritatea și lungimea unor lucrări de felul celei de față, notăm aci părerile lui Swift, Kant și Renouvier.

Jonathan Swift renumitul autor al „Călătoriilor lui Gulliver”, în „Povestea Butoiului”, zice : „Un cuvînt mai trebuie să spun cu privire la scriitorii adînci, al căror număr a sporit foarte mult în vremea din urmă și între cari știu că lumlea mă va așeza și pe mine. Cînd e vorba de adîncime, scriitorii au soarta izvoarelor ; o persoană cu ochi buni poate vedea pînă'n fundul celui mai adînc izvor, presupunîndu-se că este apă în el. Dacă însă pe fund nu este nimic altceva decît moloz și mîl, izvorul, deși numai de un cot și jumătate subt suprafață, e considerat extraordinar de adînc ; dar această concluzie n'are alt temei mai bun decît extraordinara lui întunecime”.

Părerăa lui Kant despre claritatea și lungimea unei lucrări filosofice o găsim în Prefața la ediția întia a „Criticii rațiunii pure”. „In sfîrșit”, zice el, „în ceea ce privește claritatea, cetitorul are dreptul să ceară mai întiu claritate discursivă (logică), prin concepte, apoi însă și o claritate intuitivă (estetică), prin intuiții, adică exemple sau alte lămuriri în concreto. Pentru cea dintii am grijit îndeajuns... Dar în curînd văzui întinderea întreprinderii mele și mulțimea obiectelor de cari trebuia să mă ocup și, observînd că ele singure, în expunere seacă, numai scolastică, vor întinde acuma destul opera, am găsit nepotrivit s'o umflu încă mai mult prin exemple și lămuriri, cari sînt necesare numai într'o expunere populară, mai ales că această lucrare n'ar putea fi adaptată întrebunțării populare și că adevărații cunoșcători ai științei n'au așa nevoie de această înlesnire, deși ea e totdeauna plăcută, aci însă putea să aibă chiar urmări potrivnice scopului. Abatele Terrason zice, ce-i drept : dacă socotim mărimea unei cărți nu după numărul paginilor, ci după timpul necesar pentru a o înțelege, atunci am putea spune despre multe cărți, că ar fi cu mult mai scurte dacă n'ar fi așa de scurte. Pe de altă parte însă, dacă ne îndreptăm intenția spre mai buna înțelegere a unei totalități de cunoaștere speculativă, o totalitate vastă, dar totuși încheată printr'un principiu, am putea zice cu tot atîta dreptate : multe cărți ar fi devenit cu mult mai clare, dacă n'ar fi vrut să fie chiar atît de clare. Căci mijloacele care înlesnesc claritatea ajută fără ndoială în părți, distrează însă mai adeseori în totalitate, neîngăduindu-i cetitorului să cuprindă destul de repede într'o privire totalitatea și ascunzînd și diformînd prin toate culorile lor vii totuși articulația sau structura sistemului, care în primul rînd desigur e importantă pentru a putea judeca asupra unității și solidarității lui”.

Incheiem cu Renouvier care spune : „Dar ori cum ar fi cu privire la succesul străduințelor ce le face criticismul pentru a se înfățișa clar și accesibil tuturor bunelor spirite, există un sacrificiu pe care nu-l poate face, deoarece, de altfel, ar însemna să-și părăsească opera. El nu poate căuta claritatea vulgară, pe care n'o dobîndim în filosofie decît cu condiția renunțării de a întemeia filosofia ca știință”. (La sfîrșitul „Tratatului de Psihologie rațională după principiile Criticismului”).

Cetitorul va judeca, după cele de mai sus, dacă lucrarea noastră are destulă lungime pentru a fi clară.

gânduri (care înfățișează, așa credem, cea mai strălucită sinteză a concepției secolului al XIX-lea), ne-am întors la Platon.

Filosofia socială a lui Renouvier sfârșește în pesimism, în neîncredere în progresul moral al omenirii. Și așa se înfățișă de fapt societatea secolului al XIX-lea, în care se desăvârșise emanciparea individului.

Pentru filosofia socială, libertatea și autonomia individului părea doar scopul ultim al tuturor năzuințelor, deoarece, începînd cu Descartes, conștiința subiectivă cuprindea cheia explicării tuturor problemelor.

Dar înaintînd pe această cale în teorie, consecințele practice nu întîrziară: societatea se atomiză și intră în plină anarhie. Renouvier era hotărît să apere libertatea individuală ca un bun cîștigat de omenire, dar văzînd, pe de altă parte, că ea nu îngăduie un acord al voințelor asupra valorilor morale, progresul moral al omenirii i se păru iluzoriu. „Această constatare pesimistă, această deziluzie care caracterizează ultima filosofie a lui Renouvier îl mîină să creadă că lumea actuală nu este destinată să vadă înfăptuirea dreptății; de aci înainte el va înceta să caute deslegări privind problemele sociale pentru a se strădui să descopere elemente filosofice ale unei credințe religioase; mîntuirea individuală va dobîndi în ochii săi o importanță mai mare decît transformarea socială“ (Roger Picard, *La philosophie sociale de Renouvier*, Paris 1908 pg. 307/8).

Și pentru noi libertatea și autonomia individului este un fapt ce nu poate fi tăgăduit în teorie și o valoare pe care omul a cucerit-o și la care nu poate renunța. Dar cercetînd drumul pe care omul ajunge la libertate, vom putea descoperi punctul unde începe rătăcirea sa. În descoperirea aceasta ne ajută Platon. Dialectica îi deschide omului drumul spre libertate, dar libertatea devine o valoare, un bun neprețuit, numai în cazul cînd rămîne pătrunsă și neîncetat luminată și încălzită de principiul care i-a dat naștere și care este dragostea, Erosul. Dreptatea care stă la temelie Republicei lui Platon, e fără putere, dacă nu e rodul comuniunii sufletești între cetățeni, a simpatiei și dragostei din care naște familia și apoi Cetatea.

Dar adevărul la care Platon a străbătut pe drumul anevoios al filosofării, Isus Hristos ni l-a desvăluit nemijlocit prin trezirea sufletului nostru și deschiderea lui pentru dragoste și milă.

Timpurile noi, secolul al XX-lea, va îngădui, credem, întoarcerea la o filosofie socială întemeiată pe principiile moralei creștine, după ce omenirea a plătit cu atîtea suferințe rătăcirile unor teorii sociale cari acordaseră științelor exacte încredere nemărginită în conducerea destinului ei.

CARTEA INTII
CUNOAȘTEREA DE SINE

1. DELA PROTAGORAS LA PLATON

Inceputurile filosofiei eline se sprijină pe certitudinea existenței lumii exterioare. Obiectul filosofării este *natura*, φύσις. Titlul περί φύσεως e cel obicinuit pentru tratatele filosofice din acel timp, iar *Aristotel*, în *Metafizica* sa, le dă acestor filosofi numele de „fiziologi“. *Heraclit* și *Parmenide* împing fizica, știința despre natură, la pozițiuni extreme, unul văzînd în natură numai vecinică devenire, celălalt existență neschimbată. *Democrit* se așează între ei explicînd existența din schimbarea înăuntrul unui substrat compus din elemente neschimbate, din *atomi*.

Protagoras, sofistul genial, răstoarnă dintr'o lovitură toată clădirea fizice: „A tuturor lucrurilor măsură este omul, atît a celor ce sînt cît sînt, cît și a celor ce nu sînt cît nu sînt“; căci, zice el, „așa cum toate cele mi se par mie, așa sînt pentru mine, așa însă cum ție, așa sînt pentru tine; om ești însă tu și om sînt și eu“.

Această simplă constatare a lui *Protagoras*, întemeiată pe observația comportamentului și a judecăților oamenilor în fața lucrurilor, a zguduit certitudinea în existența unei lumi exterioare identice pentru toți indivizii. *Platon* a încercat să deslege problema, să demonstreze că există totuși o realitate neschimbată, însă dincolo de lumea senzibilă „fenomenală“.

Dar afirmația lui *Protagoras* nu era îndreptată împotriva fizice și nici nu isvorîse din preocupări de a găsi deslegarea problemei cosmologice, ci ea privea viața socială, judecățile de valoare ale oamenilor. Obiectul filosofiei lui *Protagoras* nu mai era natura, ci *omul*.

Avem deci în fața noastră o nouă filosofie, deosebită prin geneza ei de știința „fiziologilor“. Această filosofie „morală“ îl preocupă pe *Socrate*, care se desinteresează de speculațiunile fizicienilor.

Platon însă vede legătura strînsă între cele două probleme, în felul că neputința de a deslega una din ele implică și nesiguranta în rezolvirea celeilalte. Teoria ideilor e o încercare de a da și fizice și etice o fundamentare unitară și solidă,

arătîndu-se că există *criterii obiective* pentru adevărul judecăților omenești oricare ar fi obiectul lor.

Aristotel scoate filosofia, înțeleasă acuma ca *sistem structurat al științelor*, din atmosfera neliniștită a vieții sociale, unde se dă lupta în jurul unor obiective străine de preocupări teoretice și unde afirmațiunea dogmatică se izbește de negațiunea tot atît de dogmatică. Idealismul platonice rămîne la baza filosofiei lui *Aristotel*, dar modificat și adaptat unei noi metode de cercetare, în care și natura și omul, și materia și spiritul își găsesc locul potrivit.

În filosofia lui *Aristotel* se împreunează toate curente și direcțiile filosofiei eline într'un sistem bine ordonat. Prin *Aristotel* știința își dobîndește *autonomia*, față de celelalte manifestări spirituale, față de religie, artă și literatură, dar mai ales față de „practică”. „Cunoașterea” e ridicată la rangul unei preocupări independente de contingențele „istorice”, la rangul unei preocupări umane în afară de loc și timp. Pentru „cunoaștere” lumea reprezintă un obiect de cercetare, avînd singura menire să ne înlesnească verificarea adevărului judecăților noastre.

Filosofia lui *Aristotel* i-a imprimat culturii europene caracterul ei specific. Toate progresele, în diferitele ramuri de cunoaștere, s'au realizat pornind dela *Aristotel*, întregind numai știința sa, dar lăsînd neatîns principiile ei de temelie. E acelaș fenomen ca și în literatură și în artele frumoase. Și aci s'au realizat progrese, dar s'ar putea afirma că literatura, sculptura și arhitectura Grecilor au fost întrecute de cei moderni? Avem fără îndoială o îmbogățire imensă și o varietate infinită a operelor de artă. Dar nicidecum nu se poate afirma că literatura clasică elină reprezintă un început, depășit cu mult de cea modernă. Aceaș situație și în filosofie (înțeleasă ca sistem al științelor). S'au realizat progrese extraordinare în diferitele domenii de cunoaștere, în diferitele științe speciale, dar nu se poate vorbi de filosofia lui *Aristotel* ca de un început de filosofie. Ci, dimpotrivă, această filosofie reprezintă o culme, vizibilă din toate unghiurile culturii europene.

„Revoluțiile filosofice” nu privesc decît probleme speciale, încercări de a lămuri mai bine unele din ele, devenite mai actuale, mai interesante prin legătura lor cu alte probleme înăuntrul sistemului științelor, cari și ele dobîndiseră alt aspect prin îmbogățirea cunoștințelor.

Așa bunăoară progresul în științele matematice și în aplicațiunea lor la științele naturale (astronomie și fizică) a pus iarăș în filosofie pe primul plan problema certitudinii judecăților noastre.

Matematica se înfățișă tot mai mult ca o metodă minunată și aproape miraculoasă care promitea desvăluirea tuturor tainelor Universului. După rezultatele ce le dădu această

metodă în mecanică și astronomie, toate năzuințele se îndreptară în spre a o perfecționa, a o face potrivită pentru descoperirea tuturor legilor naturii, cari, după părerea acelor filosofi și savanți, nu puteau fi decît legi matematice.

Așa se nascu în mintea lui *Descartes* ideea unei „științe universale”, cuvîntul știință însemnînd acuma „matematică”. Intemeierea acestei științe cerea însă un punct de plecare, care să excludă orice îndoială, un adevăr nemijlocit, absolut. De aci întrebarea : pe ce se întemeiază certitudinea propozițiilor matematice ? Răspunsul : *pe cugetare*.

Nici problema nu e nouă, nici deslegarea. Și *Platon* și *Aristotel* afirmă primatul matematicii în ierarhia științelor, din punct de vedere metodologic, al evidenței principiilor. *Aristotel* zice (în *Metafizica* sa, 1026 a) că sunt trei științe teoretice : matematica, fizica și teologia (ὥστε τρεῖς ἂν εἴεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματικὴ, φυσικὴ, θεολογικὴ.) Tot astfel nici *Platon* nici *Aristotel* nu se îndoesc că certitudinea principiilor acestor științe se întemeiază pe cugetare, pe rațiune.

Nouă este încercarea lui *Descartes* de a ridica matematica la rangul unei științe universale, adică de a o considera singură știință adevărată.

Dar, în acest caz, matematica ar trebui să cuprindă nu numai fizica, ci și teologia și morala.

Intr'adevăr, în sistemul lui *Descartes* știința sa universală nu numai că cuprinde și teologia, ci ea se întemeiază chiar pe adevărul demonstrat al existenței lui Dumnezeu, adevăr derivat nemijlocit din evidența existenței „Eului cugetător”, a propoziției „cogito ergo sum” sau „sum res cogitans”. Ceea ce rămase nelămurit, era ierarhia substanțelor, raportul între materie și spirit, precum și raportul între lume și Dumnezeu.

Dar pe cînd ocazionalistii, apoi *Spinoza* și *Leibniz* încearcă să desăvîrșească sistemul lui *Descartes*, *John Locke* atacă punctul de plecare și de sprijin al raționalismului, negînd că rațiunea singură ar avea puterea să cunoască adevărul și afirmînd că toată cunoașterea derivă din *experiență*, din contactul simțurilor cu lumea exterioară. În acelaș timp *Locke* arată că acea lume exterioară ni se desvăluie numai în parte așa cum este în sine, înfățișarea ei fiind determinată în parte și de felul cum o percepe subiectul. De aci și pînă la „fenomenalism”, la negarea oricărei *substanțe*, n'a fost decît un pas.

Berkeley a vroit să salveze cel puțin substanța spirituală, să salveze principiile de bază ale teologiei raționale : nemurirea sufletului și existența lui Dumnezeu. *David Hume* dărîmă și acest ultim refugiu al metafizicii și întemeiază doctrina fenomenalistă, pozitivistă și antimetafizică.

Immanuel Kant turnă această doctrină în forma ei clasică, despărțind printr'o nemiloasă lovitură de spadă teologia de fizică, pe Dumnezeu de lume. Pe *Kant* îl speriasse doctrina

lui *Hume*, care aruncase și natura cu pretensele ei legi matematice, cu pretinsa ei ordine *necesară*, în prăpastia necunoscutului, a iraționalului, nelăsându-i rațiunii decât câmpul matematicii pure pentru a-și exercita agerimea. Conținutul senzibil se orînduește, la *Hume*, numai în temeiul obișnuinței, în temeiul unei experiențe contingente. *Kant* păstrează, în această privință, pozițiunea lui *Descartes* și *Leibniz*, căutînd a o întări prin concentrarea tuturor puterilor rațiunii. Natura fu prinsă și ferecată iarăș în lanțurile rațiunii, aruncîndu-se asupra ei rețeaua de oțel a categoriilor. Dar ea fu curățită cu îngrijire de orice element irațional, de orice amestec metafizic, transcendent, de orice forță care ar fi putut rupe încătușarea.

În schimb *Kant* lasă câmp larg și deschis pentru clădirea unei lumi ideale, *inteligibile*, în care teologia și morala puteau să se miște în voie, principiile lor de temelie (Dumnezeu, nemurirea sufletului și libertatea) fiind sustrate jurisdicțiunii rațiunii teoretice. Filosofia fu astfel legată, mai mult decât oricînd, de fizică, oprindu-i-se orice intrare în domeniul transcendentului. Chestiunile : de unde vine rațiunea ? există mai multe subiecte ? prin ce se stabilește acordul subiectelor asupra ceea ce este adevărat ? rămîn la *Kant* fără răspuns. Rațiunea este *una*. Dar cum participă indivizii la această rațiune unică ? Ca și la *Descartes*, așa și la *Kant* problema *pluralității subiectelor* nu-și găsește deslegarea și nici nu apare ca o problemă bine distinctă. „Subiectul”, „Eul”, este la ei *condiție logică* pentru a prinde diversitatea obiectelor într'o unitate. Eul care cugetă, acel „cogito” cartesian, e, din punct de vedere logic, înaintea oricărei experiențe, e, cum zice *Kant*, transcendent.

Raționalismul deci, în forma ce i-a dat-o *Descartes*, ajunge în mod necesar la „solipsism logic”, la pozițiunea unui singur subiect în fața unei diversități infinite de obiecte-„fenomene”. *Kant* a tras ultimele consecințe din pozițiunea lui *Descartes*, oprind pe de o parte invazia scepticismului în câmpul științelor naturii, în fizică, dar aruncînd dincolo de hotarele științei toate problemele teologice, morale (sociale), lăsîndu-le în seama credinței, condusă de *rațiunea practică*.

Kantianismul reprezintă sfîrșitul unui proces care, în domeniul teoriei filosofice, se desbate între raționalismul dogmatic și empirismul sceptic, dar care își are temeiurile mai adînci în conflictul unor clase sociale în luptă pentru conducerea spirituală (și, prin ea, politică și economică) a popoarelor din Apusul Europei.

Biserica romană, anume, puse stăpînire pe conducerea spirituală a întregii lumi apusene. Această stăpînire nu și-o putea păstra decît printr'un control sever al învățămîntului superior, prin instituirea unei cenzuri neîndurate asupra tuturor publicațiilor științifice. Știința trebuia să fie în acord desăvîrșit cu doctrina bisericii catolice. Clericii catolici și-au dat

cea mai mare silință să înfăptuiască acest acord prin interpretarea materialului științific rămas din antichitate. Astfel *Platon*, *Plotin* și în urmă, *Aristotel*, au fost încreștinați. Cu *Thomas de Aquin*, marele interpret al lui *Aristotel*, procesul acesta al împăcării doctrinei creștine cu filosofia (știința) antică poate fi considerat terminat.

Dar *Thomas de Aquin* a greșit afirmînd că numai știința lui *Aristotel* se poate împăca cu doctrina creștină, iar Biserica apuseană, adoptînd acest punct de vedere, a greșit și mai mult, căci a deslănțuit acea luptă între ea și reprezentanții științei care i-a fost fatală, zdruncinîndu-i prestigiul în fața mulțimii.

Cum, în urma răspîndirii tot mai mari a cunoștințelor, în unele țări se iviră învățați laici cari nu vroiau și nu puteau să se supună, în cercetările lor, cenzurii și îngrădirilor bisericii, rivalitatea între cele două categorii de intelectuali : clerici și laici, deveni tot mai pronunțată și împinse în cele din urmă la luptă fățișă.

În acest conflict, filosofia (înțeleasă ca știință universală), avea două obiective : unul teoretic, de a deschide drum pentru progresul științelor, al doilea practic, de a lupta pentru libertatea gîndirii, distrugînd privilegiile sociale ale clerului. Filosofii căutau deci să demonstreze că știința e în stare să deslege toate problemele, deci și cele teologice și morale, astfel că clericii ar fi de prisos. Ei se ținură pe linia lui *Platon*, *Plotin* și *Aristotel*, făcînd ca știința să culmineze în rezolvirea problemei cosmologice și teologice, fizica formînd numai baza ce îngăduie ridicarea la cunoașterea puterii supreme care conduce lumea. În opoziție cu biserica și de acord cu filosofii antici, ei nu recunosc adevăruri *revelate* și atribuie rațiunii rolul și puterea de a demonstra tot adevărul, deci și existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului. Pe această linie îi găsim pe *Descartes*, *Spinoza*, *Leibniz* cari sunt teologi în înțelesul aristotelic al cuvîntului. Abia *Kant*, simțînd zguduirea întregii clădiri raționaliste prin înaintarea empirismului sceptic, rupe lanțul tradiției raționaliste și distruge pretențiile științei de a cuprinde și deslega și problemele teologiei. El îngrădește domeniul științei, neîngăduindu-i să părăsească sfera experienței. Pe de altă parte însă el îi ia religiei, împotriva năzuințelor teologilor clerici, orice suport *științific*, teoretic, întemeind-o numai pe credință.

În domeniul filosofiei „revoluția” kantiană a fost în deajuns cumpenită și analizată. Dar ea prezintă și un aspect social, care ni se pare că a fost prea puțin scos la iveală. Neglijarea acestui moment a zădărnicit în mare parte înțelegerea desfășurării gîndirii europene după *Kant*.

Critica rațiunii pure intervine în lupta ce se dă între clerici și laici într'un fel neașteptat : ea lovește deopotrivă în

pretențiile amînduror părți, delimitînd cu precizie sfera de activitate a fiecăreia din ele: nici clericii n'au dreptul și căderea să se amestece în domeniul științei și nici posibilitatea să dea teologiei suportul și prestigiul științei, dar nici știința nu poate pretinde că e în stare să se lipsească de religie, deoarece există probleme ce nu pot fi deslegate pe cale teoretică-rațională.

Intr'adevăr, amîndouă părțile lovite, reacționează împotriva lui *Kant*: filosofii înoinđ metafizica, menită să demonstreze puterea științei de a deslega și toate chestiunile „teologice” iar teologii clerici s'au ridicat împotriva lui *Kant*, acuzîndu-l de distrugere a religiei căreia-i zgudue prestigiul prin faptul că-i interzice orice încercare de a sprijini credința pe știință.

Adevărat și cunoscut este că *Im. Kant* încearcă el însuși o împăcare teoretică a adversarilor în „Critica puterii de judecare”. Dar, cum în cursul sec. XIX luptele între cele două tabere devin tot mai pătimașe, această lucrare a lui *Kant* rămîne fără răsunet mai adînc. Cele două tabere dușmane se retrag pe pozițiunile lor extreme, năzuind a le întări și mai mult. Numai în acest fel se explică înflorirea sistemelor filosofice dogmatice (idealiste și materialiste), precum și, pe de altă parte, renașterea thomismului în sec. XIX.

Dar înțelegînd cum s'au petrecut lucrurile în Apus, unde clasa socială a intelectualilor laici intrase și stă încă în luptă cu preoțimea pentru conducerea spirituală și politică a mulțimilor, trebuie să ne dăm seama că pentru filosofia romînească problemele iau altă înfățișare și sînt susceptibile de altă interpretare. La noi preoții și intelectualii laici n'au stat în luptă pentru egemonia socială, ci au fost totdeauna uniți. Nici trecerea la catholicism a unei părți a Romînilor ardeleni n'a produs efectele ce le observăm în Apus, deoarece dușmanul politic comun nu îngăduia desbinarea. Deaceea la noi lipsește și interesul pentru discuții teoretice principale, adică filosofice.

Știința se desvoltă cum poate și după cum îi îngăduesc împrejurările destul de vitrege, iar preoții se ocupă în primul rînd de *religie*, fără prea mare interes pentru *teologie*. Și chiar cînd unii tineri ce-și făcuseră studiile în străinătate, începură să filosofeze și să profeseze opinii antireligioase, chiar atee, biserica nu le dădu atenție. „Materialismul” și „ateismul” lui *V. Conta* nu emoționă pe nimeni. Aceste opinii aduse din Apus erau considerate, ca și fracul și jobenul, ca atribute necesare ale omului lins de civilizația apuseană.

O filosofie romînească începe să licărească abia din zguduirea conștiinței individuale produsă de prefacerile sociale romînești, din nevoia individului de a se orienta în „lumea romînească” supusă unor transformări adînci prin contactul cu „lumi străine noi”. În „Teoria undulațiunii universale” a lui *Conta*, în scrierile lui *Eminescu*, se găsesc începuturile unei

filosofii românești, începuturi de reflexiune asupra naturii „absolutului”, a esenței lucrurilor. Totuși, în afară de aceste manifestări izvorite mai mult din contingente individuale, împrejurările nu erau prielnice dezvoltării unei mișcări filosofice specific românești. Lipsa dușmanul care să lovească în conștiința individului trezindu-l la reflexiune, lipseau încă „sofiștii” cari să răscolească pasiunile individuale. Doar *Eminescu* simțise primejdia destrămării „comunității” românești, a „lumii românești”, prin „liberalism” și „democrație”. În lupta împotriva „scribilor” și împotriva Jidanilor, ca agenți ai disoluției sociale, *Eminescu* găsește uneori accente „socratice”, și propunerile sale de reformă socială și politică se aseamănă celor enunțate de *Platon* în Republică: întoarcerea la tradiție, la monarhia absolută, la o „regalitate ideală”. Dar procesul de atomizare a clasei conducătoare și de democratizare a formei de guvernământ cu nefastul regim al partidelor politice își urmează cursul fatal. Reacțiunea ideologică o găsim însă mai mult în literatură decât în filosofie. Filosofia e copleșită de influențe din afară și contribuie mai mult la grăbirea disoluției decât la oprirea ei. Filosofii români, întrucât putem vorbi de existența lor, se încadrează în filosofia „europeană”, fără a simți nevoia de a-și preciza punctul lor de vedere personal în „comunitatea românească”, fără a simți nevoia de a reflecta asupra situației lor personale în „cosmosul românesc”. Niciun accent de revoltă împotriva individualismului, relativismului, cosmopolitismului propagat de sofiștii veniți din toate părțile lumii, nicio încercare de construire a „comunității românești ideale”. Democrația liberală demagogică își desăvârșește opera: și în literatură și în filosofie individualismul, scepticismul, materialismul ateu, socialismul, cosmopolitismul, umanitarismul infectează societatea de sus în jos, deslănțuind toate pasiunile individuale și pregătind prăbușirea.

Războiul zgudue conștiințele și în supremă încordare comunitatea românească iese victorioasă din această grea încercare — pentru a recădea iarăși după scurtă vreme în vechile păcate. Prin Unire ceata „sofiștilor” se înmulțește și invadează în toate instituțiile Statului, dar și în literatură, în arte, în biserică, în familie, individualismul și materialismul pun stăpânire pe toate conștiințele, luptele de partid se întesc, democrația demagogică macină toată puterea de rezistență a comunității românești.

În domeniul politic se ivește reacțiunea: curentul naționalist încearcă să oprească dezastrul. Naționaliștii se organizează în temelul unei noi spiritualități, unei noi ideologii. Ei vreau să înoade firul cu trecutul românesc, să restabilească valorile tradiționale, să redeștepte virtuțile românești. Izvoarele de inspirație sunt operele marilor poeți: *Alecsandri*, *Eminescu*.

Dar filosofia românească nu le poate da nimic, aproape

nimic. *Naționalismul trebuie să-și creeze filosofia sa*. Fiecare Român în luptă pentru salvarea comunității românești trebuie să-și facă examenul de conștiință, să reflecteze asupra lumii și vieții și să-și dea seama de rolul său în comunitatea de care e legat. Dela conștiința proprie trebuie să pornesc, căci ea îmi pune întrebări, ea mă îndeamnă să mă consider ca ceva unic în lume, ca valoare absolută și scop *suprem*, toate celelalte nefiind decît mijloace pentru desăvîrșirea personalității și a libertății mele.

În mine, în conștiința mea, e tot adevărul : așa ne spune toată filosofia modernă. Și să fim sinceri : cine dintre noi a scăpat neatins de această doctrină ? Chiar dacă nu o mărturisim pe față, în adîncul sufletului trăește această idee, așteptînd prilejul să iasă la suprafață.

A filosofa înseamnă a fi sincer cu sine însuș. „Solipsismul”, oricît l-am ascunde din considerațiuni de oportunitate practică, trebuie scos la lumină, analizat și judecat. *Protagoras* a enunțat teza că „omul e măsura tuturor lucrurilor”. Această propoziție cuprinde toată problema filosofiei. Dacă e adevărată individul rămîne închis în lumea sa subiectivă, fără posibilitate de a comunica cu lumea din afară, deoarece acea lume nu există pentru sine. Orice cunoaștere e numai subiectivă, nu poate avea valoare *universală*, orice adevăr e adevăr pentru mine și nu poate fi demonstrat pentru altul. *Socrate* și *Platon* au năzuit să răstoarne pozițiunea lui *Protagoras* și să dovedească teza că există adevăruri universale. A reușit *Platon* să demonstreze existența unei lumi în afară de subiect și independentă de subiect ? Există o pluralitate de subiecte, de cari să mă știu legat și cari cu mine împreună constituie comunitate spirituală, o comunitate morală ? Există un judecător suprem, care veghează asupra lumii și o conduce ?

Să vedem ce putem răspunde la aceste întrebări.

2. „HOMO LOGICUS SIVE MATHEMATICUS” AL LUI DESCARTES

La *Aristotel*, matematica, fizica și teologia formează o unitate, numită *filosofie*, în care cunoașterea se urcă dela ceea ce e nemijlocit cunoscut, la însuș izvorul ei, la principiul ei suprem.

În această tradiție a rămas și filosofia creștină apuseană — pînă la *Descartes*, care încearcă contopirea acestor trei filosofii în una singură într'o „*mathesis universalis*” („ca fiind știința în care e cuprins tot ce face ca alte științe să se numească părți ale matematicii” — *Regulae ad dir. ing. IV*).

Am văzut cum această încercare a dat greș și cum, în urmă, *Kant* a năzuit să scape cel puțin fizica din ghiarele empirismului sceptic. Dar cu ce trudă și cu ce preț! Toată știința despre om a asimilat-o fizicei sub numele de „antropologie“, care cuprinde și psihologia, iar morala (deci toate științele sociale) sînt lăsate în afară de limitele științei teoretice. În acest domeniu nu putem cunoaște nimic, nu putem demonstra nimic, deoarece pentru *conceptele* cu cari operăm în acest domeniu nu găsim niciun obiect în experiență!

Urmașii lui *Kant* au năzuit să restabilească unitatea filosofiei. Aceste încercări culminează în sistemul dialectic al lui *Hegel*. După prăbușirea acestui sistem, o parte din filosofi-germani mai ales, se întoarseră la *Kant*, ceilalți reluară vechile principii ale materialismului atomist, fiecare în felul său. „Există atîtea filosofi cîți filosofi“, exclamă *Edm. Husserl* (*Méditations cartésiennes*, Paris, Arm. Colin. 1931). Acest filosof, întemeietor al școlii fenomenologice, se întoarce la *Descartes* și crede că printr'o modernizare a cartesianismului se va putea restabili unitatea filosofiei ca știință universală. Teoria lui *Husserl* a fost mult lăudată și mult interpretată — dar, așa se spune, că numai puțini au înțeles-o. Intre acești puțini nici n'am putea afirma că se găsește și autorul el însuș..

Intr'adevăr doctrina fenomenologică e prea încurcată și prea încărcată de artificii de metodă și de siluiri ale termenilor pentru a nu da loc la confuzii și neînțelegeri. Principiul de temelie al acestei doctrine este solipsismul teoretic, logic: unitatea și unicitatea conștiinței sau a Eului transcendental. În această conștiință unitară și unică se rezolvă toate problemele „științei“, prin înlănțuirea datelor ei în procese tot mai complexe, astfel că, în sfîrșit, ea ar deveni sau ar fi, potențial, identică cu „tot ce este“ (în care intră și „istoria Universului“). Fenomenologia ar atinge deci, cu o metodă nouă, idealul lui *Descartes*: înfăptuirea unei „mathesis universalis“, printr'o deducție, nicăiri întreruptă, a tuturor cunoașterilor din pozițiunea inițială a lui „ego cogito“ pur.

Dar de unde izvoarește această tendință a lui *Husserl* de a relua încercarea lui *Descartes*? Iată motivele precum le arată el însuș în „Meditațiile cartesiene“: „Starea de fărâmițare în care se găsește astăzi filosofia, activitatea desordonată ce o desfășoară dau de gîndit. Din punct de vedere al unității științifice, filosofia apuseană, dela mijlocul secolului din urmă încoace, este într'o stare de decadență vădită față de veacurile trecute. Unitatea a dispărut pretutindeni: în determinarea țelului precum și în punerea problemelor și a metodei. La începutul epocii moderne credința religioasă se transformă tot mai mult în convențiune exterioară, o credință nouă cuprinse și înălță omenirea intelectuală: credința într'o filosofie, într'o știință autonomă. De aci înainte toată cultura umană trebuia

să fie condusă și prin asta reformată și transformată într-o cultură nouă și autonomă”.

Vedem deci că *fenomenologia transcendențială* nu-și propune nici mai mult nici mai puțin decât să restabilească unitatea filosofiei, absorbind și Teologia în acea „mathesis universalis”, pornind dela „*cogito*” al lui *Descartes* și dând Eului transcendențial al lui *Kant*, care nu avuse decât rolul unui principiu logic, puterea de a cuprinde și susține clădirea Universului.

Husserl afirmă: „*Descartes* inaugurează un tip nou de filosofie. Cu dînsul filosofia își schimbă cu totul înfățișarea și trece radical dela obiectivismul naiv la subiectivismul transcendențial, subiectivism care, în disprețul unor încercări neînțetate înoite, totdeauna neindestulătoare, pare a tinde totuș către o formă definitivă”.

Dar oare n'am putea afirma mai degrabă că *Descartes* trece dela obiectivismul naiv la subiectivismul naiv și că fenomenologia nu încearcă decât să-i dea acestui subiectivism forma clasică, reconstruind astfel opera pierdută a lui *Protagoras*? Oare n'am putea afirma că progresul filosofiei ar sta în trecerea dela obiectivismul naiv la un obiectivism critic și că această trecere a fost realizată în mare parte de *Aristotel* și apoi cu deplină conștiință și stăpînire a metodei de fizicienii moderni începînd cu *Leonardo da Vinci*, *Galilei* și sfîrșind cu *Newton* și urmașii săi din zilele noastre? Au nu este subiectivism naiv pretenția de a ridica „fenomenologia transcendențială” la rangul unei doctrine în stare să înlocuiască religia? *Kant* s'ar cruci în fața acestui orgoliu filosofic și fiecare om de bun simț nu poate decât să stea nedumerit întrebîndu-se, dacă nu cumva în aceste pretenții se ascunde vechea dușmănie între o anumită categorie de intelectuali și biserica creștină care întreține încă vie credința religioasă și pune piedici ascensiunii „filosofilor liberțugetători” la conducerea națiunilor europene? Această tendință de a trezi și întări în „subiect” conștiința autonomiei sale absolute și radicale, de a considera Universul, deci și pe ceilalți oameni ca „fenomene” înăuntrul conștiinței sale, e, în filosofie, reflexul curentelor individualiste, anarhice, menite să slăbească coeziunea societăților întemeiate pe credințe și tradiții comune, pe doctrina „obiectivismului naiv” care pornește dela recunoașterea necondiționată a „pluralității subiectelor”, a pluralității „sufletelor”.

Fenomenologia se căznește să explice abia înăuntrul doctrinei prin mijlocul „apresentării” (apercepției prin analogie) etc., pluralitatea subiectelor, ceea ce pentru un obiectivism critic formează punctul de plecare, axioma evidentă a filosofiei. Nici *Descartes* nici *Kant* nu și-ar fi putut imagina că postulatul logic pentru matematizarea fizicii ar putea fi tradus în postulat practic, ca principiu de acțiune.

Adevărat este că ei n'au încercat să *demonstreze* pluralitatea subiectelor, pe cînd fenomenologia o demonstrează ! Deosebirea adîncă între aceste două concepții este însă că *Descartes* și, mai ales, *Kant* văd că această problemă nu poate fi demonstrată în cîmpul logicei, considerată ca doctrină metafizică (în înțelesul lui *Aristotel*), pe cînd fenomenologia, transformînd această problemă într'o problemă logică, îi ia tot înțelesul și toată puterea metafizică (în înțelesul lui *Platon* și *Kant*). „Comunitatea” indivizilor s'ar întemeia pe principii logice, ea este o comunitate compusă din indivizi cari o pot desface în temeiul autonomiei lor absolute garantată prin axioma de bază a doctrinei. „Celălalt” rămîne fenomen, obiect al Eului transcendental și *corpul meu* rămîne fenomenul central în Univers ca purtător al lui „cogito” pur.

Subiectivismul naiv a dat dealtminteri roade destul de apreciable și în alte școli filosofice moderne, de pildă în școala „neopositivistă” vieneză. Un reprezentant al ei, profesorul *von Aster*, într'o comunicare făcută la Societatea franceză de filosofie din Paris (ședința din 17 Noemvrie 1934), expune :

„Noi vorbim de o conștiință străină ; fiecare din noi e convins că nu este singur pe lume, că există oameni în afară de el, cari au o conștiință ca el însuș. Dar el nu cunoaște nicio metodă pențru a examina direct adevărul unei atari supoziții. Noi nu vedem gîndurile și sentimentele aproapelui nostru, ci numai fizionomia sa, gesturile sale, mișcările sale. Deci : sau afirmația că un altul are sentimente e „goală de sens”, sau o atare afirmație nu vrea să zică altceva decît că : în *corpul* acestui om se petrec anumite schimbări. Asta se apropie de pozițiunea lui *Comte* cu privire la psihologie, pe care am amintit-o mai înainte. Dar, înainte de toate, neopositivismul accentuează acordul său cu școala psihologică a „behavioriștilor” din America. De fapt, această psihologie behavioristă este unica formă a unei psihologii compatibile cu principiile neopozitiviste. Dar e puțin cam paradoxal de a respinge supoziția unei conștiințe străine ca „goală de sens”. Nu e de mirare în fața unei atari afirmații, că unii dintre neopozitivști chiar nu o aprobă și că școala va să se desbina în două partide, unul mai radical (*Carnap, Neurath*) și unul mai moderat (*Schlick*)”.

La acestea a observat unul dintre membrii de față ai Societății de filosofie, *L. Weber* : „Ceea ce mă izbește în comunicarea d-lui profesor *von Aster* este această citație a școalei din Viena care zice că a vorbi de suferința altuia este a enunța o judecată care n'are sens. Nu mă pot opri să constat că, oricum ar fi, filosofii au făcut progrese dela *Malebranche* încoace. *Malebranche*, cînd se auzea un ciine urlînd și se zicea : „Acest ciine suferă”, *Malebranche* n'ar fi zis decît că aceasta e o judecată falsă, că asta nu e adevărat, pecînd, pen-

tru logicienii școlii din Viena, asta nu numai că nu e adevărat, dar e lipsit de sens. În materie de paradox, această școală este deci în progres față de *Malebranche*".

Dar, într'adevăr, ce să începă „fizica” și mai ales fizica matematică cu durerea ciinelui sau a aproapelui nostru? Problema conștiinței „străine” nu poate fi deslegată pornind dela „cogito” pur sau dela „Eul transcendențial” al lui *Kant*, dar nici dela „fizicalismul” neopozitivist, care nu este decât forma modernă a obiectivismului naiv al „fiziologiştilor” antici eliminându-se problema subiectului pentru a feri fizica de — metafizică! De fapt însă fizica pozitivistă (sau pozitivismul fizical) se întemeiază pe rezultatele la care a ajuns raționalismul în căutarea „științei universale”, deci pe elaborarea fenomenalismului. Pozitivismul renunță la fundamentarea logică a fizicii și nimic mai mult. Dar din această renunțare a izvorit acea afirmație paradoxală, că o judecată zicînd că există o conștiință străină e lipsită de sens. Această afirmație ar implica doar că există numai o unică conștiință, a mea, în care pe lângă cugetare logică aflăm și simțire (durere, plăcere etc.). Și numai această conștiință unică gîndește, deci judecata că altul cugetă ar fi, tot atît de lipsită de sens ca și cea zicînd că altul are „sentimente”. De aci trebuie să pornim în căutarea cheii problemei.

Lăsăm la o parte toate subtilitățile și toată terminologia specială a fizicienilor și ne întrebăm numai: care este țelul lor? Se poate zice: ei vreau să descopere toate legile naturii. Adică, ei vreau să construiască sau să reconstruiască lumea în așa fel încît structura ei să fie înțeleasă, să poată fi calculată. Ceea ce nu poate fi calculat, nu poate fi supus măsurii, trebuie eliminat, ca ceva contingent, neapartinînd naturii — ci „subiectului”. Deci imaginea științifică a naturii nu va cuprinde decât elemente cari se impun oricărui subiect ca evidente. Ceea ce înseamnă că, dacă există mai multe subiecte, ele sunt substituibile. Știința trebuie să procedeze, nu ca și cum ar exista un singur subiect, ci prin eliminarea a tot ce deosebește subiectele reale între dînsese, lăsînd numai ceea ce este comun tuturor. Ea construiește deci un „homo logicus sive mathematicus”. Acesta este „Eul transcendențial” al lui *Kant*. Știința știe că există o mulțime nenumărată de subiecte reale, de „ființe” și că fiecare din ele e unică în felul ei, dar ea alege dintre ele numai pe cele „raționale”, dintre cari se selecționează apoi cele cari formează grupul „fizicienilor” în mințea cărora lumea se prezintă așa cum o arată „fizica”. Se înțelege că imaginea lumii s'a schimbat dela *Thales* pînă la *Einstein*, dar nimeni nu se îndoiește că lumea, în structura ei, a rămas aceeași. S'au înfăptuit îndreptări de calcul, s'au descoperit relații necunoscute între elementele lumii etc., dar toate legile Universului au rămas neschimbate și vor rămîne neschimbate.

E o chestiune numai de timp pentru ca lumea să nu mai prezinte nicio taină. Laboratoarele sînt pline de instrumente minunate cari permit cele mai uimitoare experiențe și zilnic se inventează instrumente noi, tot mai perfecte, cu ajutorul căror fizicienii vor pătrunde tot mai adînc în cele mai ascunse colțuri ale naturii. Nu numai atît. Arta fizicienilor, susținută de progresul neîncetat al tehnicii și al calculului matematic, a ajuns să poată construi *lumi noi* supuse altor legi decum sînt cele ce determină fenomenele în lumea noastră. Dar chiar în metodele de cercetare a lumii noastre au fost imaginate atîtea variații în experimentare încît dela *Thales* pînă la *Einstein*, imaginea științifică a Universului s'a schimbat cu desăvîrșire. Dar numai *imaginea lumii*, și asta numai pentru cîțiva oameni, s'a schimbat, dar lumea a rămas aceeaș. Și ar fi încă de cercetat, dacă acea imagine s'a schimbat într'adevăr așa de radical, sau de extraordinar, cum se anunță cu atîta zgomot urbi et orbi. Fără îndoială că multe descoperiri și invenții de ale fizicienilor au dat rezultate practice admirabile: în industrie, comerț, medicină etc. Civilizația a progresat prin răspîndirea de cunoștințe și de bunuri de tot felul. Omul a devenit mai rafinat, mai senzibil, mai instruit. Nădejtile lui *Bacon*, ale lui *Descartes* s'au înfăptuit în mare parte: omenirea a progresat neîncetat și fizicienii ne asigură că sîntem abia la începutul adevăratului progres.

Deci acel „*homo logicus sive mathematicus*” e în plină activitate și a devenit stăpînul naturii, al unei naturi însă în care judecata că „aproapele meu suferă” e lipsită de înțeles!

Dar n'a fost aceasta nici intenția lui *Bacon*, nici a lui *Spinoza*, nici a lui *Leibniz* și nici a lui *Kant* — mai ales. Dimpotrivă aceștia toți au vroit ca omul să devie stăpînul naturii pentru a putea alina suferințele, fizice și morale, ale aproapei lui. Astfel zice *Descartes* la sfîrșitul *Discursului asupra metodei*: „J'ai resolu de n'employer le temps qui me reste à vivre à autre chose qu'à tacher d'acquérir quelque connaissance de la nature, qui soit telle qu'on en puisse tirer des règles pour la médecine, plus assurées que celles qu'on a eues jusques à présent“..., iar *Kant*, în Prefața la ediția a doua a *Criticii rațiunii pure*, spune: „Am trebuit să înlătur știința pentru a dobîndi loc pentru credință și dogmatismul metafizicei, adică judecata că se poate progresa în ea fără critica rațiunii pure, e adevăratul izvor al oricărei necredințe contrare moralității, care necredință, este totdeauna chiar foarte dogmatică“; și în alt loc: „Dar, numai prin critică se pot tăia chiar rădăcinile materialismului, fatalismului, ateismului, necredinței liber-cugetătorilor, fanatismului și superstiției, cari pot deveni dăunătoare marelui mulțimi...”

Kant vrea să îngrădească deci domeniul fizicei, al științei despre natură considerată ca *mecanism*, oprindu-i intrarea în

cîmpul religiei și moralei, pe cînd raționalismul dogmatic năzuia și năzuește încă să se întindă și asupra acestui domeniu. El n'a reușit să împiedice continuarea acestor străduințe, născute din trufia și nepriceperea fizicienilor. Dacă *A. Comte* a mers pe această cale, visînd a înfăptui o „fizică socială”, el are scuza că nu l-a cunoscut pe *Kant* și are și meritul de a fi arătat că totuș în domeniul social nu poate fi vorba de aplicarea aceluiași metode ca în mecanică și fizică. Atitudinea sa în problema psihologiei dovedește că aci trebuie căutat punctul critic al „fizicalismului” în general. Acel „*homo logicus*” trebuie oprit în pragul psihologiei, pentru care el nu este decît o fantomă, o născocire a fizicienilor pentru a înlesni construcția unei lumi desbrăcată de toată bogăția ei de forme și mortificată de toate sentimentele.

Fantoma, născută dintr'o simplă definiție logică, trebuie însă *însuflețită*, înzestrată cu o *inimă* în stare să vibreze la durerea și plăcerea — a sa și a altora. Numai după această transformare îi putem îngădui să intre în comunitatea celor ce simt, nu numai gîndesc; în comunitatea celor ce trăesc într'o lume creată de acordul inimilor și nu de acordul creerilor. Dacă scăpăm această stafie a fizicienilor în comunitatea noastră vie, (și ni se pare că filosofiile noștri încurajați de sofiștii internaționali i-au deschis porțile), mari nenorociri ne așteaptă prin tulburarea minților și secarea izvoarelor de dragoste pentru neam și patrie.

Filosofia trebuie să descopere sălașurile fantomei și s'o izgonească din comunitatea celor vii pentru cari durerea și bucuria aproapelui e simțită nemijlocit și este mai evidentă decît o axiomă matematică.

Demonstrarea acestui adevăr conține cheia de boltă pentru clădirea unei filosofii a *comunității omenești*.

3. SUBIECTUL LOGIC UNIC ȘI MORALA

Ni-l putem imagina pe om stăpînit de o singură pornire, mergînd spre o singură țință : de a cunoaște natura, de a o studia și cerceta considerînd-o ca supusă unor legi care pot fi exprimate și fixate prin formule matematice. Dar ni-l mai putem imagina pe om cuprins de patima dobîndirii de bogății, de idei religioase, de idei morale, etc. În acest fel putem construi apoi *lumi* care ar corespunde *concepției* acestor oameni abstracți, cum este de pildă lumea inteligibilă a lui *Kant*, sau lumea economică a marxiștilor sau lumea estetică a lui *Shaftesbury* sau *Croce*.

De ce atunci atîta sgomot în jurul matematicii și fizicii ? Sînt oare problemele ce se desbat în aceste științe probleme privilegiate așa că de deslegarea lor ar depinde soarta omenirii ?

Să presupunem că omul e împins la cercetarea naturii de trebuințele sale și de năzuința de a se conserva pe sine însuș. Această cunoaștere îi dă posibilitatea să acționeze în mod rațional, adaptându-se împrejurărilor sau învingînd piedicile ce le opune natura. Acumularea și ordonarea cunoștințelor s'a făcut prin multe mii de ani și s'a păstrat în diferite societăți prin educația generațiilor tinere. Dar e lămurit că numai anumite condițiuni au dat naștere științei și i-au înlesnit progresul.

Înăuntrul științei s'au dezvoltat în urmă „specialitățile”. S'au manifestat vocațiunile individuale. Dar pe lângă specialiști s'au ivit și „spirite universaliste”, *filosofii*, care au considerat știința ca unitară și nedespărțită. Aci *Aristotel* a făcut rînduială între diferitele discipline și le-a ierarhizat, făcîndu-le să culmineze într'o „primă filosofie”, cuprinsă în scrierea pusă, în ordonarea operelor sale, *după fizică*“. De aci numele de : τὰ μετὰ τὰ φυσικά, adică „cele ce vin *după fizică*“. Numele de „metafizică” a fost adoptat apoi pentru o problemă specială tratată în metafizica lui *Aristotel*, adică pentru problema teologică, a transcendentului, a principiului cosmic suprem.

Felul însă cum *Aristotel* ordonează problemele și le înlănțuește întreolaltă, nu poate fi considerat definitiv și inatacabil. De fapt, *filosofii* de mai târziu s'au văzut nevoiți să modifice sistemul aristotelic și să-l întregească mai ales.

Dar specialiștii tulbură neîntrerupt liniștea filosofiei și, în primul rînd, fizicienii ridică pretenția să ocupe primul rang în ierarhia înțelepților. Pentru ei a fost construită logica, pentru ei a fost creată și perfecționată matematica și mecanica, în sfîrșit pentru ei a fost creată lumea, ca obiect de experimentare ! Și ei îndrăznesc să spuie că lumea este așa cum o construiesc și o calculează ei.

Dar se vede lămurit că „fizicianul” el însuș este o construcție logică, el este „o condiție formală pentru unitatea diversului experienței”, cum ar zice Kant. El este condiția logică pentru ca natura să apară în spațiu și timp și să fie prinsă în categorii, în concepte. Dar orice om normal poate îndeplini acest rol. Atunci de unde orgoliul fizicianului ? Că a descoperit și inventat diferite procedee pentru ca anumite fenomene naturale să apară mai degrabă decît altele și într'o anumită ordine previzibilă ? Dar alții au făcut mai mult : au făcut ca oamenii să devie virtuoși, disciplinați, blînzi, să-și înfrineze poftetele și instinctele, să se jertfească pentru un ideal !

Acest rezultat n'a fost dobîndit și nu se poate dobîndi prin procedeele științei fizice, prin metode de laborator. Raporturile între oameni nu sînt raporturi fizico-mecanice și nu pot fi exprimate prin formule matematice. Au încercat unii savanți orbiți de „exactitatea” metodelor fizicienilor, s'o facă, dar știința lor a rămas stearpă și fără înțeles. Solipsismul logic,

adoptat ca punct de plecare în cercetarea naturii, devine inaplicabil în științele despre „viață”. „Fenomenul” lui Kant e obiect și numai obiect. În clipa ce „fenomenul” ni se prezintă cu calități de subiect, el nu mai poate fi explicat și cercetat de știința fizică, el nu mai face parte din „natură”, deoarece este *subiect pentru care natura este obiect*.

Trebue să ne hotărîm deci a da termenului de natură un înțeles precis, bine îngrădit. Natura, vom zice, este *obiect și niciodată subiect*.

Rămîne deschisă problema, dacă există un singur subiect sau dacă există mai multe. În cazul din urmă, fiecare subiect ar avea ca obiect sau aceeaș natură sau fiecare subiect ar avea obiectul său, deci natura ar fi diferită după subiecte.

Realismul (obiectivismul) naiv a spus : există o unică natură ; dar ea a presupus, fără discuție, că există o mulțime de subiecte. Subiectivismul naiv a zis : există mai multe subiecte, dar pentru fiecare subiect natura se prezintă altfel.

Din lupta între aceste două pozițiuni a rezultat :

1. Idealismul obiectiv, care zice că există o singură natură reală, la cunoștința căreia subiectele pot ajunge prin filosofare. Rămîne nedeslegată problema pluralității subiectelor, deoarece, după această concepție, ar trebui să existe numai *un unic subiect real*, cel din lumea ideilor, din lumea inteligibilă.

2. Idealismul critic, care pune în fața naturii un singur subiect, prefăcînd însă natura în fenomen. Lumea în sine există, dar nu poate fi *cunoscută*. Pluralitatea subiectelor e o axiomă pentru acțiune, pentru *voință*, deși o taină nepătrunsă pentru *intelență*.

În felul acesta raportul *subiect-obiect*, în domeniul cunoașterii, e determinat în mod univoc : nici subiectul nici obiectul nu se schimbă. Consecința este deci un *solipsism teoretic*, ca o condiție a cunoașterii, a logicei, considerată ca „ontologie”, ca știință despre ceea ce este.

Pentru practică, adică pentru *morală*, situația se schimbă cu desăvîrșire. Aci avem o pluralitate de subiecte, de ființe inteligibile, de „lucruri în sine”, care nu pot fi niciodată și pentru nimeni obiecte, ci sunt totdeauna *subiecte*. Rămîne însă nerezolvită problema : cum ar putea exista subiecte fără obiecte, și care ar fi legătura între acel unic subiect logic și mulțimea de subiecte morale. În *critica puterii de judecare*, Kant a încercat dar nu putem spune că a reușit să lămurească această problemă. Greutățile ce se pun în calea unei deslegări sînt foarte mari. Noi credem însă că se poate lămuri problema, dacă părăsim punctul de plecare al lui Kant. Acest filosof a fost împins, prin felul cum s'a desfășurat problema în înlănțuirea istorică a doctrinelor, să-și fixeze atitudinea sa așa cum a făcut-o în *Critica rațiunii pure*. Dar trecerea în dome-

niul moral n'a putut-o înfăptui fără contradicții. Simpla descompunere a „subiectului logic“, unic și indivizibil, într'o mulțitudine de subiecte morale, ni se înfățișează ca o săritură prea îndrăzneată, așa că afirmația cum că aceeași rațiune care a produs în logică unitatea de gândire, devenind practică, ar putea crea o comunitate morală, rămîne fără sprijin. De ce tocmai afectele și sentimentele i-ar despărți pe oameni, iar rațiunea i-ar uni? *Putem întemeia oare convergența scopurilor pe identitatea mijloacelor?* Rațiunea teoretică anume a desvăluit subiectului toate legile naturii-obiect, care rămîn totdeauna aceleași. În temeiul acestei cunoașteri *subiectele morale* au la îndemînă *natura* ca mijloc pentru înfăptuirea scopurilor lor. Dar de unde ar rezulta identitatea scopurilor? *Kant* răspunde: din legea morală, înăscută fiecărei conștiințe individuale. Conștiința morală se opune tendințelor, înclinațiunilor, pasiunilor individuale, înfăptuind în acord, o comunitate. Dar alții spun: conștiința morală se naște abia din acordul sentimentelor! Afirmație — contra afirmație. E oare vorba numai de un simplu joc de cuvinte, de simple sofisticării și subtilități filosofice?

Prin simple rectificări și modificări ale criticismului kantian sau ale altor teorii, nu cred că vom putea lămurii pe deplin problema. Trebuie să procedăm mai radical, trebuie să încercăm a ieși din acest labirint. Ar fi lașitate să renunțăm la luptă, oricât de numeroși și puternici ar fi dușmanii.

4. ÎMPOTRIVA „SOLIPSISMULUI”

Am putea porni dela început dela afirmația: *cogitant ergo sunt*. Dar ar fi o neprecauțiune, în fața atîtor filosofi care neagă posibilitatea de a demonstra existența unei conștiințe străine, deși, zic ei, nimene nu se îndoeste că există o mulțime de ființe care cugetă. Nu se îndoeste din punct de vedere practic, dar trebuie să se îndoască din punct de vedere logic, teoretic.

Vom demonstra însă că acel „cogito“ cartesian și kantian este un punct de sosire, iar nu de pornire, și poate deveni un punct de plecare numai în anumite condițiuni bine determinate.

Dar să fim mai întîiu sinceri și să mergem pe linia dreaptă. Teoreticește vorbind și după teoria logicienilor fenomenaliști, părinții mei, frații mei, soția mea, copiii mei sînt *fenomene*, obiecte între obiecte, corpuri între corpuri, supuse, ca atari, legilor fizico-chimice. Iar Eu care cuget sînt subiect. Da, vor zice fenomenaliștii, așa este; dar judecățile mele logice n'au nicio semnificație morală. Foarte bine; dar eu nu cuget

numai, ci și simt, voesc, etc. ; simt și voesc și părinții, frații mei, etc. ? Logicește voiu trebui să răspund, zic acești filosofi : *nu știu*. Unii dintre ei vor adăoga însă că, din punct de vedere moral, practic, e cert că și ei cugetă, simt și voesc. Frumoasă logică ! vom zice noi. Iar ei : Dacă te temi de urmările morale ale logicei, dacă nu poți face deosebire între teorie și practică, lasă-te de filosofie ; înțelesul trebuie să urmeze preceptele lui *Epictet*. Să vedem ce zice acesta de pildă : „In fața oricărui lucru, ce te atrage, te satisfăce, ori ți-e drag, nu uita a te întreba, privindu-l cu deamănuntul : La urma urmei, ce este acest lucru ? Ții la o oală ! Zi : îmi place o oală ! S'a stricat cumva ? Nu-i mai mult decît o oală. Iți săruți copilașul sau soția ? Zi : sărut o făptură omenească ! Moare cumva ? N'ai de ce-ți pierde cumpătul“. Pe scurt, în limba noastră : *totul e fenomen !*

Minunată teorie. Vine bărbatul acasă și-și găsește soția în brațele amantului; să se supere? nicidecum, deoarece și soția și amantul sînt fenomene ! Mare înțelepciune ! Dacă filosofia duce la astfel de concluzii, ea e într'adevăr operă de nebuni — sau supraoameni. Oamenii de rînd ar trebui să fugă de ea ca de ciură. Și nu degeaba Romanii priviră la început cu ochi rîi venirea filosofilor greci la Roma. Ori, dacă adevărul ar fi așa, în zădar toată revolta noastră. Nicio indignare morală nu poate distruge adevărul — așa zic filosofii. Și bine zic. Dar să cercetăm, să cercetăm cu tot dinadinsul dacă acesta e adevărul adevărat. Numai dacă după temeinică cercetare vom găsi că ei au dreptate, vom depune armele și ne vom declara învinși.

Să ne dăm însă seama că e vorba de viață și moarte. Dacă solipsismul teoretic rămîne în picioare, se prăbușesc și toate temeliile moralei, toate zăgazurile ce se opun egoismului, toate piedicile ce stau în calea pornirilor instinctive, toate deosebirile între bine și rău, drept și nedrept. Ajungem la indiferentism desăvîrșit, la amoralism complet și la fatalism.

Dar să vedem mai întîiu, dacă mintea ne împinge la aceste concluzii, dacă într'adevăr binele, frumosul, mila, simpatia sînt numai iluzii, „epifenomene“, într'o lume nepăsătoare și supusă unor legi eterne și neschimbate și care nu țin seama de dorințele și sentimentele noastre.

Pentru a descurca această problemă pe care au încilcit-o filosofii, trebuie să procedăm în mod sistematic. Acel „*cogito ergo sum*“ sau „*sum res cogitans*“ înseamnă că exist *numai Eu*, și *nimic altceva*. Ne imaginăm această stare de lucruri cam în felul că „*lumea e un film reprezentînd conștiința mea*“, sau : „Eu sînt identic cu filmul care rulează“. Dar în acest caz eu n'aș putea *spune*, n'aș putea istorisi ce se petrece în acel film. N'aș putea istorisi nici altuia (fiindcă „altul“ n'ar exista),

nici mie, fiindcă Eu sunt filmul, *istoria*, aceeaș istorie și totuș neîncetat alta. Mai mult : nici n'aș putea spune că se schimbă sau că rămîne aceeaș. Ca să pot face afirmațiuni de un fel sau altul. Eu trebuie să mă separ, să mă distanțez de ceea ce se întîmplă în film. Abia în acest caz mă nasc *Eu* și se naște *lumea, subiectul și obiectul*.

Această stare de început se poate reconstrui întrucîtva prin metafore, dar nu se poate *explica* prin vorbire, deoarece graiul omenesc exprimă o stare finală, desăvîrșirea unei lumi în care *subiectul* și-a dobîndit autonomia, independența de celelalte lucruri (cari, cum vom vedea, pot rămînea obiecte, dar pot fi și ele subiecte). În „contemplarea pură” a unor evenimente, „reale sau fictive”, în natură sau la cinematograful și teatru, ne pierdem pe noi și trăim în acele evenimente, în *istoria* lumii. Lipsește aci încordarea de a ne separa de lume, de a ne afirma individualitatea, de a crea lumea în afară de noi, depărtîndu-ne de ea. Cînd admîm, cîdem în acea lume, care pentru „altul” e *obiect*, iar pentru noi ea nu mai este, fiindcă nu mai sîntem nici noi, nici lumea. Cînd vom muri, vom intra pentru totdeauna în acea lume. Dar nici cuvîntul „totdeauna” n'are niciun înțeles pentru acea stare, în care termenii de prezent, trecut, viitor nu înseamnă nimic.

Această taină a morții nu este însă mai întunecată decît cea a nașterii. Nimene din noi nu *știe* cînd s'a născut și în ce lume a trăit înainte de naștere. Fiziologiiștii, chimiștii și medicii ne vor da „explicații” foarte judicioase despre cum se petrec lucrurile. Dar ne mulțumesc explicațiile lor ? Fiecare din noi trăește, în stare de veghe, într'o lume a lui, dacă își dă seama că mai sînt lumi străine. El acceptă *istoria* altora despre sine, dar nu o *știe* prin experiență proprie. Ficțiuni poetice și filosofice, cum e „anamneza” lui Platon, rămîn ficțiuni, nu sînt explicații. O știință despre ceea ce-am fost înainte de naștere și ce vom fi după moarte nu avem. Sîntem nevoiți să-i credem pe alții sau să ne explicăm noi înșine într'un fel oarecare „fenomenul vieții noastre”. Dar nu știm nimic hotărît. Ce înțelegem prin *a ști ceva* ? Dacă cel puțin acest lucru ar fi lămurit ! Zic însă : Eu știu bine ce înseamnă a ști, și știu ce știu, dar *cum* știu și *ce* știu nu pot să-i *explic* nimînuia, deoarece sînt închis în lumea mea din care nu pot evada. Numai dacă *cred* ceea ce-mi spun alții, situația se schimbă și *lumea capătă alt aspect*. Pornind dela ceea ce știu Eu despre mine și despre lume fără intervenția *altora*, eu nu pot ști și nici nu pot spune nimic. Și, dacă Eu spun altora ceva despre mine și despre lume, trebuie s'o spun în așa fel ca să *creadă* ei și ca lumea lor să fie aceeaș ca lumea mea, creată de spusese lor.

Deci : la baza structurii lumii „explicabile”, „comunicabile”

stă condiția interpretării comune, identice a *lunii* pentru o pluralitate de subiecte. Această lume, dacă nu există, trebuie creată, *construită*.

Că ea trebuie construită și nu e dată chiar dela începutul vieții fiecăruia din noi, ne arată, pe de o parte, observația *desvoltării copiilor*, și, pe de altă parte, *reflexiunea filosofică* după terminarea construcției, sau, mai bine zis, după ce construcția e *considerată ca terminată*.

Individului uman i se oferă deci posibilitatea de a ieși din lumea sa subiectivă, intrînd în comunicare, în comuniune, cu alți indivizi, pentru a crea cu ei împreună o lume intersubiectivă, coerentă și bine încheată. Această lume, în perfecțiunea ei ideală, este *lumea fizicienilor*. Dacă analizăm posibilitățile de „trăire împreună” a indivizilor umani, vom constata că lumea fizicienilor e *una* din lumile intersubiective ce se pot înfăptui, sau un aspect anumit al *lunii intersubiective*, desprins prin aplicarea unei metode specifice și prin elaborarea unei tehnice speciale : *a simbolurilor matematice*.

5. FENOMEN ȘI CORP

Reflectînd asupra ceea ce sînt Eu, îmi dau seama că eu cred că sînt ceea ce mi-au spus alții despre mine. Greșit am afirmat deci că trăesc în lumea *mea*, așa cum îmi pare mie. Eu am evadat de mult din ea și, încercînd a mă întoarce, observ că n’o mai pot face. Copiii mi se par a trăi încă fiecare în lumea sa proprie. Observăm cum își dau silință să iasă într’o lume mai largă, cum cred în ceea ce le spun alții despre lume. Și cu datele ce le stau lor la îndemînă și pătrunzînd în înțelesul vorbelor altora ei amestecă cele două lumi, subiectivă și obiectivă, pînă cînd rămîne cea obiectivă, ca reală, substanțială, neschimbată, pe cînd cea subiectivă devine palidă, ștearsă, numai o „condiție sensibilă” pentru construirea *lunii* inteligibile, a *lunii* cum este în sine.

Așa au pus problema raționalității, dar au greșit, cum arată *Kant*, împotriva raționalismului extrem (dogmatic) care susține că acea condiție sensibilă poate fi neglijată, deoarece cugetarea, intelectul, n’are nevoie de ea. *Kant* a legat formele gîndirii de sensibilitate și s’a străduit mult să clădească lumea corporală, fizică, din datele sensibilității ordonate de intelect. Dar : corpurile, la *Kant*, devin *fenomene*, *intuiții* ale subiectului. În acest caz însă lumea e *moartă* și filosofia devine un soliloquiul. Cu cine să vorbesc ? Cu un fenomen ! Și ce înseamnă în acest caz, a vorbi ?

Dacă mă fixez în situația „fizicianului” kantian, ceilalți fizicieni sînt fantome : obiecte date în experiența sensibilă care

permit a aplica categoriile intelectului pentru a dobîndi o cunoaștere ! Ei sunt supuși legilor naturale, legilor cauzale, sînt pe deplin determinați, și cele ce-mi spun ei și cele ce scriu, sînt efecte ale unor cauze ce pot fi descoperite de psihologie. Altfel s'ar prezenta deslegarea problemei în cazul cînd Kant ar fi încercat să se întoarcă la lumea subiectivă, *pur subiectivă*, în care fenomenele nu sînt *corpuri* și nici nu pot fi corpuri, ci sînt *altceva*. Aci e marea dificultate să spun ce sînt. Cîtă cerneală n'a fost risipită pentru a explica acest lucru ce pare atît de simplu ! Principiul „homo-mensurei“ al lui *Protagoras* implică o dificultate de care autorul încă nu-și putea da seama. Prin graiu nu se poate explica ce este *elementul dat nemijlocit* subiectului. „Graiul“ *presupune* existența de mai multe subiecte într'o lume intersubiectivă, într'o lume existentă pentru sine, în care subiectele sînt *corpuri între corpuri*. Intoarcere în lumea pur subiectivă ar însemna să renunțăm la graiu ca mijloc de comunicare, înseamnă să renunțăm la lumea *corporală*, și să ne *indentificăm* cu ceea ce este, să cădem ca actori în istoria unor evenimente pe care noi, ca subiecte pure și unice, nu o putem istorisi, decît prefăcîndu-o într'o istorie ce se petrece în afară de noi și care nu ne privește pe noi ci pe *alții*.

Trebue să proiectăm deci ceea ce în lumea subiectivă *sîntem* noi în afară de noi, afirmînd că acestea nu sîntem noi. Dar ca să rămînem totuși și noi și lumea în afară de noi, noi zicem că lumea este *reprezentarea noastră*, pe cînd noi rămînem *altceva*, zicem, *senzație*. Iar reprezentarea nu este decît ceea ce *am fost* noi și a devenit *altceva* : lumea exterioară.

Această primă „diferențiere a ceea ce este“, nu e însă o operațiune *logică*, ci rezultatul efortului organismului viu, *în clipa ce se naște*, de a se separa, de a se distanța de ceea ce nu este el. Efortul trebue repetat neînterupt și toate „senzațiile“ trebuec ordonate și deosebite de „reprezentări“, pentru a păstra distanța între *subiect* și *obiect*.

De aci nu rezultă nicidecum posibilitatea de a trece la un sistem de filosofie de felul celui al lui *Schopenhauer*, deoarece această separațiune trebue menținută prin efort neînterupt — ea nu este nicidec definitivă și terminată. Dacă ar fi definitivă, subiectul ar fi din vecie și ar fi prin firea lui nemuritor și separat de lume. El se *trezește* însă numai înăuntrul unei lumi care îl aruncă și ea în afară de ea, dar care, pe de altă parte, e *creată* de subiect (ca reprezentare a sa).

Consolidarea lumii precum și consolidarea subiectului se petrece însă printr'un lung proces de relații, hotarele între subiect și obiect fixîndu-se *din caz în caz*, și niciodată în așa fel ca să se ajungă la o delimitare terminată și neschimbată. Limita extremă a fost atinsă prin *postularea* existenței subiec-

tului independentă de lumea-obiect, ca o condiție pentru comunicarea a ceea ce este subiectul și ce este obiectul. Această operă de separațiune completă între subiect și obiect a înfăptuit-o *știința*. Ea i-a luat subiectului tot ce-l leagă de lume, definindu-l ca „intelligență pură“ care prin cugetarea sa *construește lumea-obiect*.

Dar în acest caz subiectul nu poate crea decît o lume desbrăcată și ea de orice însușire ce ar apropia-o de subiect și i-ar turbura seninătatea gîndirii : lumea devine pur cantitativă, corporală, geometrică, deosebită de subiectul calitate pură — spirit curat. Linia de demarcație între subiect și obiect nu mai este cea între cantități, ci cea între spirit și materie. Subiectul nu se separă ca un corp de celelalte corpuri, ci el aparține ca corp lumii-obiect, pe cînd subiectivitatea sa iese din spațiul corpurilor într'o nouă dimensiune : a spiritualității. Această apariție a spiritului, pe lîngă și pe deasupra lumii în care individul uman este corp între corpuri, ni se înfățișează ca o nouă problemă filosofică. Orice s'ar spune și oricum s'ar spune, existența unui spirit, sau a spiritului în general, nu poate fi considerată din capul locului ca un adevăr, cum de altminteri nici existența materiei și a corpurilor materiale n'a fost „demonstrată“.

Filosofia s'a incurcat aci în contradicții și aberații care numai cînte nu-i fac.

Dar oare se pot în general deslega aceste probleme ?

S'ar putea încerca o altă delimitare între subiect și lumea-obiect, dîndu-i subiectului și corpul său, deci tăind Universul în două părți *corporale*, din care una e reprezentată prin Eul-trup, iar cealaltă prin toate celelalte corpuri. Dar observația ne arată și dovedește că „trupul meu“ stă într'o strînsă legătură cu lumea corporală exterioară, face parte integrantă din ea, așa încît nici nu poate fi vorba de o separațiune a sa bine definită. Ceea ce se poate stabili prin cercetări „fizico-chimice“ sînt normele după care se petrec aceste relații, care dau ca rezultat păstrarea „individualității corporale“ a Eului. Biologia ne dă, în această privință, informații cît se poate de complete. Rămîne însă neexplicat „principiul individualității“ — în tot domeniul vieții. Acest principiu, se spune, nu poate fi de ordine materială, ci pare a fi de natură „spirituală“. Prin asta am ajuns iarăș la linia de demarcație între *Eu* și *Lume*, prin care trupul e dat lumii exterioare și supus legilor fizico-chimice în aspectul lor biologic. Adică procesele biologice nu răsfoarnă legile fizico-chimice, ci le confirmă și în domeniul vieții. Ceea ce e nou în acest domeniu este numai efectul produs de o anumită combinație, o anumită *organizație* a elementelor materiale, adică *sensibilitatea* materiei.

Dar, în această explicație, se dă uitării punctul de plecare..

Adică: elementele cu care operează fizicienii sînt ele însele „reprezentări“ ale Eului, deci presupun, pentru a fi cercetate și explicate, existența *cugetării*. Obiecțiunea lui *Leibniz* împotriva lui *Locke* rămîne bine întemeiată: *Nempe nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus*. Dela materia corporală nu putem pătrunde la explicarea naturii spiritului. „Senzația“ rupe continuitatea proceselor fizico-chimice și ne constrînge să ne amintim că obiectul cercetării presupune existența unui *subiect* pentru care acele procese sînt reprezentări, el însuși rămînînd senzație, adică ceva deosebit și distanțat de lumea exterioară. „Senzația“ deci introduce o delimitare care iese din posibilitățile de explicare ale „fizicei“. Ea nu mai îngăduie aruncarea corpului *meu* în mulțimea obiectelor lumii exterioare, ci îi dă un loc privilegiat (dacă putem spune așa), ridicîndu-l la rangul de „subiect“, față de obiectele-fenomene.

Dar se'nțelege că termenul de senzație n'are pentru noi acelaș înțeles ca la *Locke* și la ceilalți „sensualiști“.

„Senzație“ înseamnă numai că în *ceea ce este* s'a întîmplat un eveniment care a despărțit „ceea ce este“ în *subiect* și *obiect*, senzația fiind semnul (indicele) sferei subiective, pe-cînd sfera obiectivă poate fi însemnată prin termenul de „reprezentare“. În terminologia curentă și „reprezentarea“ este subiectivă, este „reprezentarea unui subiect“. Din acest punct de vedere însă *tot ce este* ar fi ceva „subiectiv“, ar fi numai „subiect“. La acest rezultat au ajuns *fenomenaliștii* extremi. Dar noi vrem să evităm consecințele la cari au ajuns ei, adică la postulatul unui subiect transcendentă pentru care relația „subiect-obiect“ intră în înăuntrul conștiinței transcendente. Ei deosebesc deci de Eul transcendentă un „Eu fenomenal“ în relație cu un obiect fenomen. Pentru noi senzația *este* subiectul, iar reprezentarea *este* obiectul, deci nici senzația nici reprezentarea nu sînt *ale subiectului*.

Dar noi *zicem* că sînt *ale subiectului* și toată lumea *zice* așa. Noi n'avem intenția să ne războim cu toată lumea, creînd o nouă terminologie sau schimbînd înțelesul termenilor obișnuiți. Intr'adevăr și senzația și reprezentarea sînt *ale subiectului* *dacă există mai multe subiecte*.

Dacă renunț deci la construcția Eului transcendentă, (construcție care oprește demonstrația unei conștiințe străine), „Eul fenomenal“ e subiect în adevăratul înțeles al cuvîntului, dar acest subiect nu numai că poate fi, *dar trebuie să fie obiect pentru alte subiecte*. În acest caz acordul nostru cu toată lumea e restabilit și termenii își păstrează înțelesul lor obicinuit.

Dar între punctul nostru de plecare și înfăptuirea acestui acord trebuie să intercalăm o verigă de legătură, pe care filosofia și știința au rupt-o și au pierdut-o.

6. TEORIA ȘI CRITICA CUNOAȘTERII

Marea descoperire a filosofiei moderne a fost că noi nu putem ști ce și cum este obiectul fără subiect, acel „Ding an sich“ al lui Kant. Dar Kant nu s'a îndoit de existența lumii, chiar dacă n'ar exista un subiect care s'o cunoască; el neagă numai posibilitatea de a o cunoaște așa cum este *in sine*, zicînd că noi o cunoaștem numai așa cum ne *apare* nouă, deci ca *fenomen*.

Nici eu nu mă îndoesc de existența lumii, nu pretind deci că lumea se naște odată cu mine și dispare cînd dispar eu. Afirmăm deci că există Universul, chiar cînd n'ar fi dată nicio „conștiință”. Pe de altă parte, dacă, precum constatăm, se ivește o conștiință, ea sau cunoaște Universul în totalitatea sa, sau numai în parte, și, sau în mod perfect sau imperfect.

Să începem cu cazul cel mai simplu. Ar fi dat Universul (= tot ce este) și o conștiință. Conștiința ar înregistra tot ce este, dar ar fi *deosebită* de tot ce este, ea ar fi numai expresia a tot ce este așa cum se oglindește într'însa. Ni se impune deci să facem distincția precisă între ceea ce este așa cum este și expresia sa *în* sau *prin* conștiință.

Mai departe: ceea ce este poate rămînea neschimbat, sau se schimbă; conștiința înregistrează numai ceea ce este (fie că nu se schimbă, fie că se schimbă) sau ea însăși se poate schimba, adică poate înregistra faptele în diferite feluri.

Unii filosofi au susținut că ceea ce este nu se schimbă, astfel că toate schimbările ce le constată conștiința trebuiesc atribuite naturii conștiinței, felului de înregistrare; alții susțin că conștiința rămîne neschimbată, așa că toate schimbările își au originea în ceea ce este. Diferitele sisteme filosofice au arătat care sunt consecințele logice din cele două propozițiuni. Mi se pare însă că imaginea lumii rămîne aceeași, fie că lumea se schimbă și conștiința rămîne identică, fie că lumea e identică și conștiința se schimbă — dacă într'adevăr lumea se găsește în fața unei *singure* conștiințe. Să reluăm comparația cu filmul și spectatorul. Dacă filmul ce rulează e lumea și spectatorul reprezintă singura conștiință care înregistrează ceea ce se petrece în film, e cu desăvîșire indiferent (și cu neputință de deosebit) dacă schimbările se petrec în film sau în conștiință. Adică, ne-am putea imagina că conștiința funcționează ca un aparat cu diferite și variate organe de recepție așa că ceea ce este, deși rămîne neschimbat, își schimbă neînterupt aspectul prin felul de înregistrare. Acelaș efect s'ar produce, dacă aparatul ar înregistra exact numai ceea ce se petrece în film, fără ca să introducă el însuș o variație. Dar rezultatul ar fi acelaș chiar pentru cazul cînd și în film și în aparat s'ar

petrece schimbări, adică situații identice în film ar fi înregistrate altfel în conștiință și, pe de altă parte, schimbări în film s'ar prezenta în conștiință ca situații identice.

Noi nu cerem, pentru această condiție inițială a cunoașterii, decât ca filmul și conștiința spectatorului să nu se acopere, să nu coincidă; noi cerem deci ca *conștiința să perceapă ceva ce este în afară de ea*, deci ca spectatorul să nu fie actor în film. Nu putem zice totuș că filmul este „reprezentarea“ spectatorului, ci noi am zis: *filmul este reprezentare*, spre deosebire de care *spectatorul este senzație*. S'ar putea spune și invers: filmul este senzație și spectatorul reprezentare; dar am ales termenii în așa fel ca să ne înlesnim trecerea la terminologia curentă, în care „reprezentarea“ și „senzația“ își au înțelesul lor bine definit. Pentru condiția inițială e vorba numai de o separațiune a duor serii de evenimente paralele, unde o serie e expresia celeilalte fără să se confunde.

Psihologia ar trebui și ea să pornească dela această condiție inițială, căci „introspecția“ nu ne dă alte deslușiri decât această diferențiere primordială a datelor nemijlocite ale conștiinței. Acest punct de plecare ar scuti-o de multe probleme inutile. Așa, unitatea conștiinței, a Eului, nu prezintă nicio dificultate și nu constituie o problemă inițială, deoarece în această situație nu există decât o singură și unică conștiință. Tot astfel nu există problema materie-spirit sau trup-suflet, deoarece „datele“ încă n'au nici-o semnificație de acest fel. Ci: rulează un film și e înregistrat; sau: funcționează un aparat care proiectează o serie de imagini; sau: rulează un film și funcționează un aparat, fără să putem spune dacă filmul e proiectat sau numai înregistrat de aparat. Dar: aparatul este senzație, filmul e reprezentare, iar senzația este expresia reprezentării și invers.

Acest proces fundamental și inițial trebuie desprins din procesele cu mult mai complicate când spectatorul intră în film, care însă nu rulează pe o pînză, ci în spațiul cu trei dimensiuni, când deci figurile din film ies ele însele din pînză și populează sala de cinematograf. Acesta e momentul dramatic și hotărîtor pentru spectator. În această clipă contemplarea și visarea trebuie să fie sfîrșite și să înceapă lupta „*corp la corp*“. Acel aparat de înregistrare și proiecție trebuie să-și dobîndească „conștiința de sine“, să se separe nu numai de „filmul-reprezentare“, ci de „formele corporale“ din film, cari au sărit din pînză și îl amenință din toate unghiurile. Să ne imaginăm că într'un film e reprezentată o vînătoare de lei și că într'un moment dat un leu ar sări din pînză în sală. Toată situația s'ar schimba și toată teoria cunoașterii ar dobîndi alt aspect. Afirmația că acel leu e reprezentare și Eu sînt senzația care exprimă acea reprezentare, ar fi o glumă destul de slabă — pentru un om adult. Căci, întîiu eu mi-aș da seama că

nu mai am în fața mea un film de cinematograf, ci că „formele” cari se mișcă sunt ființe *reale*, adică corpuri în spațiu. Un copil ar putea crede însă, privind la un film, că are aface cu ființe vii și corpuri în spațiu, deși în realitate nu sînt decît imagini plane. Așa, privind la nouri, ne putem combina o scenă de cinematograf cu monștri cari își schimbă forma și se luptă între ei, deși n'avem decît schimbări de lumină, umbră și colorii.

Mișcarea în adîncime „în toate direcțiile”, creează o nouă lume, pe cea a corpurilor, iar Eul se găsește corp între corpuri. Acel prim pas de diferențiere a senzației de reprezentare ne dă un tablou plan, în două dimensiuni, pecînd orice „eveniment” ulterior, orice schimbare ce intervine fie în reprezentare sau în senzație transformă ceea ce este într'o mulțime de corpuri, între care se găsește și corpul meu.

Acel aparat de înregistrare ia acum o formă precisă, bine conturată, despărțită și distanțată de toate celelalte forme ce se mișcă în spațiu. De aci înainte toată cunoașterea nu se mai desfășoară în sfera *subiectivă*, unde n'avem decît raportul între senzație și reprezentare, ci în spațiul cu trei dimensiuni, unde ceea ce este se prezintă ca schimbări de raporturi între corpuri.

De aci înainte „fizica” intră în toate drepturile ei și are cîmp larg de experiențe. Fizicianul poate neglija *condițiunile subiective* ale cunoașterii, întrucît reprezentările sale au devenit corpuri în afară de el, iar senzațiile separă de celelalte corpuri, corpul său, care poate fi considerat însă și ca reprezentare cînd nevoia experimentării o cere.

Orice corp anume, cum ne învață fizica, e indistructibil, deși se poate descompune și diviza. În lumea corporală toate prefacerile sînt *schimbări de formă*, de compoziție a *elementelor* cari se combină în forme diferite, fie că elementele sînt omogene sau eterogene. Această din urmă problemă, cată s'o rezolve știința fizică. Pentru noi ajunge să constatăm *stabilitatea* substratului „material” și posibilitatea de a *identifica* formele în cursul prefacerilor materiale, fie că fixăm și recunoaștem aceeaș formă, fie că clasificăm formele în „tipuri”, clase, genuri, specii etc., prin diferite experiențe și metode (logice și fizice). Experiența ne arată anume că prefacerile formelor nu se petrec în mod haotic și întîmplător, ci după anumite legi. Noi ne străduim să descoperim aceste legi, să știm „din ce cauză” s'au întîmplat diferitele prefaceri. Noi studiem după care norme și regulile se combină *elementele materiale* pentru a produce diferite schimbări în lumea corpurilor. În această privință fizica a făcut progrese enorme și ea înaintează mereu în cunoașterea *naturii*. Natura, zice fizica, e un sistem coerent de elemente materiale, cari se combină după legi fixe și produc, în combinarea lor, corpuri (nori, planete, luni, plante, animale, munți, mări, pietre și nisip).

Chimia a înregistrat „elementele“ descoperite pînă acuma și caută să descopere toate elementele cîte există în Univers. Numărul elementelor pare a fi finit, dar nu se știe dacă și cantitatea lor e finită sau infinită, apoi sînt diferite alte probleme de rezolvit : d. ex. structura infinitului mic, a atomului, și — în sfîrșit — problema generală a *energiei și materiei*. Mai rămîne și problema originii Universului și a viitorului său, deci problema *istoriei* Universului. Fizica trebuie să treacă astfel în filosofie propriu zisă, avînd cuvînt hotărîtor în încercările de deslegare a problemei *cosmologice*, cari trebuie să țină seama de felul cum este prezentată și deslegată problema *ontologică*.

Frumoase și interesante probleme, cari deschid perspective spre infinit și ne împing la cercetări neîntrerupte pentru a ridica vîlul subt care se ascunde marea taină a Universului.

În acest avînt și în aceste nădejdi intervine teoria și critica *cunoașterii* și ne aruncă într'o rețea de îndoeli și întrebări în care ne sbatem ca peștele prins tocmai în clipa cînd înota mai îndrăsneg și mai voios în elementul său, crezînd că nimic nu-l împiedică să descopere toate adîncimile și toate depărtările.

„Ia'n privește înapoi, îi zice această teorie, și vezi de unde ai pornit și *cu ce mijloace* ai pornit în căutarea adevărului ! Tu nu vezi că *marea ta infinită* nu este decît o baltă și tu o broască neputincioasă, iar *fizica ta* numai un orăcăit ridicol, cu care vrei să storci admirația celorlalte broaște !“

7. CONSTRUCȚIA SPAȚIULUI

Ne oprim la rezultatul că *subiectul*, prin mișcare în toate direcțiile construiește *spațiul*, în care dînsul se găsește ca un corp între corpuri.

Dar susținem că spațiul nu e dat nicicînd ca *reprezentare*, sau, cu alt termen, ca intuiție, ci e creiat prin mișcare continuă, prin separațiunea neîncetată a *corpului meu* de celelalte corpuri. Toți filosofii vreau să arate ce este spațiul. Această problemă poate fi atacată din diferite puncte de vedere și o deslegare definitivă nu există. Nici noi nu vom pretinde că am găsit rezolvirea adevărată. Ne oprim la constatarea că orice ființă înzestrată cu sensibilitate și avînd posibilitatea să se miște în toate direcțiile, — construiește spațiul. *Eu* mă separ și mă distanțez de celelalte corpuri, cari și ele la rîndul lor sînt în neîntreruptă *mișcare*. La întrebarea : ce este spațiul nu se poate răspunde în mod univoc și printr'o definiție precisă — deoarece lipsește genul proxim și diferența specifică și nici nu se poate da o definiție prin enumerarea tuturor

notelor acestui concept. Ca să știm ce este spațiul trebuie să știm mai întâiu ce este *un corp* și ce este *mișcarea*. Dar noțiunea de corp implică pe cea a spațiului și pe cea a mișcării. Definiția lui *Kant* zicînd că spațiul este forma intuiției, n'are niciun înțeles. A intui înseamnă a ști nemijlocit, a cunoaște în temeiul simțirii imediate. Dar pentru a cunoaște un *corp*, eu trebuie să pun în funcțiune toate simțurile pentru a mă separa și distanța pe mine ca corp de acel corp. Prin mișcarea ochilor se reliefează planul colorat și luminat, se ordonează planurile în adîncime (nu numai în extensiune bidimensională). Dar intervine aci și pipăitul, auzul, depărtarea și apropierea de corp, mișcarea între corpuri, măsurarea lor etc., pentru a construi corpul în toate dimensiunile sale. Toate aceste operațiuni *crează spațiul*; dacă spunem că ele au loc în spațiu această afirmație presupune terminarea operațiunilor din cari lumea corpurilor a ieșit pe deplin ordonată.

Experiența subiectivă ne conduce pînă la această *credință* că există corpuri în spațiu, cari se mișcă, se *deplasează* în toate direcțiile fără să fie dată altă limită decît „impenetrabilitatea“, adică imposibilitatea ca un corp să ocupe locul altuia. Aci speculațiile cu infinitul mic și infinitul mare, cu divizibilitatea corpurilor etc., are un cîmp larg pentru construcții savante, dar și pentru rătăcire.

Cerem însă ca orice construcție și orice teorie să se întemeieze pe experiență, pe fapte. Dacă n'am ajuns nici la infinitul mare, nici la infinitul mic, trebuie să mărturisim că deocamdată și pentru noi, lumea corporală e finită. Hotarele sînt fixate prin cunoașterea noastră a corpurilor existente, măsurate, cîntărite, analizate, ordonate în relațiile lor. Fizica deci, ca știință a corpurilor, trebuie să se oprească la aceste hotare. Ea le poate lărgi, dar nu poate sări peste ele.

Și totuș ea trebuie să treacă dincolo, cel puțin cu un pas. Aceasta e condițiunea de bază pentru a putea istorisi, *comunica* rezultatul cercetărilor. Anume: rămînerea înăuntrul hotarelor, înăuntrul naturii ar însemna că există un *singur fizician*, care cercetează natura, fără a ajunge nicicînd la cunoașterea ei. Fiecare dintre noi s'ar mișca în lumea corpurilor și ar înregistra experiențele sale în relațiile sale cu corpurile dinprejurul său. Așa cum face fiecare animal, sau cum ni se pare că face orice animal, — deși unele animale depășesc și ele hotarele experienței pur subiective. Omul, în relațiile sale cu alți oameni, consideră dela o anumită fază a dezvoltării individuale, construcția lumii corporale ca terminată și trece la construcția unei lumi cu o nouă dimensiune — pe care o putem numi *a patra*, pentru a păstra terminologia obicinuită. Omul istorisește ceea ce știe el despre corpurile cu care a venit în contact, el deosebește deci de lumea care *este* lumea care *a fost*, și anume o lume în care corpurile erau altfel, în

altă constelație. Lumea prezentă este rezultatul unor schimbări ce s'au petrecut înainte și pe cari povestitorul le-a cunoscut, le știe. Peste lumea pur fizică, corporală, se ridică și trebuie să se ridice, la om, lumea istorică, prin faptul că oamenii își pot comunica întreolaltă experiențele lor individuale. Dar timpul acesta istoric trebuie deosebit de timpul fizic, care e dat prin mișcare (prin deplasarea) corpurilor, deci prin construcția dimensiunii a treia. Numai simpla extensiune, (senzația și reprezentarea în stare de contemplare, de experiențe nemijlocită) este fără timp. Această stare inițială e cu totul imaginară, inefabilă și indescriptibilă și ne-o putem reconstitui intrucitva prin prinderea unor momente de „contemplație pură“, sau prin acea stare între somn și veghe, când imaginile se perindează fără consistență și lumea corporală se destramă într'o succesiune de tablouri. La teatru, la cinematograful, la un concert, înaintea unui tablou ce ne „captivează“, putem avea astfel de clipe de „uitare de sine“. Intr'o astfel de stare însă stăruie diferențierea între senzație și reprezentare, cu o condiție minimă a „contemplării“, sau a „intuiției pure“, care ne face să „trăim“ ceea ce se petrece pe scenă, să „trăim“ o simfonie etc. Expresia germană de „Einfühlung“ (empathia) ne apropie de înțelegerea acestei stări, dar șterge prea mult condiția diferențierii, deoarece „însimțirea“ ar însemna chiar intrarea spectatorului în scenă, pe când contemplarea cere tocmai separațiunea sa de scenă. Visul ar fi o însimțire fără această condiție.

Când senzația *ia corp* prin mișcare, se introduce o nouă dimensiune (a treia), care reprezintă timpul fizic, măsurat prin succesiunea senzațiilor și a reprezentărilor și schimbarea relațiilor lor. În felul acesta se naște spațiul în trei dimensiuni, măsurat prin deplasarea (mișcarea) corpurilor, al *acelorași corpuri*, într'o lume corporală identică și care își schimbă aspectul prin schimbarea raporturilor între aceleași corpuri.

După ce se postulează terminarea și desăvârșirea lumii corporale, ea ne dă posibilitatea să istorisim, adică să adăugăm o nouă dimensiune: timpul istoric, și o nouă lume: lumea istoriei, în care orice corp poate să dispară din punct de vedere fizic (prefăcându-se în alt corp sau în alte corpuri), rămânând totuș ca ceea ce a fost.

Evadarea din lumea fizică în lumea istoriei înseamnă însă că istoria ne introduce într'o lume *metafizică* sau, mai bine zis, *hyperfizică* (suprafizică).

8. CĂDEREA FILOSOFIEI ÎN ROBIA FIZICEI

Îndoielile cari s'au ivit și cari au dat naștere filosofiei au isvorit din faptul că în înaintarea spre descoperirea cauzelor cari produc prefacerile „corpurilor“, aceste cauze au fost căutate „dincolo“ de corpuri. Nu s'a pus adică întrebarea, dacă știm *intr'adevăr* ce sînt corpurile, ci s'a presupus din capul locului că avem *intuiția* lor, deci o știință *nemișlocită* despre dînsese. Problema era numai de a cerceta corpurile în compoziția lor, de a pătrunde pînă la elementele corpurilor și a descoperi *legile* după cari aceste elemente se combină dînd formele corporale individuale „intuite“. Omul de știință năzuia deci să *imite* natura, să producă în mod artificial (în laborator) ceea ce natura produce în mod spontan — fără intervenția unei voințe.

Din această ocupație au rezultat ce-i drept multe descoperiri și invenții foarte folositoare, dar setea de cunoaștere n'a fost satisfăcută. Dimpotrivă, curiozitatea științifică odată deșteptată și pornită pe drumul cercetării „desinteresate“, deveni tot mai chinuitoare tocmai prin faptul că orice cercetare trebuie să se oprească la o limită precisă, dincolo de care nicio străduință și niciun avînt nu poate trece.

Această constatare a împins la scepticism și la *cercetarea puterii noastre de cunoaștere*. Problema *noologică* deveni problema filosofică propriu zisă și dela *Descartes* încoace ea stă în centrul preocupării filosofiei.

Fizicienii înaintară pe calea științei pozitive, care presupune existența unei lumi corporale supusă unor legi stabile. După concepția lor, „natura“ n'are taine și nu poate avea taine. Chestiunea e numai de a continua cu stăruință cercetările, cari, în sfîrșit, vor desvălui toate tainele naturii. Din cînd în cînd se ivesc îndoieli și în domeniul fizicei, dar aceste „accese“ filosofice ale fizicienilor nu sînt decît întîmplări neînsemnate cari nu opresc înaintarea cercetărilor. Filosofii însă au observat de mult că aci nu poate fi vorba de o *înaintare în cunoaștere*, ci numai de o lărgire și îmbogățire a *cunoștințelor*. Progresarea, dacă vrem să întrebuițăm acest termen, se referă la aplicațiunile practice ale cunoștințelor, dar nu la *puterea de cunoaștere însăși*, care a rămas *aceeaș*. Bogăția cunoștințelor adunate, perfecționarea metodelor și a instrumentelor de cercetare a „naturii“, foloasele practice realizate în urma cercetărilor de laborator, au dat impresia că omul a progresat enorm în *cunoaștere* și că într'o vreme mai scurtă sau mai lungă va ști *toate*, va fi atotștiutor. S'ar presupune deci că prin *această* știință se vor descoperi *toate tainele naturii*. Acest optimism robust al fizicienilor e tulburat din cînd în cînd de *crize* de tot

felul, dar nu poate fi zguduit din temelii, mai ales că glasul filosofiei a slăbit foarte mult, ea însăș intrînd dela începutul timpurilor moderne în slujba științelor pozitive. Din roaba teologiei ea a devenit servitoarea umilă a fizicei.

Înțelegem ca un *Descartes* și un *Leibniz* să fi fost încîntați de emanciparea filosofiei de teologie, dat fiind că erau convinși că rațiunea este sau va fi în stare să progreseze în *puterea ei* pînă a cunoaște toate tainele Universului, chiar cele dincolo de hotarele lumii fizice, corporale. Pentru ei, existența *substanței spirituale* era tot atît de sigură și de evidentă, ca și cea a substanței corporale, ba chiar mai evidentă. Ei nu erau *fizi-cieni* în înțelesul de azi, ci *metafizicieni*, iar fizica era pentru ei numai o pregătire pentru deslegarea problemelor metafizice. Înaintarea dela fizică la metafizică li se părea nu numai posibilă, ci și necesară și naturală. De aceea ei nu șovăiră să proclame strînsa unire între filosofie și știință, în care unire însă filosofia avea rolul unei *teologii raționale* în stare să înlocuiască *religia*.

Altfel se prezintă situația decînd scepticismul zgudui din nou încrederea în puterea rațiunii de a pătrunde pînă la zeitate. Filosofia căzu dela locul ei privilegiat, mai ales că creșterea cantitativă a științei îi îngustă tot mai mult locul și o împinse tot mai mult spre margine. În acest fel filosofia se văzu nevoită să aleagă din două una : sau să se întoarcă pocăită în slujba teologiei sau să prefere a rămînea într'o situație subordonată și umiltoare în slujba științei. *Kant* i-a pus problema în mod lămurit și i-a arătat drumul adevărat. Dar ea a preferit, de teama *teologilor* (nu a teologiei), să rămîie în slujba științei și să se ocupe aci cu chestiuni sterile, cu rămășițele lăsate de știință, fără să-și poată cuceri un loc de cinste. Ea e tolerată mai mult, decît cinstită, mai ales de cînd *materialismul* ucise în fizicieni orice pornire spre gîndire filosofică.

Noi vrem să scoatem filosofia din această situație umiltoare, înoind încercarea lui *Kant*, de a înlătura știința pentru a face loc credinței. Dar drumul pe care vom merge spre această țintă nu va fi cel al lui *Kant*. Noi vom evita *saltul* în transcendent pe care îl face *Kant*, în trecerea sa dela *Critica rațiunii pure* la *Critica rațiunii practice*.

Încercarea e grea și anevoioasă, dar nădăjduim să o ducem la bun sfîrșit, întrucît în cîteva lucrări preliminare ne-am pregătit și lămurit punctul de plecare. Dificultatea stă în a nu cădea în subtilități și sofisticării cari să închidă mulțimii cititorilor intrarea în scrierea noastră. Preferim să părem mai puțin adînci și subtili, dar să fim înțeleși.

9. IDENTITATEA LUMII CORPORALE

Fiecare din noi e înconjurat de o mulțime de lucruri, (obiecte, corpuri). Presupunem că mă aflu într'o cameră împreună cu mai mulți oameni și toți ne îndreptăm atenția asupra unui obiect, zicem o masă. Există deci acea masă, dar văzută de mai mulți. Se spune : există atâtea „imagini” (reprezentări) ale mesei cîți oameni sînt (sau mai bine zis cîți ochi sînt), și, pedeaaltă parte, o *singură* masă, ca obiect sau corp. Masa-obiect ar fi deci identică pentru toți oamenii, și e *una*, pecînd „imaginile” mesei sînt multe și *diferite*, deoarece fiecare „subiect” vede masa din altă parte și în conformitate cu felul cum funcționează ochii săi.

Dar propoziția : „acolo e o masă” e rezultatul unor procese foarte complicate. Ea n'are un înțeles decît pentru un om într'un anumit stadiu de dezvoltare și presupune acuma și relații cu alți oameni, din cari a rezultat posibilitatea de comunicare a ceea ce vedem și constatăm. Pentru un copil mic, zicem de două săptămîni, propoziția aceasta scrisă sau vorbită n'are acelaș înțeles sau niciun înțeles. Dar am fi dispuși să credem că, dacă între persoanele ce se uită la masă e și un copil de două săptămîni, și el va avea „imagea” mesei, care rămîne aceeaș și una și pentru cei adulți și pentru copil. Totașă ar fi și dacă în cameră ar fi animale, cari vād ; imaginile s'ar înmulți, iar masa ar rămînea pentru sine ceea ce este, *un obiect în spațiu*. Ba acea masă ar rămînea acolo unde este și așa cum este, chiar cînd toți „ochii” ar dispărea. Ne putem convinge de acest fapt închizînd ochii și pipăînd masa ; totașă, auzînd bătînd un ceas fără să-l putem vedea nici pipăi, știm că undeva în apropiere este un ceas, cum ascultînd la radio un concert un discurs, o tragedie, știm că există persoane și obiecte care produc în noi, acele senzații auditive. „Imagea” unui obiect nu este deci numai „vizuală”, ea poate fi tactilă, auditivă, olfactivă, — adică fiecare simț ne poate mijloci cunoașterea unui obiect sau, altfel zis, obiectul ni se revelează prin una sau mai multe senzații, pe cari le atribuim diferitelor simțuri. Dar, cercetînd mai deaproape această problemă, vom constata că posibilitatea de a *cunoaște* un obiect printr'o singură senzație d. ex. vizuală sau auditivă, presupune un lung exercițiu și, pe lîngă asta, și o clasificare a obiectelor după anumite criterii. Ca să putem spune : „în apropiere este un ceas”, numai în temeiul faptului că auzim tictacul lui, trebuie să fi văzut sau pipăit un ceas. La originea acestei cunoașteri a obiectelor prin senzații izolate, stă „perceperea lor totală”, adică prin colaborarea tuturor simțurilor : obiectul trebuie să fie *prezent* pentru a fi perceput. Nu mai este vorba aci numai de perceperea prin-

tr'un singur simț, d. ex. prin văz. Fără îndoială că imaginea vizuală a obiectului este foarte importantă și așa de puternică încît acopere adeseori cu desăvîrșire imaginile date de celelalte simțuri, dar ea singură nu ne dă cunoașterea „obiectului” ca obiect în afară de noi. La cunoașterea „obiectului” trebuie să colaboreze toate simțurile, sau cît mai multe simțuri, pentru a distanța obiectul de noi și de alte obiecte. Obiectul trebuie „construit” prin mișcarea noastră, prin activitatea organelor simțurilor noastre, ordonată în așa fel ca să dea ca rezultat pe de o parte individualitatea noastră și, pe de altă parte, individualitatea celorlalte corpuri. Prin exercițiu neînterupt, care începe la nașterea individului și durează în primii ani ai copilăriei, individul își dobîndește o mare îndemînare de a stabili repede situația sa față de celelalte obiecte, de a construi obiectele în spațiu în temeiul unor imagini sau fragmente de imagini date de diferitele simțuri, cari imagini reprezintă în acest fel simboluri, *semne* pentru obiectele existente în afară de subiect, chiar dacă aceste obiecte nu sînt prezente, adică nu pot fi construite în întregime prin colaborarea tuturor simțurilor.

Din acest punct de vedere un „obiect” e totdeauna prezent printr'un semn, o imagine sensibilă (vizuală sau auditivă, sau tactilă) — deși posibilitatea de construcție totală a obiectului ca corp în spațiu poate fi foarte diferită, începînd dela un minim pînă la un maxim. Maximul este dat pentru obiectele dir. nemijlocita apropiere a corpului nostru, cari văzute pot fi și pipăite, mirosite etc., iar un minim cînd avem numai un simbol d. ex. *un cuvînt* (auzit sau văzut), o fotografie, o hartă etc.

Noi suntem înconjurați deci de corpuri distanțate și deosebite de noi, aflîndu-se în spațiu prin faptul că noi ne mișcăm și ele se mișcă în diferite direcții. Dar această „geometrie” (măsurare) de fiecare moment realizată prin cooperarea simțurilor noastre, constituie numai baza pentru construirea unei lumi de corpuri indefinit de largă, întrucît orice imagine sau fragment de imagine sensibilă ne dă știre despre un corp (obiect) care a fost sau este în spațiu.

E greșit deci să confundăm o imagine sensibilă cu corpul despre care ea ne dă știre sau ne arată posibilitatea de construcție totală, de stabilire a unui raport precis între dînsul și corpul nostru. Astfel afirmația de mai înainte că, fiind mai mulți oameni de față cari se uită la un obiect, există atîtea imagini a obiectului cîți ochi sînt, iar obiectul este unul și identic pentru toți cei prezenți, se lămurește acuma. Imaginile subiective nu redau „obiectul” ca corp în spațiu, ci dau (fiecărui subiect), posibilitatea de construire, de găsire a obiectului în spațiu, acolo unde este. Această construire sau găsire este și trebuie să se petreacă la fel pentru toate subiectele și obiectul va fi găsit de toți acolo unde este — după terminarea operațiunii de distanțare și conturare a obiectului în raport cu corpul fie-

cărui subiect. Rezultatul nu este o „*imagine senzibilă*” a unui corp în trei dimensiuni, ci o *cunoaștere*, un *concept*. În cazul de față, când e vorba de un „corp individual” adică o construcție desăvârșită prin colaborarea tuturor simțurilor, noi avem o *cunoaștere conceptuală concretă*, adică la îndemîna tuturor simțurilor, pecînd în alte cazuri construcția e oprită fie prin faptul că obiectul nu este la îndemîna tuturor simțurilor, fie că unul sau mai multe simțuri nu funcționează în acel moment (d. ex. intrînd noaptea într'o cameră și simțînd un miros de trandafir, vom presupune că în cameră au fost sau sînt trandafiri înfloriți, dar nu vom ști dela început ce culoare au sau au avut florile de trandafiri, dacă e un buchet sau o plantă vie etc. ; imaginea senzibilă ne dă însă un început de construcție a unui corp în spațiu în afară de noi).

Greșit este deci de a se spune : noi *intuim* corpuri, sau avem *intuiția* corpurilor. Teoreticienii s'au lăsat înșelați de faptul că ochiul e un organ admirabil construit care dă adultului impresia că *vede*, „*intuește*” corpuri. De fapt copilul, la început, vede numai colori, are senzații vizuale ; dar mișcînd ochii și capul) el „pipăe” așa zicînd corpurile, le reliefează, mai ales că corpurile (ca complexe de colori diferite) se mișcă și se „suprapun” în tabloul vizual dat copilului. Mai intervine apoi și raportul între tabloul reprezentînd corpul propriu și tablourile celelalte pentru a crea iluzia unui *spațiu vizual în trei dimensiuni*. Dar putem observa că acel spațiu trebuie completat prin celelalte simțuri, prin mișcarea mînilor, a picioarelor și a întregului corp. Copilul mic își bagă degetele în ochi și se zgîrie pe față, deoarece la început „cooperarea” simțurilor încă nu e stabilită și coordonată, astfel că distanțarea și separarea corpului propriu de celelalte corpuri încă nu e înfăptuită. Abia cînd acest proces e terminat, cînd deci s'a constituit corpul propriu, deosebit de ceea ce este în afara lui, e dată posibilitatea de a trece la construirea lumii corporale în temeiul unor date senzibile izolate, cari, fiecare din ele, cheamă cooperarea celorlalte simțuri pentru a plasa „*imaginea senzibilă*” în afară de corpul propriu, în spațiul „tridimensional”. Prin faptul că celelalte organe nu dau imagini reliefate, s'a crezut că noi „*intuim*” corpurile, pecînd mirosul d. ex. nu ne dă o *intuiție* a corpurilor, ci numai o senzație pur subiectivă. Dar noi „*mirosim*” un corp totașa cum îl și „*vedem*”, dacă facem abstracție de mișcarea ochiului și de cooperarea celor doi ochi, din care se naște „*relieful*”. Cîinele însă pare a avea imagini olfactive mai precise decît sînt imaginile sale vizuale, deci el „*intuește*”, dacă putem zice așa, prin miros. Dar și această „*imagine olfactivă*” nu poate fi imaginea unui corp, ci numai o posibilitate de a începe sau completa construcția unui corp. Un cîine orb, avînd la dispoziție mirosul, se va orienta cu ajutorul mirosului mai bine decît un om orb (dacă

acesta n'ar avea posibilitatea de a se mișca și de a pipăi lucrurile).

Putem păstra termenul general de „intuiție” pentru cunoașterea nemijlocită, dar cu condiția de a nu i se da înțelesul de cunoaștere nemijlocită a *corpurilor* în spațiu, sau spațiale. Noi „intuim” deci și cu urechile și cu nasul și cu miinile și cu pielea (căldură, frig, etc), totașa ca și cu ochii.

Dar nici cu ochii și nici cu celelalte organe noi nu „intuim” *corpuri*, ci numai *calități*, intensități, extensive și ele, dar numai *bidimensionale*, din a căror combinare (prin cooperarea simțurilor, adică prin mișcare) se nasc „corpurile în trei dimensiuni”, plasate în afară de noi, în spațiu. Dar aceste corpuri sînt totdeauna *concepte*, „construcții” și nu „intuiții”. Pentru ca un corp să fie intuiție, sau corpurile să fie intuiții, am trebui să avem un simț special, care să ne desvăluie dintr'odată și nemijlocit nu numai existența, dar și „esența” corpurilor, să știm deci ce sînt corpurile în sine, fără intervenția simțurilor noastre actuale, cari nu ne dau decît *imagini* sensibile și nicidecum corpuri. Dacă am avea acel simț, noi am ști ce gîndește alt om, ce simte o plantă și un animal, noi am ști cum gîndim noi, ce procese se petrec în creier cînd gîndim; noi am putea *produce* gîndirea în mod voluntar, deoarece am stăpîni creierul și sistemul nervos făcîndu-le să cugete, așa cum stăpînim un motor de automobil făcîndu-l să se miște. Noi am putea înțelege atunci și am putea *ști* cum și de ce din contactul duor corpuri, din simple deplasări de corpuri se nasc „imagini”, senzații și reprezentări, și cum aceste se combină dînd *corpuri reale*, materiale, indestructibile și impenetrabile. Am ajunge astfel la cunoașterea nemijlocită, „intuitivă”, a *forțelor* (energiilor) cari străbat universul.

Dar un astfel de *simț intelectual* sau conceptual ne lipsește, și totuș pretindem că-l avem. Căci dacă n'am pretinde acest lucru, dacă n'am postula un astfel de simț pentru noi, noi n'am putea comunica cu alți oameni, n'am trăi într'o lume de corpuri, n'am putea face știință fizică, adică o știință despre corpuri, ci am rămînea vecinic închiși într'o lume de imagini schimbătoare, între cari și noi înșine n'am fi decît una din numeroasele și variatele imagini. Abia că ne-am putea distanța ca imagine de celelalte imagini, ca senzație de reprezentare, ca ceea ce sîntem noi de ceea ce nu sîntem noi, fără să putem spune ce sîntem noi și ce sînt celelalte, așa cum pisica nu poate spune că ea este *pisică* și nu este *șoarece* sau *om*. În vocabularul pisicii nu găsim termini preciși pentru însemnarea unor *clase* de obiecte sau corpuri; trebuie să presupunem deci că ea n'are *concepte*, n'are logică nici matematică nici fizică, — deși în *germene* trebuie să fie date toate aceste științe și la pisică și la maimuțe, dacă s'ar ivi și pentru ele problema *identității lumii corporale* pentru mai multe subiecte, deci dacă ar ajunge și ele la un graiu articulat și, în urmă, *convențional*.

Analiza acestui fenomen, al graiului omenesc, în legătură cu și în dependență de cele spuse mai sus ne va lămuri și mai bine problema cunoașterii și, mai ales, problema parțială a deosebirii fundamentale între cunoașterea *intuitivă* (nemijlocită) și cunoașterea *conceptuală* (sau noțională, mijlocită prin note = semne).

Din lămurirea acestei chestiuni va rezulta fixarea unui punct de plecare în filosofie care va putea însemna, din anumite puncte de vedere, un progres față de teoriile filosofice vechi și noi.

10. UNIVERSUL CA TOTALITATE A CORPURILOR

Afirmația „există o lume corporală în sine”, adică și în afară de raportul subiect-obiect, are un înțeles bine lămurit, deoarece nu e vorba de o lume închisă, finită și terminată, *intuitivă de subiect*, ci e vorba de o multitudine indefinită de corpuri. Putem zice că „totalitatea corpurilor constituie lumea sau Universul”, dacă admitem posibilitatea de a le număra, măsura, cântări etc., pornind dela o măsură, dela o unitate aleasă ca măsură. Dar e posibil să facem această operație? Eu cred că nu. Termenul de *Univers* nu este decît o noțiune de limită, arătînd că oricînd și oridecîteori vom începe operațiunea de măsurare, noi o facem în vederea terminării ei, oprindu-ne la ceea ce este, pentru oricare operațiune, *totalitatea*. Așa că orice corp poate reprezenta Universul, o totalitate, și operațiunea de măsurare e aceeași fie că e vorba de un atom sau de pămînt, de sistemul solar, sau de spațiul ce cuprinde toate corpurile cerești. Din aceste considerații a rezultat posibilitatea întrebuițării algebrei, unde mărimea reală (intuitivă) este indiferentă pentru operațiunile de calcul. Un triunghi poate fi indefinit de mic sau indefinit de mare, formulele pentru măsurarea lui rămîn aceleași. Lumea corporală scapă deci de supt aprecierile contingente ale subiectului sau subiectelor și rămîne identică. Termenii de mare, mic, fluid, solid etc., au pentru lumea desubiectivată alt înțeles, decît pentru lumea-obiect legată de subiect. Pentru lumea în sine, orice corp este mai mare decît unul mai mic, mai solid decît unul mai puțin solid, mai aspru decît unul mai puțin aspru — dar nu există „mărime în sine” etc. Deaceia nici nu există o mărime infinită, deoarece *un corp infinit de mare* ar exclude existența de corpuri, de ceva în comparație cu care acel corp ar putea fi numit *mai mare*; în acest caz ar exista doar infinitul și încă ceva pe deasupra, ceea ce e absurd. Un corp e limitat *din toate părțile* de alte corpuri, e prins între alte corpuri. O totalitate de corpuri poate fi numită corp în comparație cu alt corp, care nu face

parte din acea totalitate, și care el însuș poate să fie compus din alte corpuri. Desfacerea unui corp într'o multitudine de corpuri, și compunerea unui corp din mai multe corpuri nu înseamnă decît posibilități de măsurare, pornind dela o *unitate* oareșcare. *Orice corp reprezintă însă o unitate*, și orice alt corp e de X-ori mai mare sau mai mic decît corpul unitate. Dar nici-un corp nu e *cuprins* în alt corp, deoarece corpurile sînt *impenetrabile* și *indestructibile*. *A fi cuprins* ar însemna a dispărea în ceva, a fi absorbit de ceva, ceea ce pentru un corp e imposibil. Lumea corporală poate fi tăiată în toate direcțiile : rezultatul va fi totdeauna o multitudine de corpuri. Și, în fiecare clipă, lumea corporală își schimbă înfățișarea prin deplasarea corpurilor unele față de altele, fără ca, din această cauză, cantitatea totală a corpurilor să se schimbe, deși numărul corpurilor se schimbă prin compunerea și descompunerea corpurilor. Dar lumea corporală nu este un corp, o unitate, ci o multitudine de corpuri. Dacă ar fi un corp, o unitate, nicio schimbare n'ar avea loc, nicio *constatare* a unei existențe n'ar fi cu puțință ; n'am putea spune că există sau că nu există ceva deoarece această afirmație cere cel puțin existența celui ce afirmă (subiectul) și a ceea ce este afirmat (obiectul). Și în cazul cînd ar exista un singur subiect (Eu) și un singur obiect (lumea), afirmația s'ar opri aci, în această constatare a existenței lumii în afară de mine. Iar dacă totuș se întîmplă o schimbare, atunci se naște încă ceva, și cu fiecare schimbare se nasc lucruri noi și ceea ce este se descompune într'o multitudine de corpuri, între cari mă găsesc și Eu.

Dela aceste începuturi de formare a lumii corporale pînă la prezentarea lumii ca un joc geometric, e o lungă istorie de fapte, de evenimente dramatice, pe care o *trăește* fiecare din noi. În jocul geometric am eliminat efortul nostru de a ne menține *unitatea* față de celelalte corpuri, am eliminat toate emoțiile și sentimentele legate de prefacerile continue ale corpurilor, de schimbările continue în „*constelația corpurilor*”.

Constatăm deci că *corpul* este ceva mai mult decît simplă „întindere”, și că din contactul corpurilor se nasc fenomene cari depășesc cu mult sfera geometriei. Dar pe scurt zis : corpul se definește în întregime prin ceea ce știe fiecare din noi nemijlocit despre el — în fiecare caz special și concret ; corpul este sau senzație sau reprezentare, sau Eu sau non-Eu, adică este ceea ce sînt Eu, sau este ceva în afară de mine. Dar în continua străduință de a stabili acest raport între mine și celelalte corpuri, se desvăluie o neabătută variație a însușirilor corpurilor.

11. EXISTENȚA INTUITĂ ȘI ESENȚA GÎNDITĂ A LUMII

Lumea *corpurilor*, lumea fizică, se naște prin calcul, prin măsurare, distanțare, prin *geometrie*, în înțelesul general de *metrie* (=măsurare), geometria fiind un caz special al măsurării. A gândi înseamnă a măsura, a calcula, a se mișca. Izvoarele gândirii, ale cunoașterii lumii fizice, corporale, trebuiesc căutate în mobilitatea corpului nostru, în mișcarea lui. Prin faptul că ne mișcăm, că ne putem separa de ceea ce nu sîntem noi, noi gîndim. Gîndirea începe deci la ființele cari se mișcă, cari se separă ca corp de celelalte corpuri. În trecere dela simpla senzibilitate care, în acest înțeles general, trebuie atribuită tuturor *corpurilor* (d. ex. placa fotografică e sensibilă), la mișcarea autonomă cu tendința de separare a corpului *propriu* de celelalte corpuri trebuie căutat începutul gîndirii, al cugetării, al cumpenirii, măsurării, distanțării, etc. Gîndirea nu este teorie (=contemplare), sau intuiție pură, ci este *practică*, este *activitate*, faptă, act, construcție. Intuiția sau teoria (în înțelesul originar al cuvîntului) nu este cunoaștere, cum nici cunoașterea nu este intuiție. Așa copilul nou născut intuește, dar nu cunoaște. Prin mișcare, activitate, măsurare, copilul începe să cunoască, să gîndească — și prin această activitate se naște lumea corporală, fizică.

Acel *cogito* al lui Descartes, și în general al raționaliștilor, este termenul final al unui lung proces de acte prin cari „individul” se separă ca corp de lumea împrejmuitoare compusă din corpuri. Acel *cogito* poate reprezenta un început necondiționat pentru filosofie, dacă separațiunea e considerată *definitivă, terminată*, adică *postulîndu-se identitatea Eului propriu precum și a corpurilor exterioare Eului*. Se postulează anume : toate operațiunile posibile pentru a stabili separațiunea Eului-corp de celelalte corpuri sînt terminate ; lumea e măsurată în toate direcțiile, toate corpurile își au locul lor fixat în lume și orice deplasare se poate calcula, se poate prinde și subsuma sub o formulă — deci *cogito, ergo sum* ; eu gîndesc, adică mă mișc între corpuri ca un corp existent deosebit de celelalte corpuri și identice cu sine. Și întrucît în orice moment al existenței mele eu sînt același, prin posibilitatea separațiunii mele de celelalte corpuri, acel *cogito ergo sum* reprezintă totdeauna punctul de plecare pentru orice operațiune, pentru începutul oricărui calcul și oricărei măsurări în lumea fizică.

Dar pentru a vorbi în felul acesta, pentru a-i da acestui postulat un suport solid, eu trebuie să neg cu toată tăria orice *schimbare* a lumii corporale, trebuie să declar că orice schimbare este ireală, o înșelare, deoarece lumea, în *esența* ei, nu se schimbă, așa cum nici Eu nu mă schimb. Lumea fizică rămîne

aceeaș totdeauna și pretutindeni. Schimbarea, dacă o admitem, dacă o constatăm, privește numai *existența intuită*, dar nu *esența gândită* a lumii. O piramidă rămîne o piramidă — fie de fier, de lemn sau de sticlă ; Europa rămîne Europa, și iarna și vara ; Eu sînt Eu, și la vîrsta de un an și la cea de optzeci de ani ; un Stat este Stat, și în antichitate și azi, și în Asia și în Europa.

Acest adevăr l-a opus *Platon* sofiștilor, *Parmenide* lui *Heraclit*, iar *Descartes* și *Kant* au redus acest adevăr la cea mai simplă formulă : ceea ce se schimbă este în esență acelaș lucru ; în orice schimbare putem recunoaște ceea ce se schimbă ; sau : în esență nimic nu se schimbă, deoarece orice schimbare este numai *aparență*, *fenomen*, pecînd *realitatea* e vecinic neschimbată, e scoasă de sub determinațiunile de loc și timp. Calul este cal, fie că există un cal sau doi sau o mulțime nemăsurată — sau niciunul. Totașa și *Eul*, ori în cîte exemplare ar fi dat în existență (ca fenomen, ca imagine, ca intuiție) rămîne identic și neschimbat.

Interpreții lui *Descartes*, *Kant* etc. greșesc dacă cred că acești filosofi sînt individualiști și subiectiviști și cînd acuză raționalismul că a deslănțuit individualismul și subiectivismul. *Eul*, la ei, e concept pur, idee, construcție pură, *realitate inteligibilă*, nu este intuiție, fenomen variabil și instabil, multiplu și efemer, supus determinării categoriale. Raționalismul e o teorie naivă și primitivă, izvorită direct din practică, din mișcare, activitate, măsurate, din instinctul de conservare. Toată învățătura în școală începînd cu grădinița de copii pînă la Universitate se întemeiază pe acest postulat de identitate a lucrurilor în *esența* lor, — dealtfel oamenii nu s'ar putea înțelege întreolaltă și nici nu s'ar putea orienta în lume. Imaginile senzibile se schimbă neîntrerupt și într'o variație infinită de nuanțe, — dar conceptele, adică corpurile, rămîn aceleași. În baza identității corpurilor noi gîndim (acționăm), postulînd că construcția corpurilor, măsurarea lor, calcularea lor este terminată, garantîndu-le astfel identitatea lor. Omul a dezvoltat acest calcul într'o măsură extraordinară prin faptul că *graiul* i-a îngăduit să fixeze toate posibilitățile de deplasare a corpurilor, fără considerarea variațiunii fenomenelor senzibile, făcîndu-se abstracție de schimbările imaginilor intuite. Cuvintele și, în urmă, semnele matematice, au prins toată lumea corporală, *inteligibilă*, într'un sistem de formule menit să epuizeze toate posibilitățile de raporturi între corpuri, toate modurile de deplasare și mișcare ale „unităților”, adică ale corpurilor identice cu sine. Năzuința lui *Descartes* este să ridice matematica la o știință universală, iar *Leibniz* vroia să înfăptuiască o „*Caracteristica universalis*”, o știință generală a *semnelor*, pentru ca să se poată exprima formele sau formulele obiectelor în general și raporturile lor între ele.

Dar de ce să ne urcăm tocmai la *Descartes* și *Leibniz*, când fiecare copil are, dela naștere începînd, aceeaș tendință să exprime prin semne obiecte precum și raporturi între obiecte? Și la animale există aceeaș tendință, care e oprită însă, după felul constituției lor psiho-fizice, la începuturi mai mult sau mai puțin dezvoltate. Omul a ajuns, în această direcție, la o mare perfecțiune. Dar în loc să fim cu toții mulțumitori soartei pentru această lărgire a puterii noastre și să fim mulțumitori specialiștilor logicieni, matematicieni și fizicieni pentru perfecționarea metodei de a cunoaște lumea cu ajutorul unui sistem bine structurat de semne, unii dintre noi atacă „*rațiunea*” și „*raționalismul*”, afirmînd că toate nenorocirile noastre de aci se trag. Acești „*antiraționaliști*” pretind că numai o cunoaștere intuitivă sau chiar mistică ne-ar putea face să pătrundem în esența lumii, ne-ar putea deschide înțelegerea pentru misterele vieții și ale cosmosului, ne-ar putea apropia de divinitate.

Foarte bine! Dar atunci de ce nu ne dau acești domni cheia pentru această cunoaștere? Să binevoiască a clădi un sistem filosofic pornind dela alte premise decît cele ale raționalismului, mijlocindu-ne astfel o cunoaștere mai adevărată, mai adîncă a lucrurilor.

Noi zicem : ceea ce numim și putem numi cunoaștere e cuprins în științele exacte, raționale, matematice. Aci rămîn inatacabili și *Descartes* și *Leibniz* și *Kant*. Altă cunoaștere nu există, decît cea rațională, cea prin activitate, mișcare, construire. Cunoașterea, știința (*Wissen*) e dominată de spiritul geometric, de măsurare și calcul.

Ceea ce ne rămîne nouă de făcut nu este răsturnarea și respingerea raționalismului, ci explicarea genezei sale și fixarea limitelor în cari stăpînirea sa nu poate fi discutată. Această limită e dată prin constatarea că noi nu *intuim* corpuri, ci le *construim*.

Dar, și acesta e punctul cel mai important al teoriei noastre, pentru comunicarea a ceea ce cunoaștem și știm, noi trebuie să *postulăm* terminarea construcției corpurilor, să operăm deci cu corpuri *identice, neschimbate*, să pretindem că : *semnul se acoperă cu însemnatul*, că *conceptul* se acopere cu *obiectul*. Nu putem zice deci că există o lume *senzibilă, fenomenală* și una *inteligibilă*, din cari una sau alta ar fi reală sau ireală. Ci : există imagini, intuiții, ca semne pentru corpuri — în momentul ce intrăm în comunicare cu alți oameni și voind a le spune ce suntem noi și ce este lumea în afară de noi. Dacă n'ar exista trecerea la comunicare, am avea numai imagini senzibile și continua năzuință și activitate a Eului de a se separa de Non-Eu. În acest caz nici Eul nu istorisește nimic lumii nici lumea Eului — ci am avea o continuă deplasare de imagini, așa cum ne închipuim că este ceea ce este în sfera subiectivi-

tății copilului nou născut, cu care nu putem comunica, adică nu putem stabili un sistem de semne pentru lumea corporală identică pentru noi și pentru dînsul. Pentru copilul nou născut un manual de fizică, de logică sau de matematică n'are deocamdată niciun înțeles și niciun interes special în concepția sa despre lume și viață.

12. CONSTRUIREA LUMII INTELIGIBILE PRIN METODA „DIALECTICĂ“

Năzuința raționalismului este deci de a construi lumea așa cum este în sine, desbrăcată de contingențele subiective ale intuirii care ne dă numai o lume de *fenomene* variabile dela subiect la subiect și dependente de modurile de senzibilitate, de simțuri. Independența de simțuri nu se poate deci dobîndi decît eliminînd toate elementele subiective pînă la un *minim*, pînă la un *semn* care să prefacă *toate subiectele în elemente substituibile*, fără ca lumea să se schimbe. Zicînd că Eu cuget, înseamnă că am eliminat tot ce ar putea zădărnici ca în locul acestui Eu să pun orice ființă care înțelege acest *cuvînt*: *cogito*, care cuprinde în sine toate posibilitățile de construcție a lumii *prin gîndire* = activitate, măsurare, calcul.

Dacă acest *cogito* n'ar găsi răsunset, înțelegere, adică ar exista numai o singură ființă care cugetă, gîndirea nu s'ar opri nicicînd la constatarea: *cogito*, ci ar fi o construcție continuă, lumea s'ar cugeta pe sine fără să poată spune nimănuia ce este ea cugetîndu-se pe sine. Acel Eu unic n'ar putea nici scrie, nici citi, nici vorbi, nici istorisi și nici n'am putea spune despre dînsul că este sau că nu este, că se schimbă sau nu se schimbă — căci dacă am putea spune ceva despre el, am fi și noi și El, și atunci situația se schimbă cu desăvîrșire.

Ne găsim de fapt în situația că începînd dela naștere „cîtim” în cartea imaginilor noastre și desprindem o istorisire a celorlalte lucruri. Noi interpretăm semnele și cu ajutorul lor putem spune ce sînt și cum sînt lucrurile. Istorisirea noastră se înlanțuie cu istorisirea lucrurilor din jurul nostru și din această înlanțuire se naște lumea în sine, lumea corpurilor, identică pentru toți cei ce istorisesc. În această năzuință omul a mers pînă la un maxim de claritate eliminînd tot ce ar putea turbura coincidența istorisirilor, acoperirea lor completă. Așa s'a născut *știința*, care este un sistem de semne ligibil pentru orice subiect, pentru orice Eu. Dar nu se poate spune chiar dela început și în fiecare caz concret pînă unde merge această inteligibilitate a lumii, această posibilitate de substituire perfectă a subiectelor. *Protagoras* și-a exprimat îndoiala în această privință, *Platon* a arătat calea pentru a ajunge la scopul dorit

prin continuă filosofare, prin *dialectică*, adică prin metoda de eliminare a diferențelor subiective în înlănțuirea istorisirilor. Semnele întrebunțate în istorisire trebuie să devie *univoce*, să devie concepte cu acelaș conținut, — în acest caz lumea devine inteligibilă, neschimbată, *ideală*, scăpată de variabilitatea imaginilor senzibile, cari sînt multiple și legate de existența trecătoare și schimbătoare a Eului senzibil, a Eului — imagine.

Așa deci cînd noi toți, și oameni și animale de pe întreg globul pămîntesc, privim la soare, există atîtea imagini ale soarelui cîte ființe sînt cari văd soarele, sau simt căldura sa, sau citesc cuvîntul soare, sau aud sunetele din care se compune cuvîntul soare (în cele mai diferite limbi umane și animale), dar există un singur soare construit de știință, de astronomi. Acesta e un adevăr, care presupune însă că între toate acele ființe cari văd, citesc etc. „soarele”, să se înfăptuiască o coincidență a istorisirii lor despre soare, a măsurării și calculării lor, a gîndirii lor. Au ajuns astronomii ei înșiși la această identitate a conceptului lor despre soare, — este într'adevăr soarele identic pentru toți astronomii? Ca postulat da; căci în clipa ce un astronom istorisește ce este soarele, intervin și ceilalți astronomi și din înlănțuirea istorisirilor lor se naște soarele ideritic cu sine și neschimbat. Dacă rămîn diferențe, se speră că prin *dialectică*, prin continuarea conversației, se va ajunge la lămurirea conceptului. Și așa despre tot ce există, despre lumea întreagă și despre orice corp în parte.

Dar la urma urmei, fiecare din noi îi istorisește altuia despre soare, ceea ce soarele i-a istorisit lui despre sine, dar și ceea ce a auzit dela alții istorisind despre soare. Așa se combină toate „experințele personale” *directe*, cu știrile *indirecte*, pentru a construi lumea inteligibilă identică pentru toți. Și, în desvoltarea individului uman, aceste știri indirecte prevalează cu atît mai mult cu cît știința progresează. Experințele personale ocupă un loc minim față de ceea ce știm dela alții. Adulții îi dau copilului o lume inteligibilă gata construită. Cu ajutorul graiului copilul învață dela cei adulți să iasă de cu bună vreme din istoria lumii, din istoria adeseori confuză și nelămurită a lucrurilor și să intre într'o lume bine ordonată, structurată după legi fixe, după formule matematice. Imaginile senzibile devin astfel numai mijloace subordonate, *semne* pentru a proiecta pe pînza conștiinței ordinea lucrurilor, a corpurilor, așa cum harta îi servește strategului pentru a conduce lupta și a cîștiga bătălia după regulile bine fixate. Și în fața acestui rezultat al „raționalismului” mai poate fi vorba de acuzațiuni și de polemici cu *Platon*, *Aristotel*, *Descartes*, *Leibniz*, *Kant*? Dar noi toți, mai ales noi oamenii ne găsim pe linia lor, dela naștere începînd. Dacă n'am reflectat asupra acestor probleme, dacă nu ne-am dat seama de „*methoda*” (=calea) pe care am urmat-o pentru a dobîndi siguranța existenței lucrurilor în si-

ne, în afară de noi, este că n'am avut vreme și nici geniul acestor bărbați. Dar să nu acceptăm rezultatele la cari au ajuns ei? Ar însemna să renunțăm de a fi oameni, să devenim viermi sau plante, cari nu pot istorisi decât crîmpeie neînsemnate și confuze despre ceea ce sînt și despre ceea ce știu că este lumea.

Dar acești bărbați au crezut că pot ști mai mult decît se poate ști — afară de *Kant*, care a vroit să pună zid de granit la hotarul științei, dincolo de care începe cîmpul credinței.

Intenția lui e mai presus de orice laudă, opera sa, *Critica rațiunii pure*, e fapta mare a filosofiei moderne. Ținta lui e clară ca lumina, că a rătăcit drumul e explicabil, deoarece s'a lăsat derutat de adversari. Noi n'avem adversari..... și deaceia sperăm să găsim drumul adevărat și să ajungem teferi la țintă.

13. FIZICA FENOMENALISTĂ A LUI KANT

Kant a demonstrat că lumea, așa cum ne apare, așa cum o putem comunica altora, este o creațiune a noastră, e o *construcție geometrică*. Ceilalți „raționaliști“ au crezut că pot demonstra că există un Creator care a creat și lumea și pe noi, dîndu-ne nouă, pe deasupra, posibilitatea să ne cunoaștem pe noi și să cunoaștem și lumea așa cum a creat-o El. Deosebirea e adîncă și definitivă. Intre criticism și raționalismul dogmatic nu poate fi apropiere și împăcare. Planul după care a creat Dumnezeu lumea rămîne vecinic necunoscut omului, care poate cunoaște lumea numai așa cum e construită după planurile sale omenești, după intențiile și scopurile sale, cuprinse în structura spiritului său, a rațiunii sale.

Kant ne-a învățat să fim modești în pretențiile noastre de a cunoaște *esența* lumii, dar ne-a dat încredere nemărginită în puterea noastră de a cunoaște și stăpîni lumea-fenomen, lumea-obiect. Condiția este însă să eliminăm din noi tot ce este dorință, dragoste, înclinațiune, și să ne considerăm numai ca ființe raționale, perfect substituibile una alteia. În acest caz fenomenele se rînduiesc într'o ordine desăvîrșită, sub *categorii* fixe și neschimbate, atît în coexistența cît și în succesiunea lor. Tot ce apare, apare în *forme* rigide, în tipare *a priori*, adică logic anterioare conținutului. Rațiunea poate deci construi lumea înainte ca ea să ne apară, *înainte ca ea să existe ca fenomen*. Rețeaua categoriilor e gata înainte de apariția lumii fenomenale. Această rețea e *a priori*, deci „antefizică“, pur subiectivă, rațională, *transcendentală*, înaintea oricărei *experiențe*; e condiția logică a oricărei experiențe.

Dar cum poate rațiunea să ajungă la cunoașterea legilor

ei proprii, cum poate ajunge la o autocritică? Cheia pentru rezolvirea acestei probleme lipsește la *Kant*. Deaceia a fost greșit înțeles și rău interpretat. Pozitivismul ajunsese cu *Hume*, la concluzia că știința se întemeiază pe empirie, pe simplă constatare a raporturilor între fenomene, fără posibilitatea de a desprinde „necesitatea” legăturii între ele, iar *Comte* susținut în urmă că „introspecția” e imposibilă, deoarece *subiectul nu poate deveni obiectul său propriu*.

Dar „metoda” lui *Kant* e alta. El răstoarnă pozitivismul, arătând că „fenomenul” n’are nici-o semnificație pentru sine, că nu poate exista legătură între fenomene, deoarece legătura e totdeauna dată a priori în subiect ca condiție formală pentru apariția fenomenelor. A se cunoaște pe sine înseamnă a cunoaște legătura între fenomene, a cunoaște „forma sub care apar fenomenele” — și nimic mai mult. Dacă excludem posibilitatea de cunoaștere a lucrurilor în sine, excludem și puțința de a cunoaște legătura între ele — în coexistența și succesiunea lor. Dacă cunoaștem însă lucrurile așa cum ne apar nouă, atunci acest *cum* cuprinde toate condițiile formale ale apariției, date în cunoaștere, în rațiune. Și analizând rînduirea și desfășurarea fenomenelor, noi analizăm funcțiunea rațiunii, desprindem „modurile” apariției fenomenelor determinate de rațiune. În judecățile noastre asupra lumii găsim materialul pentru „introspecție”, găsim „obiectul” în care rațiunea se găsește pe sine.

Pentru această operațiune e indiferent dacă există numai eu sau există o mulțime de oameni, sau dacă o ființă rațională ar apare ca șarpe sau ca pasăre. Subiectul-fenomen e *contingent*, Eul-fenomen nu poate fi nicicînd *subiect logic*, deoarece subiectul logic e o condiție pur formală, apriorică, metafizică (în sens kantian), înaintea apariției oricărui fenomen.

Adică : nici eu, nici alți oameni, nici viermele, nici șarpele nu pot fi *cunoscuți* cum sînt în sine, ci numai ca fenomen, ca obiect pentru un subiect, pentru subiectul logic care judecă : „eu sînt” sau „alt om este” sau „șarpele este”.

Kant a fost (și mai este ?) învinuit și acuzat de „subiectivism” și „individualism”, ca și cum ar fi afirmat că fiecare subiect ar fi unic, și că există atîtea lumi cîte subiecte sînt, deci că „subiectul” este autonom și că n’ar exista un adevăr decît pentru un subiect ; consecințele ar fi : relativism, anarhie, revoluție, etc.

Dar nici *Kant*, nici alt om, nu se îndoește că lumea există în sine, chiar cînd n’ar exista nicio ființă, nici un subiect care să simtă și să judece. El neagă însă posibilitatea de a cunoaște acea lume cum este în sine. Și cine poate afirma că o poate cunoaște ? Iar cel ce ar cunoaște-o n’ar putea spune cum este, căci n’ar avea cui spune decît sieși, sau unuia care este *identic* cu el însuș, ceea ce e acelaș lucru și este identic cu a nu spune nimic, sau a nu putea spune nimic.

Trebue, zice *Kant*, să fim mai modești : nu știu cum este lumea în sine, dar știu cum ne apare nouă. Și dacă fiecăruia din noi ea ne apare la fel, cu atît mai bine : în acest caz se poate constitui știința pe temelii sigure, se poate constitui o fizică. Subiectul acestei științe este însă metafizic, transcendent, a priori ; adică : o carte de fizică e înțeleasă de noi toți, ea tratează despre *ordinea* în care fenomenele apar unei ființe raționale, fie că o ființă rațională apare altei ființe raționale ca om sau șarpe sau purice. Că n'am întîlnit încă un purice care să citească o carte de fizică e adevărat, dar asta e un fapt empiric și contingent, cum contingentă este nașterea mea și a ta și a tuturor ființelor și lucrurilor.

Logica transcendențială a lui *Kant* are deci valoare universală, pentru toate ființele raționale, fie că există sau nu există astfel de ființe ca fenomene, fie că eu sînt treaz sau că dorm, fie că sînt viu sau mort, fie că tu te naști abia și încă nu judeci sau ești fizician desăvîrșit și cercetezi legile naturii. Diversitatea fenomenelor, ivite atunci cînd e dată o ființă-fenomen care simte, trebue să se ordoneze cu necesitate după legile rațiunii, după categorii — pentruca să putem vorbi de cunoaștere, ca să putem vorbi despre cum este lumea, natura și omul (ca parte a naturii).

În felul acesta *Kant* a dat științei o fundamentare solidă, dar i-a redus pretențiile de a descoperi esența lumii, de a spune cum este *lumea în sine*.

Condiția pentru știință și certitudinea științifică este ca fenomenul să fie desbrăcat de orice însușire de *subiect*. Fenomenul nu cugetă, nu judecă — ci e supus *legilor cugetării*. El nu se poate sustrage ordinei raționale, care este identică cu ordinea naturală, deoarece natura nu este altceva decît totalitatea fenomenelor.

Avem deci, după *Kant*, un subiect unic, în fața căruia stă natura ca obiect unic, ca totalitate structurală a fenomenelor, a diversității fenomenale. Acelui subiect unic, considerat condiție formală pentru orice cunoaștere, pentru orice știință, i se poate substitui orice subiect contingent, fenomenal, dar numai eliminînd tot ce-l face obiect-fenomen, și lăsîndu-i numai calitatea de subiect, adică gîndirea, cugetarea. „Senzibilitatea“ își are rostul ei în „sistemul“ lui *Kant* ; ea corectează eroarea raționalismului dogmatic care credea că fenomenul poate fi eliminat din știință, ca ceva de prisos, întîmplător și, pe deasupra, tulburător. Raționalismul credea că se poate face „fizică“ fără conținut senzibil, acesta acoperind lucrul în sine pe care gîndirea îl construște a priori. *Kant* descopere această eroare și, pentru a accentua importanța senzibilității, desparte formele subiective ale senzibilității de categoriile intelectului. Dar, chestiunea odată lămurită, nu mai e nevoie de această separa-

țiune a categoriilor senzibilității pe deoparte și cele ale intelectului pe de alta, cum nu e nevoie de tot artificiuul distincției diferitelor *facultăți* de cunoaștere: senzibilitatea, intelectul și rațiunea, și încă pe deasupra puterea de judecare. Aceste împărțiri și distincțiuni sînt „scolastice“, adică bune pentru școală, dar întunecă mai mult problema decît o lămuresc.

Ca rezultat cîștigat din criticism rămîne : oricît de diverse și nuanțate ar fi imaginile senzibile, obiectul-fenomen este acelaș pentru toate subiectele, întrucît categoriile subt cari sînt prinse obiectele sînt cu necesitate aceleași pentru orice subiect. Zicînd „toate subiectele“, deci admițînd o pluralitate de subiecte, iar pe de altă parte arătînd că modurile de cunoaștere sînt unice și neschimbate, susținem că subiectul logic este transcendental, adică dat înaintea oricărei experiențe și că e condițiunea oricărei experiențe. Pluralitatea se referă deci la subiectele-fenomene, la „Eu-rile“ substituibile între oaltă și dînd naștere, odată cu nașterea lor, diversității fenomenelor-obiecte.

Dar să vedem ce consecințe izvorăsc din pozițiunea kantiană, dacă rupem învelișul istoric al sistemului său, dacă liberăm sistemul său de lanțurile ce-l leagă cu trecutul și-l descătușăm și de gîndirea celor ce-au scos în urmă din criticism elementele pentru construirea de sisteme filosofice dogmatice.

14. EROAREA MORALEI KANTIANE

Desbrăcînd natura de orice subiectivitate *Kant* a înlesnit constituirea *fizicei*, a științei despre natură, în care intră toate *fenomenele*, adică toate lucrurile considerate numai ca fenomene, ca obiecte. Această operațiune a cerut însă, ca un compliment necesar, ridicarea subiectivității pe alt plan, pe planul transcendental, sau metafizic (în înțelesul kantian originar, al *Criticii rațiunii pure*). Ceea ce înseamnă că pluralitatea ființelor raționale în cîmpul experienței, al lumii fenomenale, al *naturii*, se preface într'o *unitate* și *unicitate logică perfectă*. Noi gîndim, cînd gîndim, toți la fel, după aceleași norme. Pentru noi toți natura ni se prezintă în aceeaș ordine, oricare ar fi conținutul cu care operăm. De aci rezultă posibilitatea științei. Adică : ființele raționale, cugetătoare, formează o *comunitate perfectă*, în care nu se poate ivi nicio divergență de păreri. Eu pot vedea un obiect roșu, luminat, frumos, iar altul îl poate vedea alb, întunecat, urît : ca parte a naturii, acel obiect e *cunoscut* subt aceleași categorii, adică o *cercetare* a fenomenului va dovedi totdeauna o *cunoaștere* identică a sa pentru orice ființă rațională. Obiectul va fi mă-

surat, cîntărit, va fi analizat din punct de vedere chimic, se va cerceta raportul său cu izvorul de lumină, se va cerceta starea și sănătatea ochilor ce-l privesc, și din aceste cercetări multiple și variate: fizice (propriu zise), chimice, biologice, fiziologice, psihologice, etc. va rezulta o cunoaștere cît se poate de perfectă, judecăți științifice de valoare universală, indiferent ce subiect fenomenal face sau întregeste aceste cercetări.

Știința unește deci într'un singur subiect logic toate subiectele-fenomenale, dar numai în limitele ei, cu privire la scopurile ei și în măsura ce se aplică cu rigurozitate metoda ei. Orice amestec de subiectivitate în obiectul cercetării, oprește și derutează cercetarea, o scoate din cîmpul științei.

În această comunitate de gîndire se găsesc deci toate ființele raționale, fie oameni sau animale sau alte ființe care au fost sau s'ar putea naște pe pămînt sau aiurea. Manualul de „fizică” e pentru toată lumea, și cine îl poate citi și înțelege, adică cine poate *gîndi*, face parte din „republica savanților”, din largă comunitate a „ființelor raționale”. Cartea aceasta a înțelepciunii cuprinde toate explicațiile asupra tuturor fenomenelor ce se pot ivi, fiecă s'au ivit sau se vor ivi. Asupra ei stau aplecate toate ființele raționale, fie că au fost sau că vor fi, fie că e numai una sau că sînt nenumărate, — și fiecare din ele poate înscrie ceea ce cunoaște despre lume și fiecare din ele poate citi ceea ce scrie alta.

Dar nu poate scrie una despre alta — căci dacă ar încerca, ar vedea că cealaltă este fenomen-obiect, nu este ființă rațională. Orice *alt* om deci e pentru mine fenomen-obiect, cînd *fac știință*. El n'are nicio însușire de subiectivitate.

În clipa ce îl consider subiect, toată situația se schimbă, toată știința se întunecă, și altă lumină, mai puternică, mai orbitoare se aprinde în sufletul meu — lumina *credinței*. Și în această clipă toată lumea se schimbă, ea nu mai este „natură”, fenomen-obiect, nu este totalitatea fenomenelor, nu este obiect al științei, ci este o multitudine de *subiecte*, dar nu de subiecte care gîndesc, ci de subiecte care voesc, care acționează. Iar ordinea lucrurilor e supusă, în acest caz, altor norme: nu mai este *necesitatea* care determină raporturile între lucruri, ci *libertatea*.

Adică acei oameni cari stau aplecați asupra „fizicii” și citesc și scriu fără răgaz, explicînd fenomenele naturii, ridicîndu-și ochii și uitîndu-se unul la altul, văd că unul e alb, altu-i negru, că unul vorbește romînește, altul englezește, că unu-i mic, altu-i mare, unu-i bărbat, celalt femeie. Atunci s'a isprăvit cu subiectul transcendental și cu logica lui *Kant*.

Și aici începe marea tragedie a lui *Kant*, lupta sa cu pluralitatea și diversitatea subiectelor, care, fiecare, vrea să rămînă

subiect, unicul subiect posibil, singurul subiect care ar putea fi autorul cărții naturii, subiect din veșie în veșie. Și *Kant* crede că, dacă aceste ființe diferite întreolaltă, dușmănoase unele altora, orgolioase, pătimase, ar fi ființe pur raționale, și-ar stăpîni pasiunile, s'ar folosi în raporturile lor întreolaltă, în acțiunile lor, de aceeaș rațiune care le-a înlesnit înțelegerea perfectă în știința despre natură, atunci aceste ființe ar putea constitui la un loc o comunitate morală perfectă, în care să domnească pace și bună înțelegere, fiecare acționînd, în temeiul raționalității sale, după legea morală, a cărei expresie este „imperativul categoric”, norma fundamentală a rațiunii devenită practică, deci norma voinței unei ființe pur raționale, voință care n'ar putea fi decît bună, lipsită de orice influență a pasiunilor, a înclinațiunilor. Într'o astfel de comunitate de sfinți, de asceți, legea morală, ar fi o lege naturală, adică n'ar avea forma unui *imperativ*, ci forma unei judecăți, unei constatări că orice ființă rațională acționează astfel că maxima acțiunii sale coincide cu legea morală, cu legea fundamentală a unei comunități morale, în care orice om vede în semnul său un scop în sine, și nu-l întrebuițează nicicînd ca mijloc pentru un scop al său.

Dar, cum omul *nu* este ființă rațională pură, legea morală trebuie să ia forma unui imperativ, iar comunitatea morală nu poate fi decît imperfectă, apropiindu-se de ideal în măsură ce pasiunile se subordonează rațiunii pure practice, deci unei voințe bune.

În elaborarea moralei sale *Kant* rămîne pe linia raționalismului, care duce dela *Socrate* la *Leibniz*. Comunitatea morală ideală este cea între înțelepți, între oamenii care au ajuns la deplină stăpînire de sine prin reflexiune rațională. Așa a crezut și *Socrate* și *Platon* și *Aristotel*. Iar *Kant* a vroit să interpreteze și preceptul fundamental al creștinismului în felul de a-l împăca cu raționalismul, întrucît și „dragostea aproape-lui” poruncită de *Hristos* n'ar putea fi dragoste „patologică”, ci ar fi ceea ce *Kant* numește „respect” pentru legea morală. Dragostea patologică, izvorită din afecțiune, din sentiment, nu se poate porunci, după părerea lui *Kant*. O poruncă, un imperativ, trebuie să izvorască din rațiune și trebuie să se opună sentimentului, afectului. Faptele izvorîte din dragoste pot avea aceeaș formă anterioară, pot coincide în rezultatul lor cu cele izvorîte din împlinirea datoriei pentru datorie din respect pentru legea morală, dar ele nu sînt morale, deși sînt numite morale.

Știm că filosoful nostru s'a lăsat ademenit de simetria și unitatea sistemului pe un drum care duce în mod necesar la contradicții și încurcături. Știm însă, pe de altă parte, cît de dificil este drumul pe care creștinismul a vroit să înfăptuiască

morala, comunitatea celor drepti și fără prihană, renunțind la rațiune și năzuind a întemeia o comunitate morală umană numai prin adâncirea și lărgirea sentimentului de dragoste și înăbușirea pasiunilor egoiste și distrugătoare: ura, invidia, deci răutatea în orice formă.

Cei ce-l condamnă pe *Kant* o fac fiindcă descoperă cu groază monstruoșitatea idealului său moral, care, înfăptuit, ne-ar da o comunitate de ființe acționând ca niște automate, ca niște „birocrați perfecți“ care-și împlinesc datoria din datorie, care fac copii din datorie conjugală și-și iubesc nevasta nu din dragoste „patologică“, ci din respect pentru legea morală. Birocratismul în toate formele sale, de raționalizare a vieții familiale, politice, economice, religioase (puritanismul !) a mers pe calea aceasta și a dat, ce-i drept, rezultate apreciabile. Dar acolo unde s'a ivit și menținut, el a fost determinat de opoziția față de „formele sentimentale“, și câte străduințe, câte lupte sufletești și cât fariseism n'a fost necesar pentru a păstra neatinsă cel puțin forma puritanismului, așa cum creștinismul original întemeiat pe sentiment, pe dragostea patologică a aproapelui, a creat tipuri de oameni miloși și peste măsură de buni — în manifestările exterioare, dar în fundul sufletului păstrând o ură și o repulsiune amarnică împotriva semenilor care apelează neîntrerupt la mila lor creștinească și-i nevoesc să-și manifeste „dragostea“ pentru aproapele.

Ingrozit de această nesinceritate, de această goliciune sufletească, *Pascal* se întoarce împotriva raționalismului și se întoarce cu umilință spre izvorul de dragoste nemărginită, spre credința izvorită din inimă, din simțirea nemijlocită a bunătății creatorului, care, numai el singur, poate da alinare suferințelor și-l poate libera pe om din cătușele pornirilor sale egoiste și pătimăse.

Pascal contra *Kant* ! Dar realitatea este : împăcarea între *Pascal* și *Kant*, împăcare ce *Kant* însuș o caută prin interpretarea istoriei în care se înfăptuește sinteza între *moralitate* și *legalitate*. Dar el greșește vrînd să întemeieze și moralitatea pe rațiune, pe spiritul geometric, pe cînd concilierea trebuie căutată în sinteza între sentiment și rațiune, ca teză și anti-teză în dialectica istoriei. Organismul dialectic, aplicînd termenul lui *Emile Lasbax*, care se naște din sinteza sentimentului și rațiunii este societatea, comunitatea care pornește dela sentiment, se desvoltă prin rațiune și ajungînd la limita de raționalizare posibilă, se întoarce la o stare de echilibru, de împăcare a sentimentului cu rațiunea.

15. DETERMINISM ȘI LIBERTATE

Savantul perfect, ființa rațională pură, zice : eu nu iubesc nici nu urăsc pe nimene, ci îmi fac datoria din datorie. Creștinul perfect zice : eu îi iubesc pe toți oamenii deopotrivă și îmi fac datoria din dragoste pentru aproapele. Rezultatul este acelaș : o comunitate morală ideală și desăvârșită. Omul de rînd, omul concret zice : eu îi iubesc *pe ai mei* și față de ei îmi împlinesc datoria din dragoste ; sînt și alți oameni, unii mai simpatici, alții mai puțin simpatici ; față de cei simpatici îmi împlinesc datoria și din simpatie și din datorie, adică în urma reflexiunii raționale, față de cei nesimpatici cîteodată mă văd silit să mă port în conformitate cu legea morală, altă dată, și în anumite situații, voi putea însă să dau curs liber sentimentelor mele de ură și dușmănie. Din nuanțarea sentimentelor de dragoste și ură și din măsura în care intervine rațiunea pentru a opri desfășurarea urei și poate și intensificarea dragostei, va depinde atitudinea mea față de semenii mei și așa a fiecărui om față de altul. În felul acesta se naște și se lărgeste sau și se îngustează *comunitatea umană concretă*, prin „dialogul“ continuu între sentiment și rațiune, dialog din care rezultă în fiecare moment istoric înfăptuirea unei comunități omenești. Pentru a ajunge la acest rezultat noi am sărit peste o prăpastie filosofică imensă — peste prăpastia care desparte știința de credință. *Kant* aruncase o punte, peste care însă numai el a putut trece, cu mii de precauțiuni, cu mii de artificii, cu o tehnică genială, inventînd și definind termeni care susțin construcția pînă ce face un pas înainte. Dar în urma sa puntea se năruie și niciun inginer n'a mai putut-o reconstrui. Toate încercările au dat greș, și toți urmașii lui s'au prăbușit în abisul metafizicei dogmatice, au căzut în „transcendent“. „Puntea transcendentă“ a lui *Kant* a rămas o taină a lui și poate că el însuș s'a mirat că a ajuns teafăr dincolo și chiar el însuși cînd a vroit să reconstruiască puntea în „Critica puterii de judecare“, întreprinderea n'a reușit pe deplin.

Am fi nu numai prea puțin modești, ci peste măsură de ambițioși și orgolioși să vrem a reconstrui puntea lui *Kant*. Ne mulțumim cu contemplarea construcției sale, cu admirația acestui grandios sistem de gîndire. Noi vom căuta să ocolim prăpastia pe cărări mai modeste, dar accesibile oricărui muritor. Vom urca la deal și vom coborî la vale, și, mai moderni decît *Kant*, vom întrebuița din cînd în cînd și avionul, așa că nu vom trebui să facem poduri.

În acest scop vom invita pe toți cei ce citesc în manualul de fizică la o întrunire amicală, unde să vorbim și despre alte

lucruri, plăcute și neplăcute, chiar cu riscul să ne certăm și să ne încăerăm de-abinelea.

Așa deci, ca să fim radicali, vom porni dela pluralitatea subiectelor și anume nu în lumea inteligibilă, cum o face Kant, ci în lumea fenomenală. Vom zice : natura este obiectul identic al tuturor ființelor raționale, cînd și întrucît sînt ființe raționale și cînd și întrucît fac știință. Dar cum se prezintă natura pentru noi oamenii, care nu numai că gîndim, ci și simțim, iubim, sperăm, urim, ne naștem și murim ?

Această natură „naturală“, nu cea construită de fizicieni și prinsă în formule matematice și chimice, cuprinde pentru fiecare dintre noi mii de variații de forme, frumoase și urite, îngrozitoare și simpatice, cuprinde mii de primejdii dar și multe feluri de plăceri și distracții. În toate colțurile mișună vieți, în toate întunecimile stau la pîndă duhuri rele, pretutindeni găsim prieteni și dușmani. Totul trăiește, se mișcă, urlă și cîntă, pe alocurea întreg pămîntul se sgude și se svircolește, în alte părți e liniște și lumină și căldură și numai zumzetul albinelor ce zboară din floare în floare ne mîngîie auzul.

Și iarăș : orcane, războaie, vaiete și suspine, moarte și prăpăd, boli și nenorociri, luptă pentru existență între toate vietățile, ură și răzbunare — ce departe sîntem de cartea înțelepciunii, de mecanismul bine rînduit al naturii fizicienilor.

Omul se naște în această lume plină de cele mai felurite ființe care s'au născut și ele și vreau să trăiască. Pe acestea trebuie să le cunoască omul în primul rînd, între ele trebuie să-și caute prieteni, între ele își va găsi dușmanii. Problema pe care omul trebuie s'o rezolve mai întîiu este de a putea deosebi prietenii de dușmani, de a cunoaște deci caracterul ființelor cu care trebuie să trăiască la un loc.

Dela naștere începînd omul este și rămîne în primul rînd *sociolog* și nu *fizician*, *etician* și nu *chimist*. Fiecare om trebuie să deslege problemele fundamentale ale sociologiei în cercul în care se mișcă și să contribuie prin experiența sa la buna rînduire a conviețuirii cu celelalte ființe. Problemele fizice vin în urmă, cînd „Cetatea“ e clădită. În această urcare a omului spre „Cetate“ s'a înfăptuit desbinarea între om și natură, între ceea ce este subiect și ceea ce este obiect, între lumea subiectelor și lumea obiectelor, s'a înfăptuit ascensiunea omului spre *liberatate față de natura-obiect*, desbrăcată de subiectivitate. Sfera subiectelor s'a redus tot mai mult, pînă în sfîrșit au rămas numai oamenii între ei să-și dispute libertatea, să stabilească ierarhia socială după gradul de libertate ce și-l poate cucerii fiecare în raport cu ceilalți.

Astăzi situația e așa : omul a devenit stăpîn al *naturii* ; știința fizică i-a dat toate mijloacele de a domina forțele naturale, nu numai mecanice, dar și pe cele chimice și biologice.

El a devenit stăpîn peste natura anorganică, dar și stăpîn peste plante și animale. Cunoscînd legile fizice și biologice omul nu mai poate fi surprins pe neașteptate de vreun eveniment *natural* — dacă ține seama de toate rezultatele științelor naturale (exacte). Mai sînt încă unele probleme de deslegat, dar deslegarea lor nu va întîrzia mult. Naturaliștii, între care și psihologii au căutat, cu un lux extraordinar de argumente, să demonstreze că în lume nu există „libertate“, că totul e determinat — niciun efect fără cauză, zic ei. Prin urmare și omul e determinat în acțiunile sale, nici el nu scapă de sub „legea cauzalității generale“.

Pe de altă parte nici religia nu poate demonstra libertatea, dacă susține atotputernicia și atotștiința zeității. Dar dacă nu este libertate, nu este nici răspundere : cu ce drept condamnă judecătorul pe un criminal, dacă acesta a trebuit să comită crima în temeiul determinismului universal? Răspunsul : și judecătorul e determinat să condamne, așa cum ucigașul e determinat săucidă ! Dar mergînd pe această cale, ajungem la absurdități. Poate avea lumea și viața un înțeles, cînd toate faptele omenești și toate evenimentele sînt considerate ca funcționarea unei mașini pusă în mișcare din vecie și învîrtindu-se fără rost și țintă în vecii vecilor. Și fiecare din noi e prins în angrenajul roților acelei mașini, așteptîndu-și neputincios strivirea oaselor între dinții fatalității.

Kant susține că libertatea nu se poate demonstra, dar că ea este un postulat al moralei, un adevăr dat nemijlocit conștiinței. Adevăr sau iluzie ? *Fouillée* se mulțumește cu iluzia și puterea *ideii* de libertate.

Noi renunțăm la discutarea „scolastică“ a acestei probleme. Amintim numai că noțiunea determinismului cere noțiunea antitetică de libertate. Neexistînd libertate n'am ști ce este determinism, și neexistînd determinism n'ar exista libertate. În practică omul își dobîndește libertatea față de unele lucruri și nu e liber față de altele. Foamea ne determină să mîncăm, dar nu ne determină — pe acelaș plan al mecanismului instincțelor — să furăm. A fi liber față de un lucru înseamnă a-l *stăpîni*, nu „a nu avea nevoie de el“, sau „a putea fugi de el“. A fi liber înseamnă a porunci, a face să fim ascultați. A fi liber înseamnă a putea face ce vrem, nu însă a putea vrea orice.

Aici *John Locke* a intervenit cu o interpretare judicioasă, care pe nedrept e neglijată de marii sofîști ai determinismului și libertății. Nu voința e liberă sau neliberă, ci omul, individul. Omul bea, mîncă, vrea. Dar așa cum despre băutură și mîncare nu se poate spune că e liberă sau nu, așa și despre vrere nu se poate spune că e liberă sau determinată. Omul vrea, dorește, nădăjduște, etc., el e liber sau sclav, stăpîn pe

acțiunea sa sau subț ascultarea altuia. Omul vrea să sboare ; astăzi poate sbura, nu de mult voința sa de a sbura era neputincioasă.

Să aducem această problemă la formula cea mai simplă : *în raportul subiect-obiect, subiectul este liber, obiectul determinat.*

Dacă natura ę concepută ca un mecanism perfect, în care legea cauzalității are valabilitate universală, ea este, după cum a arătat *Kant*, supusă subiectului transcendențial, legilor rațiunii, ea este *fenomen* pentru subiectul care o prinde în categoriile sale de cunoaștere. Acel subiect — fizicianul perfect (= rațiunea teoretică) stăpînește natura cu desăvîrșire. Acel subiect e liber față de natură, el îi imprimă naturii legile spiritului său ; logica transcendențială este codul naturii, cuprinde normele cărora orice eveniment natural trebuie să se conformeze în desfășurarea sa.

Kant construiește deci, în *Critica rațiunii pure*, un caz de limită : un singur subiect în fața diversității obiectelor naturii, pe cari subiectul le prinde în formele sale, și le supune și le stăpînește. Obiectele devin o materie docilă și plastică în mîinile fizicianului. În „mîinile“ e spus prea mult — căci acest fizician n'are mîini ci numai cugetare ; el este cugetare pură, el este teoretician și matematician pur. În clipa ce ar începe să acționeze, situația se schimbă, deoarece numeroase obiecte și-ar pierde caracterul de obiect, de fenomen, și ar opune fizicianului rezistență hotărîtă.

Kant greșește cînd vrea să populeze lumea cu astfel de fizicieni, cu ființe raționale atotputernice (din punct de vedere teoretic) și să formeze din ei o societate, o comunitate morală. El ar fi trebuit să introducă în fața mulțimii de subiecte, cel puțin *un obiect*, în raport cu care s'ar putea ordona activitatea subiectelor. El a creat lumea libertății după analogia lumii senzibile, fenomenale, a lumii obiectelor, dar a greșit analogia. Adică : subiectele ar fi trebuit să devină fenomene și obiectul să devină transcendențial.

Nu cred că asta ar fi deslegarea cea mai ideală a problemei, dar să vedem cum s'ar înfățișa situația creată prin această analogie. Ea se va apropia, credem, mai mult de realitate, decît o face morala lui *Kant*.

16. ORDINEA FIZICĂ ȘI ORDINEA MORALĂ

Dacă vrem să procedăm la construcția ordinei morale după analogia ordinei fizice (după ce am stabilit că ordinea fizică, natura ca mecanism perfect (cosmos), este creațiunea subiectului transcendențial, adică anterior (din punct de vedere logic)

oricărui eveniment, care nu vine decît să confirme legile a-priori ale spiritului, noi trebuie să păstrăm natura ca obiect unic, în clipa ce admitem o pluralitate de *subiecte*, ale căror relații constituiesc ordinea morală, sau comunitatea morală. E lămurit doar că, fiecare subiect fiind scop în sine și neputînd fi întrebuițat nicicînd de alt subiect ca mijloc, activitatea tuturor subiectelor, pentru atingerea scopurilor lor particulare, trebuie să aibă un obiect care să le ofere mijloacele potrivite scopurilor. Dacă obiectul este unic și identic pentru toate subiectele și dacă separațiunea între acel obiect pe de o parte și subiecte pe de altă parte este bine fixată, nimic nu se opune ca între subiecte să domnească o ordine morală perfectă, adică să fie înlăturat orice prilej de conflict. Această ordine ar putea fi tulburată numai în cazul cînd linia de demarcație între subiecte și obiect n'ar fi lămurită, definitiv trasă și acceptată de toate subiectele. Ceea ce s'ar întîmpla cînd unele subiecte ar contesta altor subiecte calitatea de subiecte sau le-ar atribui această calitate într'o măsură mai redusă, astfel că natura ar cuprinde și ființe cari sînt și subiecte și obiecte, sau ar fi subiecte dintr-un punct de vedere și obiecte din alt punct de vedere. Împlinirea postulatului moral kantian ar fi condiționată deci de înfăptuirea unei separațiuni precise între subiecte pe de o parte și obiect pe de altă parte, în desbrăcarea naturii de orice subiectivitate și desbrăcarea subiectelor de orice obiectivitate, de scoaterea completă a subiectelor din natură.

Kant recunoaște însă că omul aparține celor *două* lumi, naturii și cosmosului moral. Prin urmare ordinea morală va fi totdeauna imperfectă, va rămînea un *ideal* spre care năzuiesc oamenii.

Dar oare nu tot așa și ordinea fizică tot un ideal rămîne, dat fiind această situație ambiguă a omului? De ce ordinea fizică să fie perfectă, pe cînd cea morală să fie imperfectă? Dacă omul aparține și naturii, atunci în acea natură vom avea un element de subiectivitate care se va opune mereu mecanismului naturii tulburîndu-l, cum pe de altă parte natura sa fizică va tulbura mereu ordinea morală.

Să vorbim mai puțin abstract. Pentru a construi lumea fizică, supusă unor legi fixe, mecanice, fizicienii trebuie să scoată din ea toate ființele cari nu se supun acestor legi și să le considere ca nefăcînd parte din „natură”. Astfel dobîndim o mulțime de subiecte, de indivizi rebeli și nesupuși ordinii naturale. Din acești extremiști, vecinic revoltați, *Kant* vrea să înfăptuiască o ordine morală perfectă, să înlătore conflictele între ei, arătîndu-le înalta menire ce au de împlinit în lume. *Kant* crede că în conștiința fiecărui individ de acest soi e trează conștiința morală, respectul pentru viața și fericirea celorlalți indivizi etc., astfel că în sfîrșit comunitatea morală e cel puțin posibilă, dacă nu actuală.

În starea de imperfecțiune însă în care se găsește omul problema constituirii fizicei, *cuprinzînd și natura fizică a omului* e tot atît de dificilă, ca și cea a moralei. *Kant* și ceilalți filozofi moderni nu văd dificultatea decît în morală, pecînd în fizică li se pare că problema e deslegată în mod satisfăcător. În orice caz rezolvirea problemei morale dată de *Kant* prin analogie cu problema fizică nu ni se pare acceptabilă, mai ales că el neglijează, în ordinea morală, cu desăvîrșire problema obiectului. Și chiar, dacă introducem, cum am făcut-o, dificultățile devin și mai mari : atît ordinea fizică cît și cea morală sînt vecinic primejduite, una prin impuritatea subiectului care se desface în subiecte eterogene, cealaltă prin impuritatea obiectului în care se amestecă părți rebele față de legile obiective ale naturii.

Descartes și *Spinoza* încercaseră să ne dea o fizică a afectelor, a părții fizice din antropologie, lăsînd omului-subiect numai *cugetarea*. Prin asta se rezolvă problema morală, dar numai în sens negativ. Omul care cugetă nu greșește, — *dar cu condiția să nu facă altceva decît să cugete*. *Kant* ar vrea să-l mîntuiască pe omul întreg făcîndu-l să *acționeze* în lumea materială fizică, fără să tulbure ordinea morală, deci fără să greșească, fără să păcătuiască. Credem că formularea lui *Kant* e cea actuală și interesantă. Înaintașii săi ne propun un gen de viață ce-l preferă ei personal : viața pur contemplativă ; așa face și *Aristotel*. Dar *Kant* ne arată problema în toată întînderea ei, căutînd o deslegare valabilă pentru toți oamenii în orice situație s'ar afla și orice preferințe personale ar avea. El întrebă : care este condiția formală, a priori, pentru ca o ordine morală să fie realizabilă ? Întrebarea e bine pusă, rezolvirea e greșită, fiindcă analogia între cele două pozițiuni — din *Critica rațiunii pure* și *Critica rațiunii practice* — e greșit aplicată. S'o rectificăm.

17. LUMEA CA TOTALITATE A SUBIECTELOR ȘI „OBIECTUL UNIC“

Dacă în *Critica rațiunii pure* *Kant* pune un subiect și o diversitate de obiecte (fenomene) cari prin simțirea și gîndirea subiectului dobîndesc o unitate, constituind natura ca mecanism perfect, ca ordine perfectă (cosmos), ordinea morală poate fi construită nu pornind dela o pluralitate de subiecte fără obiect sau cu un singur obiect, ci prin fixarea momentului cînd subiectul kantian este obiect, singurul obiect, iar obiectele (fenomenele sînt subiecte), avînd ca obiect pe subiectul kantian.

Și atunci aplicînd metoda și terminologia kantiană, noi vom zice : lumea subiectelor (cari la *Kant* sînt obiecte-feno-

mene) este transcendențială, a priori, logic anterioară apariției obiectului (care la Kant este subiect), ea este condiția nu numai formală, logică, ci materială a apariției obiectului.

Adică în momentul când se naște un om, când tăindu-se cordonul ombilical ce-l lega de mamă-sa, lumea stă uimită și interesată privind la acest eveniment. Noul născut este un fenomen nou pentru toată lumea, un obiect de bucurie, dar și de îngrijorare și teamă. Toate lucrurile trebuie să ia o atitudine față de acest nou fenomen. El este obiect pentru toți și toate. Adevărul acestei afirmații e confirmat chiar prin comportamentul noului venit. El nu se comportă ca subiect, nu pretinde a fi subiect, dar consideră lungă vreme toate celelalte lucruri ca *subiecte*. Abia târziu îl vedem că ridică pretenția la subiectivitate, — dar numai față de anumite lucruri, pe cari le-a cunoscut ca *obiecte* și față de care el începe a se privi pe sine ca subiect, ca *stăpîn care poate dispune de acele obiecte în deplină libertate*, rămânînd însă încă o mulțime de lucruri cari se opun tendinței copilului de a-și impune și față de ele subiectivitatea sa.

Copilul are deci chiar dela început preocupări de fizician, adică de a face deosebirea precisă între lucrurile-obiecte și lucrurile subiecte. Activitatea, îndreptată spre satisfacerea trebuințelor sale, îl împinge spre încercări de a domina lucrurile, de a le exploata în folosul propriu. Unele lucruri se supun din capul locului, altele însă opun rezistență și cer o metodă specială, aplicarea de mijloace „psihologice”. Un copil inteligent învață repede această metodă prin care ajunge să tiranizeze și să supună toată lumea din jurul său, să prefacă toate lucrurile în *obiecte*. *Napoleon* a reușit, mergînd pe această linie, să cucerească lumea. Alții însă izbîndu-se de rezistență au cedat și au ajuns, cu mult mai curînd decît *Napoleon*, obiect pentru alții și păstrîndu-și doar, ca *Descartes* sau *Spinoza*, convingerea că sînt liberi — ca spirite pure, ca ființe cugetătoare.

18. OMUL ABSTRACT AL FILOSOFILOR

E întristător să vedem știința despre om orbecăind în întunec fără să poată tăia un drum drept spre țintă, spre deslegarea celor mai fundamentale probleme. Filosofii vorbind despre om, despre puterea sa de judecare, despre voința, personalitatea, libertatea sa etc., nu vorbesc decît fiecare despre sine, așa cum este în momentul ce filosofează, iar dacă vorbesc de ceilalți, în diferitele lor aspecte reale: copii, femei, ostași, funcționari, agricultori, civilizați, sălbatici, indoeuropeni, semiți, mongoli, etc., ei îi tratează ca „obiecte” aparținînd unor științe speciale. Pentru filosof, „omul” este filosoful, sau în

cazul cel mai bun el construște un om abstract, într'un anumit moment al evoluției sale individuale, de preferință un bărbat adult de rasă albă și aparținând clasei „intelectualilor“. Tipul omului kantian, în morala sa, este funcționarul prusac, deprins să-și îndeplinească datoria din datorie și garantînd astfel o ordine socială perfectă.

Sociologia a început să sape mai adînc, încercînd să descopere izvoarele psihice ale comportamentului individual. *James Mark Baldwin* ne-a dat cercetări de psihologie genetică adînci și ingenioase. Dar și observațiunile lui, prin cari ajunge la unele concluzii generale, sînt făcute în anumite condițiuni concrete. Condițiunile schimbîndu-se însă neîncetat, fiind deosebite la nașterea fiecărui om și în fiecare clipă a vieții fiecărui individ, problema trebuie expusă subț alt unghi, ținîndu-se seama de această variație extraordinară și pornind *dela faptul acestei variații*.

Punctul nostru de plecare este omul-obiect, copilul nou născut, pus în fața lumii compusă din subiecte. În acest caz e lămurit că nu putem afirma că acea lume exterioară e identică pentru toți copiii, oricînd și oriunde s'ar naște. Ar fi absurd să spunem : copilul îi imprimă „lumii legile spiritului său“, și că fenomenele se îndreaptă după formele senzibilității și categoriile intelectului copilului.

Ceea ce ar însemna că înaintea acelei ordine, înfăptuită de copil la nașterea sa, a fost haos și numai intervenînd copilul haosul s'a limpezit și s'a prefăcut în cosmos. Nu putem afirma mai degrabă că spiritul copilului e haotic și că abia ordinea obiectivă, anterioară nașterii copilului, îi structurează conștiința lui și formează suportul pentru cugetarea sa logică, în temeiul căreia copilul își dobîndește conștiința Eului propriu ? Faptul că omul poate înebuni, că spiritul său poate deveni iarăș haotic, pe cînd ordinea lumii rămîne aceeaș este, cred, un argument destul de puternic împotriva apriorismului kantian. Sau ascultă fenomenele și de legile ce i le imprimă spiritul unui nebun ? De unde ar deriva dreptul nostru de a exclude pe nebuni și anormali din logica transcendentală ? Ce ne facem cu cauzalitatea și ordinea necesară a fenomenelor, dacă avem înaintea noastră un Eu pentru care fenomenele sînt scoase cu desăvîrșire de subț legea cauzalității ?

Nu e mai natural și mai aproape de mintea normală să spunem, că ordinea lumii e anterioară și independentă de nașterea omului și de gîndirea sa ? În acest caz și nebunul intră în acea ordine — în temeiul căreia doar noi îl considerăm nebun și anormal, vîzînd că spiritul său nu e în stare să priceapă ordinea lucrurilor, cugetarea sa fiind haotică și nepotrivită ordinei reale.

Fiecare om normal pretinde că cunoaște ordinea lucrurilor

așa cum este și — se supune acestei ordine. În anumite condițiuni și situații un individ sau altul își poate pune întrebări, dacă ceea ce cunoaște este lumea în sine sau numai fenomen determinat de felul cunoașterii sale, etc. Aceste probleme „filosofice“ și-au găsit deslegarea lor, care diferă dela filosof la filosof. Sînt probleme interesante, dar ele ating adeseori limita cugetării normale. Filosofii susțin că „normal“ înseamnă în filosofie, „naiv“ și că „realismul naiv“ reprezintă o fază pre-filosofică.

Dar acest „realism naiv“, care constituie baza de orientare a marelui mulțimi, a majorității covârșitoare a oamenilor, trebuie explicat în originile sale, iar nu respins din capul locului ca „antifilosofic“. Dacă zicem: omul se naște ca obiect între obiecte, sau: ca subiect între obiecte, sau: ca subiect între subiecte — am pornit dela început pe un drum greșit, căci din aceste pozițiuni nu se explică faptul empiric, dat experienței de toate zilele, că oamenii sînt „realiști naivi“ — cu excepția filosofilor, care din „realiști naivi“ se ridică la altă „concepție“. Dar totuși ei trebuie să pornească dela realismul naiv, să fi fost realiști naivi, înainte de a fi devenit filosofi. Filosofia este deci o depășire a realismului naiv, care depășire însă e condiționată de anumiți factori individuali și sociali, cum vom avea prilejul să expunem. *Indoiala* filosofică nu e un stadiu necesar în cugetarea omului, determinat de pildă de vîrstă sau de dispoziții individuale (geniul filosofic), ci mai trebuie să intervie schimbări în lumea exterioră, cari să-i dea naștere. În anumite condițiuni de dezvoltare a individului uman, acesta trebuie să devie filosof, să depășească realismul naiv. Și „fenomenul filosofiei“ trebuie urmărit deci pînă la originile sale pentru a fi înțeles pe deplin.

19. ÎNAINȚAREA INDIVIDULUI SPRE SUBIECTIVITATE

Dacă lumea ar fi haotică, dacă n'ar exista o ordine, omul n'ar putea ajunge la o orientare, și nu numai omul, dar niciun animal n'ar putea trăi, nu și-ar putea păstra existența. Ne-am putea imagina se 'nțelege și o astfel de lume în care ar domni întîmplarea oarbă, ne-am putea chiar închipui lumea noastră ca stînd sub imperiul hazardului pur. Ceea ce ar însemna că *niciun eveniment n'ar fi previzibil*, constelația prezentă a lucrurilor nu ne-ar da niciun indiciu pentru prefacerile următoare. Dacă soarele ar răsări în fiecare zi în altă parte, odată la Apus altă dată la Miază-zi, dacă ziua de azi ar dura 3 ore, cea de mâine 30 de ore, etc., și așa în toate evenimentele, de

pildă un fel de hrană ar fi azi prielnică organismului, miine păgubitoare, nici vorbă n'ar putea fi de o ordine, de gândire logică și nici de existența unei ființe cugetătoare, sau a unei ființe vii în general, care *se desvoltă și trăiește*.

Trebue să domnească deci o ordine cel puțin în măsura posibilității existenței unei vietăți într'un mediu anumit.

Pornind deci dela orice „obiect“ individual care-și păstrează individualitatea, noi trebue să admitem o ordine în condițiunile existenței sale în lumea în care există, ordine care se deslușește din *modul* existenței sale. Dacă am admite că există un obiect neschimbat, un atom de pildă, atunci condițiunile existenței sale ar cere o ordine perfectă și neschimbată. În haos desăvârșit n'ar putea exista „atomi“, elemente neschimbate, căci n'ar exista stabilitate, ci totul ar fi și n'ar fi, atît în spațiu cît și în timp, adică n'ar fi nici spațiu nici timp.

Cam așa se prezintă problema pentru om în momentul cînd se naște. Dacă el este „individ“ și are puțină să se mențină ca individ, lumea trebue să fie o ordine, un cosmos, cel puțin în măsura condițiunilor de existență și durată a aceluï individ.

Chiar dacă am admite deci că nașterea unui individ uman ar fi întîmplătoare, datorită hazardului orb, existența sa cere ca lumea să se ordoneze, fie chiar numai în măsura modului său de existență. Și așa pentru fiecare „individ“, fie el lucru material sau ființă vie, deosebire care rezultă abia din alte considerațiuni, din varietatea modurilor de existență a „indivizilor“.

Ni se pare deci evident și lămurit că individul uman se naște într'o ordine a lucrurilor care-i înlesnește păstrarea individualității sale. Experiența ne arată însă că această ordine e relativă, adică ea nu ne desvăluie nici necesitatea nașterii individului, nici durata indefinită a lui. Primejdia haosului neîntre-rupt asupra lui, și așa cum nașterea sa e întîmplătoare și imprevizibilă, adică nu poate fi prinsă ca o verigă necesară în prefacerile lumii, considerentă ca un cosmos perfect, așa nici dispariția sa, distrugerea individualității sale nu poate fi determinată în mod exact din raporturile sale cu lumea împrejmuitoare.

Cazul de limită, care n'ar cuprinde nicio garanție pentru existența individului nou născut, ar fi deci cînd el în momentul nașterii s'ar găsi în fața unei lumi constituite din subiecte, din forțe libere acționînd fiecare în mod autonom, deci contingent pentru ansamblu, și cum noul născut ar fi singurul obiect asupra căruia aceste forțe ar putea acționa, situația sa ar fi cu totul precară, și existența sa ar depinde și ea de întîmplare, de hazardul orb, — dacă n'ar exista o concurență ordonată a forțelor exterioare chiar în vederea duratei individului.

Dacă ar fi ordinea aceasta perfectă, individul ar fi indestructibil și ar exista din vecie, nu numai ca posibil ci ca actual, așa cum este atomul. Dar orice combinație de atomi, în orice „formă individuală“ ar apărea, este, după experiența noastră, instabilă și supusă prefacerii. În acest fel existența omului ca „individ“, nu e garantată prin jocul forțelor exterioare, prin ordinea lumii exterioare, decît în mod relativ, întrucît individul el însuș e în stare să dirijeze jocul forțelor, să le combine în așa fel ca individualitatea sa să nu fie distrusă.

Nașterea individului înseamnă deci începutul unei lupte între individ și lumea exterioară, din care luptă *poate rezulta* o ordine a lumii exterioare suficientă pentru o anumită durată a individului. Individul deci pentru a exista ca individ trebuie să desfășoare o activitate, să tindă spre *subiectivitate*, și devenind subiect să transforme lumea exterioară într'o lume de obiecte cari se supun stăpînirii sale.

Am văzut cum pe această linie filosofică cartesiană și kantiană s'a construit cazul de limită a subiectului suveran și a lumii ca mecanism perfect.

Dar „realismul naiv“ îi cheamă pe acești filosofi la realitate : unde sînt ceilalți oameni, unde sînt toate ființele care luptă pentru a-și apăra existența ? Despre care lume vorbiți voi ? Cum puteți defini „natura“ în modul acesta arbitrar, aruncînd în haos tot ce nu intră în ordinea fizică, mecanică ?

Intr'adevăr, în fața luptei aprige de fiecă clipă pe care o dă *fiecare individ* împotriva haosului amenințător, pretenția lui *Descartes*, a lui *Kant* și a tuturor fizicienilor de a ne prezenta lumea ca un cosmos perfect este mai mult decît îndrăzneată. Totuș nu putem nega că știința fizică dă individului uman anumite indicații prețioase pentru a reuși mai lesne în lupta pentru existență, pentru a ajunge mai repede la separațiunea ordinelor stabile a obiectelor, supuse legilor mecanice, de desordinea subiectelor unde lupta individului nu mai poate fi orientată după aceste legi.

E bine deci să ne dăm seama că în ascensiunea noastră dela obiect expus tuturor întîmplărilor într'o lume haotică, pînă la dobîndirea rangului de subiect stăpîn pe o parte a lumii, știința fizică ne oferă mijloace de a lărgi această stăpînire a noastră, descoperind și desvăluind tot mai mult ordinea stabilită între *obiecte*. Dar pe cealaltă parte, și din nefericire și înăuntrul lumii fizice, se nasc neîntrerupt *subiecte*, cari turbură ordinea și amenință cu haosul.

Care poate fi atitudinea individului față de aceste „lucruri“ cari nu pot fi transformate în obiecte, cari nu se supun ordinei ?

20. PRINCIPIUL FORMELOR VITALE

Dacă nu filosofăm, ci vorbim ca toată lumea, problema conservării proprii a individului ni se înfățișează destul de simplă. Dacă lumea împrejmuitoare e ordonată, dacă evenimentele se petrec după legi stabile, deci dacă hazardul e exclus, păstrarea individualității e asigurată. Din punct de vedere obiectiv am avea în acest caz o concordanță desăvârșită între individ și mediu și posibilitatea unei durate indefinite a individualității. Experiența ne arată însă că această concordanță nu se înfăptuește decît în anumite limite și că hazardul nu e exclus. Lămurirea totală a acestei probleme mai cere o clasificare a *formelor individuale* după condițiunile subt cari își pot conserva individualitatea, începînd dela atom pînă la cele mai variate combinații de „elemente“.

Această problemă are două aspecte. Mai întîiu e vorba să pătrundă pînă la elementele neschimbate, pînă la „atom“ (= „individ“), în înțelesul adevărat al cuvîntului. Fizicienii încă n’au rezolvit acest aspect al problemei, dar speră să-i găsească deslegarea, să descopere elementele din cari se compun toate aceste „forme“ din lume: corpurile cerești, precum și tot ce se „formează“ din relațiile lor (sistemele solare), și în sfîrșit și ceea ce se formează înăuntru și la suprafața corpurilor cerești. Această constituire de *forme* este al doilea aspect al problemei. Aci e vorba să se descopere legile după cari se combină elementele pentru a da forme noi. Dar e lămurit, că dacă privim Universul din acest unghiu, el este compus din *forme*, combinații de elemente, și că forme noi nu se pot ivi decît prin disoluția unor forme vechi — și iată-ne la teoria evoluției (*Spencer*) sau cea a „ondulațiunii universale“ (*Conta*). Dar ne-am mai putea imagina că există un substrat „amorf“ din care se nasc *formele* și în care ele recad descompunîndu-se (*Plotin*).

Dar aceste și alte încercări asemănătoare de a *explica* transformările (= nașterea și disoluția de „forme“) în Univers, n’au ajuns la un rezultat, din cauza imposibilității de a pătrunde pînă la „principiul“ (= ἀρχή) lumii, pînă la forța care pune în mișcare și reînouiește elementele în așa fel ca să dea naștere formelor. Unii susțin că elementele sunt din vecie în mișcare (prin natura lor) și că din ciocnirea lor, din întîlnirea lor întîmplătoare se nasc formele, alții afirmă că există un principiu, un prim-motor, care a pus elementele în mișcare într’un moment dat, și iarăș acest prim-motor nu mai intervine în jocul elementelor sau că intervine neîncetat rînduindu-le după voia lui. Problema *cosmologică* și cea *teologică* au fost expuse în diferite feluri, dar nicio *demonstrație* n’a fost

cu puțință care să ne constrângă, prin cercetarea faptelor, să acceptăm una din deslegări cu adevăr absolut (demonstrat).

Dar în acest drum dela realismul naiv pînă la scepticismul care surpă toate temelile certitudinii în știință cu privire la primele principii ale lumii, se lămurește totuș situația științei în felul că nu se poate afirma: știința nu poate explica evenimentele din Univers, transformările ce se petrec, ci le poate descrie și constata că ele se petrec după anumite reguli cari, verificate prin cercetări neîncetate, iau caracterul de legi. Dela aceste descoperiri ale științei pînă la afirmația generală că în lume nu există contingentă, hazard orb, este încă o cale lungă. Această afirmație, ca să fie adevăr, ar implica „previzibilitatea oricărui eveniment“ din lume.

Năzuința noastră este, se înțelege, de a elimina pe cît se poate întîmplarea oarbă și de a ajunge la cunoașterea tuturor legilor cari stau la baza evenimentelor; din această dorință a isvorît activitatea științifică, iar progresele realizate ne-au împins să anticipăm desăvîrșirea științei prin care Universul, în total și în toate părțile sale, ar putea fi considerat ca „mecanism perfect“, calculabil și calculat, astfel că din orice constelație (totală sau parțială) de elemente s'ar putea prevedea cu certitudine prefacerile următoare. Calcule de acest fel au dat rezultate minunate în aplicarea științelor fizico-chimice, în biologie și în sociologie (politică). Dar numai în anumite limite. „Imprevizibilul“ se amestecă totdeauna în aceste acțiuni omenești întemeiate pe cunoașterea *legilor naturale* — mai ales cînd e vorba de *anumite forme* născute din combinația de elemente (fie ele cît de cunoscute fizicienilor). Aceste forme sunt cele *vitale*.

La orice formă *vitală* problema cosmologică se ivește în toată întinderea ei. Adică: fizicianul poate descrie procesele fizico-chimice ce se petrec înăuntrul ei, el descopere legile întreținerii organismului, a dezvoltării și disoluției sale, dar nu poate descoperi *principiul* care pune în mișcare *mecanismul vital*.

Dar (în loc ca știința să renunțe a *explica* viața, așa cum a trebuit să renunțe a *explica* Universul (în total sau în parte), ea crede că va putea pătrunde pînă la principiul vieții, reducîndu-l la procese fizico-chimice; adică fizicienii speră să poată *avea formele vitale*, în laborator, prin combinarea elementelor pe care le constată în organismul viu. Dar așa cum fizicienii nu pot crea un sistem solar sau chiar un atom, așa nu pot crea un organism viu, oricît de cunoscute ar fi legile fizice, chimice și fiziologice. Ceea ce înseamnă că organismele vii sînt *sisteme*, cari pot fi analizate, descompuse în elemente fizico-chimice, dar *cari nu pot fi alcătuite de om pe cale sintetică*. Principiul sintezei vitale nu poate fi *stăpînit* de om, așa cum principiul cosmic nu e accesibil cunoașterii omului.

Am atins aci o problemă destul de delicată. Reprezentanții științelor fizico-chimice vor întreba cu drept cuvânt pe ce îmi întemeiez afirmația atât de categorică despre imposibilitatea sintezei organice. Ei vor aduce dovezi că știința lor e pe cale să descopere această sinteză, că ea se găsește pe linia de demarcație între lumea anorganică și cea organică și că o întâmplare fericită, o experiență reușită, poate aduce deslegarea dorită. Scepticismul meu n'ar fi decât semnul ignoranței mele în domeniul științelor fizico-chimice, a cunoașterii ultimelor rezultate dobândite de știință în această direcție.

Intr'adevăr, în fața acestei convingeri a savanților fizicieni, sînt aproape dispus să fac concesiuni și să admit că vor reuși să descopere taina sintezei vitale. Sînt curios numai să văd ce vor creia întîiu : o plantă, un microb, o muscă, un om sau un elefant...

Dacă va ieși un om, descoperirea aceasta va avea urmări teribile și incalculabile, față de cari cele ale descoperii fabricării aurului după metoda alchimistă n'ar însemna nimic.

Dar în cursul expunerilor noastre s'a ivit pe nesimțite o nouă problemă, cea a deosebirii între evenimentele „naturale“ și cele înfăptuite de om pe cale „artificială“. Ce înseamnă *artă* spre deosebire de *natură* ?

21. ORDINEA NATURALĂ ȘI ORDINEA „ARTIFICIALĂ“

Știința își primește adevărata ei semnificație abia în legătură cu arta. Acel „*voir pour prévoir*“ al lui *Auguste Comte* exprimă un mare adevăr, al legăturii strînse între știință și artă, între cunoaștere și acțiune.

Individul uman ca orice ființă vie, se naște într'o anumită constelație a lucrurilor care trebuie să fie, cel puțin într'o anumită măsură prielnică experienței sale — căci dealtfel nu s'ar naște. El năzuește să se adapteze, dar nicidecum chiar dela început prin cunoaștere, așa cum nici plantele nici animalele nu se adaptează mediului prin cunoaștere. Ci există o ordine „naturală“ a lucrurilor în care intră și organismul viu în momentul nașterii sale, așa că ea poate fi considerată ca un eveniment prins în această ordine naturală.

Studiind diferitele moduri de existență, relațiile între diferitele organisme și mediu, se pot desprinde anumite informații asupra limitelor în cari „ordinea“ naturală se transformă fără ca existența organismului să fie primejduită. Condițiunile în cari un organism se naște și se dezvoltă se pot schimba în anumite hotare, îngăduind totuș dezvoltarea normală a organismului. Vedem că organismul are posibilități de a se adapta oscilațiunilor intervenite în ordinea naturală, posibilități de

reacțiune față de schimbările intervenite în mediu, începînd cu procese fiziologice adaptate acestor schimbări (d. ex. schimbarea părului după anotimpuri) pînă la funcțiunea *instinctelor* cari fac ca organismul să acționeze într'un mod determinat față de impresiile venite de afară. Trecerea dela concordanța proceselor fiziologice (d. ex. la plante oprirea creșterii în timpul iernii) la adaptarea instinctivă e marcată prin intervenirea „senzibilității“, a simțirii cu ajutorul unor organe speciale, cari diferă și se complică în scara animală.

Dar chiar aceste *reacțiuni* ale organismului schimbă neîncetat ordinea naturală a lucrurilor, fie că o fac mai priincioasă existenței organismului fiecă provoacă o constelație păgubitoare lui. De pildă instinctul îl împinge pe un animal să caute apă pentru a-și stinge setea; dar la locul de adăpare îl pîndește primejdia din partea unor animale mai puternice pe cari instinctul le mîină să caute vînat. Instinctul pur funcționează orbește (d. ex. la albine, furnici, termite, pasări etc); el conservă organismul dacă în ordinea naturală n'a intervenit o schimbare contrară instinctului. În caz că se întîmplă o astfel de schimbare instinctul dă greș, rațiunea instinctivă a organismului (adaptată unei anumite ordine și în anumite limite de oscilațiune a ordinei) provoacă pieirea organismului.

Pe alt plan se ridică organismul care nu se adaptează în mod instinctiv într'o ordine dată, *naturală*, ci creează o ordine nouă, adică modifică ordinea naturală în conformitate cu trebuințele sale. Un astfel de organism îl numim *inteligent*; el *acționează*, nu *reacționează*, el trece dela adaptarea *pasivă* la adaptarea *activă*.

Nu numai omul e inteligent. Sînt animale poate mai inteligente decît omul. Dar inteligența animalelelor e individuală, pe cînd cea a omului e *socială*. Adică: un individ uman izolat, fără putință de a comunica cu alții, fără a fi *instruit* de alții prin mijloace cari numai omului îi stau la dispoziție *în relațiile sale cu alți oameni*, ar fi în anumite condițiuni inferior altor animale.

Nu trebuie să repet aci tot *romanul omului*, din timpurile preistorice, pînă la societățile civilizate de azi. Acest roman e cuprins în istoria civilizațiilor, în istoria *artei* umane. Din începuturi mici, arta s'a dezvoltat în așa fel încît a schimbat înfățișarea suprafeței pămîntului. Ordinea naturală a lucrurilor a fost înlocuită printr'o ordine umană, *artificială*. astfel că, în sfîrșit, existența individului uman nu mai depinde de întîmplarea oarbă, de hazard, ci e asigurată printr'o ordine perfectă a lucrurilor adaptate vieții omenești. Nu omul trebuie să se adapteze mediului, ci mediul a fost adaptat omului și trebuie să i se adapteze.

În fața rezultatelor dobîndite, omul a devenit orgolios, a

devenit filosof, crezînd într'un progres indefinit al artei sale și visînd a deveni stăpîn asupra *Universului*.

Viața socială a dat într'adevăr inteligenței omenеști un aspect nou, deosebit de cel al inteligenței animale. Inteligența animală stă în slujba instinctelor individuale, înlesnindu-le o funcționare mai mlădioasă, variînd dela individ la individ, după inteligența sa. Inteligența animală nu se desprinde de instincte, nu-și dobîndește o funcție independentă. o „logică“ proprie, ci e subordonată „logicei instinctelor“, dacă putem zice așa. *Individul uman devine prin viața socială logician*; mijloacele ce le aplică pentru satisfacerea instinctelor sale, nu sînt legate nemijlocit de funcțiunea instinctelor, în felul că satisfacerii unui instinct i-ar corespunde totdeauna aceleași mijloace. Ci mijloacele variază independent de instincte și pentru satisfacerea unui instinct individul uman are la îndemînă o mare mulțime de mijloace, din care poate alege pe cel mai potrivit în condițiunile concrete date. Considerînd de pildă istoria „locuinței“ omenеști, vedem această largă posibilitate de variare a mijloacelor pentru construirea unui adăpost. Pe cînd o pasăre construiește totdeauna acelaș cuib, cu aceleași mijloace, tehnica omului în cunoașterea locuinței sale a progresat neîntrerupt și a devenit *rațională*, adică independentă de instincte. Astfel s'au acumulat în istoria omenirii o mare mulțime de cunoștințele *utile*, dat fiind că experiențele, descoperirile și invențiile individuale (cari la animalele inteligente se pierd odată cu moartea individuală) au fost transmise dela individ la individ și dela generație la generație cu ajutorul graiului, apoi al scrisului.

Dar condiția pentru acest progres a fost organizația socială, în care s'a înfăptuit această transmitere de cunoștiințe și această perfecționare a tehnicei servind artei, activității omului îndreptate spre transformarea mediului în conformitate cu trebuințele lui.

Dar ne vom întreba atunci : de ce numai în anumite societăți s'a înfăptuit acest progres ; de ce la unele popoare tehnica a rămas rudimentară. Sînt aceste popoare mai puțin inteligente, adică nu s'au ivit și aci inventatori, genii care să împingă tehnica un pas înainte ? De ce, pe de altă parte, la popoarele care au progresat, acest progres nu s'a înfăptuit mai de vreme ? Se poate ca abia în timpurile noi să se fi ivit oameni mai inteligenți cari au făcut diferite invenții, pe cînd înainte de o mie de ani, geniile erau mai rare ?

Există o lege a progresului imanentă istoriei omenirii, așa cum crede *A. Comte*, sau este civilizația o întîmplare, condiționată de anumite transformări în *ordinea naturală*, cari, întrucît nu le putem înțelege fără a deslega problema cosmologică și teologică, trebuiesc considerate și ele ca contingente ? Rămînînd tot în sfera realismului naiv, deci renunțînd, deo-

camdată cel puțin de a ne avînta în sferile *metafizice*, noi susținem că într'adevăr între varietățile biologice umane există o deosebire de inteligență. Alegînd dintre pigmenii din Africa centrală pe cel mai inteligent copil (după metoda psihologică), nu cred că vom reuși să facem din el un matematician sau fizician renumit. Pînă la dovada contrară nu putem crede în egalitatea inteligenței raselor și a varietăților biologice umane. Pe de altă parte însă, trebuie să constatăm că popoarele germanice d. ex., deși inteligente, n'au produs matematicieni și filosofi decît foarte tîrziu, față de Babilonieni, Asirieni și Egipțeni de pildă. Este că Germanii au progresat în inteligență prin progresarea tipului biologic, sau este acest progres al civilizației și culturii germane dependent de alte condițiuni și de cari anume?

Mai apoi: de ce s'au stins civilizațiile vechi?

E vorba de degenerarea biologică sau numai de catastrofe politice de-o pildă?

Mutarea centrelor de civilizație, dela un popor la altul s'a făcut în temeiul unei legi naturale? Dar atunci cum de s'a format undeva o civilizație originară și originală fără influențe *din afară*?

Istoria ne dă simple fapte, constatări, dar nu ne poate da explicații. „Originele“ rămîn și aci învăluite în mister.

Dar să încercăm o explicație, nu prin simplă construcție rațională, ci sprijiniți pe cît se poate pe istorie și rectificînd unele teorii prea îndrăznețe, prea „filosofice“.

22. LUMEA INTERSUBIECTIVĂ

Fără să ne adîncim dintr'odată în filosofia istoriei și în cercetarea legilor evoluției istorice, noi ne întoarcem spre punctul nostru de plecare. Imaginea lumii, a individului, acesta nu și-o elaborează singur, ci o primește dela ceilalți, o construște în temeiul celorlalți indivizi, prin semne cari au un înțeles, adică deșteaptă imaginea unei constelații a lucrurilor în relațiile lor întreolaltă și cu individul uman. Tot ceea ce cunosc, ceea ce simt, primește un semn, se poate exprima printr'un semn, se exteriorizează prin *gesturi*, între cari vorbirea cuprinde cele mai variate și nuanțate posibilități de expresie. Vorbirea a devenit, mai ales prin invenția scrisului, un mijloc minunat de a comunica altui om cunoașterea, experiența, simțirea proprie. Prin această comunicare se formează o imagine a lumii intersubiective, care e cu mult mai bogată și mai complexă decît lumea subiectivă, astfel încît la o anumită treaptă de evoluție a graiului, de perfecționare a scrisului și de acumulare, prin opere scrise, a cunoștințelor unei mari mulțimi

de indivizi, lumea subiectivă devine ea însăși numai o schemă de orientare pentru înțelegerea gândirii sau simțirii altuia sau a gândirii și simțirii omenești în general. Lumea împrejmuitoare nu reprezintă pentru mine *realitatea*, ci numai un mijloc de a mă orienta în lumea adevărată care este ceea ce am cunoscut-o din istorisirea altora, din cărți care cuprind *știința* umană despre lume, adunată în cursul generațiilor. Un lucru individual, perceput prin simțuri, *identificat* în spațiu, reprezintă un grup întreg de lucruri de aceeași specie, de același gen, etc. În felul acesta *lumea sensibilă, totdeauna prezentă*, este un fel de rezumat al unei cărți vaste, care cuprinde toate variațiunile posibile între lucrurile sensibile, iar transformările în lumea sensibilă nu pot decât să redea una din aceste varietăți. În presupuziția că *știința* ar fi desăvârșită, toate schimbările în lumea sensibilă ar fi previzibile, deci nu l-ar putea surprinde pe individ.

Dar nu numai atât. Individul uman nu se mulțumește numai cu cunoașterea, cu prevederea sau cu teoria, ci el intervine în ordinea lucrurilor în așa fel ca în ea să fie exclusă orice surprindere, orice eveniment întâmplător, neprevăzut. Ceea ce a învățat individul despre lume și lucruri, îi servește pentru a se orienta repede între lucruri, pentru a-și procura cele trebuincioase pentru traiu și pentru a evita primejdii. El *aplică* deci cunoștințele sale în practică, în contactul nemijlocit cu lucrurile, încearcă să stăpânească mersul evenimentelor, să-l împingă în direcția prielnică lui sau dorită de dînsul. În această practică el verifică teoria, face noi experiențe și, în anumite cazuri, îmbogățește el însuși *știința* comună, scriind cîteva șire noi în cartea înțelepciunii omenești. Prin graiu fiecare individ e împins să facă *știință* aplicată și de obicei și teoretică, fie numai într'o măsură redusă.

Important este însă să reținem faptul că realismul naiv a încetat în clipa ce intră în funcție graiul ca instrument de comunicare, de creare a unei lumi intersubiective. Prins în jocul comunicării intersubiective individul își pierde, pe 'ncetul dar sigur, calitatea sa de obiect unic în fața unei mulțimi de subiecte, și se ridică la rangul de subiect față de obiecte; cazul filosofului, care pretinde a fi subiect unic față de restul lumii compus numai din obiecte-fenomene, este un caz extrem, de limită, pînă acuma neverificat prin practică. Acest caz poate fi construit numai în *teorie*, anticipîndu-se ținta finală a *științei*, care este previziunea tuturor evenimentelor posibile în lumea sensibilă, adică în lumea fiecărui individ, care previziune ar implica și puterea individului de a schimba prin intervenția sa mersul evenimentelor după dorințele sale, nu schimbînd legile naturii, ci prin perfecționarea tehnicei în confor-

mitate cu legile naturale ceea ce dădu *artei omului*, activității sale conștiente, o amploare nebănuită.

Această înălțare a omului peste toate lucrurile existente este un rezultat al vieții sociale.

Robinson aruncat pe o insulă nelocuită de alți oameni poate rezista, deoarece crescuse între oameni și își dobândise multe cunoștințe, în așa fel că lumea în care fu aruncat nu-i era „necunoscută“. Cu mult mai dificilă ar fi situația unui Negrito din Filipine naufragiat la Paris, Londra sau Berlin, sau chiar numai într'un sat civilizat, dacă ar fi nevoit să-și dobândească traiul prin puterile proprii și cu ajutorul cunoștințelor sale.

Romanul clasic al sălbatecului naufragiat în societatea civilizată încă n'a fost scris, dar ar trebui scris, pentru lămurirea problemei raportului între individ și societate, sau mai bine zis a raportului între lumile ce se formează în diferitele societăți omenești; căci sălbatecul vine cu o imagine a lumii formată în societate în care s'a născut și s'a dezvoltat el, așa cum Robinson a venit pe insulă cu imaginea formată în societatea din care face parte și dela care pornind a început activitatea sa pe insulă.

Dar faptul cel mai interesant produs de comunicarea intersubiectivă este că abia prin acest proces de înlănțuire a conștiințelor individuale *individul învață a se cunoaște pe sine*, își dobândește subiectivitatea, personalitatea, și, în sfârșit, libertatea.

Noi nu vom analiza în amănunte acest proces. *J. M. Baldwin* a făcut-o în mod magistral. Ne mărginim să lămurim problema printr'o critică a așa zisei introspecțiuni ca metodă specifică de cercetare în psihologie. Nu apărăm punctul de vedere al lui *A. Comte*, că introspecția ar fi imposibilă din cauza că subiectul ar trebui să se dedubleze, să devie obiectul său propriu, ceea ce, după *Comte*, ar fi absurd. Introspecția e posibilă, dar nu pentru cunoașterea personalității proprii ci pentru cunoașterea proceselor psiho-fizice pe care le identificăm și le putem urmări și adeseori stăpîni și ordona cu ajutorul senzațiilor și emoțiilor noastre. Aci analiza psihologică trebuie de fapt să pornească dela observația conștiinței proprii și să se întemeieze pe posibilitatea verificării diferitelor ipoteze și legi prin auto-observație. Un psihiatru de pildă trebuie să stăpînească această metodă la un grad foarte înalt și pînă la cele mai variate nuanțe. Sînt cazuri de alienație mintală care nu pot fi descoperite decît printr'o agerime de cercetare exercitată printr'o laborioasă autoobservație, care dă posibilitatea să se descopere devierea dela gîndirea normală, oricît de minimă ar fi abaterea.

Dar personalitatea proprie nu o cunoaștem și n'o putem

cunoaște prin introspecție, ci numai din istorisirea altora ; noi ne vedem pe noi înșine așa cum credem că ne văd ceilalți.

Toate preceptele filosofice, de a nu pune preț pe opinia altora, pe opinia mulțimii, ci să căutăm valoarea noastră în noi înșine sînt povești. De unde știe cineva că e înțelep, virtuos, puternic, frumos, etc., deci că are anumite însușiri prin care se definește personalitatea sa, dacă n'ar fi aflat aceste toate din atitudinea, gesturile și vorbele altora ? Admirația sau disprețul, teama sau îndrăzneala, etc., ale celorlalți ne dau știre despre ceea ce sîntem noi.

23. NAȘTEREA „CONȘTIINȚEI DE SINE“

Relațiile noastre cu semenii noștri reprezintă numai un caz special, deși privilegiat, al relațiilor noastre cu obiectele exterioare în general. Toate aceste obiecte, prin atitudinea lor față de noi, atitudine ce ni se desvăluie prin *însușirile* lor, care în cazul nostru sînt „gesturi“ ale obiectelor desprinse din contactul cu noi (focul *mă frige*, apa *mă răcorește*, etc.), ne învață ce sîntem noi, ne separă de ele și ne împing să luăm și noi o atitudine față de ele, să le *spunem* ce sîntem noi. Dar noi nu le putem răspunde decît în graiul lor ; focului că nu sînt foc, apei că nu sînt apă. Față de fiecare obiect deci vom preciza și contura individualitatea noastră, vom determina-o în mod negativ, deosebind-o de celelalte lucruri, pînă ce din contactul cu anumite lucruri vom putea trece la determinarea pozitivă. Aci intervine, chiar din primul moment al vieții, contactul cu oamenii, din ale căror gesturi și atitudini se încheagă imaginea ce o avem despre noi înșine, despre însușirile noastre pozitive. În contactul cu oamenii copilul începe să înțeleagă ce este el, să vorbească despre sine, mai întîiu în persoana a treia, așa cum vorbește despre alte obiecte, pe care le-a cunoscut din experiența proprie sau prin mijlocirea altora, apoi în persoana întîia, după ce din istorisirea celorlalți imaginea despre sine s'a strecurat și s'a fixat îndeajuns pentruca să-i îngăduie separațiunea sa ca *subiect* de celelalte *subiecte*, nu numai ca obiect față de *subiecte*. În măsură ce se cristalizează subiectivitatea, adică puterea de a spune altora în mod pozitiv ce sînt, o mulțime de lucruri au devenit simple obiecte, ale căror gesturi și atitudini ne-au lăsat încă în starea de obiect supus legilor fizice. Abia contactul cu oamenii și înlănțuirea conștiinței proprii cu conștiințe străine ne scoate de sub imperiul acelor legi, ne dă conștiința personalității proprii. Adică : noi sîntem acum în stare să spunem, să istorisim ce sîntem. Insușirile obiectelor nu mai sînt gesturi ale unor subiecte ; în acest

fel ajung a spune : *eu mă frig*, dacă ating focul ; *eu mă răcoresc* bînd apă.

Se 'nțelege că în relațiile cu animalele intră o nouă nuanță în formarea subiectivității copilului. Focul arde totdeauna, ciinele însă nu mușcă decît uneori. Aceste experiențe îl învață pe copil să deosebească lucrurile vii de cele anorganice, subiectele de obiecte.

Ceea ce-i important de reținut este că relațiile cu oamenii desăvîrșesc repede formarea subiectivității și a personalității copilului față de împrejurimea sa, dîndu-i conștiință de sine.

Am crede, și manualele de psihologie ne-ar ademeni să credem, că această conștiință odată fixată, individul știe cine este și cum este, că are deci date sigure și neschimbate asupra persoanei sale proprii. Da și nu. Dacă eu știu cine sînt și că sînt totdeauna eu, atunci cum pot spune că sînt acelaș care m'am născut înainte de 50 și ceva de ani, etc., cînd doar e cert că nu sînt acelaș. Cum știu că am îmbătrînit, că sînt mai înțelept, mai bun sau mai rău decît am fost ? Observația animalelor nu ne face să credem că ele ar ști că îmbătrînesc, că le pare rău că a trecut tinerețea, că regretă că au făcut sau n'au făcut ceva, că ar ști că trebuie să moară și că viața e trecătoare.

Toate lucrurile acestea individul uman le află dela alții, adică tot ce-a fost el și ce va fi, toate regretele și nădejdiile izvorăsc din conversația cu alții. Peste lumea senzibilă, subiectivă, în care omul trăiește ca orice ființă vie, fără știre despre nașterea sa și fără prevederea morții sale, se încheagă o lume elaborată în societatea altora prin convorbire cu alții. Mai mult încă ; lumea senzibilă e absorbită, lărgită, mlădiată și nuanțată de datele lumii intersubiective, care, pentru om, este lumea reală, bine structurată și *supusă legilor spiritului*.

Dar această ridicare la spiritualitate nu se înfăptuește, cum am cunoscut, decît printr'o străduință continuă, printr'o luptă neîncetată împotriva primejdiei de a recădea în cătușele lumii senzibile, subiective. Individul uman trebuie să-și controleze neînterupt individualitatea, subiectivitatea, *libertatea* sa față de lumea exterioară. Ca punct de sprijin în această străduință îi servește *ideea* ce și-o formează despre sine, imaginea a ceea ce este el *într'adevăr*, cu toate schimbările și prefacerile ce s'au petrecut cu dînsul.

Să reluăm exemplul dat la începutul studiului nostru. Acolo a fost vorba de un obiect (o masă) și de un număr oarecare de persoane care o privesc sau îi constată prin alte simțuri existența. Am zis că obiectul este unic, dar că există atîtea imagini despre el cîte subiecte sunt.

Punem în locul obiectului un individ uman — în fața tuturor subiectelor posibile care îi constată existența și îi stabilesc identitatea, dar îi urmăresc și viața, manifestările sale

de tot felul. Vor exista deci atâtea imagini despre acest individ cîți spectatori sînt. Problema se mai complică prin faptul că acești spectatori comunică întreolaltă, își comunică olaltă ceea ce știu despre acel individ.

Am văzut însă că individul nu poate ști despre sine decît ceea ce află dela acești spectatori, direct sau indirect (prin vorbire sau alte gesturi și atitudini). Care este imaginea cea adevărată? E posibil ca toți să aibă o imagine identică? Și dacă vedem că imaginile diferă, cui să credem?

E lămurit că individul are tot interesul și toată tendința ca imaginile să concorde și să fie de așa fel ca în relațiile sale cu semenii săi imaginea ce o au ei despre dînsul să-i determine la o atitudine cît se poate de plăcută lui, *asigurîndu-i în ierarhia subiectelor un loc cît se poate de înalt*. El va observa deci care gesturi și atitudini ale sale le inspiră celorlalți: dragoste, admirație, respect, încredere, dar și teamă, groază, etc. și va căuta să se exerciteze în „virtuțile“ care produc la alții aceste sentimente. În felul acesta individul creează în jurul său și în raport cu subiectele o ordine care-i asigură existența, îi dă libertate de acțiune și îi înlesnește în anumite condiții să-i stăpînească pe ceilalți oameni, să-i facă a se supune *voînței* sale.

Ascensiunea spre subiectivitate stă tocmai în neîntrerupta tendință de a ne cîștiga libertate de acțiune, care nu e posibilă fără cunoașterea ordinei în lumea împrejmuitoare. Asupra unei părți a lucrurilor omul își dobîndește, în starea actuală a cunoștințelor, o libertate mare prin dobîndirea de cunoștințe asupra legilor fizice și biologice. Dar în raporturile cu semenii săi această ordine nu e supusă unor legi inflexibile; locul individului în ierarhia socială e fixat numai pînă la un anumit grad, sfera libertății sale nu e delimitată în mod absolut. Fără îndoială că și în societate legile *naturale* își păstrează valoarea lor, dar începînd cu regnul vegetal, trecînd la cel animal și ajungînd la cel uman, ordinea prezintă anumite elemente imprevizibile care sporesc în măsura ce ne urcăm în această ierarhie, nu fiindcă fenomenele se complică, așa cum ne spune *Comte*, ci fiindcă acțiunile și reacțiunile organismelor și mai ales cele ale omului nu pot fi prinse în ecvații matematice. Mai apoi individul însuș, în ascensiunea sa spre libertate, nu rămîne acelaș în aspirațiunile sale de dominațiune și în mijloacele sale de a o înfăptui. Individul însuș aduce deci chiar prin evoluția sa, prin fazele sale de desvoltare, neliniște în ordinea socială. Numai prin neîncetata încordare a sa pentru a se cunoaște pe sine, pentru a-și controla și verifica imaginea ce a dobîndit-o despre sine ordinea se menține neștirbită și prielnică lui. Oscilarea individului, întunecarea *ideii* ce o are despre sine sau schimbarea ei bruscă, pot aduce mari pertur-

bații în relațiile sociale ale individului, și aceste tulburări se pot resfrînge în anumite cazuri asupra întregii societăți.

Dușmăniile personale, luptele între clase, între națiuni se datoresc acestor procese prin care indivizii își formează și își controlează imaginea despre sine și — despre ceilalți. Căci așa cum alții au fiecare o imagine despre mine, așa am și eu imagini despre ceilalți oameni ce-i cunosc fie personal fie prin spusele altora, sau chiar din cărți. Dacă citesc de pildă că există canibali în cutare și cutare loc, acesta e un început de a-mi forma o imagine a acelor oameni și atitudinea mea față de ei va lua un aspect corespunzător, așa ca și față de oamenii despre care mi s'a spus că sînt cămătari.

Oamenii deci se împart ca și obiectele după anumite categorii, avînd fiecare categorie însușirile ei specifice (copil, femeie, bărbat, tînăr, bătrîn, părinte, soț, ostaș, preot, etc.), astfel că fiecare om reprezintă în raporturile sale cu alt om o categorie care reglementează din capul locului relațiile între indivizi fie de diferite categorii, fie din aceeaș categorie, precum și între diferitele categorii, ierarhizate și ele după anumite criterii. Această ordine îi înlesnește individului orientarea și adaptarea. Dar el intră, prin evoluția sa, în această ordine și-i determină mersul și dănuirea. Aci ordinea nu este a priori, cu privire la individ, ci totdeauna în oareșcare măsură, în anumite condițiuni într'un grad foarte mare, dependentă de acțiunea individului, și ea este expresia și rezultatul relațiilor între indivizi.

Ar fi greșit însă să neglijăm în această explicare a ordinei și a modului cum se prezintă în loc și timp, relațiile indivizilor, prinși în ordinea socială, cu *natura*, adică cu totalitatea *obiectelor*, precum și cu oamenii care aparțin altor societăți, *altor lumi intersubiective*. Aceste raporturi modifică adînc structura societăților, adică repartizarea indivizilor pe categorii precum și raporturile interindividuale și pe cele între diferitele categorii.

Această problemă intră în sociologie care analizează procesele intra și intercomunitare. Noi ne întoarcem la individ pentru a-i defini și mai precis caracterul și comportamentul.

24. LEGILE BIOLOGICE ȘI CELE LOGICE

Am căutat să lămurim relațiile individului uman cu lumea și cu semenii săi și am stabilit o ierarhie, o ascensiune a lui dela raporturile cu lucrurile neînsuflețite pînă la cele cu oamenii. Aceste din urmă prezintă cele mai mari dificultăți, întrucît ordinea socială nu e dată din capul locului, nu e apri-

orică și rigidă. În acest fel individul trebuie să facă neîncetate eforturi pentru a-și fixa situația, pentru a se adapta ordinii sociale și a și-o adapta, — întrucît el însuș intră în această ordine nu ca un element neschimbat, al cărui loc și a cărui funcțiune ar fi fixate chiar la intrarea sa în ordinea socială, ci ca un element care și el *evoluează* neîncetat astfel că și raporturile sale cu ceilalți indivizi se schimbă neîntrerupt.

S'ar putea obiecta că acest lucru se întîmplă și în societățile animale și în organism considerat ca societate de celule. Ar fi vorba deci de înlocuirea celulelor uzate prin celule noi, a indivizilor decedați prin indivizi tineri, deci de *succesiunea generațiilor*. Analogia e prea simplă pentru a fi adevărată. Se pot reduce oare transformările în „societatea“ romană, începînd cu Roma regilor și sfîrșind cu constituirea Imperiului sub Augustus la simpla schemă a succesiunii generațiilor? E acesta un proces analog ca în evoluția organismului dela germene la individul adult? Sau imperiile coloniale englez și francez? Pe de altă parte, chiar în așa zisele societăți primitive, succesiunea generațiilor nu poate reprezenta decît un aspect, sau un punct de orientare în explicarea proceselor „intracomunitare“. Dacă succesiunea omenească ar fi hotărîtoare în evoluția societății, societatea omenească nu s'ar putea complica și lărgi peste limitele comunității biologice, adică a unui grup familial, în vecinică primejdie de fărîmîtare și disoluție — prin „revoluția“ generațiilor tinere. Dar nici n'am putea spune cum ar fi fost în acest caz societatea umană, deoarece n'ar fi fost umană, ci animală.

Orice societate umană depășește, oricît de „primitivă“ ar fi, limitele grupului biologic (familial). Depășirea acestor limite, „*progresul*“, se înfăptuește prin mlădierea și complicarea grupului biologic. Linia de trecere e marcată chiar prin formarea conștiinței de sine a individului — așa cum am expus-o. De aci înainte structura socială nu mai stă sub imperiul legilor biologice, ci sub cel al legilor *logice*, spirituale, fără ca legile biologice să fie anulate, ci ele fiind acuma supuse unei interpretări, unei operațiuni logice care înlesnește lărgirea grupului biologic precum și complicarea structurii lui.

Dar un proces logic nu poate porni decît dela individ, dela conștiința de sine a individului, deoarece el înseamnă *reflexiune*, întoarcere spre sine. „Eul“ format și revenit asupra sa din încătușarea determinismului fizic și biologic, poate porni spre cucerirea lumii, dacă își dă seama de originile sale, care nu pot fi decît imaginile ce și le fac alte „Euri“ despre dînsul. *Această condiționare socială a Eului e neglijată de sociologii individualiști și nu e înțeleasă de sociologiști, de adepții determinismului social*. Individualiștii pornesc dela individul format gata ca și cum ar fi căzut din cer, cu voință autonomă și posi-

bilități indefinite de a schimba structura socială, în măsura genialității sale; *inventatorul* (Tarde) împinge societatea spre progres continuu. *Sociologii* (Durkheim) pun lângă individ și deasupra individului „născut antisocial“ societatea care-l *constrânge* să se conformeze regulilor și legilor ei. Individualiștii nu văd, cum zice proverbul german, pădurea din cauza mulțimii copacilor, iar sociologii nu văd, adăogăm noi, copacul din cauza desimii pădurii. *Societatea este anterioară individului pe planul biologic, dar posterioară pe planul sociologic.* Aceste două planuri însă nu sînt nici suprapuse nici juxtapuse cum arată contractualiștii, și nici nu reprezintă două faze „istorice“, cum o crede *Tönnies* și alții. Ci biologicul și socialul se îmbină neînterupt și se sprijinesc olaltă, nu ca unități sociale diferite ci prin trecerea fiecărui individ dela biologic la social, dela obiectivitate la subiectivitate, dela animalitate la umanitate. După expunerile noastre însă, subiectivitate nu înseamnă aci altceva decît intrare în ordinea socială prin subordonarea și stăpînirea ordinei biologice, deci dela adaptarea pasivă la adaptarea activă (conștientă, logică, rațională) și care nu se poate înfăptui decît prin crearea continuă a ordinei sociale cu ajutorul reflexiunii individului.

Dacă vorbim aci de logică, gîndire, rațiune, asta nu înseamnă că sîntem „raționaliști“, subiectiviști, „individualiști“ și deci, liberali și anarhiști. Introspecția ne dă posibilitatea să analizăm și să clasificăm datele și procesele psihice care se desprind din contactul individului cu lumea împrejmuitoare, de aci rezultă termenii de instinct, senzație, sentiment, intelect, rațiune, voință, etc.

Aceste „facultăți“ le aflăm însă prin lămurirea și clasificarea atitudinilor noastre, prin *modurile* de reacțiune a organismului față de lumea exterioară, moduri dependente și de natura și de constelația obiectelor. „Modul“ gîndirii se deosebește de „modul“ simțirii, etc. : deci, se zice, fiecărui mod îi corespunde o forță, sau o *facultate*, iar unitatea tuturor modurilor este sufletul, din care izvorăsc toate modurile. Această terminologie s'a format ca și în fizică; nimene n'a văzut *electricitate*, dar „modurile“ ei de manifestare le-a văzut: lumină, căldură, magnetism, etc. Mișcarea trupului nostru este un mod de manifestare numit *voire*, iar facultatea este *voința*, alt mod este simțirea prin simțuri, etc. Psihologia deci ne învață că prin simțuri simțim, prin intelect gîndim, prin gură vorbim, etc. Nu e mare știință, dar în legătură cu fiziologia se stabilesc raporturi interesante între manifestările (modurile) sufletului și procesele fiziologice, și mai apoi clasificarea pentru sine e utilă pentru înțelegerea între oameni, ca să nu susție cineva că simțurile cugetă și intelectul simte, sau că creerul raționează, deși cu acelaș drept se poate spune că și stomacul rațio-

nează, mai ales cînd e flămînd. Dar aceste probleme le lăsăm în seama psihologiei, care are încă mult de lucru pînă ce le va descurca și rîndui bine pentru uzul tuturor.

Pe noi nu ne interesează introspecția decît în legătură cu „reflexiunea“, cu conștiința de sine — și aci am susținut : prin introspecție nu ajungem la sinteza Eului, ci la Eu ajungem prin reflexiunea asupra imaginilor ce le au alții despre noi. Oricît am reflecta asupra noastră prin metoda introspectivă, nu vom da de *suflet*, de sinteza modurilor de manifestare a noastră în contact cu lucrurile ; n'am zis „a modurilor de manifestare a trupului nostru“, fiindcă în acest caz trupul s'ar deosebi de *suflet*, pe care încă nu l-am întîlnit. Cînd zic : eu am trup și suflet, eu sunt compus din trup și suflet, sufletul a părăsit trupul, etc., eu fac afirmații ca toți ceilalți oameni, și toți sîntem convinși că există trup și suflet, și că omul are trup și suflet.

Filosofii au găsit aci o problemă „extraordinară“ și grozav de dificilă. Dar chestiunea e simplă ca lumina zilei.

25. TRUP ȘI SUFLET

Adică, așa de simplă nu se prezintă totuș problema. Ea ar fi simplă, dacă fiecare din noi ar ști ce este și ar putea comunica altora știința sa despre sine. Am arătat însă că toată știința mea despre mine o am dela alții și presupun că și ceilalți știu despre sine numai ceea ce le spun eu și ceilalți. Să nu uităm iarăș că această comunicare reciprocă între oameni nu este decît un caz privilegiat dintre raporturile omului cu toate lucrurile, care și ele îi spun omului, în limbajul lor, ce este el. Dar, în aceste spuse, ce este adevăr și ce este minciună, invenție, înșelare, fiecă înșelarea e vrută sau nevrută ? Nu există altă cale de a ajunge la o lămurire a problemei. Așa dar mi s'a spus și mi se spune că eu sînt compus din trup și suflet, că eu am trup și suflet, și mai ales că eu am suflet, ca și cum eu aș fi trup care are suflet, deci trup însuflețit. Experiența conduce la această formulare, deoarece după moarte trupul rămîne, pe cînd existența sufletului (despărțit de trup) nu poate fi constatată. Deci tocmai ceea ce ni se pare mai prețios, mai durabil, mai necesar pentru păstrarea identității noastre, dispăre într'un moment dat fără urmă. S'a încercat și se încearcă să se dea de urma sufletelor dispărute și unii cred că există indicii despre existența sufletelor despărțite de trupuri, dar dovezi sigure nu avem. Simțurile noastre nu par a fi organizate pentru sezizarea existenței „spiritelor pure“. Nu negăm existența sufletelor despărțite de trupuri, dar nici

nu o putem demonstra. Dar existența noastră ca trupuri este oare demonstrabilă? Adică: ce ne îndreptățește să ne considerăm în general compuși din trup și suflet? Eu pot explica în ce fel oamenii au putut ajunge la credința că există suflete și spirite. Dar de aci pînă la știința existenței lor e un drum lung și anevoios. Pe de altă parte, identificarea Eului cu trupul pare a fi și mai dificilă. Trupul meu se schimbă neîntrerupt și e supus legilor biologice ca toate organismele. Știu că trupul se va descompune, va muri. Dar mor *Eu* împreună cu trupul? Pare că e așa. Eu mă nasc, eu cresc, eu mîinîc, eu dorm, eu gîndesc, etc. — și, la urmă, eu mor. Toată istoria mea e legată de trup, care se naște, se dezvoltă și moare. Atunci cum vorbesc de *trupul meu* și nu zic că *Eu* și trupul sîntem acelaș lucru. Dece *Eu și trupul* și nu *Eu sau trupul*? Este *Eul* diferit de trup — și atunci ce este? Așa ne-a încurcat graiul și nu mai avem nădejde să ne descurcăm. Afirmația că „*Eu sînt trup și suflet, că am trup și suflet, sau că am suflet (întrucît existența trupului meu pare a fi nemijlocit cunoscută)*“, e o poveste pe care am auzit-o și o aud. O poveste ca toate poveștile, inventată de ceilalți oameni și servind organizării vieții sociale. Dar să vedem cum se prezintă adevărul, adică să vedem ce știu *Eu* despre *Mine*, fără intervenția celorlalți oameni și a celorlalte lucruri. Dar să fim sinceri. Să aruncăm la o parte tot ce-am învățat dela alții, să ne mărginim numai la ceea ce știm prin propria noastră experiență. Să nu primim nimic ce ar putea fi dovedit că nu e cunoașterea noastră proprie, nemijlocită.

Dacă sîntem într'adevăr sinceri, vom trebui să mărturisim: nu știm nimic despre noi. „Cunoaște-te pe tine însuți“ — γινώσθε σεαυτόν — e un precept absurd. Eu nu pot ști nimic despre mine, afară de ceea ce-mi spun alții că sînt sau nu sînt. Toate însușirile mele, bune și rele, eu le cunosc numai din felul cum se comportă „lumea“ față de mine. Lumea reflectează deci imaginea mea și eu mă văd în oglinda lumii. Mai bine zis: în orice lucru mă văd pe mine în comparație cu acel lucru. Eu mă văd mai mare sau mai mic, mai bun sau mai rău, mai frumos, mai urît, mai puternic sau mai slab, mai înțelept sau mai prost, etc. Cu orice lucru am ceva comun, dar mă și deosebesc de el. Prin faptul că nu sînt nicicînd identic cu un lucru, eu rămîn eu. Dacă aș fi identic, n'aș mai fi eu ci aș fi acel lucru. Eu sînt identic numai cu mine. Dar eu trebuie să mă caut neîntrerupt, să verific identitatea mea prin imaginile reflectate de „lume“. În cunoașterea mea proprie eu sînt deci dependent de lumea împrejmuitoare, n'am alt izvor de cunoaștere.

Prin urmare, cercetînd natura, învățînd „fizica“, eu mă găsesc pe mine așa cum mă reflectez în natură. „Natura e

reprezentarea mea“ are aci alt înțeles decît în teoria subiectivistă sau idealistă. Aci trebuie să traducem : natura mă reprezintă pe mine, ea îmi arată ce sînt și ce nu sînt. Din diversitatea lucrurilor naturale se desprinde imaginea mea, Eul ca un tot ordonat, identic cu sine. Acest Eu pretinde apoi, identificîndu-se cu acea imagine, că este ceva deosebit de natură, că natura este reprezentarea sa (în înțeles subiectivist). Dar această pretenție își găsește limita în fizică. Dincolo de hotarele fizicei, ea nu se mai poate menține. În fizică deci, prin cercetarea tuturor lucrurilor, mă găsesc pe mine în măsura ce pot preface lucrurile în reprezentări ale mele, supunîndu-le legilor simțirii și gîndirii mele. În acelaș timp Eul se desparte de „natură“, se înalță deasupra ei, își fixează un loc în afară de natură, deosebindu-se de ea ca subiect față de obiect, ca spirit față de materie. În acest proces de separațiune a subiectului de obiect, a Eului de lume, trupul formează veriga de legătură, instrumentul de mijlocire și contact. Cînd acest instrument se strică, se descompune, contactul încetează. Dar rămîne subiectul? Dacă ar fi identic cu instrumentul, cum pretind materialistii, atunci și subiectul nu mai există. Dar identitatea subiectului cu instrumentul prin care intră în contact cu lumea nu se poate demonstra, cel puțin nu în temeiul doctrinei materialiste. Căci e dovedit că în cursul vieții unui individ materia trupului se schimbă de cîteva ori, iar subiectul rămîne acelaș. Ar rezulta numai că schimbarea (înlocuirea) materiei să se facă într'un anumit fel, după anumite legi pentru ca subiectul să rămînă identic cu sine. N'ar fi exclus deci ca, în cazul cînd schimbarea s'ar face în alt mod, subiectul să-și piardă identitatea, să devie altul sau să nu mai poată păstra contactul cu lucrurile, instrumentul devenind impropriu sau descompunîndu-se. Psihologia fiziologică, medicina, psihiatra, au teren vast de cercetare pentru descoperirea legilor după care se petrec schimbările organice, fiziologice. Aceste științe vor trebui să ne spună în ce condițiuni subiectul își poate păstra identitatea cu toate schimbările necesare din trupul ce-i servește ca mijloc de comunicare cu lumea, cu celelalte lucruri.

Cercetarea naturii deci ne va da lămuriri asupra trupului nostru și, totodată, ne va despărți de natură ca spirit, ca subiect.

Am ajuns deci la rezultatul că trupul e necesar pentru comunicarea cu lumea și că felul de organizare a trupului condiționează modul contactului cu lumea. Altfel e contactul copilului, altfel al adultului și orice vîetate își are modul ei, specific și individual, de a intra în legătură cu lumea, după constituția trupului său. Ceea ce înseamnă : dă-i copilului trupul adultului și el se va comporta ca adultul — ceea ce e

dovedit prin experiență. Dar tot așa putem zice : dă-i vierme-
lui trupul omului și el se va comporta (va simți și gândi) ca
omul. Concluzia : subiectele lipsite de trup sînt identice ; ele
se diferențiază prin felul organizării materiei ce le servește
ca instrument pentru comunicarea cu lumea.

Dacă atribuim cunoașterii o valoare mare, vom trebui să
dăm și trupului o mare atenție, întrucît de buna lui funcționare,
de fineța și complexitatea organelor sale, depinde posibilitatea
cunoașterii. Subiectul (considerat ca spirit pur, ca suflet) nu
poate intra în legătură cu lumea decît prin mijlocirea trupului.
Trupul omenesc e un instrument foarte complicat și foarte
perfecționat. El a înlesnit omului dobîndirea de cunoștințe
vaste și dobîndirea unui loc privilegiat în lume față de cele-
lalte vietăți. Dar totuși trupul este numai instrument și n'are
valoare în sine. El aparține naturii și e supus legilor naturale.
El e trecător, efemer, muritor. „Din pămînt ești și în pămînt
vei merge“.

Dacă Eul ar fi trup și numai trup, viața individuală ar
fi un simplu fenomen întîmplător într'o lume fără înțeles.
Materialismul susține acest lucru. Dar nu-l poate dovedi.
Cum poate fi Eul, subiectul, identic cu trupul, care se schimbă
neîntrerupt, pe cînd subiectul se știe ca acelaș, identic cu
sine ? Considerăm deci trupul nostru ca aparținînd naturii și
supus legilor naturale. Dar fiecare din noi va da trupului pro-
priu o atenție deosebită, știind prin experiență că de buna sa
funcționare depinde „viața“ noastră, adică posibilitatea de a
simți, gândi, dori, deci de a trăi. Dar nu va studia fiecare
dintre noi trupul său propriu, ci pentru asta există specialiști :
medicii. Aceștia trebuie să cerceteze și să cunoască toate regu-
lele ce trebuie să urmăm pentru a fi sănătoși, ei trebuie să ne
arate cum să îngrijim trupul ca să funcționeze perfect, ei tre-
buie să-l repare cînd se strică...

În contact cu natura ne-am cunoscut pe noi înșine, cel
puțin în parte. Dar pentru această cunoaștere am plătit un
preț destul de mare ; am trebuit să dăm naturii trupul nostru,
să renunțăm de a ne identifica cu el, știind că este trecător și
supus peirii. Noi primim trupul dela natură. Un dar prețios,
ceea ce se vede din regretul nostru cînd trebuie să renunțăm
la el și să-l redăm, după întrebuițare, naturii. Chiar gîndul
că trebuie să ne despărțim de trup ne umple de frică și spaimă.
Dar de ce oare ? Cine sîntem acei *noi* care ne temem de distru-
gerea și peirea trupului ? Reprezintă oare contactul cu lucrurile
materiale o valoare atît de mare pentru noi ?

Sau poate n'am fost sinceri cînd am zis că noi nu sîntem
identici cu trupul nostru ? Nu se amestecă oare îndoiala, nesi-

garanța, neîncrederea în dănuirea noastră ca spirite după distrugerea trupului ?

De unde știm că sîntem spirite, că vom trăi și fără trup, că în orice caz nu sîntem identici cu trupurile noastre ?

26. IDENTIFICAREA „SUBIECTULUI“ CU SUFLETUL

Eu nu mă identific cu trupul meu. Dar de aci nu rezultă că nu sînt identic cu el. Judecata mea ar putea fi greșită. Dacă mă sinucid, înseamnă oare că m'am distrus pe mine, sau numai trupul ? *Bergson*, în „Cele două izvoare ale moralei și Religiei“, susține că nemurirea sufletului este o ficțiune pentru a scăpa de frica morții. Animalele, anume, nu știu că vor muri, deci nu sînt obsedate de teama morții. Omul știe că va trebui să moară. Dacă n'ar crede în nemurirea sufletului, în viața de apoi, el ar fi hărțuit de teama morții, n'ar avea liniște în viață, care i s'ar părea inutilă, fără de înțeles. Popoarele sau clasele sociale care își pierd credința în Dumnezeu și în nemurirea sufletului devin fataliste, inactive, improductive.

Această deslegare a problemei se sprijină însă pe alte premise și considerațiuni decum sînt cele dela care am pornit noi. Noi rămînem în sfera subiectului, care distinge experiența sa proprie de ceea ce a învățat dela alții. Teama de moarte nu mă neliniștește decît în anumite situații concrete : de primejdie, de boală, de slăbiciune, etc. Dar animalul se comportă la fel, și aci nu se poate desprinde nicio deosebire între animal și om. Deosebirea mare este că animalul nici nu neagă nici nu susține identitatea sa cu trupul său. Deci la animal nu poate fi vorba de un „dualism“, de trup și suflet — din punct de vedere subiectiv. N'avem niciun indiciu că un animal ar face deosebire între Eul său ca subiect al judecării și trupul său ca obiect. Animalul nu se poate *sinucide*, mai bine zis nu-și poate ucide trupul cu reflexiune, nu-și *studiază* trupul ca obiect, etc. Ci fiindcă omul reflectează asupra trupului său, îl face obiect de studiu, în mod necesar subiectul care reflectează nu poate fi identic cu obiectul reflexiunii. Nu e vorba aci de o dedublare a Eului, ci de un act logic. Eu, ca subiect, nu pot fi identic cu obiectul ce-l studiez și care aparține lumii obiectelor, *naturii*, și e supus legilor naturală. Trupul are deci pentru mine o valoare mare sau mică — după împrejurări. Eu îi voi da atenție și am tot interesul să funcționeze bine, căci e un instrument indispensabil pentru contactul cu celelalte obiecte. *Valoarea sa rămîne totuș instrumentală*, ca mijloc, dar nu ca scop ; el nu reprezintă o valoare în sine. Expresiile verbale nu sînt totdeauna în concordanță

cu această pozițiune. Cînd zic : eu mă sinucid, înseamnă că mă identific cu trupul meu. Aș trebui să zic : eu îmiucid trupul. Adică subiectul nu se poate ucide pe sine, el nu poate acționa decît asupra unui obiect diferit de subiect. Nici altul nu mă poate ucide pe mine — ca subiect. El poate distruge numai trupul meu; acea materie organizată care îmi servește ca instrument pentru a lua contact cu celelalte obiecte. Și cînd altul îmi distruge corpul, nu corpul lui îmi distruge corpul meu, ci el îmi distruge corpul cu ajutorul corpului său; fie că mă lovește cu pumnul, cu un ciomag, sau îmi pregătește o mîncare otrăvită.

Vrem deci să ajungem la o pozițiune lămurită, sinceră, fără rezerve mintale. Nu vrem să oscilăm între trup și suflet, odată identificîndu-ne cu trupul, altă dată cu sufletul. Trebuie să ne hotărîm a da trupul lumii obiectelor și un loc între obiecte ce i se cuvine după valoarea ce o are pentru noi. El e trupul nostru, așa cum alte obiecte sînt ale noastre. Îl vom îngriji, îi vom da toată atenția — dar nimic mai mult. În orice caz nu-i vom îngădui să pretindă că este identic cu Eu care cugetă și hotărăște și care poate hotărî doar și distrugerea trupului, fie lentă (prin alcool, tutun, etc), sau chiar bruscă, prin „sinucidere“.

Dar e vorba acuma să-l cunoaștem pe acel Eu, subiect pur, pe care-l putem numi și suflet, spirit, intelect, rațiune etc.. după cum se manifestează.

O cunoaștere directă și nemijlocită nu e cu putință. Subiectul nu poate fi obiect. Ajunge doar să renunțăm la trup dîndu-l naturii. Cu sufletul nu putem face această operațiune. Nu-l putem schimba iarăș în subiect și obiect. Nu putem zice decît : Eu sunt Eu, și aceasta numai cedînd obișnuinței verbale. Adică eu nu pot spune nici într'un fel ce sînt cu adevărat sau, mai bine zis, orice-aș spune despre mine e adevărat dar și neadevărat. Adică : despre orice *subiect pur* se poate spune ce *nu* este, dar nu se poate spune ce este, decît că este subiect. Subiectul nu poate deveni nicînd obiect, iar numai despre un obiect se poate spune ce este, anume trebuie să existe un subiect care să spună ce este obiectul.

Dar subiectul ar putea deveni obiect pentru *alt subiect* ; în acest caz își pierde însă calitatea de subiect și aparține lumii obiectelor, *naturii*. Dar această operațiune am mai făcut-o odată și n'o mai repetăm. Cedînd necesității logice am aruncat trupul în arena naturii. Dacă aruncăm și sufletul, adică pe noi înșine, ce mai rămîne din noi ? Le-am dat fiziologiștilor, biologiștilor, chimiștilor, medicilor să studieze după plac corpul nostru.

Dar iată că psihologii ne cer și sufletul. Ei pretind că și sufletul se poate studia după metoda științelor naturale, exacte. Cerem dela ei să se ocupe, fiecare din ei, cu sufletul propriu

și să ne spună ce-au aflat. Aci e toată dificultatea : să spunem altora ce știm despre noi înșine. Dar dacă sîntem sinceri, trebuie să mărturisim că vorbind despre noi, noi nu facem decît să adunăm știrile ce le avem despre noi dela alții. Aceste informații le adunăm, le rînduim, le mai îndreptăm, sau le falsificăm, mai adăogăm cîte ceva ce ne-ar plăcea să se spună despre noi, dar nu știm nimic nemijlocit și direct prin experiență proprie — bine înțeles dacă facem abstracție de trupul nostru, de obiectul ce ne stă totdeauna la dispoziție și despre care putem vorbi în toate chipurile ca despre oricare alt obiect. Eul propriu deci ne este inaccesibil, nu poate deveni obiect de cunoaștere pentru noi.

În schimb noi pretindem că cunoaștem pe ceilalți. Știm care om e inteligent, care e prost, care e bun și care e rău etc. și sîntem totdeauna gata să ne dăm părerea despre alții. E adevărat că ne putem înșela de multe ori, dar totașa de adevărat este că ne putem dobîndi și o cunoaștere destul de precisă asupra celorlalți oameni, asupra sufletului lor, asupra Eului lor, care-și desfășoară activitatea în fața noastră. Noi nu facem psihologie în înțelesul obicinuit al cuvîntului, nu studiem „legile psihologice”, ci cunoaștem și putem spune cum este cutare sau cutare om. Noi ne facem o „imagine” despre acel om, intuim sufletul lui, ființa lui, caracterul lui. Din fragedă copilărie ne aplicăm acestui studiu și citim în sufletul altora. Pentru noi persoana străină nu este nici trup nici suflet ; adică nu ne interesează acest dualism. Iar cînd reflecțiunea ne împinge să despărțim persoana străină în trup și suflet, fără îndoială că ne interesează sufletul, iar trupul, în toate manifestările sale, numai ca expresie a stărilor sufletești.

Dar de unde acest interes și această atenție ce dăm sufletului altuia ? *Fîindcă în el (prin mijlocirea gesturilor și manifestărilor corporale) noi citim și descifrăm imaginea sufletului nostru propriu.* Numai în așa fel ajungem să ne cunoaștem pe noi, să ne cunoaștem Eul nostru, să știm dacă sîntem buni sau răi, inteligenți sau proști, abili sau neîndemînatici, viteji sau lași, puternici sau slabi etc. Toate însușirile noastre apar ca pe un ecran în atitudinile celorlalți oameni față de noi. Cînd intrăm într'o societate, nepăsarea, atenția, bunăvoința, admirația, însuflețirea etc. cu care suntem primiți ne dă măsura valorii noastre ; cînd întîlnim un cunoscut pe stradă, salutul său ne informează asupra ceea ce crede el că sîntem noi. Acasă, în școală, între prieteni, între dușmani, vom putea citi în ochii și în gesturile celorlalți *imaginea noastră proprie.*

În felul acesta reușim să ne cunoaștem pe noi înșine, să ne formăm o imagine despre noi, să ne vedem pe noi. ¹⁾ Intre-

1) Despre dificultatea „cunoașterii de sine”, vezi și Herman Nohl, *Charakter und Schicksal*, Frankfurt a./M. 1938, pg. 50 urm.

barea este : sîntem noi într'adevăr așa cum constatăm că ne cred alții ? Dar putem pune și întrebarea : dăm noi altora informație sinceră despre cum credem că sînt ei ?

De aci complicarea problemei și nevoia de a o limpezi.

27. IN CĂUTAREA SUFLETULUI

Știința morții nu duce, cum crede Bergson, la ficțiunea sufletului, ci la negarea identității Eului cu trupul și căutarea adevăratului Eu. Cum însă în această căutare subiectul nu se poate face obiectul său propriu, cercetarea trebuie să se îndrepte înspre obiectele cari cuprind indicii despre ceea ce ar putea fi Eul, dacă nu este trup.

Filosofia tradițională a simplificat problema mergînd pe linia gîndirii naive : dacă nu sînt trup, sînt suflet (gîndire, intelect). Cele două substanțe cartesiene își au originea în credințele populare. *Hume* rezolvă problema numai în mod negativ, *Kant* se întoarce la vechea poziție, dîndu-i însă o interpretare pur logică și renunțînd la deslegarea ontologică a problemei. În morală el operează într'adevăr cu ficțiuni așa cum arată *Bergson*.

Adevărata deslegare o găsim ridicînd vîlul depe gîndirea naivă, nereflectată — așa cum încearcă s'o facă filosofia indiană. Omul, după ce-și pierde „naivitatea animală”, în care nu există deosebire între trup și suflet, e vecinic în căutarea Eului propriu — și fiecare om și-l găsește în felul său. O deslegare unică și valabilă pentru toți oamenii nu există și, ceea ce complică problema și mai mult, nici nu există o deslegare definitivă pentru individ. El nu ajunge nicicînd la liniște completă, la o determinare precisă a Eului propriu.

Filosofia indiană a tras consecințele logice din negarea identității Eului cu trupul și preconizează o metodă conformă cu concluziile logice. Dacă Eul nu e identic cu trupul, noi vom ajunge la cunoașterea sa, dacă vom reuși să despărțim de fapt Eul de trup. Oprind funcțiunile trupului (fără să-l distrugem), Eul se va libera de trup și se va putea intui pe sine fără a fi tulburat de simțuri cari pun Eul în legătură cu lumea obiectelor. Disparînd în acest fel toate obiectele, nu rămîne decît subiectul pur. E posibilă această autointuire ? E greu de răs-puns fără a fi practicat metodele înțelepților indieni. În orice caz nici filosofia raționalistă europeană nici cea mistică n'au rezolvit problema, iar scepticismul a creat o stare de neliniște și nesiguranță care primejduiește civilizația europeană. Scepticismul împinge la întoarcerea la animalitate. Neîncrederea în rațiune și secarea sufletului de inclinațiunile mistice, îl aruncă pe omul apusean în haos sau îl face să se întoarcă la

instincte cari i se par călăuză mai sigură decît gîndirea și reflexiunea. Dar omul nu mai poate deveni animal. Instinctele sale sînt pervertite, nu mai funcționează decît în dependență de rațiune. Lăsate libere, ele se întorc împotriva omului, îl tîrăsc în necunoscut, îl înjosesc și-l coboară sub animalitate. O întoarcere la animalitatea adevărată ar cere schimbarea totală și radicală a condițiilor de traiu, renunțarea la toate născocirile rațiunii, la confort, lux, tehnică etc. Ceea ce-i cu neputință. Și dacă prin catastrofe s'ar nimici tot ce-a creat omul cu ajutorul rațiunii, el totuș n'ar deveni animal, ci ar începe să clădească din nou civilizația. Doar o prefacere a conștiinței sale psiho-fizice (pierderea graiului, scăderea inteligenței etc.) l-ar opri pe om să iasă din animalitate. Dar atunci n'ar mai fi om...

Așa dar problema trebuie deslegată în sfera umanității și cu puterile ce-i stau omului la dispoziție. Și el a deslegat-o. In mod imperfect, dar perfectibil. Fiecare după puterile sale, și după împrejurările în cari s'a născut și trăește precum și după diferite metode. Dar nu se poate cere dela cineva să dea precepte sigure altora cum vor putea ajunge la cunoașterea Eului propriu. Nu putem scrie un tratat despre cum se desleagă această problemă, așa cum s'ar arăta cum se rezolvă o problemă matematică sau tehnică. Fiecare din noi nu e în stare decît să descrie cum a încercat și, poate, cum a reușit să se cunoască pe sine.

Condițiunea principală însă este ca această descriere, fie că se raportează la persoana proprie sau la ceilalți oameni, să fie sinceră. Nu e vorba de confesiuni intime, de descrierea de fapte și evenimente, ci numai de felul dacă și cum m'am cunoscut pe mine însumi. Și, întorcîndu-mă spre trecut, găsesc că toată cunoașterea despre mine am datorit-o lungă vreme opiniunii ce o aveau sau credeam că o au ceilalți despre mine. Laudele sau muștrările celorlalți, ale părinților, frăților, camarazilor de școală etc., îmi dădeau elementele pentru a mă cunoaște. Neștiind singur ce sînt și cum sînt și neputînd reflecta mai adînc asupra acestei probleme, eu căutam doar să corespund, în purtarea mea, imaginii mele create de ceilalți. Deosebirile și contradicțiile între diferitele păreri căutam să le împac, să le înlătur. Între părerile celorlalți despre mine făceam o selecțiune: pe cele bune le acceptam cu plăcere, pe cele rele le respingeam ca false. Pentru a le evita pe aceste din urmă, căutam să ascund faptele reprobate și să apar celorlalți așa ca să mă poată lăuda. Năzuiam deci să trezesc la ceilalți o imagine despre mine, care nu corespundea imaginii mele adevărate, adică imaginii ce și-ar fi făcut-o dacă ar fi cunoscut toate pornirile și faptele mele. Dacă ceilalți se înșelau adeseori asupra mea, eu la rîndul meu căutam să-i înșel arătîndu-mă așa cum doreau ei să mă vadă. In felul acesta se stabili cu vremea un acord, deși nu perfect, dar totuș des-

tul de stabil între mine și ceilalți cu privire la ceea ce vroiam eu să creadă despre mine și ceea ce credeau ei că sînt eu. În acelaș timp începui să-mi formez și eu opinia despre ceilalți oameni, deci să-i cunosc și să-mi construiesc o imagine despre ei. Unii dintre ei avură o influență mare asupra mea, trezind în mine *dorința de a fi ca ei*, de a mă vedea pe mine așa cum îi vedeam pe ei. Lectura (istoria și literatura) îmi dădu noui exemple de oameni cari mă atrăgeau spre imitare, spre modelarea imaginii mele după imaginea lor. Această dependență de opiniunea celorlalți oameni, de influența „eroilor” istoriei sau ai operelor literare, a durat lungă vreme și ea n'a încetat nici azi, deși nu cu aceeaș putere ca în timpul de formare și oscilație continuă a imaginii mele. Simțeam anume tot mai mult nevoia de a mă emancipa de aceste influențe nemijlocite, de această nevoie de control neîncetat al Eului propriu văzut prin prizma atîtor păreri deosebite și schimbătoare (mai ales cînd am descoperit nesinceritatea celor mai mulți oameni și superficialitatea judecății lor).

Emanciparea aceasta nu s'a înfăptuit dintr'odată, ci cu vremea și după lungi experiențe, cîteodată destul de dureroase. S'a limpezit anume pe 'ncetul o imagine ideală, în care se uniră toate amintirile din trecut și toate aspirațiunile pentru viitor. Mă vedeam așa cum îmi aminteam că doreau părinții și învățătorii mei să fiu și mă mai vedeam așa cum speram să rămîn în amintirea copiilor și a elevilor mei.

Acest drum spre cunoașterea Eului propriu e, cred, cel normal. Dar felul cum se înfăptuește imaginea, claritatea ei, diferă dela individ la individ. Și dacă vrem să fim sinceri, imaginea aceasta oscilează, oricîtă străduință am depune, neîncetat și sînt oameni cari nu ajung niciodată să se emancipeze de influența împrejurimii nemijlocite. Ei sînt neîncetat în căutarea lor proprie, negăsindu-se nicăiri și alergînd adeseori după fantome. Lăudați azi, se cred eroi și genii, ponegriți mîine se simt umiliți și zdrobiți. Dar nimeni nu poate scăpa cu desăvîrșire de această influență, nimeni nu ajunge la liniște completă, la cunoașterea proprie, așa cum se spune că ajung înțelepții Indiei sau misticii, sfinții cari se învrednicesc de intuirea nemijlocită a adevărului absolut.

28. ȘTIINȚA DESPRE SUFLET

În căutarea Eului am ajuns la punctul slab al tuturor filozofilor. Dacă ne învoim să respingem pozițiunea materialismului care identifică Eul cu trupul precum și doctrina scepticismului care declară că problema nu se poate deslega, nu ne rămîne decît să acceptăm deslegarea spiritualistă sau idealistă. Eul ar fi identic cu gîndirea, cu spiritul deosebit de ma-

terie. Dar aci întâlhim dificultatea de a verifica prin experiență existența Eului (ca suflet sau spirit) separat de trupul material. Și dacă am reuși să fixăm Eul, s'ar ivi apoi problemele : dacă Eul e simplu și indivizibil, dacă e nemuritor existind din vecie și dăinuind neschimbat și după distrugerea trupului.

Ultimul cuvînt al filosofiei raționaliste apusene în această chestiune este idealismul critic al lui *Kant*. Noi trebuie să renunțăm, se zice aci, la verificarea experimentală a existenței Eului. Identitatea Eului este un postulat logic. Subiectul pur este transcendent, o condiție logică a cunoașterii obiectului care este natura (= totalitatea obiectelor — fenomene). Noi nu putem pătrunde pînă la lucrul în sine, la subiect fără obiect. Dar, deși se neagă posibilitatea cunoașterii lucrului în sine, totuș se postulează existența sa, care este transcendentă, dincolo de orice experiență posibilă.

Nu lipsesc însă nici în Apus încercări de a stabili o legătură cu transcendentul, de a prinde nemijlocit, de a intui spiritul separat de materie. Și aci trebuie să distrugem două direcții. Una care vrea să demonstreze tot pe cale rațională existența spiritului susținînd și posibilitatea intuirii spiritului, a subiectului pur. *Schopenhauer* și *Bergson* reprezintă această direcție, care are în timpurile mai noi numeroși adepți. Iraționalul, inconștientul, intuiția pură opusă intelectului au devenit termeni obișnuiți în filosofia modernă. Dar experimentarea n'a făcut mari progrese și nici n'a dat rezultate apreciabile, cari ar fi în stare să răstoarne de pildă criticismul, scepticismul și relativismul.

Singura cale adevărată pentru verificarea experimentală este misticismul. Dar civilizația europeană, dela începuturile ei, a fost potrivnică misticismului. Deși existau școli și secte mistice și la Greci, deși creștinismul cuprinde multe elemente mistice, totuș raționalismul ieși pretutindeni biruitor în civilizația europeană și zădărnici constituirea unei filosofii care să se îndrepte spre verificarea experimentală a existenței spiritului pur, a subiectului fără obiect, a Eului despărțit de trup. Filosofia indiană, precum am amintit, a mers dela început în această direcție, concentrîndu-se asupra acestei probleme și neglijînd partea rațională, studiul naturii materiale. Ea a năzuit să străbată vâlul fenomenelor pentru a ajunge la intuirea transcendentului, a lucrului în sine. Metodele filosofiei indiene sînt variate, dar sînt prea puțin cunoscute și prea puțin sistematizate, pentru ca să putem dobîndi o cunoaștere clară a progreselor înfăptuite și a rezultatelor certe dobîndite pînă acum.¹⁾ Metodele par a se apropia de metodele experimentale

1) Pentru orientare : *Georg Grimm*, *Die Lehre des Buddha*, München, 1925. — *Id.* *Die Wissenschaft des Buddhismus*, Leipzig, 1923. — *Mircea Eliade*, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*. Paris-București, 1936.

aplicate în laboratoarele noastre, dar depășesc cu mult metodele psihologiei noastre experimentale care se încapăținează a imita și copia experimentarea fizicienilor. Psihanaliza ar putea fi considerată ca un început de experimentare psihologică filosofică, dacă n'ar fi așa de naivă și primitivă.

Dar oricît de ademenitoare ar fi perspectivele ce ni se deschid printr'o reformă a filosofiei europene prin întoarcerea ei la cercetarea experimentală a transcendentului, deci la misticism și științele numite azi „oculte”, totuș, și aci educația noastră își arată puterea, noi ne îndoim că am putea ajunge la rezultate pozitive și mai ales definitive, așa cum ne îndoim că fizica va ajunge cîndva să descopere *esența* lumii materiale, adică ceea ce nu se schimbă în fluxul continuu al transformărilor materiale.

Stăruim însă asupra necesității de cercetare a fenomenelor psihice, spirituale, cu scopul de a descoperi esența spiritului, *subiectul pur, sufletul*, separat și independent de materie. Dacă ne-am angajat în direcția opusă, a cercetării materiei, în științele fizice, organizînd laboratoare și dînd, prin științe, o dezvoltare atît de amplă și copleșitoare tehnicii materiale, datorită noastră este să dăm atenție și spiritului, sufletului. Dealtminteri toată știința noastră și toată civilizația noastră clădită pe științele exacte se vor prăbuși, din cauza dezechilibrului construcției. Tehnica noastră pur materială începe să înăbușe sufletul, obiectul crește mereu, pe cînd subiectul slăbește tot mai mult, devenind o simplă anexă a obiectului.

Năzuințele noastre ar trebui deci îndreptate spre „amplificarea Eului”, spre construirea unei științe a subiectului. Dar e evident că această știință nu poate fi o psihologie experimentală după chipul și asemănarea științelor exacte, naturale. Ea nu poate aplica aparate de măsurătoare, nu poate aplica matematicile, ea nu poate fi o știință a cantității, ci numai a calității. Ea trebuie să renunțe a exprima rezultatele ei prin formule matematice. Ea nu are a face cu ceea ce e discontinuu, ci numai cu continuul pur. Ea nu va studia sufletul „altuia” ci se va concentra asupra Eului, despărțindu-l de Non-Eu. În rezolvirea acestei probleme tot dela *Descartes* am trebui să pornim. Dar noi trebuie să părăsim calea pe care a apucat-o el și care duce direct la materialism și la o psihologie altoită pe științele fizice, și să mergem pe calea care duce la cunoașterea Eului, a substanței spirituale fără mijlocirea materiei. Psihologia, ca știință a sufletului, are în filosofia modernă un singur reprezentant autentic: *Pascal*. El era pe drumul cel bun și, dacă ar fi trăit mai mult, geniul său ne-ar fi dat cheia pentru constituirea unei adevărate psihologii, a unei științe a sufletului cu metodele de cercetare potrivite obiectului.

Dar să stabilim dela început că știința, fie că se ocupă de materie sau de suflet, e afacerea unei elite, a unor oameni cari

au răgazul și dispozițiunea să se ocupe în mod exclusiv cu cercetări teoretice. Societatea europeană n'a fost prielnică constituirii unei elite care să se ocupe cu cercetarea sufletului. Lupta pentru existență, războaiele continue, tendința spre lux și confort, au dat primatul științelor materiale, calculului, prevederii, transformării naturii pentru trebuințele materiale ale omului. Doar că în artele frumoase s'a mai păstrat tendința de a da spiritualității un loc mai larg. Totuș și sfera lor a fost invadată tot mai mult de interesele materiale. Artele au fost comercializate și puse în dependență de viața economică. Operele de artă sunt prețuite după valoarea lor exprimată în bani. Artiștii devin slujitori ai bogaților și-și prostituează spiritul pentru a putea trăi. Preoții au cedat și ei presiunii mediului social și s'au transformat de cu bună vreme în adepți ai științelor materiale, renunțând la cercetarea sufletului peste limitele impuse lor de teologia dogmatică. Aceasta, admițând adevărul, revelate cari trebuiesc acceptate fără discuție și fără verificare, a părăsit aproape cu desăvârșire metodele mistice, năzuințele de a pătrunde la cunoașterea transcendentului. Religia se laiciză și se raționaliză prin teologie, oprind străduințele de cercetare sistematică, științifică a sufletului. Ascetismul deveni formalist, fără rosturi mai adânci, adeseori chiar numai un simulacru pentru a acoperi neputința liberării sufletului din cătușele trupului.

29. ȘTIINȚA DESPRE DUMNEZEU

Știința despre suflet ar fi deci o știință esoterică, accesibilă numai celor inițiați, celor ce au și răgazul necesar să i se dedice. Cum de fapt și științele despre natură sînt esoterice: numai rezultatele practice sînt văzute, admirate și utilizate de mulțimea neștiutoare. Aplicațiunile practice ale științei psihice ar trebui să se desfășoare în domeniul educației, precum și în tot domeniul social (religios, moral, politic-economic). *Arta de conducere*, în toate ramurile ei, ar trebui să se întemeieze pe o tehnică sprijinită pe știința psihică, pe *psihologie*. Avem o astfel de psihologie? Cred că avem dreptul să ne îndoim.

Dacă deschidem tratatele și manualele de „psihologie“, vom constata că ele poartă acest nume în temeiul explicației: *lucus a non lucendo*. Căci dela început chiar ni se spune că sufletul e necunoscut și că nu există fenomene psihice fără substrat fiziologic. Se spune ce *nu sînt* fenomenele psihice, dar nu se spune ce *sînt*. Toate cercetările pornesc dela *paralelismul psiho-fizic* și sfîrșesc cu demonstrarea dependenței vieții psihice de corp. Aceleași probleme ce le găsim în fizică la diferitele capite (optică, acustică etc.), le întîlnim și în psihologie.

30. PĂRĂSIREA DEFINITIVĂ A TRUPULUI

Cunoașteți acel ingenios aparat de prins muște : un clopot de sticlă cu marginile resfrînte înăuntru și lăsînd numai o deschidere îngustă de intrare. Atrase de siropul dulce turnat în clopot muștele intră, dar nu mai pot ieși. Ele se plimbă mereu pe suprafața interioară a clopotului, iar cînd încearcă să zboare în sus spre lumină, se izbesc de sticlă, pînă ce, obosite, mor înecate în siropul ce le-a ademenit

Așa e și omul. Intră în lume, venind de undeva, atras de frumusețile și plăcerile vieții. În jurul său lumină, nemărginire. I se pare că oricînd se poate înălța spre zări infinite, că e liber să se avînte în orice direcție ar vroi. Dar în curînd își dă seama că lumea sa e închisă și că el nu se poate plimba decît pe învelitoarea străvezie și că orice încordare de a se înălța dintr'odată îl izbește de piedici cari îi înfrîng avîntul și îl apropie de sfîrșitul inevitabil al existenței sale.

Platon în parabola peșterii spune cam acelaș lucru. Numai că noi sîntem mai puțin poeți, mai realiști. Lumea în care trăim nu e înșelătorie, aparență. Ea e reală și siropul își are rostul său pentru existența noastră. Problema ce ni se pune, cînd începem să filosofăm, nu este de a sparge sticla pentru a evada în transcendent, ci de a găsi ieșirea, singura ieșire posibilă din lumea materială și de a descoperi mijloacele potrivite pentru a părăsi nevățămați clopotul în care sîntem închiși. Spre deosebire de muscă, noi studiem lumea în care am intrat și trăim. Și ne studiem și pe noi. Acest studiu ne-a dus la rezultatul că trupul nostru, a fost dela începutul începuturilor în clopotul de sticlă și că, pentru dînsul, nicio scăpare nu este din acest sălaș. Deci : ca materie, ca trup, noi am fost totdeauna și vom rămînea totdeauna închiși într'o lume care nu ne va slobozi niciodată peste hotarele ei. Aci, noi urmărim legile prefacerilor continue, pe cari le cunoaștem și le vom cunoaște tot mai bine, din cercetările științelor naturale. Nicio iluzie nu ne facem în această privință. Muscă sau elefant, om sau purice, toți ne plimbăm pe suprafața interioară a unei sfere în care sîntem închiși și toți vom cădea în mlaștina din care se plămădesc neîncetat noi forme. Și nu numai atît. Chiar cînd credem că trăim și ne bucurăm de puterea și vigoarea trupului nostru, noi ne prefacem neîncetat, *noi murim neîncetat*, ca trup, devenind alții, pînă ce prefacerea (evoluția) organică trece în descompunere anorganică, în desfacere în elemente cari servesc apoi din nou sintezelor organice. Și abia cînd ajungem la această cunoaștere, începem să vedem dincolo de lumea materială, — să ne vedem pe noi în lumea din care am venit și în care ne vom întoarce după descompunerea trupului. Pen-

tru ființele cari nu filosofează, fie că e vorba de oameni sau de animale, clopotul nu e străveziu și nicio rază de lumină nu pătrunde în el. Unele din ele trăesc neștiutoare și doar frica de moarte și presimțirea morții le fac să caute înebunite o ieșire din închisoare, o ieșire a trupului, crezînd că au intrat ca trup în lumea aceasta. Filosoful care, prin reflexiune sinceră, a cunoscut că trupul trebuie părăsit și dat materiei din care s'a format, va ști că trupul său *n'a intrat* ci a fost dela început în lumea materială și că va rămîne totdeauna în ea. Eul său, spirit pur, dobîndindu-și independența de trup, se vede pe sine dincolo de lumea materială, care rămîne, cuprinzînd și trupul lui propriu, obiect în vecinică transformare, înfățișîndu-se în cele mai variate chipuri. Trupul propriu îi apare filosofului ca una din nenumăratele și variatele forme materiale.

Adevărul acestei teorii nu poate fi însă găsit prin operațiuni logice, prin raționament. Logica ne duce pînă la formularea ipotezei „că sufletul există independent de trup”. Necesitatea logică nu implică însă necesitatea ontică. Ipoteza, rezultată din operațiuni logice, trebuie verificată prin cercetare, existența sufletului trebuie descoperită prin experiență. Fizicienii se căznesc să afle sufletul prin cercetări de laborator, prin descompunerea materiei organice în elementele ei, sperînd că în retorte, după eliminarea materiei, va rămînea „principiul vital”, sufletul. Se 'nțelege că toate experiențele de acest fel rămîn și vor rămînea zadarnice. Singura metodă, și pentru fizicieni și mai ales pentru ei, este acceptarea adevărului, confirmat prin experiențe, că trupul fiecăruia din noi nu este identic cu Eul, cu subiectul, și că, prin urmare, cercetarea trupului, a proceselor fiziologice, nu poate conduce la cunoașterea Eului. Acest rezultat, odată fixat, trebuie recunoscut cu toată sinceritatea și tăria ca un adevăr. Nu vom admite deci, în știința sufletului, amestecul fizicienilor și psihologilor fiziologiști cu metodele lor și pretențiile lor de a descoperi sufletul pornind dela analiza corpului.

Rupînd în mod radical cu metodele acestea greșite și nefaste în consecințele lor, noi vom năzui să ne cunoaștem pe noi înșine cu metoda pe care am schițat-o înainte de fiecare *trebuie să încerce a se cunoaște pe sine*. Dar dedublarea subiectului fiind imposibilă, cercetarea va trebui să pornească dela experiența ce o facem prin relațiile noastre cu ceilalți oameni.

Eu, neștiind și neputînd ști ce sînt și cum sînt ca subiect pur, voi căuta să mă cunosc din judecățile celorlalți oameni despre mine.

Ceea ce înseamnă că, în aparență, eu părăsesc calea misticilor, nu adopt acea întoarcere spre interior recomandată de ei ca singur mijloc de auto-cunoaștere. Această renunțare implică însă și renunțarea la „introspecția” psihologilor. Mi se pare lucru straniu ca în psihologie, al cărei obiect nu este în

spațiu, nu este cantitate, să se vorbească de *introspecție*. Se întrebuițtează un termen care arată originile primitive ale psihologiei după cari sufletul ar fi *în corp*, un fel de materie mai fină etc. Dar sufletul nu este nici *în corp* nici *în afară de corp*. Dacă ar fi *în corp*, atunci, după moarte, s'ar diminua, ar pierde din greutate etc., dacă ar fi *în afară de corp*, nu ne-am putea imagina colaborarea și coexistența corpului și a sufletului.

Prin urmare zicînd că eu mă cunosc din judecata celorlalți oameni despre mine, nu înseamnă că mă cunosc ca obiect dat subiectului care sînt Eu, ci că prin acea judecată *se naște Eu ca subiect*. Orice determinare spațială și de timp, orice obiectivare a Eului meu este exclusă. În procesul de obiectivare privind Eu, eu mi-am pierdut trupul, pe care-l pot studia ca pe orice alt corp, ca pe orice alt obiect. Dar în acelaș timp s'a format și cristalizat Eu ca subiect, identic cu sine. Deci orice schimbare s'ar petrece cu trupul meu, fie că sînt copil, adolescent sau bătrîn, fie că sunt sănătos sau bolnav, Eu rămîn Eu, — ceea ce mi se confirmă neîncetat de celelalte ființe cu cari vin în contact.

În relațiile mele cu ființele cari nu sînt oameni identitatea mea e lesne de stabilit. Adică, dacă eu aș fi singurul *om* pe lume, identitatea Eului meu ar rezulta nemijlocit din imposibilitatea de comunicare cu animalele. N'ar exista pentru mine niciodată primejdia de a mă confunda cu „altul“. Adică: problema Eului identic cu sine nici nu s'ar ivi — și nici dualismul, — decît doar în măsura ce între animale s'ar găsi unele mai apropiate de inteligența mea și cari, prin comportamentul lor, ar trezi în mine reflexiunea asupra Eului propriu. Dacă în purtarea lor față de mine, în gesturile lor, „graiul“ lor, aș găsi indicii de judecată asupra persoanei mele (aprobare sau desaprobară, admirație, supunere etc.), și eu aș fi nevoit să mă controlez pe mine, să-mi fixez atitudinea mea față de ele în dependență de judecata lor despre mine, atunci s'ar ivi problema identității Eului, *așa cum se prezintă în relațiile mele cu oamenii*.

În *Cartea Junglei*, Kipling ne înfățișează cum un singur om trăind între animale ajunge la conștiința de sine, a Eului propriu, tocmai fiindcă animalele lui Kipling sînt umanizate. Dar din varietatea comportamentului lor, izvorită din caracterele diferitelor specii problema se lămurește mai bine. Stabilitatea caracterelor indivizilor cari compun „societatea“ în care trăește eroul povestirii, îi înlesnește acestuia să se cunoască pe sine. Intîlnirea cu oamenii, cu *semenii* săi zguduie și întunecă cunoașterea despre sine și ridică probleme noi și tulburătoare. El se vede pe sine în chipuri diferite și nu știe care este adevăratul său Eu.

Pentru omul care trăește în societatea omenească, deslegarea problemei se înfăptuește în mod treptat, prin limpezirea și

fixarea relațiilor sociale. Aci trebuie să căutăm cheia problemei. Filosofia tradițională presupune un Eu deja format, iar psihologia, chiar cea genetică, presupune că toată dezvoltarea Eului merge spre formarea *subiectului logic*, a Eului transcendental. Rezultatele dobândite le cunoaștem din expunerile de mai înainte : Eul devine un simplu postulat logic și își pierde orice realitate.

31. TRUPUL „SEMN“ PENTRU DESCOPERIREA SUFLETULUI

Cazul lui *Mowgli* în *Cartea Junglei* a lui *Kipling* ne poate servi ca un caz privilegiat și ca punct de plecare în căutarea Eului. Acest unic om între animale știe nemijlocit că este identic cu sine, că se deosebește de toate formele cari există. El nici nu-și poate pune întrebarea identității proprii, fiindcă nu este în primejdia de a se confunda cu altul. El nici nu poate zice : eu sînt *om*, căci este unic în felul său. El se poate defini numai în mod negativ : că *nu* este urs, leu, tigru, maimuță, albină, floare etc. Conștiința de sine e deci nemijlocită, nereflectată. Caracterele celorlalte ființe și lucruri sînt bine fixate și n'au nimic comun cu caracterele omului unic, așa că acesta nu trebuie să-și fixeze identitatea, cum ar fi între ființe cu caractere asemănătoare lui și cu cari s'ar putea confunda și identifica. Lupul între lupi, cîinele între cîini, etc., nu ajung la cunoaștere de sine, la identitatea eului, fiindcă se confundă cu ceilalți, se văd multiplicați în toți ceilalți. Pe cînd omul unic între animale se cunoaște pe sine ca deosebit de animale. Dar cu o condiție : ca într'adevăr să nu aibă caractere comune sau dacă are unele caractere comune, totuș *deosebirile să covîrșească asemănările*. Adică un cîine trăind între oameni nu se găsește în aceiaș situație, ca un om trăind între cîini. Deoarece toate însușirile cîinelui le au oamenii, dar și multe alte însușiri *cari întrec pe cele ale cîinelui*. Omul e *superior* cîinelui, deci cîinele nu se va putea izola niciodată față de om afirmîndu-și *personalitatea* și ajungînd la cunoașterea de sine. Aci e vorba de un proces logic, de reflexiune, nu de porniri instinctive, de antagonisme naturale între specii. Leul mănîncă animale erbivore. Dar un anumit leu nu sfișie un anumit bou, din dușmănie personală, cum nici nu va încheia prietenie cu alt bou. În relațiile între om și animale, în istoria lui *Kipling* precum și în alte povești de acest fel, avem în fața noastră o „societate“ de ființe de diferite specii, în care reprezentanții speciilor animale nu sunt decît oameni avînd caracterele acelor specii, caractere care se găsesc de fapt și la oameni. În realitate omul intră în relații cu animalele ca reprezentant al speciei,

relații cari sînt determinate dela început prin instinctele sale animale și instinctele celorlalte specii. Aceste relații s'au umanizat prin domesticirea unor animale, cari au intrat astfel în societatea umană. Călărețul și calul său, vînătorul și cîinele său reprezintă astfel de asociații, cari depășesc sfera naturală, biologică, în care relațiile între om și animal sînt determinate numai de caracterele speciei.

Mowgli venind din societatea bine ordonată și civilizată a animalelor, în care reflexiunea asupra identității proprii, asupra Eului său, nu se putea ivi, în societatea omenească, problema aceasta i s'a înfățișat dintr'odată în toată puterea ei. El s'a văzut multiplicat deodată în cele mai diferite chipuri: se vedea pe sine și totuș nu era el.

Să presupunem că eu aș fi singurul om pe lume și aș găsi o oglindă mare fermecată, în care privind mi s'ar arăta o mulțime de oameni, fiecare asemănător mie și totuș deosebit de mine. Care dintre aceștia sînt Eu? În care dintre aceste chipuri mă recunosc pe mine.

Nu numai *cam* în felul acesta, dar chiar în felul acesta i se prezintă fiecăruia din noi ceilalți oamenii și problema recunoașterii Eului propriu în chipurile din oglinda lumii. Numai că arătarea nu se petrece într'un moment de surprindere, adică după ce am cunoscut pe 'ncetul o mulțime de alte ființe și lucruri, ci dela început chipurile aceste asemănătoare mie, s'au mișcat și se mișcă între celelalte ființe și lucruri. Astfel că am avut timp suficient să reflectez și să mă identific cu unii din acești oameni și să mă despart și izolez de alții. Deci relațiile sociale își iau începutul îndată după naștere și cu ele începe și elaborarea conștiinței Eului, năzuința Eului de a-și fixa identitatea.

Sînt două probleme, strîns legate întreolaltă, cari se ivesc aci și cari trebuiesc lămurite pentru înțelegerea relațiilor sociale omenești. Marea variațiune a chipurilor între cari trebuie să mă găsesc pe mine, rezultă la om din diversitatea izvorită din *comunicarea intelectuală*, nu din asemănările și deosebirile pur fizice, exterioare. Comparația cu oglinda nu e valabilă decît pentru animale (și la ele în anumite rezerve). Cîinele privind în oglinda lumii se recunoaște pe sine în fiecare cîine. Pentru om acea oglindă îi dă numai posibilitatea (care-i este comună cu animalele) de a se identifica cu oamenii față de animale, cu oameni de o anumită rasă sau varietate biologică față de alții aparținînd unor tipuri exterior diferite. Dar această oglindă, în care privește omul și animalul, devine pentru om insuficientă. Ea trebuie înlocuită prin alta care redă sufletul celorlalți oameni, felul lor de a gîndi și simți. Confirmarea trupească, exterioară cade pe al doilea plan, trupul servește numai ca simbol accesibil simțurilor pentru a descoperi sufletul, numai ca instrument care să redea viață sufletească. Trupul este

semnul scris, coarda care vibrează ; pe noi ne interesează însă gîndul exprimat prin cuvîntul scris, melodia produsă de coardă. Așadar problema se complică mult pentru om. El trebuie să învețe a ceti, a descifra toate semnele și combinațiile de semne ale trupului omenesc, și abia prin această știință el reușește să se găsească pe sine *în cel sau cei ce au acelaș suflet*.

Metafizicienii au întunecat problema și teoria cunoașterii a încurcat-o. Trupul altuia rămîne obiect între obiecte, corp alături de corpul meu. Dar eu *înțeleg* semnele, mișcările, zvîrcolirile, strigătele aceluia corp. Eu sînt un pian care cîntă aceeaș melodie cu alt pian alături de mine și eu mă recunosc pe mine în el și zic : eu sînt pian. Așa zic : eu sînt om, — dacă toți oamenii ar cînta aceeaș melodie. Dar ajunge să se ivească diferite combinații de sunete pe cari nu le înțeleg, mișcări de cari nu se leagă pentru mine nici o idee sau emoție, pentru a zice : acel om nu sînt eu, el e altcineva. Adică : voiu găsi totdeauna o concordanță între mine și orice om (concordanță de obicei mai mare decît între mine și orice altă ființă care nu este om). Dar, în căutarea Eului meu, nu mă mai pot opri decît atunci cînd concordanța e deplină, cînd cred a atinge identitatea. Dificultatea în cunoașterea de sine stă deci la om în extraordinara variațiune a posibilităților de expresie, a deosebirilor nuanțate între indivizi, de unde aceea vecinică neliniște și căutare a Eului propriu și acele neîncetate rătăcirii și desnădejdi. Cînd omul e cuprins de această neliniște și mînat spre căutarea Eului său, rezultatul este sau pierderea Eului : nebulnia, sau găsirea lui la sfîrșitul suferințelor : filosofia.

Dar problema nu se prezintă așa de tragic. Marea mulțime a oamenilor a găsit calea să se liniștească mai repede. Și e natural să fie așa, căci dealminteri omenirea ar fi dispărut de mult. Oamenii se mulțumesc cu identități aproximative și-și alcătuiesc un alfabet convențional pentru a ceti în sufletul altora și a se regăsi pe sine în ei, sau a se separa de ei căutîndu-se în alții.

Dar mai trebuie să considerăm și altă infățișare a problemei de mare însemnătate pentru relațiile sociale omenesti.

32. IERAHIA EU-RILOR

Ne întoarcem iarăși la *Mowgli*, unicul om între animale. Am zis că pentru el problema Eului nu se poate pune, deoarece el nu se vede pe cine în nici o ființă. Ceea ce înseamnă : el le înțelege pe toate, niciuna nu-l înțelege cu desăvîrșire pe dînsul. Dar orice altă ființă trebuie să se vadă pe sine în om, care are toate posibilitățile de expresie pe care le au celelalte ființe, pe deasupra însă și posibilități specific umane.

Cînd acel om unic intră în societatea umană și începe a se căuta pe sine, — el se va găsi în unii oameni întreg și aceștia vor mai avea pe deasupra, posibilități de expresie care întrec Eul său, dar el va întîlni și oameni în care se va găsi numai în parte constatînd un plus de partea sa. Dacă acest om nou ar fi omul în sine, atunci ceilalți oameni ar fi sau infra oameni sau supraoameni, — iar oameni ar fi aceia cari ar fi identici cu omul nou.

Cînd copilul se naște și se dezvoltă în societate, lucrurile se petrec tot așa. Pentru noul născut toți cei mai în vîrstă sînt supraoameni. Dacă sufletul s'ar dezvolta în acelaș mod ca și trupul și la toți indivizii în mod absolut identic, cei născuți în aceeaș clipă și trăind împreună ar forma, dela naștere pînă la moartea lor o unitate perfectă : fiecare individ s'ar recunoaște și s'ar ști identic cu toți ceilalți. Identitatea Eului ar fi asigurată și nicio neliniște nu i-ar tulbura sufletului. E evident că deslegarea perfectă a problemei ar cere ca toți acești indivizi să și moară deodată. Căci, în caz contrar, Eu, știindu-mă identic cu ceilalți, iar unii din ceilalți murind înaintea mea, aş muri și eu fără să fiu mort... Ceea ce se întîmplă citeodată ; așa se afirmă, între gemeni, sau prieteni, sau soți.

Din fericire sau nefericire relațiile între oameni sînt cu mult mai complicate, sau se complică în unele împrejurări concertate. E adevărat că la naștere Eul copilului e cuprins în Eul mamei sale și se dezvoltă treptat, am putea zice, înăuntrul Eului mamei. Ahea dela o anumită vîrstă (destul de timpurie de altfel) copilul intră în relații cu alte persoane. Și aci problema Eului său e rezolvită de mai înainte. Copilul e încadrat, ca Eu, în categoria acelor care, în mod aproximativ, sînt identici cu dînsul. Astfel se stabilesc clasele de vîrstă. În măsură ce copilul crește și categoria căreia-i aparține își schimbă numele prin raport cu cei ce vin în urmă și cu cei ce dispar. Dar aceste clase de vîrstă formează numai schema elementară, impusă de legile biologice și care numai în anumite condiții sociale rămîne nealterată. Deoarece nu totdeauna și în orice împrejurări Eul mai tînăr e cuprins într'un Eu mai bătrîn. Cînd un tînăr e mai inteligent, mai învățat, mai abil, etc., decît unul mai bătrîn, raportul se poate schimba. Dar se mai poate întîmpla, cum se întîmplă în societățile civilizate, că superioritatea să fie relativă, adică dependentă de un anumit criteriu, cînd, anume, locul individului între ceilalți indivizi nu e bine fixat, cînd el aparține mai multor *categorii* de oameni, identificîndu-se cu ei dintr'un anumit punct de vedere, dar deosebindu-se din alt punct de vedere.

Problema se prezintă simplă cînd de pildă toți tinerii de 18 ani devin ostași și rămîn ostași pînă la vîrsta de, zicem, 25 ani. Dar cînd unii devin ostași, alții comercianți și alții

filosofi problema se complică. Un comerciant tânăr se identifică mai degrabă cu un comerciant bătrîn, decît cu un ostaș tânăr. Dar cînd acelaș individ e și ostaș, comerciant și filosof ? In care categorie își va căuta și găsi Eul ?

Și, dacă ne dăm bine seama, vom constata că problema căutării Eului, deci neliniștea și rătăcirea omului s'a ivit odată cu această confuzie a situațiunilor și relațiilor sociale. Categoriile naturale : copil, tânăr, adult, bătrîn, cită vreme servesc și pentru rînduirea celorlalte relații sociale, îi dau individului indicații precise *despre ceea ce este el*. Cînd ordinea socială răstoarnă și complică această ordine naturală, individul își pierde siguranța asupra Eului propriu și — începe a filosofa, încurcîndu-se în confuzii și contradicții, devenind la urmă „Eu transcendental“, subiect logic al judecării.

Dar să nu uităm, că pe lîngă om există și — femeia.

33. BĂRBATUL ȘI FEMEIA

In doctrinele filosofice se neglijează chestiunea dacă „omul“ despre care se vorbește e bărbat sau femeie. Numai în științele sociale, d. ex. în *Republica* lui *Platon*, apoi în *Politica* lui *Aristotel* se amintește că există și femei care au o situație deosebită de cea a bărbaților. In urmă a intervenit și psihologia care a atras atenția asupra faptului că între bărbat și femeie există deosebiri de structură sufletească. In timpurile moderne s'a ivit, în legătură cu mișcările socialiste, „feminismul“, susținîndu-se în teorie și practică *egalitatea femeii* cu bărbatul, afirmîndu-se că femeia pe nedrept a fost ținută în sclavie și că civilizația modernă întemeiată pe „democrație“, pe libertate, egalitate și fraternitate, nu mai poate tolera această barbarie.

In lămurirea acestei probleme ar trebui să se lase la o parte principiile abstracte și prejudecățile precum și dorințele și interesele de clasă sau partid. Problema ar trebui analizată în mod obiectiv. O egalitate între bărbați și femei există dintr'un anumit punct de vedere, dar totuși, din altul, există inegalitate. Bărbatul e bărbat și femeia e femeie. Bărbații sint egali între olaltă față de femei, și femeile întreolaltă față de bărbați — și amîndoi sint egali, ca oameni, față de animale. Ceea ce aparține caracterului uman, spre deosebire de animale, e comun și bărbaților și femeilor, — dar înăuntrul omenirii, între bărbați și femei sint deosebiri adînci, atît fizice cît și psihice. Aceste deosebiri determină întreaga organizație socială umană. Sociologiile care nu țin seama de acest fapt ci por-

nesc dela „individ“, afirmînd că societatea e compusă din indivizi, se încurcă inevitabil în contradicții.

Pentru problema noastră, a căutării Eului, deosebirea între sexe este de mare importanță, deoarece un bărbat nu se poate vedea și regăsi pe sine decît în femeie, tot așa o femeie numai în bărbat își poate vedea oglindindu-se Eul ei propriu. De aceea de pildă *istoria*, cum se predă în școli, are alt înțeles pentru băieți și alt înțeles pentru fete. O fată nu vrea să devie Cezar, dar ar vrea să aibă un soț asemănător lui Cezar, sau să aibă băieți care să devină Cezari. Influența educativă a istoriei obicinuite asupra fetelor este deci cu totul alta și dă, în multe privințe rezultate pe care nici nu le bănuim. În istorie se amintește ce-i drept și de femei, d. ex. de regine și împărătese, sau de unele femei viteze. Dar acestea formează excepții. Ele trezesc interesul prin faptul că săvîrșesc fapte *bărbătești* și nu sînt laudate pentru virtuțile lor specific feminine. Pentru școlile de băieți istoria ar trebui refăcută cu desăvîrșire, arătîndu-se în primul rînd rolul ce l-au avut femeile în istoria popoarelor. Dar noi știm că istoriografia isprăvilor ne-a păstrat puține documente asupra vieților femeilor — ceea ce se explică și din faptul că politica e făcută în primul rînd de bărbați, iar intervenția femeilor este numai indirectă, prin influențarea bărbaților care fac politică. Foarte rar se găsesc femei ca personalități conducătoare în politică și atunci ele iau aspectul de bărbați — sînt masculinizate, deci deformatе.

Aristotel și, în urma lui, toți teoreticienii sociali și chiar *Auguste Comte*, au greșit vorbind de „inferioritatea“ femeii în viața socială. Ei limitează rolul femeii la familie, unde femeia trebuie să asculte de bărbat, ea fiind coordonată copiilor și rămînînd toată viața „copil“. Dar raportul femeii cu bărbatul ca soț nu definește influența ei asupra istoriei și evoluției sociale. *Ci numai cel cu bărbatul ca fiu*. Funcția de mamă e funcția fundamentală a femeii. Dacă vrem să înțelegem faptele și caracterul lui Alexandru cel Mare am trebui s'o cunoaștem pe mamă-sa Olimpia. Bărbatul deci se vede pe sine în imaginea ce și-o face mama sa despre dînsul. Pe dealtă parte, femeia se vede pe sine în imaginea ce și-o face bărbatul despre ea. Ea vrea să fie așa cum crede că ar vrea bărbatul s'o vadă. *Matriarcatul este originea logică a oricărei societăți omenești*. Dar nu în sensul dominațiunii femeii asupra bărbatului ca soț, ci ca fiu. În istorie, așa cum e scrisă, rolul femeii nu se evidențiază, deaceia influența istoriei tradiționale ca mijloc educativ asupra băieților nu poate da rezultatele dorite. Căci din istorie băiatul ar trebui să învețe în primul rînd a prețui și respecta femeia-mamă, ar trebui să cunoască rolul ce l-a avut ea în istorie, să deprindă deci idealul femeii, ca viitoare mamă a co-

piilor săi proprii. Fetele, pe de altă parte, ar trebui să cunoască din istorie tipul bărbatului ideal, înzestrat cu toate virtuțile bărbătești, demn de a fi conducător și pământului, protegitor al familiei și apărător al patriei. Dar pe lângă istoria „artei politice“, ar trebui să existe istorii ale celorlalte „arte“ utile și frumoase, în cari s'ar descrie activitatea „oamenilor mari“ a conducătorilor, precum și influența femeii asupra acestor activități.

Istoriile însă, cari la un loc ar constitui „istoria universală“, sînt scrise de bărbați și consideră întreaga civilizație și cultură ca operă exclusiv bărbătească. Și nu se poate tăgădui că într'adevăr ea este în cea mai mare parte bărbătească, și chiar din această cauză fragilă, instabilă și plină de primejdii, Subt presiunea mediului ambiant, a vieții economice, a nevoii de organizare a Statului, în care funcțiunea militară a dobîndit o greutate covârșitoare, femeile-mame își pierdută influența directă asupra conducerii societății și abia că își putură păstra o înrîurire în sfera îngustă a familiei. Și aci băieții au fost și sînt sustrași de timpuriu influenței mamelor, dîndu-li-se o educație „bărbătească“. Pentru acești tineri, scoși de cu bună vreme de subt conducerea mamelor, femeia devine în mod necesar o ființă inferioară. Degradarea femeii își atinse limita prin prostituție. Dar această problemă, în toată întinderea ei, nu poate fi expusă aci. Amintim numai că civilizația noastră a pornit dela începuturi unde organizația economică fixase deja raportul între bărbat și femeie, dîndu-i fiecăruia o funcție economică deosebită, determinată de nevoia diviziunii muncii și determinată de funcțiunile biologice deosebite. Dar în acel stadiu, ce-l găsim azi la unele societăți de sălbateci, nu poate fi vorba de superioritate și inferioritate, ci mai mult de formarea două genuri de viață deosebite, sau a două clase economice coordonate și cîteodată rivale. Abia organizația politică, grefată pe acest sistem economic, a impus subordonarea femeii deoarece bărbatul, devenit ostaș, a avut nevoie de independența economică, el deveni, din punct de vedere economic, „parasitar“. *Sclavajul* și Instituția sclavajului veni să consolideze și mai mult acest sistem, în care subordonarea femeii, din punct de vedere economic și politic, și-a primit consacrarea definitivă.

Dar condițiunile biologice și psihologice pe cari se întemeiază societatea umană, s'au opus neîncetat unei degradări extreme a femeii. Rolul ca mamă a impus bărbatului totdeauna rezerve, oricît ar fi fost dispus, din alte motive, de a considera femeia ca sclavă, deci supusă cu desăvîrșire voinței sale.

Creștinismul dădu acestei probleme sociale o deslegare morală-religioasă, care influență adînc asupra evoluției sociale. În religia creștină, cultul *Maicei-Domnului* simbolizează această schimbare adîncă a concepției despre rolul social al femeii,

și cu toate oscilațiile și întoarcerile spre îngenunchierea femeii, determinate de viața economică și politică, la popoarele creștine femeia își păstră o situație scutită de umilință și înjosire.

Totuș, sub influența testamentului vechiu cât și a concepției juridice greco-romane, biserica creștină menține supremația bărbatului. Emanciparea morală a femeii n'a fost urmată de emanciparea ei economică și politică.

Credem însă că emanciparea morală a femeii, precum și normele religioase cari reglementează căsătoria și îi impun bărbatului obligațiuni bine stabilite față de femeie și copii, nu numai că sînt îndestulătoare pentru a da femeii toată libertatea și tot prestigiul pentru împlinirea funcțiunii ei de mamă, dar ele cer ca o consecință necesară subordonarea ei din punct de vedere economic și politic. „Feminismul“ e justificat, cînd cere din partea bărbatului respectarea normelor morale și religioase în relațiile sale cu femeia, dar nu e justificat cînd cere egalitatea economică și politică a femeii, cînd ea de fapt nici nu poate împlini aceste funcțiuni sociale, decît doar prin părăsirea și neglijarea funcțiunii ei de mamă. Socialismul, în tendința de distrugere a societății „burgheze“, a vroit să trezească la femei porniri revoluționare de ordine economică și politică. N'a găsit însă teren prielnic de propagandă decît între celibatate și prostituate, nicidecum însă la femeile mame. Familia creștină combină în mod fericit matriarcatul moral-religios cu patriarcatul economic-politic, dînd societății largi posibilități de dezvoltare. Criza în care se zbat azi clasele conducătoare ale națiunilor civilizate se datorește în primul rînd dispariției concepției creștine din organizația familială. Materialismul economic și individualismul feroce au cuprins și sufletul femeiesc și au zdruncinat organizația sănătoasă a familiei. Femeia pierzînd-și suportul religios-moral și intrînd în luptă cu bărbatul în domeniul economic și politic, e nevoită, pentru a-și dobîndi și păstra libertatea să devie bărbat, să renunțe la maternitate, sau să devie prostituată, adică liberă și deslegată de orice forme morale. Găsim azi și un tip mixt de femeie „emancipată“ care unește în sine și pe sufrageta și pe prostituata.

Dar aceste schimbări ale relațiilor între bărbat și femeie, pe care ni le arată istoria (în toate ramurile ei), n'au rămas fără influență asupra filosofiei. Notăm numai că filosofia, vorbind de om, înțelege prin acest termen pe *bărbat*, făcînd abstracție de faptul că în deslegarea diferitelor probleme, (metafizice, logice, morale), diferențierea omenirii în sexe ar trebui considerată cu toată atenția.

Eul care se caută pe sine cu atîta stăruință, neputîndu-se regăsi trebuie să se întoarcă, pentru a se vedea pe sine, la comunitatea din care a pășit în lume.

El s'a născut și s'a dezvoltat, dintr'o ființă umană și rămî-

ne legat de ea cu toată separația materială în spațiu. Relația *mamă-copil* este relația socială fundamentală. Pe ea se întemeiază, sau ar trebui să se întemeieze orice știință despre om și în primul rînd, filosofia. Femeia devenind mamă reprezintă începutul unei societăți, a unei comunități în stare să se lărgească și să se dsvolte în cursul vremii. Bărbatul matur poate întemeia o gospodărie, un Stat, deci poate deveni șef economic sau politic, dar nu el este întemeietorul și susținătorul comunității morale. Influența factorilor economici și politici poate întuneca pentru o vreme acest fapt, poate diminua rolul femeii în societate, dar totdeauna în paguba societății și cu primejdia disoluției ei.

Intre bărbați domnește totdeauna luptă și rivalitate. Organizarea bărbaților pentru cooperare, deci înlăturarea dușmăniilor și rivalităților naturale între ei cer mijloace speciale, stabilirea unei ierarhii rigide și reglementarea „carierii“ în temeiul unui criteriu de superioritate a conducătorilor, legiuitorilor, etc. Lupta între bărbați se dă în toate domeniile de activitate. Ea se manifestează mai ales în domeniul economic și politic.

Intre femie se dă lupta cu un singur obiectiv : cucerirea bărbatului în vederea întemeierii familiei. Familia odată întemeiată și numărul copiilor sporind, bărbatul devine executorul voinței mamei de a asigura viitorul copiilor, bunăstarea lor materială, ascensiunea lor socială, etc. De aci și lupta mai dîrză între bărbații șefi de familie.

Celibatarii tineri și bătrîni, se lasă mai ușor conduși și organizați. Exemple : armatele compuse din tineri necăsătoriți, biserica romano-catolică condusă de un cler celibatar. *Platon* vroia ca ostașii și conducătorii Statului (filosofii) să nu fie legați de familie, să nu fie căsătoriți.

Obiecțiunea lui *Aristotel* nu e suficientă pentru a respinge ideia lui *Platon*. O armată de celibatari ar deveni în mod necesar despotică și parazită (în adevăratul înțeles al cuvîntului), iar celibatarul în biserica romană a sporit drept puterea bisericeii, dar în unele epoci i-a prilejuit și multe neajunsuri.

Dar oare nu e caracteristic pentru biserica romană cultul Maicei Domnului, care exprimă dorul acestor bărbați de căminul familiar condus de mamă ? Și ostașii tineri plecînd la luptă și, cutreierînd țări streine oare nu tot de maica lor visează și nu tot cu numele ei pe buze mor ?

În dragostea mamei pentru copii și a copiilor pentru mamă se contopesc sufletele, aci „Eurile“ constituiesc o unitate nedespărțită.

Organizația economică și politică a pus activitatea bărbatului pe primul plan, i-a dat bărbatului înțitătatea. Filosofia, concepția despre lume și viață, a fost determinată de ocupa-

țunile bărbătești, a fost făcută de bărbați pentru bărbați, oglinzind luptele și rivalitățile lor, cari se desfășoară pe planul material, în lumea finită a individului. Deaceea metafizica n'a dat rezultate, s'a străduit în zadar să depășească lumea senzibilă. Ea nu poate reda decît zbuciumul și lupta bărbaților întreolaltă pentru stabilirea unei ierarhii între ei. Numai în artele frumoase, în poezie, sculptură, pictură și muzică, artistul se întoarce spre dragostea creatoare, își exprimă nostalgia după o comunitate pierdută. Și artistul se regăsește pe sine numai pe cale mistică, căutîndu-și sufletul în imaginea ce și-o făcuse maica-sa despre el, în dorința maicei sale de a-l naște și crește.

Rațiunea i-a servit bărbatului pentru organizarea gospodăriei și a Statului, ea nu-i poate servi pentru deslegarea tainelor vieții și morții, a nașterii și dispariției Eului.

34. FEMEIA ȘI FILOSOFIA

Acuma vom înțelege poate de ce femeile n'au pricepere pentru filosofie și în general pentru științe, întemeiate pe rațiune. Dacă ar avea vreme să se ocupe de filosofie, aceasta, dacă n'ar fi o imitație a filosofiei bărbătești, ar fi mistică și, în orice caz, nici n'ar putea ajunge în problema cunoașterii la solipsism sau la „cogito ergo sum”. Femeia matură e prin natura ei biologică o pluralitate de subiecte, ea poartă în sine toate posibilitățile de naștere și dezvoltare a societății. A afirma solipsismul ar însemna pentru ea să-și neghe destinația ei naturală, de a vrea Euri.

Bărbații prinși în lupta lor întreolaltă, dincolo de sfera familiei și uitînd de funcțiunea lor biologică, înăbușită și redusă în însemnătatea ei socială, de funcțiunea economică și cea politică, devin individualiști raționali și materialiști, în toate manifestările lor. În filosofie, această concepție trebuia să ducă la solipsism, la subiectivism și la negarea transcendentului.

Dacă la acești raționaliști găsim și inclinațiune spre misticism, spre credință religioasă și morală altruistă, aceasta se datorește influenței femeii, în primul rînd a mamelor. Așa la *Augustin*, la *Kant*, la *Auguste Comte*. Bărbații cari renunță la speculațiune filosofică, la căutarea Eului prin introspecție, se știu legați prin mamă de familia lor, prin familie de națiunea lor, ei sînt însuflețiți de dragoste pentru semenii lor, și n'au nevoie de demonstrarea pluralității Eurilor. Pentru ei primul adevăr cert este existența mamei lor, și apoi a tuturor lucrurilor ce le inspiră dragoste; certitudinea despre existența lor proprie derivă în mod logic din existența celorlalte ființe. Amo ergo sunt, amor ergo sum — este începutul filosofiei

umane. Și pe această cale ajungem și la certitudinea existenței lui Dumnezeu.

Lupta pentru existență i-a impus bărbatului să raționeze. Dar când raționarea devine scop, individul își pierde certitudinea și în existența lumii și în existența sa proprie. El devine egoist în practică și solipsist în teorie. Și în acest individ nu poate fi decît bărbat și anume un bărbat care nu-și mai amintește de maică-sa și pentru care sufletul femeii rămîne o taină indescifrabilă. Comerțul, industria, politica au sărăcit sufletul bărbaților, au înjosit femeia și au creat „morală” utilitaristă”.*)

Morală creștină ne dă și deslegarea problemei Eului, ne arată calea cum ne putem regăsi pe noi înșine.

35. „MATRIARCATUL“

Orgolioșii filosofi raționaliști sînt totdeauna solipsiști în teorie, iar în practică oportuniști, utilitariști și egoiști. Altruismul lor, admiterea pluralității subiectelor, în practică, — în contradicție cu convingerea lor teoretică — îi face fățarnici, nesinceri, amoralii. Chiar morală kantiană e întemeiată pe o ficțiune, pe legea morală pretinsă înăscută individului uman, și care i se revelează (printr'un act mistic probabil). Dar atunci nu înțelegem de ce tocmai înclinațiunile sale ar fi potrivnice moralității sau ar fi irelevante pentru înfăptuirea moralității, cînd ele ne par mai înăscute, deci mai puternice decît rațiunea practică. În lumina celor expuse de noi, morală kantiană ne apare și ea utilitaristă, oportunistă, contractualistă, pe aceeaș linie ca și morală lui *Hobbes* și a dreptului natural în general. Ea se confundă cu normele de drept necesare pentru reglementarea raporturilor între bărbații-șefi de familie și domeniul economic și politic. Și chiar așa fiind ea este neîndestulător întemeiată. Observarea acestor norme ar rezulta numai din dresaj, teamă de pedeapsă, deci din constrîngere. Respectul pentru lege al lui *Kant* e o himeră : *Dacă lipsește respectul și dragostea pentru legiuitor sau păzitorul legii, n'ar putea exista nici respectul pentru lege.*

Numai cînd legea e considerată ca expresie a voinței unei persoane iubite, respectate (respectul implică și teama, frica de pedeapsă), ea este urmată. Legitimarea legii trebuie căutată deci în morală și prin morală în religie, în familie deci mai întii, apoi în comunitatea religioasă. Și numai prin lărgirea familiei și a comunității religioase se formează Statul în care legea juridică își poate dobîndi puterea.

Raționalismul a rupt însă puntea între familie și comuni-

*) Vezi *Karl Marx*, zur Judenfrage.

tatea religioasă pe de o parte și Stat pe de altă parte și legii juridice nu i-a rămas alt suport decît constrîngerea, forța și interesele economice. Organizația politică s'a dezvoltat și s'a complicat pe acest plan al forței despărțit tot mai mult de planul moral și religios. Această despărțire a însemnat însă adeseori în istorie și o distrugere a planului moral și a celui religios, o înjosire a acestor planuri cu tendința de a întemeia întreaga societate pe norme juridice, deci pe contract și constrîngere. În felul acesta „concepția juridică“, raționalistă, individualistă, atomizantă, a intrat și în familie și în comunitatea religioasă, considerate fiind și aceste sociale numai din punct de vedere economic și politic. În loc de construcție arhitectonică și organică a societății s'a ajuns, în unele locuri și în anumite condiții istorice, la construcții de forme raționale și unilaterale, sfărîmîndu-se societatea în indivizi. S'a crezut că ea poate fi susținută numai prin „ierarhizarea indivizilor“, după „aptitudinile lor individuale“ și interesele lor economice și politice fără privire la legăturile lor afective cu familia și biserica, fără privire deci la sentimentele lor morale și religioase.

E lămurit lucru însă că aceste forme sociale raționalizate sînt foarte fragile și instabile și cuprind în sine germeni de disoluție și destrămare prin deslănțuirea de lupte între indivizi și grupe de indivizi. Aceasta este tragedia societăților umane : tendința de desprindere a rațiunii de sentiment, tendința spre autonomie și suveranitate a individului — în teorie și practică.

E lesne de spus : remediul stă în întoarcerea la bazele naturale ale societății. Înaintarea spre raționalizare și individualizare a fost doar impusă de nevoile de conservare a societății în luptă cu natura (cuprinzînd și alte societăți umane). Ne putem „imagina“ o stare perfectă de echilibru. Problema e însă cum s'o înfăptuim și — dacă ea poate fi înfăptuită ca o stare definitivă.

Un autor german care tratează această problemă pe larg ¹⁾ cere revenirea la „matriarcat“. Un popor bogat în femei nemame, (unmütterlich) în fete bătrîne, prostituate, androgine savante e copt, zice el, pentru pieire... Numai acel popor va trăi în secolele viitoare în care mama este regina încoronată sau neîncoronată. Și dacă noi (Germanii) nu vom deveni un popor matern (Muttervolk) și o societate maternă, atunci fără îndoială se va spune : Finis Germaniae. Poate că aceasta e minunea ce am putea și am trebui s'o înfăptuim, pentru a ne salva de prăbușire...“

Dacă se neglijează acest factor primordial al societății omenești, primejdia de disoluție socială se ivește cu necesitate. Orice teorie menită să servească practicei trebuie să pornească

1) Ernst Bergmann, Erkenntnisgeist und Muttergeist. Eine Soziologie der Geschlechter, Breslau, Ferdinand Hirt, 1932.

de aci. Ar trebui să se înțeleagă odată și în psihologie și în filosofie în general că individul uman se naște nu numai *trupește* dar și *sufletește* din maică-sa. Nu copilul nou născut reprezintă un început ci mama care concepe și naște. Deci în faimoasa problemă dacă mai întâiu a fost găina sau oul, noi ne hotărîm pentru prioritatea găinii. Produsul nu poate fi înțeles decît prin producător și nici de cum invers. La început e creatorul și apoi vine creatura — și istoric și logic. Condițiunea precede condiționatul, cauza efectul. Dar separațiunea acestor două elemente este numai metodologică nu ontică. Produsul este în producător, creatura în creator, efectul în cauză. Mama cu copiii ei formează deci o unitate nedespărțită. Așa se explică unitatea stupului de albine, în care regina cu toată progenitura ei reprezintă o unitate, — iar începutul oricărei unități de acest fel e însemnat prin întemeierea unei noi comunități de către o regină care poartă în ea toată viitoarea comunitate.

Se înțelege că orice comparație a societății omenești cu societăți animale își are riscurile ei. Omul nu e nici albină nici termită, nici leu nici maimuță — ci e om. Din însușirile sale de om au rezultat toate posibilitățile de depășire a sferei animale, de complicare extraordinară a structurii societății umane, dar și de instabilitate și vecinică oscilare a echilibrului social, rezultate chiar din această depășire. Dar aceste probleme ne vor ocupa mai târziu.

Deocamdată am vroit să arătăm numai că raționalizarea, necesară și inevitabilă, a vieții sociale e opera bărbaților — deci și știința și filosofia. Iar de aci a ieșit concluzia importantă că bărbatul, pierzîndu-și Eul prin desprinderea din comunitatea cu grupul familial și împins să și-l caute, a ajuns la acele stranii deslegări ale problemei ce le găsim în istoria filosofiei și cari toate duc la solipsism, la suveranitatea subiectului cugetător.

Practic această situație este plină de primejdii și ea ar fi anarhică, dacă rațiunea n'ar fi inventat unele expediente pentru a asigura cel puțin întrucîtva stabilitatea societății.

36. ORDINEA SOCIALĂ ȘI ÎNDOLALA

Punctul critic pentru societatea omenească a fost și este desprinderea bărbatului din legătura familială, din dependența sa de comunitatea maternă și intrarea sa în luptă cu ceilalți bărbați. Nașterea și disoluția comunităților materne (nu zic matriarcale, căci familia matriarcală este o formă istorică, condiționată de loc și timp), sînt cele două evenimente cari determină, în felul cum se produc, toată evoluția socială. Nașterea acestei comunități reclamă legătura între femeie și bărbat, dat

fiind că amfignonia este, la oameni, condiția biologică pentru procreație. Istoria, etnologia, sociologia, s'au ocupat de această problemă, arătându-ne că legăturile între femeie și bărbat cari duc la nașterea familiei materne iau cele mai variate forme : monogamie, poliandrie, poliginie. În varierea acestor forme intervin diferiți factori, de natură materială și spirituală (morală, religioși, economici, politici). Ne putem explica mai lesne aceste variațiuni, dacă le punem în dependență de raporturile bărbaților întreolaltă, deci de organizarea „societății bărbătești” pe planul economic-politic.

La întemeierea comunității materne bărbatul poate fi considerat ca un element auxiliar, accesoriu, atît din punct de vedere biologic, cît și economic și politic. Tendința femeii-mame este de a dobîndi pentru comunitatea ei o autonomie cît se poate de completă. În acest scop ea are nevoie de bărbat ca ajutor pentru hrana și apărarea progenerurii.

Considerînd funcțiunea bărbatului din acest punct de vedere, al tendinței femeii de a asigura nașterea și creșterea copiilor, rolul bărbatului e bine definit : bărbatul apare subordonat femeii. Dificultatea stă în desprinderea sa din comunitatea sa maternă și aservirea sa la noua comunitate. Din punct de vedere biologic acest fapt se explică ușor : pubertatea emancipează atît pe femeie cît și pe bărbat din legăturile comunității materne. Dar nașterea unei familii noi, pornind dela femeia-mamă, nu duce în specia umană la izolarea comunității materne, ci se petrece înăuntrul unei comunități mai largi pe care o putem numi, iarăș din punct de vedere biologic, hordă. Problema reală și logică a societății umane stă în a explica prin ce procese „horda” devine „societate”. Cum se poate concilia anume tendința de autonomie a comunității materne cu organizarea unei comunități care să cuprindă un număr mai mare de familii. Știm cum s'a înfăptuit și se înfăptuiește neîntrerupt această conciliere : prin norme cari reglemetează căsătoriile, cari delimitează sfera de autonomie a familiilor, drepturile și obligațiunile membrilor familiei întreolaltă precum și raporturile între șefii de familii.

Ceea ce ne interesează în aceste procese este cunoașterea de sine a Eului, adică identitatea Eului ca o condiție indispensabilă pentru acțiunea individului și coordonarea ei cu acțiunile celorlalți indivizi.

În comunitatea maternă această problemă nici nu se ivește, întrucît aci raportul mamă-copil îi dă atît mamei cît și copilului temeiu suficient pentru a se regăsi pe sine în imaginea celuilalt, tot așa în raportul bărbat-femeie, în care *funcțiunea* bărbatului e univocă și îi dă bărbatului cunoștință certă despre ceea ce este.

Judecățile : eu sînt mamă, eu sînt copil, eu sînt tată etc..

constituiesc o cunoaștere precisă despre ceea ce sînt, deci și o asigurare a identității Eului.

Există se 'nțelege perioade de neliniște, cari coincid cu perioadele de creștere și desvoltare a individului. Dar aceste „crize de cunoaștere“ n'au înțelesul crizelor filosofice în teoria cunoașterii, deși sînt asemănătoare. Ele sînt tot *crize funcționale*, dar se ivesc și se rezolvă pe planul biologic. La ridicarea pe planul social, adică prin depășirea și lărgirea comunității materne, s'au ivit crize cari au reclamat noui determinări ale Eului, pentru ca să-și păstreze identitatea. A fost nevoie de adevărate transformări ale Eului și de extraordinare artificii pentru a-l feri de crize sufletești cari îl amenințau cu pierderea identității.

Aceste crize i-au amenințat și-i amenință în primul rînd pe bărbați, cari împinși la o asociere în afară de comunitatea familială trebuiau să-și formeze un nou Eu, o nouă identitate. La întrebarea : cine ești ? ei nu mai puteau răspunde prin arătarea relațiilor cu părinții și frățiorii, d. ex. : eu sînt fiul al doilea al Mariei și al lui Ion, ei trebuie să-și precizeze locul în raport cu ceilalți bărbați, în societatea bărbaților, arătîndu-și rangul și titlul, adică funcțiunea ce o împlinesc în acea societate — după vîrstă, profesiune, destoinicie etc. Știm cum în diferitele tipuri de societate această determinare a Eului, deveni hotărîtoare și în unele societăți foarte diferențiată și complexă. Acelaș bărbat e fiu, soț, părinte, cetățean (ostaș) membru al unei comunități religioase și avînd și una sau mai multe ocupațiuni sau profesioni.

E clar că atunci cînd funcțiunea socială a unui bărbat (în afară de familie) e bine fixată și identitatea Eului său e asigurată. El e ferit de crize sufletești, nefiind primejduit să-și piardă Eul și să fie nevoit a-și căuta un Eu nou.

Astfel necesitatea de organizare a societății bărbătești creă rangurile și titlurile, categorii de bărbați după ocupațiuni și profesioni, etc., precum și semne (îmbrăcăminte, podoabe etc.) distinctive pentru fixarea locului social al fiecăruia. Această organizare și ierarhizare influențează și asupra familiei care, în cele mai multe cazuri, urmează condițiunea socială a bărbatului-șef de familie. Dar știm că această ierarhizare a suferit, în istoria diferitelor societăți, tulburări intense și orice tulburare a trebuit să provoace și crize sufletești individuale : pierderea Eului și căutarea lui. Să ne imaginăm criza sufletească a unui oștean liber (în antichitate) căzut în captivitate și vîndut ca sclav. El putea spune cine a fost, dar ce răspuns să dea la întrebarea cine este ? Filosofia s'a născut dintr'o situație asemănătoare, prin deposedarea aristocrației ereditare de către democrați în vechea Eladă. Filosofii au fost bărbații cari pierzîndu-și rangul și titlurile sociale și nemaiputîndu-se întoarce la comunitatea familială maternă (supusă și ea influenței noi

ordine economico-politice întemeiată pe ierarhia bărbaților), erau în căutarea unui Eu nou, sau a unei noi ordine sociale în care ei, filosofii, să aibă un loc bine fixat. Așa *Platon* își imaginează Statul ideal în care filosofii să devie elita politică, să devie regi, deci să-și fixeze iarăș un loc bine determinat în societate și, prin asta, să-și regăsească Eul pierdut. Sofiștii mai orgolioși se declarară din capul locului suverani, „măsura tuturor lucrurilor“. Acest proces e bine cunoscut în filosofia istoriei. El se explică prin zdruncinarea ordinii sociale, prin „răsturnarea valorilor“ cum am zice azi, și totodată prin căutarea unei noi ordine în care individul să se regăsească pe sine într'un „rang“ bine fixat, așa ca să poată ști *cine este*.

Dar important este și faptul că familia a fost prinsă și ea în aceste transformări, în măsura ce femeia și copiii începură să urmeze condiția bărbatului. Femeia nu mai naște copii, adică pui de oameni, ci sau sclavi, sau cetățeni liberi, copii de generali, meseriași, țărani, profesori etc. Și femeia nu mai este femeie, ci sau țărăncă sau generalită, sau cizmăriță etc. În sfârșit am ajuns și zilele când femeia însuș poate fi avocată, profesoră, doctoriță. Iar dacă o doctoriță s'ar mărita cu un țaran, copiii n'ar fi copii de țaran, ci de doctoriță.

Vedem deci, și asta ne interesează aci, că omul a găsit posibilitatea să spună cine este, să-și găsească determinațiunile Eului propriu, asigurându-și astfel identitatea Eului.

Rezolvirea problemei cunoașterii de sine este deci în funcție de ordinea socială și, dacă aceasta e zdruncinată, de ordinea casnică, adică de ordinea lumii exterioare în general, care reprezintă doar o prelungire și complectare a ordinii sociale (*Guyau*). Religia ne dă imaginea unei ordine sociale perfecte (ideale) și stabile. Tot așa filosofia. Deosebirea stă în metoda de stabilire a acestei ordine și în punctul de plecare. Filosofia vrea să străbată prin teologie la Dumnezeu — după ce l-a pierdut, religia pornește dela certitudinea existenței lui Dumnezeu.

Ceea ce înseamnă că filosoful pierzându-se pe sine, caută să-și regăsească situația sa în cosmos, pe când credinciosul, prin raportul său față de Dumnezeu (*Max Scheler*), se știe creatură a puterii supreme care cîrmuește lumea. Pentru credincios lumea e bine rînduită de zeitățe, care i-a fixat și lui un loc în această rînduială perfectă. Pentru filosof lumea e haotică și abia prin cercetare, prin știință ea își dobîndește ordinea. Iar această ordine va fi dependentă de locul ce-și atribuie filosoful în ea, deci de metoda, de calea pe care pășește pentru a găsi „principiul ordinii“. În măsura ce această ordine se lămurește, filosoful își redobîndește Eul, își găsește determinațiunile Eului propriu, începe să înțeleagă *cine este el*. Punctul de plecare însă pentru filosof nu poate fi decît cel al

lui *Descartes* : cogito, adică subiectul pur fără obiect (care rămîne abia de cercetat și creat).

Am descoperit originile îndoelii filosofice. Ele sînt de natură socială. Îndoiala izvorește din descătușarea individului din ordinea socială, prin care fapt el își pierde identitatea Eului său.

Filosoful adevărat este bărbatul adult fără condiție socială precisă, fără funcție socială bine determinată.

În orice caz, în conștiința sa, îndoiala s'a ivit într'un moment dat asupra situației sale în raport cu oamenii și cu lumea. De aci începe apoi căutarea sa, a unei noi ordine pentru a se regăsi pe sine într'un loc bine fixat în acea ordine. Un filosof este deci un reformator al societății și al Universului. Dacă ar fi numai reformator social, n'ar fi filosof, ci un nemulțumit cu situația ce-o are într'o societate dată și năzuind spre o situație pe care o ocupă altul.

Dacă *Platon* ar fi rîvnit situația unui demagog, el s'ar fi înrolat într'un partid pentru a-și satisface ambiția. Dar *Platon* vedea în ordinea socială care îngăduia unui demagog să se ridice la conducere, o răsturnare a ordinii împotriva legilor firești, cosmice. Deci Universul trebuia refăcut în așa fel ca ordinea să fie restabilită după legile eterne. În acest caz cu necesitate și Statul ar fi condus de cel mai înțelept om și și-ar dobîndi forma sa perfectă.

O reformă socială în adevăratul înțeles al cuvîntului trebuie să se întemeieze pe o concepție filosofică, pe o nouă spiritualitate, cum se obișnuște a se spune azi. Ea implică deci străbaterea la transcendent, la principiul originar al oricărei ordine. Ceea ce înseamnă că ordinea socială, pentru a fi adevărată ordine, trebuie să fie integrată în ordinea cosmică.

Aci *Platon* ne-a arătat singura cale posibilă de urmat, deși nu singura idee posibilă după care societatea umană poate fi reformată. Ideea depinde de reformator și de condițiunile concrete în care se găsește societatea ce urmează a fi reformată.

Dar trebuie să ne întoarcem la Eul nostru — care se caută pe sine.

37. „CRIZELE COSMICE“ ȘI ISTORIA FILOSOFIEI

Identitatea Eului e garantată prin ordinea Universului în care Eul ocupă un loc bine determinat. Cînd în Univers intră o tulburare, cînd în locul cosmosului se ivește haosul, și Eul începe a rătăci, se pierde pe sine. Salvarea sa stă în încercarea ce o face de a restabili ordinea.

E o problemă a istoriei filosofiei de a descoperi împrejurările acestor „crize cosmice“ în urma cărora s'au născut sis-

temele filosofice, deci încercările de reclădire a cosmosului. Dar istoria filosofiei ar trebui să pătrundă mai adânc pentru a desvălui în toate amănunțele originile și desfășurarea acelor crize. Din aceste cercetări ar izvorî apoi o mai bună înțelegere a diferitelor direcții filosofice. Simpla interpretare a sistemelor filosofice după metodele obicinuite nu ajunge pentru ca să înțelegem într'adevăr problemele filosofiei. Și, dela început trebuie spus, că pentru mulți oameni aceste probleme rămân vecinic neînțelese. Adică pentru oamenii cari *știu ce sînt*, deci cari n'au fost nicicînd neliniștiți de îndoiala asupra identității Eului propriu.

Pentru marea mulțime a oamenilor, lumea e bine ordonată și situația lor perfect definită în ordinea lumii. Iar dacă în evoluția lor individuală se ivesc momente critice, d. ex. în epoca pubertății, sau în revoluții sociale, sau în desfășurarea carierei lor normale, ei nu filosofează de obicei, ci luptă pentru dobîndirea unui loc în ordinea existentă și acceptată de ei ca singură posibilă. Numai în indivizi înzestrați cu o senzibilitate neobișnuită o criză în ordinea existentă poate produce o tulburare sufltească adîncă în stare să-i mîie pe calea filosofării.

Heraclit, Socrate, Platon, Augustin, Descartes, Kant, Comte, Nietzsche sînt astfel de oameni.

Dar toți marii artiști trebuiesc puși alături de acești gînditori. Căci și arta nu este altceva decît căutarea și crearea unei ordine perfecte în care artistul să se poată identifica pe sine.

Calea filosofiei este una din căile pe cari omul de geniu creează o lume nouă, mai perfectă, pentru a-și asigura identitatea Eului propriu. În „opera de artă“, fie filosofică sau de altă natură, geniul, desprins din ordinea existenței, se regăsește pe sine, ajunge la cunoașterea de sine.

Dar aceste lucruri sînt prea bine cunoscute și au fost adeseori spuse. Noi am încercat să dăm acestor enunțări un înțeles mai clar și mai precis. Că mama se recunoaște în copil și *Platon* în opera sa filosofică sau *Beethoven* în nemuritorile sale compoziții, s'a afirmat adeseori. Dar nu s'a spus că mama n'ar ști cine este, dacă n'ar putea spune că e mamă, așa cum *Platon* nu și-ar fi găsit liniște în căutarea Eului propriu, dacă nu s'ar fi văzut oglindit în opera sa, dacă nu s'ar fi știut filosof.

Rezolvirea dată de diferiți filosofi acestei probleme, deși asemănătoare celei propuse de noi, se deosebește însă prin faptul, că ei neglijează cercetarea genezei problemei, pornind în deslegarea ei dela o criză contingentă a conștiinței lor, dînd acestei crize o semnificație universală, ca și cum toți oamenii ar trebui să meargă pe calea arătată de ei pentru a se regăsi pe sine. Dar ei nu-și pun întrebarea, dacă nu cumva ceilalți oameni n'au nevoie de această metodă, întrucît ei știu cine sînt.

Această eroare o găsim la aproape toți filosofii din timpurile mai noi, pe cînd, în antichitate, filosofii erau exclusiviști, afirmînd că numai ei sînt neliniștiți de aceste probleme, a căror deslegare nici nu interesează publicul larg, ci numai pe discipolii lor, mînați și ei în căutarea unei noi ordine. Filosofia, ca și toate artele, (vorbim de artele creatoare cari cer genialitate) era pe atunci rezervată numai unui cerc restrîns și inițierea avea un caracter esoteric. Numai cel zguduit de neliniște, numai cel desprins din ordinea existentă, deci cel ce s'a pierdut pe sine și vrea să creeze o ordine nouă pentru a se regăsi, putea fi admis și primit în cercul celor știutori (al „filosofilor“ în întelesul cel mai larg al cuvîntului).

Aci trebuie să ne oprim pentru o clipă. Mi se pare că am mers prea repede spre rezolvirea problemei, și trebuie să ne mai întoarcem pentru a controla dacă verigile lanțului logic sînt bine prinse și destul de rezistente.

38. „CUNOAȘTEREA DE SINE“, PUNCT DE PLECARE AL ORICĂREI FILOSOFII

În cele expuse de noi, am vrea să însemnăm mai ales faptul că filosofia ni se înfățișează ca un fenomen bine conturat în istoria deferitelor societăți omenești. Reflexiunea asupra Eului propriu, asupra situației sale în Univers, se naște numai în anumite condițiuni concrete în care e pus individul. Aceste condiții sînt istoric-contingente, ca și nașterea individului în general, ca și toate evenimentele *istorice*. Deci nu fiecare om e împins prin natura sa spre filosofare, dar orice om poate ajunge în situația de a trebui să filosofeze, adică să fie neliniștit de îndoieli asupra identității Eului propriu, precum și asupra raportului între acest Eu și lumea exterioară. Izvoarele acestor îndoeli trebuiesc căutate în desprinderea omului din legăturile sale *naturale* cu semenii săi. Trecerea comunității naturale, biologice, într'o „*societate*“ *umană*, precum și prefacerile sociale, transformarea structurii societății, ridică totdeauna problema adaptării individului la noile condițiuni. Dar știm că nu toți indivizii sînt atinși de aceste transformări, și pe de altă parte, chiar dacă întreaga societate e cuprinsă de aceste tulburări, numai puțini indivizi caută rezolvirea problemei pe calea filosofiei. Cazul filosofului e totdeauna un caz privilegiat, ca și al artistului în general. Numai anumite predispoziții individuale și anumite împrejurări dau naștere filosofării. De aci însă nu urmează că filosofia are un rol șters și fără însemnătate pentru marea mulțime și că ea ar rămînea un accident personal. Dimpotrivă, orice om trebuie să rezolve această problemă. Dar marea mulțime se mulțumește cu rezol-

virea dată de filosofi, acceptă deci rezultatul la care a ajuns un filosof sau altul. Ea nu cercetează metoda și nu o verifică, ci e mulțumită cu rezolvirea dată de „specialist“. Așa e în toate domeniile de activitate omenească : inventatorul hotărăște direcția, pe care ceilalți o urmează (G. Tarde). Fie că inventatorul, omul de geniu, are intenția să-i convingă pe ceilalți despre adevărul găsit de dînsul, sau că n'are această intenție, cercetarea sa avînd menirea să-i dea numai lui rezolvirea unei îndoeli subiective, „opera sa“ va avea totuș influență asupra semenilor săi.

Această operă se prezintă ca un „sistem de gîndire“ asupra lumii, născut din descoperirea unei erori în concepția curentă despre ordinea universală și din năzuința de a îndrepta acea eroare, de a pune în locul ei *adevărul*. Caracterul sistemului e determinat și de natura erorii descoperite. Dar, oricum, eroarea nu poate izvorî decît din interpretarea raportului între subiect și obiect, adică din felul de judecare a subiectului. Dacă situația subiectului e bine lămurită, dacă subiectul știe cine este, dacă se cunoaște pe sine, atunci nicio eroare nu se poate ivi. De aceea toate năzuințele filosofului trebuie să înceapă cu fixarea situației subiectului, cu cunoașterea de sine, înainte de a proceda la cercetarea *obiectului*. Căci e lămurit că obiectul își va desvălui toată natura sa în clipa ce subiectul își va fi dobîndit deplină putere asupra lui. O oscilație continuă a acestui raport între subiect și obiect trebuie să producă erori și să îngăduie schimbări continue în ordinea Universului. De aceea și noi, porniți spre lămurirea ordinei universale, am năzuit mai întîiu să garantăm Eului o situație clară și bine fixată. Cred că am reușit să desprindem cel puțin elementele pe cari ne putem sprijini în construcția ce vrem s'o înfăptuim.

CARTEA A DOUA
MONADA ȘI COMUNITATEA

1. ORDINEA UNIVERSALĂ ȘI ORDINELE PARȚIALE

A ști ceva despre un lucru înseamnă a-i cunoaște relațiile cu celelalte lucruri, adică a-i cunoaște locul într'o ordine universală a lucrurilor. Dar problema stă tocmai în a pătrunde pînă la cunoașterea *ordinei universale*. Filosofia se naște din îndoiala în existența unei ordine și năzuința ei este a o descoperi, de a o construi sau reconstrui. Îndoiala nu se poate ivi decît în conștiința individuală. Dacă această conștiință ar avea locul ei bine determinat în ordinea existentă (sau într'o ordine existentă), îndoiala nu s'ar putea naște. Prin urmare numai printr'o schimbare a relațiilor Eului (subiect) cu „lumea“ (obiect) se tulbură ordinea și se ridică problema restabilirii ei. Acea „lume“ însă, precum am văzut, cuprinde o diversitate de lucruri. Și nu numai o diversitate de lucruri — dar și o diversitate de rînduiri a acestor lucruri. Ceea ce înseamnă, cum iarăș am arătat, că îndoiala se poate raporta la tulburarea unei ordine particulare, dar și la ordinea universală. În cazul din urmă se presupune existența sau necesitatea existenței unei ordine universale, constituită fie din lucruri sau din toate ordinele parțiale, din toate *sistemele* de lucruri. *Filosofia* pornește dela îndoiala în existența ordinei universale. Un om care crede în existența unei ordine universale, dar observă tulburarea unei ordine parțiale, va căuta să restabilească ordinea parțială în conformitate cu principiile ordinei universale. El nu va fi filosof, ci reformator, pentru care principiile ordinei universale sînt bine stabilite, deci programul său de acțiune e fixat dela început în temeiul acestor principii. Așa pentru cei ce cred în dogmele religioase, pentru cei ce acceptă idealismul, materialismul sau altă „filosofie“ fără cercetare, programul de acțiune va fi lămurit: orice tulburare în ordinea lucrurilor va trebui înlăturată pentru a o restabili în conformitate cu dogmele religioase sau filosofice. Omul însă care a pierdut credința religioasă sau nu poate accepta o doctrină filosofică fără a-i cerceta temeiurile, va fi cuprins de îndoială și va fi împins spre filosofare.

Greutatea este pentru dînsul de a găsi un sistem de coordonate cu ajutorul căruia să poată stabili locul fiecărui lucru.

Pentru ordinele (sistemele) parțiale problema se poate rezolvi lesne — ceea ce a arătat *Descartes* prin geometria sa analitică. Dar pentru ordinea universală deslegarea problemei e foarte dificilă. Căci se pune întrebarea : în ce punct *unic* trebuie să se întretae coordonatele. S'ar părea că *Descartes* a rezolvit această problemă prin al său : *Cogito, ergo sum*, sau *Kant* prin fixarea Eului transcendental ca punct de întretăere a coordonatelor. Dar la *Descartes* problema unității ordinei a rămas deschisă, iar *Kant* năzuind să înlătore scepticismul și relativismul lui *Hume* în domeniul științelor naturale, n'a rezolvit problema decît pentru ordinea naturii ($\psi\sigma\iota\varsigma$). Pentru ordinea morală sistemul de coordonate cere admiterea existenței lui Dumnezeu, ca creator al Universului și înfăptuitor al ordinei morale, unitatea celor două ordine rămînînd iarăș fără rezolvire definitivă, deoarece *Critica puterii de judecare* nu reprezintă decît o încercare de a arăta posibilitatea acestei unități. Relativismul modern (în fizică) ne îngăduie să alegem după voie sistemul de coordonate, dobîndind astfel atîtea ordine (sisteme) cîte coordonate vrem să construim sau credem oportun (din punct de vedere teoretic și practic !) să construim. Problema ordinei universale, relativismul nici nu caută s'o rezolve și nici n'ar putea-o rezolvi. Principiul : totul e relativ, nu îngăduie să se accepte un sistem de coordonate absolut. Dar : totul e *relativ* — afară de *absolut*. O relativitate absolută este o contradicție în adjecto. Adică : toate sistemele parțiale trebuie să facă parte dintr'un sistem universal. Ele nici nu pot avea un înțeles decît în raportare la un sistem compus din sisteme, la un sistem universal. Haosul ivit într'un sistem parțial nu poate proveni decît dintr'o tulburare a raporturilor acelu sistem cu alte sisteme, deci dintr'o tulburare a ordinei universale, și numai prin restabilirea acestei ordine, poate dispărea și desordinea în sistemul parțial.

Presupunem că am avea un sistem complet închis. De pildă sistemul nostru solar. Dacă într'adevăr ar fi complet închis, susținem că nici o tulburare a ordinei în acest sistem n'ar fi cu putință. Căci de unde ar putea veni cauza tulburării ordinei, dacă negăm orice contact cu ceva în afară de acest sistem ? Cum nici un atom și nici o energie n'ar putea intra nici ieși din acest sistem (el fiind absolut închis), nici o schimbare n'ar putea avea loc în el, ordinea ar fi perfectă și eternă. Se nțelege că ar putea avea loc „schimbări“ înăuntrul sistemului, dar după legi fixe și uniforme (fără istorie !) — așa cum de fapt ne învață astronomia și mecanica cerească. Dar chiar mecanica cerească, în stabilirea legilor ei, face abstracție, cînd vorbește de ordinea înăuntrul sistemului solar, de influența altor sisteme solare care poate tulbura ordinea (răcirea soarelui, apropierea sau îndepărtarea sistemului nostru solar de corpurile cerești sau de sisteme de astre etc.). Orice influență de

acest fel, venită din afară, este cauza unor transformări și tulburări. Considerînd însă sistemul nostru solar ca făcînd parte dintr'un sistem compus din sisteme, noi putem calcula tulburările intervenite în sistemul parțial, și le putem interpreta ca fenomene rezultate din *ordinea* universală și supuse legilor cari determină structura sistemului universal.

Dar, fie că luăm acest exemplu sau altul, nu putem ocoli întrebarea : pînă unde merge această înmulțire a sistemelor ? Rezultatul tuturor străduințelor omenești pentru a răspunde la această întrebare este : omul nu poate deslega această problemă. Căci pentru a o deslega, omul ar trebui să stea în afară de Univers. Deci ar trebui să existe Universul (tot ce este) și omul care vrea să știe ce este Universul. Ceea ce, logic, nu e cu putință. Dar tot așa de logic este, și aci orice om care gîndește logic trebuie să ajungă la aceeaș concluzie, să credem că trebuie să existe o deslegare a problemei, pe care o deține o ființă înzestrată cu o inteligență supraumană. A afirma, cu Spinoza sau materialistii atei, că „natura“ e un sistem închis și în afară de ea nu există nimic, că ea este *subiect* și *obiect*, deci unitate absolută, e absurd. Natura e obiect pentru orice vietate înzestrată cu senzibilitate. Dacă vietățile intră în natură fără a se putea distanța de ea, atunci ele n'ar putea ști nimic — totul ar fi iluzie și înșelare. Omul se crede inteligent și crede (sau știe ?) că știe ceva despre lume și despre sine. Ba el se crede în stare să cunoască natura și legile ei. Ar fi însă nebun să creadă că el (ca individ) reprezintă culmea inteligenței, că în posibilitățile indefinite de apariție de vietăți simțitoare și cugețătoare el ar fi cea mai perfectă ființă. De fapt această nebulie se găsește la unii oameni, dar nu la toți și o întîlnim și între filosofi, poate mai adeseori decît între ceilalți oameni, dar ea nu e o boală specific filosofică. Mai degrabă am putea zice că marea mulțime nu e atinsă (din punct de vedere teoretic) de această boală, dar se comportă din punct de vedere practic ca și cum n'ar exista Dumnezeu, pe cînd mulți filosofi sînt atei în teorie (prin eroare în raționamente) și credincioși în practică. Tendința noastră este să punem teoria filosofică de acord cu practica filosofilor și să îndreptăm practica mării mulțimi în conformitate cu adevărata teorie filosofică.

Marea mulțime crede că există un Dumnezeu (sau mai mulți zei, buni și răi), dar e dispusă să mai creadă că Dumnezeu a făcut lumea pentru om și fiecare în sine și e înclinat să creadă că pentru *dînsul* a făcut Dumnezeu lumea. Așa se crede fiecare ocrotit și supravegheat îndeosebi de Dumnezeu, se crede făptură privilegiată. Acest egocentrism practic se împacă foarte bine cu credința în existența lui Dumnezeu. Filosoful e dispus să se îndoiască în teorie de existența lui Dumnezeu și să se considere, ca inteligentă, suveran asupra Universului dat lui ca reprezentare, ca obiect de cercetare. Această pozițiune cere

eliminarea oricărei subiectivități din lume, prefacerea a tot ce este în obiect — afară de subiectul cugetător, care, în felul acesta, nu poate aparține Universului — obiect (reprezentare). Subiectul, în teorie, trebuie să devie *extra-mundan*, să se proclame deci *zeitatz*, principiu generator al lumii-obiect.

În practică însă această pozițiune nu mai poate fi apărată. Iși pierde orice suport și înțeles. Pluralitatea subiectelor este, în practică, o axiomă, ceva evident și nemijlocit cunoscut. Pentru filosof egocentrismul teoretic cere, în mod logic, în practică admiterea nu numai a pluralității subiectelor ci și o ierarhizare a lor. În mod necesar, în această ierarhie locul suprem îl va ocupa ființa cea mai puternică, cea mai superioară, și aceasta nu poate fi *om*, ci trebuie să ne-o imaginăm supra umană. În teorie deci, omul nu poate nega existența sau demonstra inexistența lui Dumnezeu. Dar el nu trebuie să creadă în existența Lui; el poate renunța la această credință, având în vedere ținta ce-i propune: de a cunoaște lumea cu puterile rațiunii sale. Proclamarea suveranității rațiunii este deci în acest caz un postulat metodologic de neocolit. În practică situația se schimbă. Universul, cuprinzând și pe individul cugetător și o mulțime de ființe cugetătoare nu mai poate fi luat drept creațiune a subiectului. Orice început de acțiune practică se opune acestei concepții și cere recunoașterea existenței unor puteri superioare subiectului — pînă la recunoașterea existenței unui Creator al lumii.

În „Critica puterii de judecare“, Kant zice că explicarea cauzală — mecanică a lumii e insuficientă cu privire la organism și că trebuie să introducem *finalitatea* (*Zweckmuetigkeit*). Lumea ni se înfățișează ca și cum (*als ob*) ar fi creată de o inteligență cu un scop anumit; natura pare a urmări un scop, ceea ce n’ar putea-o face, dacă n’ar exista o inteligență care cunoaște scopul. Acest „als ob“ al lui Kant a fost interpretat de *Vaihinger* în felul că din „Critica puterii de judecare“ s’ar putea scoate principii pentru o filosofie a „ficțiunilor omenești“, (*die Philosophie des Als Ob*), ficțiuni necesare pentru orientarea practică, dar cari nu ne dau nici o cunoaștere asupra adevăratei naturi a lucrurilor.

Dar de unde știe *Vaihinger* că avem a face cu ficțiuni? Ca să spunem că ceva e ficțiune, am trebui să putem pune în fața ficțiunii realitatea adevărată. Nu putem spune mai degrabă că pozițiunile *Criticii rațiunii pure* sînt ficțiuni și construcții ipotetice, pe cînd *Critica puterii de judecare* ne arată adevărata înfățișare a lucrurilor? Adică: prin ce punct trec coordonatele în raport cu cari trebuie să determinăm ordinea reală a lucrurilor? Și e oare „logic“ să spunem că teoria (adevărata teorie) poate sta în contradicție cu practica? Dar vedem că filosofii își dau cea mai mare silință să potrivească teoria cu practica. *Critica rațiunii pure* e în desăvîrșit acord cu practica, dar cu

o anumită practică : cercetarea naturii. Ea nu ne dă decît principii pentru cunoaștere, iar cunoașterea este activitate, deci practică. Considerată din acest punct de vedere, subiectul *crează* natura ca mecanism, el îi imprimă legile sale, el o stăpînește. Această natură creată de subiect nu este însă, cum se adeverește, *realitatea* în care există o mulțime indefinită *de subiecte*. În clipa ce activitatea subiectului depășește sfera „cunoașterii“, a teoriei (concepută ca activitate), ea se izbește de lumea subiectelor, de piedici cari trebuiesc învinse, de o ordine care nu mai este mecanică, ci (cu un termen consacrat) morală, în care subiectele sînt libere, autonome. Logica își păstrează se 'nțelege și aci valabilitatea. Dar metoda (tehnica) activității e alta. Problemele morale nu le mai putem rezolvi prin activitate teoretică, adică prin simple înșiruri de raționamente, ci numai prin „faptă“, prin luptă, prin organizarea subiectelor într'un sistem ierarhic.

De aceea ar trebui analizată și lămurită, în toată întinderea, problema raportului între teorie și practică, între cunoaștere și acțiune. Cunoașterea e acțiune. Acțiunile se deosebesc întreolaltă prin scopul urmărit, dar nu prin faptul că sînt însoțite sau călăuzite de cunoaștere. Ci ele *sînt* mai mult sau mai puțin cunoaștere. Cînd scopul acțiunii este cunoașterea însăș (= știința) ajungem la limită prin eliminarea tuturor celorlalte scopuri posibile de înfăptuit cu mai puțină cunoaștere. În clasificarea, ordonarea și ierarhizarea acțiunilor trebuie să alegem un criteriu. Acest criteriu îl scoatem din ierarhia subiectelor acțiunilor posibile. Cînd o piatră cade, subiectul e piatra. Ea nu știe ce efect va avea căderea ei, nici n'a urmărit prin cădere un scop. Dar cînd un om aruncă o piatră sau sare dela o înălțime la pămînt, el urmărește un scop și cunoaște efectele acțiunii sale. Cînd un om cade (fără să vrea !), el știe sau își dă seama ce se poate întîmpla, deși se găsește în situația pietrei. *Prevederea* efectelor unei acțiuni și posibilitatea de a înfăptui scopuri prin această prevedere constituiesc caracterul specific al activității omenești. Adică : anumite acțiuni ale omului (deși nu toate) sînt știute, conștiente, calculate, prevăzute. Sînt oameni cari se ocupă cu cercetarea posibilităților de prevedere a tuturor acțiunilor omenești posibile. Aceștia sînt teoreticienii, savanții. Ceilalți oameni profită de activitatea acestora, de rezultatele dobîndite de ei. Ei ne pot da sfaturi și precepte pentru acțiune, prevestind efectul diferitelor acțiuni. Astfel ei ne vor spune : nu săriți la pămînt dela o înălțime de o sută de metri căci o să vă frîngeți oasele ; sau : nu beți apă, cînd sunteți înfierbîntați, căci o să contractați o pneumonie. Ei ne învață cum să construim un avion, cum să tipărim o carte, cum să conducem o școală sau un Stat.

Cunoașterea nu este contemplare pasivă, ci observație activă, experiență, sistematizare și legare a experiențelor între-

olaltă, fixarea lor prin scris, verificarea lor este. *Practicianul* e omul care încrezându-se în prevederile *teoreticienilor* aplică precepte și reguli pentru dobândirea unui rezultat dorit de el. De fapt avem aici colaborarea mai multor categorii de „practicieni”: a celor ce descopăr regulile (după o anumită metodă) de acțiune pentru cele mai diferite scopuri și a celor ce urmăresc scopuri precise și le înfăptuiesc după regulile date de ceilalți. Teoreticienii își concentrează interesul asupra mijloacelor, practicienii asupra scopurilor.

Teoreticianul, de pildă, caută mijloacele de a transforma un element chimic, în altul, fie a plumbului în aur sau a aurului în plumb; practicianul va căuta să prefacă plumbul în aur după regulile date de teoretician. Teoreticianul va cerceta posibilitățile de educare a omului; practicianul va năzui să-l facă bun pe omul rău, aplicând preceptele teoreticianului (care va arăta și cum putem face dintr'un om bun unul rău). Deci indiferența față de scop îl caracterizează pe teoretician, indiferența față de mijloace pe practician. Se înțelege că există și o cooperare între aceste două categorii de oameni. Practicianul îi poate propune teoreticianului să găsească mijloacele pentru înfăptuirea unui scop determinat, sau chiar același om poate fi în același timp și teoretician și practician. E o chestiune de diviziune a muncii sociale, de diferențiere și specializare. La animale savantul și practicianul se confundă în același individ. La oameni, graiul a înlesnit și această specializare foarte utilă, dar care numai în anumite domenii e explicabilă într'o măsură mai largă, în alte domenii într'o măsură mai redusă, în unele domenii iarăși rămânând inaplicabilă.

Dacă ne întrebăm care activitate are primatul, sau are valoare mai mare: cea teoretică sau cea practică, vom răspunde că în mod necesar pentru oameni teoria reprezintă o valoare mai mare, dar nu fiindcă este teorie opusă practicei, ci fiindcă este o *practică superioară*, cu mult mai rodnică și mai sigură de rezultatele ce vrea să le dobândească. Această practică e pe deplin stăpână pe mijloace și pe metodele de înlănțuire a mijloacelor și îi deschide fiecărui om posibilități de înfăptuire rodnică fără a-l face să piardă vremea cu cercetarea mijloacelor și experiența lor, ci ducându-l fără oprire la ținta dorită.

Dar care e situația filosofiei?

Reprezintă filosofia în această ierarhie a activităților omenești o culme? După concepția modernă, începând cu Kant, numai științele naturii, (fizica în înțelesul cel mai larg), sînt adevărate științe. Filosofia ar fi numai încercarea de a stabili o cooperare a științelor speciale, de a arăta „unitatea naturii” ca ordine desăvîrșită. În ce privește lumea subiectelor, ordinea morală, noi am trebui (așa zice această concepție) să renunțăm la cunoașterea exactă, la prevedere, sau dacă în-

cercăm să introducem și aci prevederea și cercetarea mijloacelor, am trebui să adoptăm metodele științelor exacte. Deci : să construim ordinea morală prin analogie cu ordinea fizică.

Dar știm că aceste ordine sînt diferite, deși poate nu opuse. Problema este : să aflăm ordinea în care să intre și cea fizică și cea morală.

Cum însă noi nu cunoaștem, așa se spune, decît cele două ordine, noi n'avem posibilitatea decît să le ierarhizăm, dînd uneia întâietatea și construind cealaltă prin analogie. Așa s'a întîmplat în istoria filosofiei pînă la *Kant*. Cînd ordinea morală era bine stabilită, ordinea fizică a fost construită după cea morală („legea“ naturală deriva din „legea“ morală), cînd ordinea morală fu zdruncinată, filosofia a reconstruit-o după cea fizică (legea morală deveni lege naturală). Evident că ne învîrtim într'un cerc vicios. Putem evada din acest cerc ? Putem construi o ordine care să cuprindă și pe cea fizică și pe cea morală ?

2. MONADELE

Ni se impune ca problemă filosofică centrală căutarea ordinei universale, a cosmosului universal, care să cuprindă și ordinea materială (a obiectelor) și ordinea morală (a subiectelor). Filosofia tradițională a simplificat problema construind sau ordinea materială după cea morală sau invers, susținînd primatul uneia din aceste ordine după care se îndreaptă apoi cealaltă. Ar fi de căutat însă, după cele spuse mai înainte, o a treia ordine care să le cuprindă și să le acorde pe amîndouă. Rezolvirea dată de *Spinoza* nu e acceptabilă căci ajungem la pozițiunea unui subiect fără obiect. Cea mai genială încercare de deslegare ni se pare a fi cea a lui *Leibniz*, în monadologia sa, care a fost reluată de *Renouvier*.

Nu putem expune aci pe larg nici monadologia leibniziană nici personalismul lui *Renouvier*. Însemnăm numai că la acești filosofi întîlnim indicarea lămurită a drumului pe care trebuie să meargă orice filosofie care vrea să facă lumină asupra supremelor probleme ale gîndirii.

Orice „obiect“ trebuie considerat ca creat și stăpînit de un subiect, ca aparținînd unui subiect. Un subiect nu poate fi conceput decît ca *creator*, ca *activitate* îndreptată spre crearea unui obiect. Obiectul este *al* subiectului. Cînd gîndim creăm, cînd creăm gîndim. Dacă se spune despre un om că el face ceva fără să gîndească, nu înseamnă decît că el este instrumentul unui subiect care gîndește și deci creează. Așa cum mîna mea execută gîndul meu, așa un muncitor execută gîndul inginerului. Un muncitor nu creează un automobil, ci

il confecționează. Automobilul e creat de cel ce l-a gândit, de cel ce a avut ideea automobilului. Universul ca obiect este gândirea lui Dumnezeu, deci creațiunea sa. În acel Univers intrăm și noi ca elemente și ca *instrumente* ale Creatorului pentru desăvârșirea operei sale. Istoria Universului este desfășurarea cugetării divine. Zeitatea este „extramundană“, este subiect față de lumea-obiect. Ea nu poate fi identică cu obiectul (cum pretinde *Spinoza*).

Aci se ivesc o serie de probleme. Mai întâiu, dacă Dumnezeu poate gândi diferite lumi. De ce a gândit tocmai lumea așa cum este ea și oare această lume e cea mai bună, etc.? Toate aceste probleme sînt tot așa de dificile sau tot așa de ușoare ca și de pildă problema de ce un om gîndește altfel decît altul sau altfel decît un animal. Dacă există o mulțime indefinită de subiecte (monade), fiecare subiect gîndește altfel, creează altfel, își are obiectul său, care se schimbă, se modifică după cum se desfășoară gândirea sa. Aceste schimbări constituiesc istoria lumii aceluia subiect. Dar orice subiect este în afară de lumea sa gîndită și în afară de timpul, deci de istoria lumii sale. Subiectul doar nu intră în schimbările lumii sale, căci de altfel n'ar fi subiect. Trupul nostru se schimbă, are deci istorie, dar Eul nostru nu se schimbă, n'are istorie. Eu sînt același Eu — totdeauna și întrucît gîndesc și creez (adică sînt un Eu, o monadă). Alt om se schimbă, are istorie (biografie), dar fiind obiectul altui subiect. În „autobiografie“ nu se descrie „istoria Eului propriu“ ci schimbările lumii create de gândirea aceluia Eu, în care lumea intră și trupul Eului ca instrument de creare.

Din acest punct de vedere Eul ar fi nu numai o monadă ci *singura* monadă. *Kant* criticînd pe *Leibniz* (Critica rațiunii pure — Teoria elementară, Partea II-a, Diviz. I-a, cartea 2-a, adaos) nu vede că el însuși își întemeiază sistemul pe premisa existenței unei singure monade (Eul transcendențial), pe cînd *Leibniz* presupune din capul locului o multitudine de monade — fără a explica această pluralitate decît prin creațiunea lui Dumnezeu și fără a putea explica ordinea rezultată din coexistența monadelor decît prin armonia prestabilită de monada supremă (= Dumnezeu).

Noi am acceptat teoria lui *Kant* susținînd că subiectul (Eul) este o monadă avînd ca obiect lumea sa „fenomenală“ supusă legilor gândirii sale. Dar am arătat că la această pozițiune *Kant* a ajuns desbrăcînd „fenomenele“ de orice element subiectiv, de orice senzibilitate proprie. Experiența ne arată însă că există alte *Euri*, o multitudine de subiecte, deci o multitudine de monade. Impotriva lui *Leibniz* am susținut apoi că aceste monade stau în comunicare între-olaltă prin geneza lor și ierarhia ce se stabilește prin tendința fiecărei monade de a ajunge și în *practică* la pozițiunea monadei kantiene care este pur teoretică, logică.

În felul acesta existența lui Dumnezeu ca monada cea mai puternică, cea mai perfectă, rezultă ca o temelie necesară a ordinii între subiecte, nu numai ca principiu teoretic regulator al ordinii obiectelor (cum crede *Kant*). Ordinea obiectelor e determinată de activitatea creatoare a subiectelor și din cooperarea lor (necesară și explicată prin geneza subiectelor). Orice subiect (monadă) poate transforma lumea obiectelor, o poate rîndui în conformitate cu gîndirea sa. Dar activitatea oricărei monade se înlănțue cu activitățile celorlalte, fie prin cooperare sau luptă. Iar ordinea universală e creată prin gîndirea (deci activitatea) monadei celei mai perfecte pentru care celelalte monade nu sînt decît instrumente, organe de execuție. *Universul* deci este obiectul lui *Dumnezeu*, reprezentarea lui *Dumnezeu*, și istoria *Universului* este desfășurarea gîndirii lui *Dumnezeu*. În ordinea și ierarhia subiectelor, noi nu ni-l putem imagina pe *Dumnezeu* după chipul și asemănarea noastră (antropomorfism). Dar noi sîntem făcuți oarecum după chipul și asemănarea lui *Dumnezeu* în măsura în care ideea lui *Dumnezeu* despre noi, cînd ne-a gîndit (creat), este a sa, exprimă gîndirea sa. Așa cum o statuie sau o pictură sau o poezie exprimă gîndirea artistului creator, este deci într'un fel făcută după chipul și asemănarea sa, așa și noi sîntem creați de *Dumnezeu* după chipul și asemănarea sa. Ceea ce e cu totul deosebit de antropomorfism. Și mai ales că fiecare din noi intră ca parte în creațiunea *Universului* și în istoria *Universului*, în ordinea creată de *Dumnezeu*. Dar, fiind așa, cum am putea ști și cunoaște planul acelei ordine și gîndirea Creatorului. Decît doar atîta putem cunoaște și ști că puterile noastre sînt insuficiente pentru a descoperi cu desăvîrșire acel plan în toată întinderea sa. Noi descoperim numai existența Creatorului în creatură, dar nu-l putem cunoaște în felul cum cunoaștem ceea ce este *obiect* al cunoașterii noastre. Noi îl cunoaștem pe *Dumnezeu* din opera sa (ordinea universală) așa cum zicem că-l cunoaștem pe *Beethoven* din opera sa. Cu marea deosebire că în opera lui *Dumnezeu* intrăm și noi ca elemente, pe cînd în opera lui *Beethoven* nu. Adică: în ierarhia monadelor (a subiectelor) locul lui *Dumnezeu* nu poate fi stabilit după aceleași criterii după cari stabilim ierarhia între celelalte ființe considerate ca monade. Nu teoretic, ci practic, adică prin comparația produselor (a gîndirii realizate).

E bine să lămurim raportul nostru față de divinitate pentru a nu cădea în erori fatale.

Am dat trupul nostru naturii și îl recunoaștem supus legilor fizice, (mecanice, fizico-chimice, biologice și psihologice). Dar ne-am salvat identitatea noastră ca *monadă*, ca subiect, raportînd existența noastră la existența lui *Dumnezeu*, deci regăsindu-ne în ordinea universală care exprimă gîndi-

rea Lui. Această ordine nu e nici obiectivă (cauzală) nici subiectivă (morală), ci le cuprinde pe amîndouă. În felul că fiecare subiect își are obiectul său (lumea sa realizată prin gîndire), iar toate subiectele (cu obiectele lor) constituiesc o ordine născută din înlănțuirea gîndirii lor (înțeleasă ca activitate creatoare). Orice monadă deci reprezintă un centru „cosmic“, adică de ordine, iar Dumnezeu ar fi centrul cosmosului universal. Centru, nu static și spațial, ci dinamic, din care pornește activitatea creatoare.

Pentru om, termenii de ordine și desordine, haos și cosmos, au un înțeles „uman“, deci legat de desfășurarea gîndirii fiecăruia și de înlănțuirea și desfacerea gîndirii sale în raport cu gîndirea altor oameni și altor ființe. Gîndirea individuală se desfășoară în legătură (armonie sau opoziție) cu gîndirea altor oameni și altor ființe, creînd sau distrugînd o ordine. Am arătat că ea nu poate rămînea niciodată izolată și suverană (ca la *Kant*) nici nu concordă cu gîndirea celorlalți indivizi prin armonie prestabilită (*Leibniz*), ci ea creează o ordine în legătură continuă cu gîndirea altora. Așadar, în ordinea umană, constituită din comunitatea subiectelor (monade) intră și lumile (obiectele) acestor subiecte (nu ca la *Kant* sau *Leibniz* numai subiectele fără obiect), fiecare lume exprimînd gîndirea subiectului ei („gîndire“ în înțeles cartesian). Aceste lumi, prin procesul înlănțuirii gîndirii indivizilor, se contopesc în limitele comunității constituite, într'o lume interindividuală, într'un *cosmos social*.

În temeiul expunerilor noastre vom ști însă că acest cosmos nu e mecanic și static, ci mereu în devenire, mereu amenințat de disociere, dar susceptibil de amplificare și dezvoltare. Istoria lumilor individuale se combină dînd o istorie pe plan social, care reprezintă o sinteză a lumilor individuale, înfăptuită prin eliminări și asimilări neîncetate a creațiunilor individuale.

Sînt comunitățile omenești monade de grad superior față de monadele-indivizi? Sînt ele mai reale decît indivizii? Există o conștiință colectivă, o voință colectivă, sentimente colective ?

3. ORDINEA ȘI HAOSUL

Nimic nu ne împiedică să atribuim unei comunități omenești o conștiință și o voință proprie, așa cum nimic nu ne oprește să atribuim Universului un suflet. Dar am înaintat oare prin asta în cunoașterea faptelor? Am văzut doar cît de dificilă și complexă e problema sufletului la individul uman. Dacă am fi ajuns aci la o deslegare lămurită și definitivă, poate că ni s'ar deschide înțelegerea și pentru pro-

blema conștiinței colective. Dar așa cum stau lucrurile, admiterea unei conștiințe colective n'ar însemna decît o încercare de a explica ceva necunoscut prin alt necunoscut. Adevărat este că fenomenele ne apar mai clare în desfășurarea lor, dacă le reducem la un singur principiu. Asemănarea unei comunități, în comportamentul ei față de lumea împrejmuitoare, cu un organism viu nu poate fi tăgăduită. Și dacă comportamentul organismului e „explicat“ prin existența unui suflet individual, de ce nu s'ar putea explica tot așa de bine (sau rău) activitatea comunității prin existența unui suflet colectiv? În acest fel și specia are o conștiință și fiecare familie. *Schopenhauer* îi dă și lumii o voință, care se manifestează în cele mai diferite feluri în formele cari constituiesc lumea, începînd cu formele anorganice.

Adică, nu putem concepe o ordine fără un principiu intern al acestei ordine: pentru Universul material gravitația, pentru cel spiritual dragostea, simpatia, voința, etc. Și nu este gravitația un fel de simpatie și simpatia un fel de „atracțiune“? Așa ne întoarcem iarăș la punctul de plecare: dacă există o ordine universală, ea cere și un principiu universal pe care se întemeiază. Științele particulare se ocupă fiecare de o anumită ordine, care, la rîndul ei, postulează un principiu social, inerent acelei ordine. Sociologia se ocupă de ordinea socială și va avea deci nevoie de un principiu la care să poată fi reduse toate fenomenele sociale. Il putem numi suflet colectiv, sau voință colectivă, sau conștiință colectivă. Se'nțelege că acest suflet colectiv este deosebit de cel individual, dar e totașa de greu (sau de lesne) de explicat și nu cîștigăm nimic, dacă îl construim „prin analogie“, așa cum fizica nu poate cîștiga nimic, dacă ar explica forțele naturale prin analogie cu forțele vii, deci gravitatea, magnetismul, electricitatea, etc., prin simpatie, voință, etc.

Marea problemă, fundamentală și neliniștitoare, care împinge la filosofare, este existența sau inexistența unei ordine universale și deci a unui principiu universal pe care se întemeiază.

Rezolvirea problemei nu este, logicește, dificilă. Căci, din două una: negînd existența unei ordine universale, trebuie să admitem haosul, adică lipsa ei și deci lipsa unui principiu de ordine, sau mai bine zis din cauza lipsei unui principiu de ordine. Noi sîntem dispuși să facem acestei concepții haotice, anarhice, nihiliste, sceptice (sau cum vrem s'o numim) cele mai largi concesii. Deci să zicem: totul în lume e întîmplător, imprevizibil, fără nici o regulă și fără nici o lege. Dar pentru a *constata* acest haos, trebuie cel puțin să ne putem *gîndi* o ordine, în raportare la care abia poate fi constatată desordinea reală. Acea ordine gîndită nu trebuie să fie universală, deci un maxim, ci ea poate reprezenta un minim, într'o sferă

rea Lui. Această ordine nu e nici obiectivă (cauzală) nici subiectivă (morală), ci le cuprinde pe amîndouă. În felul că fiecare subiect își are obiectul său (lumea sa realizată prin gîndire), iar toate subiectele (cu obiectele lor) constituiesc o ordine născută din înlănțuirea gîndirii lor (înțeleasă ca activitate creatoare). Orice monadă deci reprezintă un centru „cosmic“, adică de ordine, iar Dumnezeu ar fi centrul cosmosului universal. Centru, nu static și spațial, ci dinamic, din care pornește activitatea creatoare.

Pentru om, termenii de ordine și desordine, haos și cosmos, au un înțeles „uman“, deci legat de desfășurarea gîndirii fiecăruia și de înlănțuirea și desfacerea gîndirii sale în raport cu gîndirea altor oameni și altor ființe. Gîndirea individuală se desfășoară în legătură (armonie sau opoziție) cu gîndirea altor oameni și altor ființe, creînd sau distrugînd o ordine. Am arătat că ea nu poate rămînea niciodată izolată și suverană (ca la *Kant*) nici nu concordă cu gîndirea celorlalți indivizi prin armonie prestabilită (*Leibniz*), ci ea creează o ordine în legătură continuă cu gîndirea altora. Așadar, în ordinea umană, constituită din comunitatea subiectelor (monade) intră și lumile (obiectele) acestor subiecte (nu ca la *Kant* sau *Leibniz* numai subiectele fără obiect), fiecare lume exprimînd gîndirea subiectului ei („gîndire“ în înțeles cartesian). Aceste lumi, prin procesul înlănțuirii gîndirii indivizilor, se contopesc în limitele comunității constituite, într'o lume interindividuală, într'un *cosmos social*.

În temeiul expunerilor noastre vom ști însă că acest cosmos nu e mecanic și static, ci mereu în devenire, mereu amenințat de disociere, dar susceptibil de amplificare și dezvoltare. Istoria lumilor individuale se combină dînd o istorie pe plan social, care reprezintă o sinteză a lumilor individuale, înfăptuită prin eliminări și asimilări neîncetate a creațiunilor individuale.

Sînt comunitățile omenești monade de grad superior față de monadele-indivizi? Sînt ele mai reale decît indivizii? Există o conștiință colectivă, o voință colectivă, sentimente colective?

3. ORDINEA ȘI HAOSUL

Nimic nu ne împiedică să atribuim unei comunități omenești o conștiință și o voință proprie, așa cum nimic nu ne oprește să atribuim Universului un suflet. Dar am înaintat oare prin asta în cunoașterea faptelor? Am văzut doar cît de dificilă și complexă e problema sufletului la individul uman. Dacă am fi ajuns aci la o deslegare lămurită și definitivă, poate că ni s'ar deschide înțelegerea și pentru pro-

blema conștiinței colective. Dar așa cum stau lucrurile, admiterea unei conștiințe colective n'ar însemna decît o încercare de a explica ceva necunoscut prin alt necunoscut. Adevărat este că fenomenele ne apar mai clare în desfășurarea lor, dacă le reducem la un singur principiu. Asemănarea unei comunități, în comportamentul ei față de lumea împrejmuitoare, cu un organism viu nu poate fi tăgăduită. Și dacă comportamentul organismului e „explicat“ prin existența unui suflet individual, de ce nu s'ar putea explica tot așa de bine (sau rău) activitatea comunității prin existența unui suflet colectiv? În acest fel și specia are o conștiință și fiecare familie. *Schopenhauer* îi dă și lumii o voință, care se manifestează în cele mai diferite feluri în formele cari constituiesc lumea, începînd cu formele anorganice.

Adică, nu putem concepe o ordine fără un principiu intern al acestei ordine: pentru Universul material gravitația, pentru cel spiritual dragostea, simpatia, voința, etc. Și nu este gravitația un fel de simpatie și simpatia un fel de „atracțiune“? Așa ne întoarcem iarăș la punctul de plecare: dacă există o ordine universală, ea cere și un principiu universal pe care se întemeiază. Științele particulare se ocupă fiecare de o anumită ordine, care, la rîndul ei, postulează un principiu oșebit, inerent acelei ordine. Sociologia se ocupă de ordinea socială și va avea deci nevoie de un principiu la care să poată fi reduse toate fenomenele sociale. Il putem numi suflet colectiv, sau voință colectivă, sau conștiință colectivă. Se'nțelege că acest suflet colectiv este deosebit de cel individual, dar e totașa de greu (sau de lesne) de explicat și nu cîștigăm nimic, dacă îl construim „prin analogie“, așa cum fizica nu poate cîștiga nimic, dacă ar explica forțele naturale prin analogie cu forțele vii, deci gravitatea, magnetismul, electricitatea, etc., prin simpatie, voință, etc.

Marea problemă, fundamentală și neliniștitoare, care împinge la filosofare, este existența sau inexistența unei ordine universale și deci a unui principiu universal pe care se întemeiază.

Rezolvirea problemei nu este, logicește, dificilă. Căci, din două una: negînd existența unei ordine universale, trebuie să admitem haosul, adică lipsa ei și deci lipsa unui principiu de ordine, sau mai bine zis din cauza lipsei unui principiu de ordine. Noi sîntem dispuși să facem acestei concepții haotice, anarhice, nihiliste, sceptice (sau cum vrem s'o numim) cele mai largi concesiuni. Deci să zicem: totul în lume e întîmplător, imprevizibil, fără nici o regulă și fără nici o lege. Dar pentru a *constata* acest haos, trebuie cel puțin să ne putem *gîndi* o ordine, în raportare la care abia poate fi constatată desordinea reală. Acea ordine gîndită nu trebuie să fie universală, deci un maxim, ci ea poate reprezenta un minim, într'o sferă

cît se poate de redusă, — dar totuș ea trebuie să poată fi gîndită, dacă termenul de haos vrea să aibă vreun înțeles.

Facem abstracție de faptul că cineva n'ar fi mulțumit cu ordinea existentă și ar vrea să existe *altă ordine (mai bună)*. Tot așa lăsăm la o parte pe cei ce constată o ordine, dar cred că nu se poate descoperi principiul ei. Mai important este să ne dăm seama că n'am putea constata nici ordinea, dacă nu ne-am putea gîndi haosul, fie un haos universal sau unul parțial. Deci : în fața unui haos real, trebuie să stea ordinea gîndită, în fața ordinei reale, un haos gîndit. Dar : putem gîndi ceva ce nu există în realitate, sau poate există ceva ce nu poate fi gîndit? Adică : de unde știm că ceva există în realitate și că ceea ce gîndim nu este real? În cazul nostru : de unde știm că ceea ce constatăm noi ca ordine nu este în realitate haos, sau că ceea ce constatăm ca haos nu este în realitate ordine?

Așa în timpurile noastre ordinea democrațiilor, este pentru naționaliști haos, iar ordinea spre care tind naționaliștii e calificată de democrați ca năzuință creatoare de anarhie și haos. Dar și între fizicieni există democrați și naționaliști, oameni de „stînga“ și de „dreapta“.

Aceste discuții nu duc la niciun rezultat cîtă vreme termenii de ordine și haos păstrează o semnificație de valoare, ordinea fiind considerată ca ceva bun, iar haosul ca ceva rău. Dar pot fi desbrăcați acești termeni de orice semnificație de valoare? Adică : putem presupune că există o ordine a lucrurilor fără raportare la un subiect pentru care ordinea e un bine, e preferată haosului considerat ca un rău, ca ceva ce displace sau amenință subiectul cu distrugerea?

Eu cred că fizicienii și filosofii se înșeală presupunînd că există o ordine a obiectelor fără raportare la subiect, sau la subiecte, dar nici haos în sine nu există, ci iarăș numai în raport cu un subiect. Iar ordinea și desordinea raportate la subiect, trebuie să aibă o semnificație de valoare : nici ordinea nici desordinea nu pot fi pur „obiective“, căci atunci ar fi „în sine“, adică n'ar putea fi constatate. Ordinea este ordine *pentru* un subiect, pentru cineva care poate gîndi desordinea, care știe ce este haosul și *vrea să evite haosul*.

Dar atunci pentru ordinea universală problema se complică. Ne putem gîndi că există o atare ordine pentru un subiect care poate gîndi haosul, deși acesta nu există nicăiri. Dacă Universul material, fizic, este considerat ca un mecanism perfect, o ordine desăvîrșită, el nu poate fi considerat ca atare decît presupunîndu-se existența unui subiect pentru care el e ordine. Deci : chiar mecanismul universal cere existența lui Dumnezeu. Dar Universul este ordine *pentru* Dumnezeu, adică Dumnezeu trebuie să-și poată gîndi desordinea, ca să creeze ordinea sau să considere creațiunea sa ca ordine. Zicînd *meca-*

nism, am procedat și aci prin analogie, deoarece am înglobat în Universul fizic și toate vietățile simțitoare și cugetătoare, pe cînd ceea ce numim noi mecanism nu cuprinde viața cu manifestările ei. Numai pentru Dumnezeu, acel subiect unic, Universul ar fi totalitatea *obiectelor*, cari în raport cu Dumnezeu n'ar avea niciodată calitate și pretenție de subiectivitate, fiind toate creațiunile lui. Dar în acest caz ordinea n'ar putea fi „mecanică“, în înțelesul nostru, ci o ordine universală în care mecanismul și-ar avea partea sa, deși într'un mod care nu poate fi priceput de noi.

Dar ne-am putea imagina raportul între lume și Dumnezeu și în alt mod. Să ne gîndim de pildă că lumea ar fi haotică servind divinității numai ca termen de comparație pentru ordinea desăvîrșită pe care o cugetă. Dar cugetînd-o sau în măsură ce o cugetă, haosul se transformă în ordine (cugetarea divinității neputînd fi interpretată decît ca activitate creatoare) și rămîne numai ca ficțiune pentru a da ordinei semnificația de ordine. Întrebările : dacă Dumnezeu a gîndit (și creat) întîiu haosul pentru a gîndi (și crea) în urmă ordinea, dacă acest proces a *început* cîndva și se va sfîrși cîndva etc. sînt întrebări la cari nu putem răspunde.

Noțiunile de timp și spațiu și toate categoriile intelectului nostru nu sînt aplicabile în raportul : Dumnezeu-Univers, — cum de altminteri, într'un anumit fel, ele nu sînt aplicabile chiar în raportul subiect-obiect din lumea noastră *decît* numai sub anumite condiții. Adică : ce înseamnă pentru noi *început* și *sfîrșit*, lungime, adîncime etc. ?

Cunoaștem noi un început și un sfîrșit ? Știm cînd ne-am născut, știm cînd am murit sau cînd vom muri ? Știm unde sîntem ? Și : întrucît reprezintă nașterea un început și moartea un sfîrșit ? Dar oare nașterea unei ființe împlinește ordinea sau începe haosul, pe cînd moarte n'ar fi cădere în haos, ci intrare în ordine ?

Asupra acestor probleme se poate filozofa și nimic nu ne împiedică să ne imaginăm fel de fel de deslegări, să răsîndim toate rezolvirile lor posibile, așa cum le întîlnim în istoria filozofiei.

E lămurit că aci ne mișcăm pe alt plan decît în teoria cunoașterii, decît în problema căutării identității Eului. Aci sîntem în plină istorie a lumii, în contemplarea desfășurării cugetării divine. Viața fiecăruia dintre noi este o parte dintr'un episod al acestei istorii. Dar nu putem ști de ce ne-am născut și ce sens are viața noastră în planul total al Divinității, deci în ordinea universală. Pentru noi toate „evenimentele“ istorice, adică toate transformările lucrurilor în timp sînt contingente : ele puteau să nu fie. Noi nu înțelegem de ce au trebuit să fie, deoarece nu putem cunoaște planul Creatorului. Dacă l-am cunoaște, am cunoaște și necesitatea desfășurării evenimen-

telor într'un fel unic — așa cum se desfășoară în realitate, în cele mai mici amănunte. În acest caz ne-am cunoaște și pe noi înșine, am cunoaște și începutul și sfârșitul lucrurilor. Dar atunci Eul care cugetă ar fi identic cu Dumnezeu, și nici alte Euri n'ar fi posibile, doar dacă am admite și posibilitatea atîtor lumi cîte Euri sînt. Și fiecare lume cu subiectul ei ar fi totalitatea existenței.

Așa chiar se prezintă problema pentru fiecare dintre noi, înainte de constatarea că există o pluralitate de subiecte și că există posibilitatea de comunicare între subiecte, din care rezultă (sau poate rezulta) o singură lume pentru multe (sau toate ?) subiectele.

Solipsismul real și practic ar reclama de fapt ca individul să reprezinte (cu lumea sa) Universul, totalitatea. Acest individ nu s'ar proclama zeitate, dar s'ar comporta ca zeitate. Cînd însă, la om, această pozițiune se dărimă prin evidența pluralității subiectelor și deci a existenței unei lumi care nu poate fi redusă la obiect pentru individul-subiect, omul trebuie să recunoască existența unei lumi-obiect în care intră și el și al cărei subiect este transcendent, dincolo de puterile noastre de cunoaștere.

Pe de altă parte însă solipsismul trebuie să-și păstreze locul ca punct de plecare singur posibil în cunoașterea lumii și în orientarea individului în lume. Dar solipsismul își dobîndește o valoare pur teoretică. El creează ordinea subiectivă, individuală în fața contingenței creațiunii divinității. Noi gîndim deci o ordine *pentru noi*. Termenului de gîndire trebuie să-i dăm aci adevăratul înțeles de creare, înfăptuire, activitate. Din multe lumi create în felul acesta de subiect, unele vor coincide cu ordinea dată, independentă de noi. Adică noi o putem construi în materia dată și creată de subiectul transcendent, așa cum sculptorul își taie statuia în blocul de marmoră. În desfășurarea contingentă (pentru noi) a istoriei lumii, fiecare din noi își poate săpa istoria sa, dar numai în măsura ce materia dată se mlădiază gîndirii noastre. Multe din creațiunile noastre rămîn „neimprimabile“ în istoria lumii, deoarece nu sînt adaptate sau sînt contrare planului Creatorului, sau pentrucă nu cunoaștem mijloacele de realizare, tehnica creării „istorice“.

Dar aceste planuri, schițe, proiecte, visuri, idealuri, își au existența lor și rostul lor, — dacă sînt comunicate altora și îi fac să încerce ei cu mijloace poate mai potrivite realizarea lor, înserarea lor în desfășurarea istoriei.

4. VALOAREA ORDINEI

Nu aducem nici probleme noi nici deslegări noi la probleme vechi. Marii filosofi au tratat aceste probleme și le-au deslegat, fiecare în felul său. Mai ales filosofii germani postkantieni au construit „ordine universale“ după toate regulile dialectice. Acești filosofi au avut chiar curajul să susție că au descoperit planul după care divinitatea a creat ordinea universală, iar diferitelor științe nu le-ar rămânea decît să arate în amănunte cum „ordinea particulare“ intră în ordinea universală sau mai bine zis pot fi deduse din ea. Fiecare sistem filosofic prescria deci tuturor științelor și conținutul și sfera lor, în temeiul unor principii raționale *a priori*.

Nu e mirare că aceste încercări au eșuat. Dar dînd greș, științele au intrat într'o fază de anarhie. Fiecare știință a năzuit să-și dobîndească o autonomie absolută, ba chiar să cucerească teren cît mai larg. Așa putem vorbi, în sec. XIX, despre adevărate tendințe imperialiste ale diferitelor științe.

Problema noastră ar fi să cercetăm dacă filosofia nu și-ar putea redobîndi rolul ei de *știință universală*, îndreptată spre cunoașterea ordinei universale care ar cuprinde toate ordinele particulare (domeniile științelor particulare).

Grija noastră nu este de a asigura *progresul* științelor, acumularea de cunoștințe de un fel sau altul. Ci de a înlătura lupta între științe, de a pune stavilă poftei imperialiste ale unor științe (și ale reprezentanților lor). Primejdia mare este (atît din punct de vedere teoretic cît și practic) că principiile unor științe particulare sînt ridicate la rangul de principii universale, că deci anumite științe, de ex. fizica, se proclamă științe universale, vrînd a lua locul vechei filosofii. Din aceste rătăcirii s'au născut de pildă termenii de „fizică socială“, „meccanică socială“.

Dar am arătat că azi filosofia nu mai poate construi *a priori* o ordine universală. Ea trebuie mai întîiu să reducă la tăcere pretențiile celorlalte științe de a se crede științe universale, precum și să pună capăt anarhiei și luptei între științe.

Pretindem că trebuie să existe o ordine universală, care trebuie găsită prin stabilirea unui acord între științe prin delimitarea sferei și conținutului lor. Dar chiar încercarea aceasta cere dela început formularea ipotetică a unei ordine universale, care ar urma să fie apoi verificată prin fixarea raporturilor între diferitele științe.

Încercări de clasificare a științelor după anumite criterii s'au făcut și le presupunem cunoscute. Nu vrem să mai adăogăm una nouă la cele existente. Ci constatăm că ipoteza conducătoare ce se desprinde din aceste clasificări, n'a fost

formulată îndeajuns de lămurit. Acestei lipse se datorește de pildă nesiguranța care stăruie încă în ce privește obiectul și metoda sociologiei, ea e considerată sau ca știință „pozitivă“ (fizică !) sau ca știință spirituală întemeiată pe psihologie !

Putem enunța se 'nțelege că obiectul sociologiei este „ordinea socială“, așa cum cel al astronomiei „ordinea cosmică“, și cel al fizicii „ordinea fizică“ (mecanismul !).

Dar care este principiul acestei ordine ? Cauzalitatea mecanică, finalitatea biologică, finalitatea psihologică (conștiința colectivă), finalitatea istorică (progresul), finalitatea religioasă (menirea supra-naturală a omului) ?

Sociologiile de pînă acuma găsesc cam toate aceste principii în societate, dar sociologii se deosebesc prin faptul că dau unui sau altui principiu primatul față de celelalte.

Știm că fizica a fost pe vremuri cam în aceeași situație, pînă ce s'a hotărît să ridice cauzalitatea mecanică la principiu exclusiv al „ordinei fizice“ (al „naturii“). Astăzi și ea pare a fi intrat într'o fază critică, valoarea exclusivă a acestui principiu fiind pusă la îndoială. Dar oricum ar fi : numai adoptarea unui singur principiu poate duce la țintă. O „ordine particulară“ trebuie să se întemeieze pe un principiu unic, clar și lămurit. Admiterea mai multor principii ar însemna o tulburare a ordinei, o interferență a sferelor mai multor ordine, din care trebuie să se nască desordine.

Dar aci, mai mult decît oriunde, se ivește întrebarea : ce înțelegem prin termenul de ordine și prin cel de desordine, dacă există o ordine obiectivă, pur teoretică, sau că acest termen implică cu necesitate un înțeles de valoare, așa că ordinea este *bună*, sau desordinea *rea*. Ce înseamnă d. ex. că Republica Romană a fost cîndva în floare, că a decăzut apoi ; că Imperiul a fost bine organizat sub Augustus, sub Traian și Hadrian și că, în urmă, a intrat în desagregare și anarhie ? Din punct de vedere *obiectiv*, nicio stare nu este bună sau rea — ci ESTE : așa ni se spune. Lumea doar în general nu este bună sau rea, ci *este*. Dar oare existența nu implică o valoare, pe cînd inexistența o non-valoare ?

Oare nu ni se pare existența bună, frumoasă, de dorit, pe cînd inexistența ceva rău, ceva urît și de evitat ? Nu este afirmația un bine și negația un rău ? Chiar cunoașterea, obiectivă, teoretică, nu este un bine, iar necunoașterea, ignoranța un rău ? Adevărul e fără valoare ? Și unde e izvorul valorilor de tot felul : adevărul, binele, frumosul, utilul, sacrul ? Dar sînt și alte valori : de pildă, puterea și viața însăși, față de ceea ce-i neînsuflețit, „mort“.

Dar toate aceste valori ar putea fi reduse, dintr'un anumit punct de vedere, la valoarea exprimată prin termenul de *ordine* sau *rînduială*. Orice existență, fie ea reală sau gîndită, nu este existență decît în măsură ce se înfățișează ca ordine, ca intrînd

într'o ordine și făcînd parte din ea. Dincolo de ordine începe inexistența, haosul și toate negațiunile valorilor : răul, urîtul, ceea ce e păgubitor, ceea ce e „necurat“.

Ordinea și armonia, simetria, echilibrul, ritmul, sînt expresii pentru acelaș fenomen originar, înfățișat sub diferite aspecte și în diferite domenii.

Tot ce știm, ce vrem, ce dorim, ce simțim trebuie să ni se înfățișeze, pentru a fi știut, vroit, dorit și simțit, ca ordine și armonie.

Și încă odată să fie spus : nu polemizăm cu cei ce pretînd că nu există o ordine bine stabilită și că ordinea este o ficțiune a spiritului nostru, că toate evenimentele sînt datorite întîmplării „oarbe“ etc. Nici cu aceia cari susțin că nu există nimic și chiar dacă ar exista ceva, noi n'am putea cunoaște existența. Acești oameni își au filosofia lor și felul lor de a gîndi și de a vorbi. Rămîne totuș pentru ei problema deschisă : de unde știu că totul e întîmplător, dacă n'ar avea noțiunea despre ceea ce există cu necesitate, de unde ar ști că nu există nimic, dacă n'ar avea cel puțin iluzia, sau credința că există ceva, sau dorința să existe ceva cu adevărat ?

Dar mai greu cumpenește întrebarea, dacă eu însumi, care tăgăduesc ordinea și existența, exist și cine sînt Eu care exist. Și pe drumul deslegării acestei probleme am ajuns la rezultatul că existența mea nu poate fi susținută și afirmată decît înăuntrul unei ordine, deci în raport și legătură cu alte existențe. Ca să pot spune că sînt și cine sînt, trebuie să existe o ordine a lucrurilor în care Eul meu intră ca parte, ca element *cu un loc bine fixat*. De altminteri existența mea este îndoelnică, primejduită, amenințată să dispară în — haos. Credem așadar că acei oameni sceptici, nihilisti, defetiști, și-au pierdut identitatea Eului lor sau sînt pe cale să și-o piardă. Negînd existența oricărei ordine, ei își pierd locul în lume, rămîn sursa în gol și judecata lor n'are nici un conținut — sau este nesinceră, simplă poză, în contradicție cu acțiunea lor care-i arată încadrați cel puțin în ordinea animală, ca făcînd parte din specia umană. Biologul și zoologul, cu toate protestele acestor sceptici și pesimiști, îi va „rîndui“ fără multă vorbă în ordinea fixată de știință, determinîndu-i după regulile biologiei și zoologiei.

Așa trebuie să procedeze și sociologia — fără a zăbovi prea mult cu combaterea diferitelor teorii sceptice, pesimiste și fenomenaliste. „Ordinea socială“, odată descoperită, trebuie expusă în toată întinderea ei — și trebuie opusă desordinei, haosului. Hotarul între ordine și desordine, în domeniul social, trebuie tras cu chibzuială, dar și în mod lămurit pentru a pune capăt tuturor încercărilor de tulburare, teoretică și practică, a „cosmosului social“.

5. ORDINEA SOCIALĂ

În cursul vremurilor oamenii au îngrămădit atâtea cunoștințe și atîta știință încît astăzi cel însetat de învățatură găsește toate pregătite de-a gata. Dificultatea pentru el stă în a alege cunoștințele *adevărate*. Idealul ar fi să poată cuprinde toată știința, să învețe tot ce au aflat alții despre lume. Și la urmă întrebarea : la ce să învățăm toate aceste lucruri ? Ca să fim mai înțelepți ? Are însă înțelepciunea o valoare în sine și stă ea de fapt în a ști multe sau toate ? Mi se pare că înțelepciunea n'are valoare decît în raportarea ei la acțiune și la scopul acțiunii. A învăța din simplă curiozitate, a învăța pentru a ști, este o acțiune cu un scop bine definit. Dar după ce am atins acest scop, deci după ce știm ce am vroit să știm, nu se ivește întrebarea : la ce ne servește această știință ? Din această încurcătură filosofii încearcă să iasă prin afirmația că niciodată nu vom ajunge să știm toate, niciodată setea de cunoaștere nu va fi astîmpărată ; cu cît învățăm cu atîta vedem că trebuie să mai învățăm mereu pînă la moarte, — și știința noastră va rămînea și în acest caz fragmentară, imperfectă.

Dar, ne-am putea imagina oare o lume în care toți oamenii ar fi cuprinși de această sete grozavă de învățatură, neglijînd orice altă activitate ? Fără îndoială că omenirea ar dispărea repede, dacă o astfel de boală s'ar răspîndi între oameni. Mai întîi că acești filosofi ar muri de foame, apoi ei n'ar avea vreme să se căsătorească și să aibă copii (căci și femeile, oameni fiind și ele, s'ar ocupa numai de filosofie). O astfel de stare nu s'ar putea ivi deci decît după atrofierea tuturor funcțiilor vitale și încetarea tuturor activităților de orice altfel, rămînînd numai cele ce ar avea scopul de a spori cunoașterea.

Prin urmare, valoarea științei nu poate fi stabilită decît, pe deoparte, în raportare la satisfacția ce o dă celui ce se ocupă de ea și, pe de altă parte, în raportare la cei ce se servesc de ea pentru alte scopuri.

Această problemă se reduce deci la problema diviziunii muncii sociale. Ivirea și progresul științei sînt în funcție de organizația socială. În anumite condițiuni se va constitui o clasă a învățaților, cari în schimbul muncii lor vor fi hrăniți de ceilalți oameni cari au nevoie de înțelepciunea lor. Prin acest fapt nu scade importanța filosofiei și științei, ci valoarea ei poate deveni tot mai mare și hotărîtoare, așa că pretenția lui *Platon* ca filosofii să conducă societatea sau ca conducătorii să fie filosofi ar fi pe deplin justă.

Dar a conduce înseamnă a cunoaște scopurile, ținta spre care conducem. Și în jurul acestei probleme ne învîrtim tot timpul.

Să nu uităm punctul de plecare și rezultatele ce le-am dobândit în cursul expunerii noastre, deși numai în mod provizoriu.

Fiecare om (și orice ființă) se naște, se dezvoltă și moare. Experiența ne învață acest lucru. Dar experiența aceasta o dobândește numai omul și anume despre alți oameni (și despre alte ființe) și, în cea mai mare parte, *dela alți oameni*. Despre sine fiecare om nu știe decât că *este*, că *există*. Vrînd să se cunoască pe sine, și anume : de unde vine, încotro merge, care este scopul vieții sale, al acțiunilor sale etc. omul începe să filosofeze. Și rezultatul filosofării, precum am arătat, este că tot ce cunoaștem (prin experiență proprie și cea a altora) nu poate fi cunoscut decât în raport cu o ordine anumită a lucrurilor. Existența ca obiect de cunoaștere trebuie să fie prinsă într'o rînduială bine definită.

Judecata „Eu exist” cere o determinare a ceea ce sînt, adică încadrarea mea ca existență într'o ordine. Am pornit în căutarea acelei ordine și am găsit că ea nu poate fi ordinea fizică, nici cea anorganică nici cea organică, ci numai cea socială. Am afirmat că de obicei omul se mulțumește cu această „cunoaștere de sine”, știindu-și adică locul și rangul în ordinea socială, și că tulburarea acestei rîndueli îl pune totdeauna în situația neplăcută de a-și căuta din nou Eul, de a se căuta pe sine.

Ordine nu înseamnă însă numai înșiruire și juxtapunere, ci înseamnă ierarhie, *sistem*, deoarece ordinea ea însăși constituie o unitate față de alte ordine-unități. Adică o ordine nu este determinată, nu poate fi constatată și definită decât în raport cu alte ordine, cu alte sisteme față de cari acea ordine își păstrează unitatea. Așa toate ordinele, sistemele, vor constitui, în raporturile lor, o nouă ordine, ierarhizată și ea, — pînă în sfîrșit vom ajunge la o ordine universală care cuprinde toate sistemele, *toată existența*. Această existență, pentru a fi cunoscută, sau pe scurt : *pentru a fi*, cere un subiect care s'o cunoască. Acel subiect însă nu pot fi *Eu*, ci Creatorul universului, al tuturor ordinelor posibile prinse în ordinea universală.

De obicei se spune : omul (și orice ființă) aparține ordinii fizice (sau fizico-chimice) susținută de legi mecanice, apoi ordinii biologice și, în sfîrșit, ordinii sociale. În ordinea socială însă se găsesc, numai la om, indiciile existenței unei noi ordini, anume ale celei spirituale, care se revelează *în istoria omenirii*.

Dar toate aceste ordine, pentru a fi constatate, cer un subiect care să le constate și care, în calitate de subiect, stă în afară de acele ordine-obiecte. Dacă *eu* afirm că există o ordine fizică, înseamnă că eu nu fac parte, ca *subiect al judecării*, din ordinea fizică. Dacă afirm că există o ordine biologică, — tot așa ; în sfîrșit, dacă susțin că există o ordine socială, în mod logic *eu*, care susțin acest lucru, nu aparțin ordinii sociale.

Dar cum pot spune că *nu aparțin ordinii fizice*? Prin faptul că susțin că aparțin celei biologice, iar acesteia nu-i aparțin prin faptul că aparțin celei sociale. Dar când societatea devine obiectul meu de cunoaștere? În acest caz eu aparțin ordinii spirituale, unei ordine care cuprinde toate subiectele, pentru cari celelalte ordine sînt obiecte.

Dar ordinea spirituală poate deveni obiectul meu de cunoaștere? Adică: mă pot desprinde de această ordine ca subiect față de obiect? Cu o singură condiție: să admit existența unei ordine care depășește ordinea spirituală și să mă consider ca făcînd parte din acea ordine superioară.

Ni s'ar obiecta poate că putem continua așa la infinit. Dar să ne dăm seama cum ne-am urcat în această ierarhie a ordinelor. Noi nu ne-am putut urca decît renunțînd la fiecare urcuș la ceea ce credeam că sîntem. Am dat trupul ca materie anorganică ordinii fizice, am dat trupul viu ordinii biologice (cuprinzînd fenomenele psihice „inferioare”, senzibilitatea și instinctele), am dat Eul determinat față de alte Euri ordinii sociale — și am rămas ca subiect pur spiritual, ca *res cogitans*. Dacă mai vreau să știu ce sînt Eu ca *res cogitans* trebuie să-mi imaginez o lume de spirite pure cari pot fi obiecte, adică pot fi cunoscute ca ceea ce sînt numai pentru un subiect care le-a creat și le-a prins într'o ordine universală a spiritelor pure. Acel subiect este *Dumnezeu*.

Dar, fiecare ordine presupune existența unei ordine superioare, deoarece orice ordine, pentru a fi constatată, presupune un subiect care o constată și care nu poate face parte din ea. Subiectul deci trebuie să aparțină unei ordine superioare. În cunoașterea lumii am trebui să ne oprim la *Eul-subiect*, dacă lumea ar fi obiect pur, adică creațiunea Eului-subiect și dependentă de voința sa. Cum însă pluralitatea Eurilor ni se impune din capul locului, în clipa ce intrăm în comunicare cu alți oameni, Eul își are lumea obiect, reprezentată prin ordinea fizică-mecanică. În acelaș timp însă Eul intră în altă ordine: cea biologică (unde domnește finalitatea), și apoi în ordinea socială (unde domnește *logica*); de aci, cînd societatea devine obiect, Eul intră în ordinea spirituală, care, pentru a exista, adică pentru a cuprinde pe toate Eurile-spirite, cere existența unei ordine pe care omul nu o poate cunoaște, ci o poate conchide numai. Dacă ar cunoaște-o, ar însemna că ar pretinde că se poate crea pe sine, că ar fi cauza sa și, după cele spuse, creator al Universului — ceea ce e absurd în teorie, iar în practică nebunie. Față de Dumnezeu omul e obiect, adică creatură dependentă de voința lui Dumnezeu și prinsă în ordinea universală, pe care numai Dumnezeu o cunoaște, ca fiind obiectul Lui. Filosofia a greșit cînd a susținut că la Dumnezeu ne putem urca direct dela ordinea fizică (mecanică), sărînd peste cea biologică, socială și spirituală. Ordinea mecanică n'are nici un înțeles fără cea biologică — dar nu reclamă nemijlocit

existența lui Dumnezeu. Ea există pentru orice ființă înzestrată cu senzibilitate. Pentru orice ființă vie lumea anorganică e obiect, e o ordine creată de ea prin funcțiunea simțurilor. Prin gândirea logică omul se ridică la o ordine superioară, cea socială, care în măsura ce e creată de el, devine obiect, adică o ordine supusă legilor logice. De aci omul se ridică la o ordine superioară, la cea a spiritului care nu mai poate fi considerată ca creată de el, ci în care el intră ca creatură a lui Dumnezeu. Această ordine se revelează, întrucît poate fi intuită de om, în *istorie*. Filosofia istoriei trebuie să cuprindă elementele cari constituiesc baza *teologiei*, a științei despre Dumnezeu.

În felul acesta am ajuns la concluzia necesară că trebuie să existe Dumnezeu ca subiect al ordinii universale din care facem și noi parte ca spirite pure. Condiția este să ne ridicăm treptat, prin cunoaștere, din ordinele inferioare pînă la spiritualitate, adică pînă la înțelegerea istoriei, la începuturile interpretării istoriei ca ordine universală.

Din cele expuse se desprind unele consecințe logice foarte importante, a căror expunere va lămuri mai de aproape doctrina noastră.

6. SUBIECTUL ȘI IERARHIA ORDINELOR

Ordinea nu poate fi cunoscută și constatată ca ordine decît în opoziție cu desordinea, cu hazardul. Dacă ordinea fizică ar fi ordinea universală și *singura ordine posibilă*, atunci tot ce depășește mecanismul fizic ar fi desordine, adică subiectul n'ar mai intra într'o ordine, ci ar fi, ca existență, pură întîmplare. Așa pentru toate ființele vii înzestrate numai cu „viață“ (plantele), există o ordine fizică ce le face posibilă existența lor prin „adaptare“ pur pasivă, adică supusă hazardului. Planta nu poate *cunoaște* ordinea fizică, deoarece nu poate intra într'o ordine superioară, în care să se recunoască pe sine. Ea nu poate crea ordinea fizică decît într'o măsură minimă și după legi derivate direct din — și strîns legate de legile mecanice (fizico-chimice). Totuși și la plante trebuie să admitem o depășire a ordinii fizice și un minimum de „subiectivitate“, dar pur întîmplătoare și numai într'o minimă măsură aparținînd individului. „Eul“ plantei este efemer, întîmplător și fără „obiect“ determinat. Dualismul subiect-obiect e redus la un minim.

La animale, acest raport apare lămurit. Animalul se separă ca subiect de obiect, dar sfera hazardului rămîne încă foarte largă și diferă după „ierarhia animală“. Ea se îngustează la animalele „superioare“ prin faptul că aceste devin subiecte cari intră în ordinea biologică, atingînd limita unde începe ordinea socială.

Simțurile înlesnesc acestor animale să distingă bine lumea ca obiect, de subiectivitatea proprie. Ceea ce este întâmplător și supus hazardului nu mai este viața individuală (așa cum e cazul la plante), ci viața socială, care la animale e pur întâmplătoare, nu este o creațiune a subiectului, nu este supusă legilor gândirii. Abia omul, și numai omul, iese din această stare, ridicându-se la gândire, adică la posibilitatea de a asigura existența și dăinuirea societății. Pentru om *istoria*, așa cum se desfășoară din raporturile între comunitățile omenești, devine o problemă, căci ea se prezintă ca haos față de ordinea socială care poate fi stăpînită de omul-subiect.

Deci omul care devine stăpîn al ordinii sociale, este spirit ce intră în desordinea istorică. Ordinea socială i se înfățișează ca ordine în fața destinului omenirii, destin care nu poate fi cunoscut de om, căci de altfel el ar trebui să fie zeitate.

Conducătorului social i se pune deci dificila problemă de a crea și păstra o ordine, deși el însuși aparține ca subiect creator, unei sfere în care existența lui e numai întâmplătoare.

Dar aci trebuie să poposim mai lungă vreme. Căci e vorba, dacă într'adevăr în sfera socială omul poate fi creator, adică un subiect al cărui obiect este societatea.

În caz afirmativ, se ivește întrebarea, de unde ia omul imaginea creațiunii sale, și, în sfîrșit, care este conștiința sa de sine, *în ce se recunoaște el pe sine*, dat fiind că s'a separat de ordinea care singură ni se părea a garanta identitatea Eului.

Problema nu e așa de simplă, cum s'ar părea la prima înfățișare. Într'adevăr, cunoscătorii istoriei filosofiei știu că există o mulțime de posibilități de deslegare teoretică a problemei. Filosoful, fiecare filosof, se desparte ca subiect de Universul-obiect, și creează o ordine teoretică a lucrurilor, fie că e vorba de lucruri anorganice sau organice, materiale sau spirituale, pornind dela anumite principii. Nici noi nu facem altfel și nici nu ne măgulim că teoria noastră este nouă și originală. Totuș n'avem prea mare încredere în diferitele sisteme filosofice, deoarece prea adeseori de dragul unității sistemului ele înlătură dificultăți evidente și ajung la un joc de cuvinte și la combinații de idei cari, cu drept cuvînt, deșteaptă disprețul „empiriștilor“, teoretici și practici. Vorbind despre *om*, filosofii par a crede că toți oamenii sînt filosofi, sau cel puțin dispuși să filosofeze. Într'un fel oarecare ei au dreptate. Dar noi vrem să fim preciși: filosof este acela care în căutarea identității Eului propriu a ajuns să se fixeze asupra constatării: „Eu sînt filosof“. Ceea ce reprezintă un caz special, o situație bine definită și particulară. Cîți oameni vor răspunde la întrebarea: „ce ești?“, cu: „sînt filosof?“ Pentru deslegarea problemei noastre „diversitatea“ răspunsurilor are o mare importanță.

7. ORDINEA MORALĂ

Știm într'adevăr ce înseamnă a fi filosof? Răspunsul dat mai înainte are valoare numai pentru a deosebi pe filosofi de ceilalți oameni, cari afirmă că sînt altceva decît filosofi de ex. teologi, fizicieni, agricultori, prefecți, miniștri, meseriași etc. Dar între filosofi se va pune întrebarea : ce fel de filosof este cineva care-și dă acest nume? Empirist, materialist, idealist, criticist, fenomenolog, moralist etc.? Se pare deci, în sfîrșit, că există atîtea filosofii cîți filosofi sînt, deoarece clasificarea sistemelor filosofice e făcută după anumite criterii cari nici ele nu pot fi considerate definitive și absolute. Intre empiriști sînt multe deosebiri, ca și între idealști. Ar rezulta deci un relativism universal în filosofie, fără posibilitate de a ajunge la un acord al opiniunilor. Dar chiar acest relativism, pentru a fi sesizat ca relativism, cere admiterea unui principiu absolut. Adevărul nu poate fi decît unul — totdeauna și pretutindeni.

Universul, adică *tot ce este*, cuprinzînd toate existențele și toate transformările posibile, trebuie să fie determinat în mod absolut, *univoc*. *Posibilitățile* pot fi indefinite, dar *actualitatea* trebuie să fie *una*, unică. Adică din indefinitul număr de aspecte posibile ale Universului, numai unul poate să se realizeze — într'un moment dat.

Dar, dacă am încerca să cunoaștem care este acel aspect singur posibil într'un moment dat, am trebui să ne desprindem ca *subiect* de universul-obiect. În acest caz însă există și Universul și noi, ceea ce ar fi o contradicție, dat fiindcă am definit Universul ca „tot ce este“. Filosofii au năzuit să deslege această problemă, aruncînd în Universul-obiect tot subiectul, cel puțin subțîindu-l pînă a-l preface într'un punct imaginar în afară de Univers, într'un subiect logic transcendent.

În felul acesta, filosofii ajung, cu multe artificii și subtilități logice, să explice Universul. Dar rămîne totdeauna acel rest neexplicat și inexplicabil al Eului desprins din Univers și situat undeva dincolo de „tot ce este“. În mod necesar acel Univers este însă creațiunea subiectului, este un *concept*. Filosoful, ca filosof, e mulțumit cu acest rezultat, cel puțin în teorie, anume cîtă vreme se poate ținea în acea stare extramundană a unei ființe raționale pure. Că această stare este intermitentă și neîncetat întreruptă de întoarcerea la realitate, o știm cu toții. Numai budhiștii încearcă să găsească o metodă de a se ținea permanent în sfera transcendentă, ba chiar de a renunța la obiect, devenind *subiecte pure*. Mărturisim că budhiștii sînt mai sinceri și mai consecvenți, mai cinstiți. Mînați de raționament pînă la a fixa ca singur punct neclintit, în schimbările continue ale fenomenelor acel Eu transcen-

dental, desbrăcat de toate atributele schimbării, ei nu înțeleg a pune practica în contradicție cu logica, ci încearcă a se retrage de fapt în sfera pur subiectivă. Filosofii europeni sînt mai „practici“, mai puțin scrupuloși. Ei adoptă în teorie această situație privilegiată de ființe pur raționale și își dau aere că plutesc deasupra Universului în sfere inaccesibile pentru muritorii de rînd. Dar, în viața de toate zilele, ei renunță la aceste privilegii și vreau să trăiască așa cum trăiește toată lumea. Exemplu celebru : *Schopenhauer*. Oamenii de rînd, Hindușii și Europeanii, rezolvă problema mai „natural“. Ei nu se lasă împinși de raționament în tufișurile metafizice. „Cunoscînd că Universul nu poate fi pătruns în esența sa de mintea omenească, deoarece și omul face parte din Univers și *nu se poate desprinde de el*, ei cred că numai Cel ce a creat Universul poate înțelege legile lui, și poate ști de ce din indefinitul număr de lumi posibile, numai una singură se realizează într'un moment dat. Așa dar *ordinea universală* (modul cum se petrec schimbările în Univers, cum se desfășoară *istoria* Universului) nu e cunoscută decît lui Dumnezeu.

Noi nu putem cunoaște, înțelege, explica și *înfăptui* decît ordinele din cari ne putem desprinde ca subiect față de obiectele cari, în raporturilor lor, constituiesc acea ordine. Deci, noi putem concepe ordinea fizică și o putem înfăptui în construcțiile noastre „mecanice“, prin faptul că sîntem ființe vii ; noi putem concepe ordinea biologică și putem trece în ea la înfăptuiri (în creșterea de plante, animale și oameni, considerați și ei ca animale), deoarece sîntem ființe sociale ; noi putem concepe ordinea socială și o putem reforma prin faptul că ne desprindem de ea ca ființe *morale*. Dar aci, după părerea noastră, e limita trasă pentru om, și începe sfera transcendentă. Prezența omului de a se desprinde și de ordinea morală, de a trece „dincolo de bine și rău“ (*Nietzsche*) nu se poate întemeia pe nimic, decît doar pe megalomanie, așa cum o întîlnim în istorie la Cezarii Romei, cari îndrăzniră să se declare zei și să creadă că *Universul* e condus de ei spre o țintă cunoscută numai lor.

Doctrina creștină însă, prin *Sf. Augustin*, stabilește hotar de netrecut între lumea cunoscută omului și dată lui spre viațuire și înfăptuire și lumea creată și condusă de Dumnezeu spre o țintă cunoscută numai Lui. Acea lume transcendentă i se revelează omului în măsură ce credința sa în puterea divină îl apropie de ea. Dar ea nu poate fi înțeleasă și explicată prin rațiune și după metodele științei omenești. Fără această credință, fără imaginea „Cetății lui Dumnezeu“, din care face parte omul, orice strădanie omenească, orice înfăptuire își pierde rostul și ținta. Dacă omul renunță a se lămuri asupra destinului omenirii, asupra țintei spre care duce „istoria“, toate științele rămîn suspendate în vid, deoarece activitatea

omului, condusă de aceste științe, nu are un scop înăuntrul ordinii universale, ci numai înăuntrul unei ordine pe care o stăpânește omul și în care el poate fixa scopuri — pînă la limita arătată mai sus. Ceea ce înseamnă că, lipsindu-i imaginea ordinii universale, omul va acționa după trebuințele și tendințele sale contingente, adică dependente de gradul de subiectivitate la care s'a ridicat. Dacă rămîne animal, natura fizică îi va servi pentru satisfacerea trebuințelor sale animale ; dacă devine ființă socială, natura anorganică și cea organică îi va satisface tendințele sociale, dacă devine ființă spirituală, societatea îi va da mijloacele să-și cultive spiritul. Dar numai cînd devine ființă morală, deosebind binele de rău, el va putea conduce societatea spre destinele ce i-au fost hotărîte de Dumnezeu în istoria Universului, în planul ordinii universale.

Din cele expuse de noi se desprinde, credem, destul de lămurit că omul se poate ridica treptat dela o ordine la alta, că el poate făptui într'o ordine sau alta, precum și că între aceste ordine există o legătură strînsă și o ierarhie determinată de această năzuință a omului de a atinge în sfîrșit gradul suprem de înălțare, care este perfecțiunea morală.

Auguste Comte a crezut că problema ierarhiei științelor e o problemă pur logică, așa că științele se înșiruesc după complicația crescîndă sau generalitatea lor descrescîndă. Acest criteriu e cu totul greșit, deoarece nu ține seama de faptul că a face știință înseamnă a acționa, a crea o ordine prin activitate. Crearea unui sistem al științelor înseamnă a crea ordinea universală, iar aplicarea științelor particulare fără considerarea ordinii universale înseamnă a distruge ordinea. Subiectul care acționează în orice domeniu ar fi, trebuie să fie prins în ordinea morală pentru ca acțiunea sa să aibă un „înțeles“, un scop bine definit. De altcun ea se mișcă pe un plan inferior, e contingentă și inconștientă, adică poate fi explicată numai de un subiect care e în stare să se ridice pe un plan superior. *Comte* n'a văzut că ierarhia științelor e dependentă de situația subiectului față de obiect, adică față de ordinea înfăptuită prin activitatea sa. El n'a văzut că omul, abia după ce a străbătut, prin intuiția mijlocită de sentimentul religios (prin revelație), la imaginea ordinii universale, s'a putut întoarce spre construirea conștientă și vroită a ordinilor inferioare. Nici sociologia, nici biologia, nici fizica, nici matematica nu s'ar fi constituit fără intuiția ordinii morale al cărei principiu creator este Divinitatea. Așa fiind, matematica este, în ordinea istorică, ultima știință, iar cea mai veche știință pozitivă este sociologia, știința despre ordinea socială înfăptuită de om ca ființă morală. Ivirea acestei științe pozitive e condiționată însă de existența cunoașterii ordinii morale ca ordine impusă de voința lui Dumnezeu. Prin analogie cu științele pozitive, putem vorbi de o știință teologică ; dar obiectul acestei științe, Dumnezeu, e sustras

cunoașterii raționale și nu poate fi prins decît prin revelație. Hotarul între științele pozitive și teologie trebuie bine statornicit, pentru a se evita confuzii și pentru a curma pretențiile omului de a-și afirma subiectivitatea sa într'o sferă și într'o ordine unde dînsul nu poate fi decît obiect și nici cînd subiect.

Omul care recunoaște această limită, care deci nu e nebun și nici n'are predispoziții la megalomanie, va recunoaște și obligațiunea sa de a se supune imperativelor morale, normelor cari asigură ordinea morală instituită de Dumnezeu. El va recunoaște că nu se poate sustrage, în acțiunile sale, acestor norme fără a-și pierde libertatea de acțiune și înfăptuire în ordinele inferioare. Intr'adevăr, după cari principii să conducă cineva și să reformeze societatea, dacă nu are în minte ordinea morală? După bunul său plac? Realitatea i-ar sfărma repede iluzia că e atotputernic și deslegat de orice obligație morală. Totașa în ordinea biologică și fizică, libertatea de acțiune e mărginită de legi impuse și naturii fizice și vieții cari derivă, deși nu nemijlocit, totuș cu necesitate din principiul ordinii universale, care nu poate fi decît voința lui Dumnezeu.

Mulți filosofi au vrut să deslege problemele filosofiei istoriei pe cale rațională, deci după metodele „științifice“, fără ajutorul teologiei. S'a trîmbițat ca un progres științific cînd sociologia a înștiințat lumea că filosofia istoriei a murit și că ea îi ia locul în calitate de știință pozitivă și „naturală“, ca „fizică socială“. Așa declarase pe vremuri și filosofia istoriei că nu mai are nevoie de teologie și de Dumnezeu și că noțiunea „progresului“ îi ajunge pentru a explica desfășurarea evenimentelor istorice.

Cu toate aceste declarații solemne problemele filosofiei istoriei au rămas deschise și foarte neliniștitoare. Mai mult decît oricînd omenirea e zguduită de convulsiuni sociale, de războaie și revoluții și „progresul“ el însuș a devenit un termen foarte confuz, deși a fost analizat și debătut chiar în congrese internaționale. Există legi istorice? Există o țintă spre care merge omenirea? Există un progres și ce înseamnă progres? Ne dăm seama că aceste probleme nu sînt noi, ci au format din vechime obiectul preocupărilor filosofilor. Există deslegări optimiste, dar și foarte pesimiste ale acestor probleme. Noi zicem că aceste probleme se pot rezolvi înăuntrul fiecărui sistem filosofic și în măsură ce deslegările filosofiei pot fi numite deslegări.

Vom încerca să ne apropiem de aceste probleme, dar nu nemijlocit, ci pregătind mai întîiu terenul. Ni se pare necesar să analizăm în prealabil conceptul de „istorie“. Dacă am ajunge să definim bine acest termen, vom reuși, cred, în urmă să rezolvim și problemele legate de istorie.

8. SUBSTANȚA PRIMĂ A LUI ARISTOTEL

Problema „istoriei“ nu o putem trata aci în mod scolastic, înșirînd toate opiniunile savanților și filosofilor dela *Aristoteles* (în *Poetica* sa) pînă în zilele noastre, zicem pînă la *Al. D. Xenopol*, *Henri Berr* și *Oswald Spengler*. Am trebui să scriem un tratat gros, pregătindu-ne prin ani de zile pentru această vastă operă de erudiție. Dar nici nu vrem să fim considerați și lăudați ca erudiți și savanți, cum nu rîvnim în general la laudă, deși n'o disprețuim, căutînd poate cumva să dobîndim faima de ignoranți.

Vom ataca problema direct, cu mijloacele și cunoștințele ce le-am dobîndit în cele mai diferite împrejurări.

Problema „istoriei“ stă în strînsă legătură cu problema „timpului“, iar această problemă derivă direct din funcțiunea conștiinței. Ca în toate problemele de acest fel, e greu de găsit un punct de plecare, un concept clar și evident, care, analizat, să ne elucideze tot cîmpul problemei propuse. Principiul *schimbării* continue ar cuprinde oarecum această posibilitate. Trăirea, cunoașterea, se întemeiază pe această prindere nemijlocită a schimbării continue. *πάντα ῥεῖ*. Toate sînt schimbătoare, efemere. Dacă nu s'ar schimba nimic — n'ar exista *timpul*, nici „istorie“.

Acest lucru l-am spus la început, — cum la început am mai spus că aceste schimbări n'ar putea fi constatate și observate, dacă în fața schimbărilor n'ar sta *ceva ce nu se schimbă*, ceva ce-și păstrează identitatea. Așa am ajuns la postulatul *identității Eului care cugetă*, a subiectului logic, transcendental.

Această problemă ne-a hărțuit mult și ne-a făcut să umblăm pe căi foarte întortochiate și obositoare, fără să ne putem mîndri că am ajuns într'adevăr la un rezultat definitiv și mulțumitor. Îndoiala stă vecinic strajă în întunec și nu știm cînd se va ridica iarăș umbrînd pretinsul adevăr găsit și mînîndu-ne iarăș în căutarea adevărului adevărat. Nu deplin-gem soarta noastră și ne resemnăm. Dar ne cuprinde totuș ciuda împotriva înaintașilor noștri cari n'au găsit rezolvirea definitivă a problemelor, ci ne amăgesc numai cu nădejdi deșarte. Au ticluit ei, ce-i drept, sisteme ingenioase pentru a explica „istoria“ și cel mai genial în această privință a fost *Hegel*.

Pentru scopurile noastre, din nefericire, nu putem adopta nicio teorie trecută. Am pornit dela anumite premise cari nu ne mai îngăduesc o schimbare a punctului de vedere. Ne-am legat noi înșine mîinile. Sîntem în situația unui om care s'a urcat pe o cărare îngustă spre vîrf de munte și nu se mai

poate întoarce, nici nu poate coti la dreapta sau la stînga, ci trebuie să meargă înainte, chiar cu riscul de a se prăbuși în prăpastie sau de a cădea mort înainte de a ajunge la țintă.

Am zis și zicem : ceea ce nu se schimbă, ci este măsura tuturor schimbărilor, este *în afară de timp*. Subiectul pur, condițiunea oricărei judecăți, n'are nicio determinațiune, nici de timp nici de altfel. Numai *obiectul* poate fi determinat — prin *categorii*, deci și prin timp. Acest *obiect*, despre care se spune ce este, cînd este, unde este, etc., este *subiectul judecății*. Termenul de subiect, în înțelesul adecvat al cuvîntului, înseamnă ceea ce *Aristotel*, în tratatul despre *Categorii*, numește *substanță primă*.

„*Substanță* în cel mai propriu înțeles, în primul înțeles și cel mai adeseori aplicat este ceva ce nu e enunțat nici despre un alt subiect, nici nu este într'un subiect ; ca d. ex. acest om individual, acest cal individual“. Substanțe de clasa a doua δευτεραι ούσιαι sînt speciile și genurile.

(Ούσια δέ εστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινός λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί εστιν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος. Substantia autem, quae maxime proprie et primum et maxime dicitur, ea est quae neque de subiecto aliquo dicitur neque in subiecto aliquo est, ut quidam homo et quidam equus).

Termenul de ούσια înseamnă deci la *Aristotel* în primul rînd un lucru individual, o existență individuală. Să înaintăm acuma de aci în mod naiv fără pretenții filosofice. Experiența ne arată că există un număr indefinit de substanțe prime, de existențe individuale, pe cari le putem determina prin celelalte categorii aristotelice : cantitate (ποσόν), calitate (ποιόν), relație (πρός τι), loc (πού), timp (ποτέ), pozițiune (κεῖσθαι), atitudine (ἔχαιν), acțiune (ποιεῖν), pasiune (πάσχειν), cari sunt predicătele cele mai generale (κατηγορίαι, praedicamenta), adică genurile multiplelor determinări particulare (predicătele propriu zise κατηγορήματα, praedicata). „Calitatea“ este categorie, pe cînd „roșu“ este un predicat.

Trebue să deosebim însă subiectul *gramatical* de subiectul *logic*. Subiect *gramatical* poate fi *orice cuvînt* pe cînd subiect *logic* nu poate fi decît o substanță primă. Ceea ce înseamnă că o *propoziție nu este identică cu o judecată*, ci numai că o judecată poate fi exprimată printr'o propoziție. Raportul între gramatică și logică, între vorbire și gîndire este mai complicat decît i s'a părut lui *Aristotel*. Această problemă interesează încă astăzi pe logicieni și psihologiști, dar și pe filologi și linguiști ¹⁾ și n'am putea afirma că e deslegată cu desăvîrșire. Noi o lăsăm în seama specialiștilor.

1) Vezi, de pildă studiul d-lui *Sextil Pușcariu*, Gîndirea lingvistică și Gîndirea filosofică în „Revista Fundațiilor Regale“. An. V, (1938) No. 4.

Ajunge aci să constatăm că ceea ce există ni se înfățișează ca o diversitate extraordinară de existențe individuale, de lucruri, de *ὄντα*, de substanțe prime. Dar nu numai atât: această diversitate poate fi divizată și combinată în cele mai variate feluri. Din această cauză, a imposibilității de a se ajunge la o fixare definitivă a substanțelor prime, s'a ivit problema, dacă nu cumva speciile și genurile sînt mai *reale* decît indivizii, cari numai în anumite condiții și în anumite limite prezintă o stabilitate, o *unitate*, deci individualitate (*ἄτομον*). De aci speculațiunile asupra adevăratei existențe, a *esenței* lucrurilor, așa că în sfîrșit termenul de *substanță*, departe de a rămînea numirea pentru lucrul individual, dobîndi o semnificație metafizică.

Drumul dela substanța primă din *Categoriile* lui *Aristotel* pînă la substanța lui *Spinoza* e lung și spinos, presărat cu cele mai ingenioase capcane sofistice și aparate de tortură scolastică. În timpurile noi pozitivismul și fenomenalismul au aruncat toată substanța în neant, și pe cea primă și pe cea ultimă.

După aceste teorii lumea e lipsită de substanțe și de substanță, — există numai *fenomene*. Chiar fizica, după scurta recrudescență a materialismului, e dispusă să nege existența de substanțe și operează cu „energii“ de tot felul, cu „ipoteze energetice“.

Noi ne întorcem la realismul (naiv?) al lui *Aristoteles* și admitem existența de substanțe prime, de *ὄντα*, reprezentate prin *corpurile individuale materiale*, cari formează indefinita mulțime de subiecte ale unor judecăți logice posibile. Noi nu le considerăm simple fenomene, ci realități bine determinate prin „categorii“.

Dar, — și acest *dar* trebuie subliniat, — în afara lumii formate din aceste substanțe trebuie să fie un *subiect* care judecă, un *Eu*. Numai sub această condiție am renunțat la trup, la „corp“, cu toate însușirile și determinările sale categoriale, pentru a salva, în neîncetata schimbare și prefacere a substanțelor, punctul stabil de razim față de care se desfășoară schimbarea.

Raționamentul logic ne-a împins la această pozițiune *teoretică*. Am amintit însă, și să nu uităm acest lucru, că filozofia indiană, buddhismul mai ales, merge pînă la aplicarea practică a acestei teorii, adică a retragerii Eului într'o sferă dincolo de schimbarea lucrurilor determinate de categoriile aristotelice. Mai prudenți decît buddhiștii, noi rămînem la teorie și nici nu sfătuim pe nimene să facă experiențe buddhiste.

În teorie deci, ne putem imagina că Eul s'ar comporta pur contemplativ. În fața sa s'ar desfășura neînterupta serie de schimbări și prefaceri, de ivire și dispariție de substanțe

prime, de combinări de părți, de schimbări de aspecte, etc. În acest proces ar intra și „corpul Eului“ cu toate atitudinile și însușirile sale. Această stare de *intuire pură* trebuie bine definită, ca să ne poată servi ca punct de plecare. Eul care intuește nu poate zice: Eu cuget. În acest caz el ar deveni o substanță aristotelică, subiectul logic al unei judecăți. Când zic „Eu cuget“, am și părăsit atitudinea pur contemplativă și m'am coborât în lumea substanțelor. Eu sînt, atunci, un anumit Eu, d. ex. Traian, deosebit de Ion, Gheorghe, etc. Nici nu pot zice: Eu intuesc — nu pot zice nimic, nici chiar: Eu sînt.

Am arătat că *Descartes* s'a oprit la „Eu cuget“, sau „Eu sînt o ființă cugetătoare“, sau „Cuget deci sînt“, sau „Cugetînd sînt“, iar *Kant* spune că judecata „Eu sînt“ însoțește toate judecățile mele — despre orice.

Noi vrem să depășim linia de demarcație a lumii substanțelor și să pătrundem în sfera subiectului pur — se'nțelege numai în teorie. Acel subiect pur în fața căruia se desfășoară panorama lumii, este în afară de timp și spațiu și în afară de toate celelalte categorii, este pretutindeni și nicăiri, totdeauna și nicicînd. *Buddhiștii* și fenomenaliștii îl pun sau la sfîrșitul sau la începutul lumii. Acest subiect, zicem noi, este Eul identic în sine, măsura și oglinda tuturor schimbărilor. Altfel exprimat: acest subiect este *conștiința* în care se oglindesc toate fenomenele, *tot ce este*. Filosofii și psihologii au năzuit să *explice* ce este conștiința. Nimic mai ușor și nimic mai imposibil. Conștiința este Eu și Eu sînt conștiința — deci Eu sînt *ceea ce în mijlocul schimbărilor continue rămîne neschimbat*. Eu am deci, după ce am renunțat a fi ceva ce se schimbă, o situație foarte privilegiată și excepțională, adică situația unei ființe conștiente. Dar nu pare a fi o situație în care mă aflu Eu ca substanță primă, ca individualitate corporală ci numai transpunîndu-mă dincolo de lumea substanțelor, despărțindu-mă de ea.

Vorbînd în metafore cu *Buddha* sau *Platon*: Eu am intrat la naștere în lumea substanțelor și voiu ieși la moarte din ea, — iar viața nu este decît o trecere printr'o lume străină mie, ceea ce cunosc cînd, în starea de conștiință, mă desprind de lumea substanțelor năzuind a trece și a mă ținea în lumea din care am venit, dar căzînd neînterupt iarăș între substanțe din cauza trupului legat de celelalte substanțe și supus ca și ele unor continue transformări. Această posibilitate de a mă desprinde, ca conștiință de lumea substanțelor, și de a participa ca trup (ca substanță) la schimbările substanțelor, constituie condiția și baza reală pentru orice judecată, pentru orice constatare și istorisire a evenimentelor în lumea substanțelor.

Despre mine ca conștiință nu pot spune nimic, nici ce sînt, nici că sînt sau nu sînt, nici de unde sînt nici de cînd nici unde sînt, nici că sînt cu necesitate sau din întîmplare.

Prin aceste afirmațiuni nu intrăm în rîndul misticilor, și nici nu vrem să *explicăm* ceva, nici nu zicem că conștiința e inexplicabilă sau chiar că e o minune. Mi s'a spus că m'am născut și că voi muri. Dar cum poate să se nască ceva ce n'a fost sau să moară ceva ce trăește? Aceste contradicții își au istoria lor și și-au găsit mulți interpreți și diverse interpretări. Noi le înlăturăm prin declarația că față de schimbările continue, întrucît le admitem și dacă le admitem, trebuie să fie ceva neschimbat — și numim acest ceva conștiință sau Eu sau X. Cuvîntul sau semnul ce-l întrebuițăm pentru a fixa acel ceva nesupus schimbării n'are nicio importanță.

L-am putea numi suflet. Dar știm că acest concept a fost interpretat în atîtea feluri încît trebuie să renunțăm deocamdată la el. Căci se zice că Eu am suflet, că trupul meu e însuflețit, sau mai bine zice *Plotin* : trupul se găsește în suflet, deci sufletul e întrupat. Am putea compara conștiința cu o energie, d. ex. electricitatea sau magnetismul, etc. Dar nu ne apropiem cu nimic de înțelegerea sau explicarea problemei. Conștiința e *acategorială*.

Prin pozițiunea conștiinței dobîndim însă un punct de plecare și de sprijin pentru structurarea lumii, a schimbărilor continue. Anume conștiința *întrerupe continuitatea schimbărilor* și preface continuitatea în discontinuitate, preface *fenomenele cari se schimbă în fața conștiinței în substanțe*, *ovșiat*, în corpuri materiale, cari dăinuesc în timp, există în spațiu, au cantitate, calitate, etc. Conștiința *organizează* lumea substanțelor, îi dă consistență, o preface din fenomen în noumen, în existență „reală“.

9. ÎNȚELEPCIUNEA FIZICIENILOR

Aci e eroarea fenomenalismului de orice fel. În fața Eului se desfășoară schimbarea continuă, succesiunea neîntreruptă de fenomene. Dar prin coborîrea Eului între fenomene, lumea fenomenală se preface în lume *reală*, substanțială, corporală. Nu printr'un act de gîndire pură, — ceea ce ar însemna că Eul își păstrează neclintit pozițiunea sa absolută —, ci prin acțiune, prin mișcare, prin distanțare de celelalte fenomene, cari *prin acest fapt* devin corpuri în spațiu, *substanțe prime*. Eul construiește deci *prin acțiune* lumea corporală. Eul devine arhitect al lumii substanțiale, reale, *obiective*. El creează spațiul și timpul și toate celelalte categorii prin cari o substanță primă e determinată în așa fel încît devine parte constitutivă și indestructibilă a lumii reale, corporale. Fenomenele, în varietatea și diversitatea lor, devin astfel numai semne, simboluri, pentru a *ceti istoria* lumii

reale, pentru a urmări operația de construcție a lumii reale. Ele se ordonează înăuntrul conștiinței în așa fel încît înlesnesc în orice moment reconstrucția lumii reale.

Dacă vorbim deci de o *lume fenomenală*, asta nu înseamnă decît că evenimentele din lumea reală, substanțială, se oglindesc în formă de simboluri și semne în conștiință, în Eul pur, neschimbat, făcîndu-l să se coboare și să se amestece între fenomene *pentru a le preface în corpuri, în substanțe*. Dacă Eul ar rămînea în starea sa pur contemplativă, ca fața unei oglinzi care prinde imaginile lumii din afară, el nici n'ar ști că este o lume în afară nici n'ar ști ce este acea lume, deci ce *înseamnă* acele imagini.

Să ne aducem aminte de spectatorul din cinematograful, care rămînînd pur contemplativ *nu este decît acea diversitate de fenomene ce se desfășoară pe ecran*. Dacă însă ar intra în pînză și ar lua parte la acțiune, acțiunea ar deveni reală. În spațiu și timp; făpturile de pe ecran ar deveni oameni și animale, casele ar dobîndi adîncime, etc. Așa intră orice *conștiință* în jocul lumii reale, care devine reală prin intrarea conștiinței în ea.

Cum ajungem însă să realizăm aceste procese, să facem deosebire între fenomen și realitate, să distingem acțiunea ireală pe ecranul conștiinței de acțiunea reală, *istorică* în lumea substanțelor? Începutul și temeiul acestei deosebiri este mișcarea corpului, distanțarea Eului-corp de celelalte corpuri. Fiecare din noi este un ecran mobil, o oglindă mișcătoare, care prin mișcarea sa, prin mobilitatea sa, construiește lumea corpurilor.

O maimuță care se uită în oglindă vrea să prindă cu mîna făptura care i se arată în oglindă, sau se uită dacă e ceva dinapoia oglinzii — deoarece nu reușește să intre în oglindă. Ea presupune deci că sticla o desparte de ființa care este dincolo de sticlă. Incredințîndu-se că nu e nimic dinapoia oglinzii, ea o aruncă, pentru a reîncepe apoi din nou jocul.

Omul învață să distingă cu precizie realul de ireal, obiectul real de imagine, fie că e vorba de oglindă sau de ochiul său. Prin mișcare și cooperarea simțurilor (fiecare reprezentînd un fel de oglindă), omul construiește — ca și animalul de altminteri — corpurile reale în spațiu și le poate *identifica* repede în baza unor semne, unor abreviaturi. O senzație vizuală, un sunet, o senzație tactilă anunță prezența și existența unui obiect, unui corp, a unei substanțe prime.

Prin comunicarea cu alți oameni și exercițiul graiului sesizarea lumii reale și structurarea ei a devenit, la om, de o precizie extraordinară. Un singur cuvînt ne înlesnește să construim o lume, o hartă mică ne ajunge ca să cunoaștem un continent, o carte ne învață înțelepciunea umană adunată de veacuri.

Deaceea ne amuză așa de mult atitudinea maimuții în fața oglinzii. Ea, biata, n'a studiat și nu poate studia fizica. Dar un om adult și incult care n'a văzut în viața sa un cinematograf nu se va comporta la început ca și maimuța în fața oglinzii? Dar copiii mici? Nu este pentru ei toată lumea plină de mistere și revelații minunate? Structurarea lumii într'o ordine bine definită de substanțe se înfăptuește abia prin știință, prin știința fizică.

Acest lucru e știut și cunoscut și nu mai trebuie să-l repetăm. Știința fizică a lămurit metoda prin care ne putem orienta cu precizie în lumea substanțelor. Ea nici nu mai are nevoie să se ocupe de geneza acestei cunoașteri, de rolul conștiinței, de rolul comunicării între oameni cu ajutorul graiului, etc. Ea își începe demonstrațiile în plină lume substanțială dincoace de linia de demarcație care o desparte de lumea fenomenală (subiectivă). *Pentru fizician lumea nu se construiește ci ea este construită*; ea există ca lume corporală, definitiv structurată, indestructibilă.

Doar că filosofia mai tulbură din când în când liniștea fizicianului cu afirmațiuni de felul că lucrurile sînt așa cum ne apar nouă și nu cum sînt în sine, că noi nu putem pătrunde esența lucrurilor, că ele au pe lîngă existență și o *valoare*, că toate lucrurile sînt trecătoare și supuse distrugerii, că omul e muritor, etc. Fizicianul înlătură toate aceste considerații și se ține tare pe poziția realității lumii, compusă din corpuri indestructibile. Există prefaceri în lumea corporală, dar aceste prefaceri privesc numai forma corpurilor, nu materia lor, substratul. Iar prefacerile se petrec după legi fixe, pe cari fizica le descopere și le verifică oricînd și oriunde.

Am arătat însă că în fața acestei ordine fizice, obiect de cercetare și experimentare a „omului fizician“, fie în laborator sau în viața practică, trebuie să se situeze chiar fizicianul, să se desprindă de ea ca *subiect față de obiect*. Fizicianul deci susținînd că lumea corporală e construită, că există, că e terminată ca o ordine perfectă, se găsește într'o sferă „dincolo“ de lumea corporală. Pentru el corpurile sînt obiecte de experimentare, ele se schimbă după legi fixe, deci schimbările lor sînt previzibile. *Fizicianul e stăpîn absolut asupra lumii corporale*. El așează și rînduește corpurile în spațiu și determină schimbările lor în timp. El cunoaște natura lucrurilor, el poate determina cu precizie raporturile între lucruri, acțiunea și reacțiunea lor, el poate explica orice efect prin cauza sa.

Dar, pe fizician nu-l interesează trecutul, prezentul și viitorul lumii corporale, nu-l interesează *istoria lumii, soarta corpurilor cari se transformă prin procesele fizico-chimice*. El știe să ne explice *cum* se transformă, după cari legi și din cari cauze, dar nu știe să ne spună, dacă transformările continue

sînt necesare sau contingente, dacă au început cîndva și că vor înceta cîndva, dacă există un scop final al acestor transformări, etc.

Cînd e vorba de scopuri, de interpretarea *finală* a transformărilor lumii, fizicienii ne părăsesc cu desăvîrșire.

Ei ne lasă în plină nedumerire și, uneori, în amară desna-dejde. După ce ne-au descoperit mecanismul lumii, așa cum ai desface o jucărie care se mișcă prin combinarea ingenioasă a unor resorturi și roțițe, după ce ne-au arătat cum ne putem fabrica și noi cele mai variate jucării : utile, frumoase, distractive și destructive, ei ne părăsesc și nu ne spun care este înțelesul acestui joc, ce rol avem noi în acest joc, încotro merge tot mecanismul acesta, toată varietatea și diversitatea de forme compuse din elemente materiale cari vecinic se combină și se descompun.

În sfîrșit, am fi mulțumiți și cu atîta și le-am mulțumi fizicienilor pentru truda lor, căutîndu-ne fiecare de ocupațiunile noastre și încercînd a afla la alți înțelepți deslegarea problemelor cari ne neliniștesc. Dar fizicienii afirmă : ceea ce am descoperit noi, este singurul adevăr, nimic nu mai există în afară de lumea materială și de legile ei. Toate poveștile despre un scop al lumii, despre un scop și o valoare a vieții sînt povești, invenții și iluzii înșelătoare. Lumea este materie în eternă prefacere, după legi inflexibile, fără senz, fără scop, fără valoare.

Așa spun ei. Dar de unde au scos ei această înțelepciune ? Au creat ei lumea, au pătruns ei în taina creațiunii lumii și în taina desfășurării evenimentelor în lume ? *Istoria* lumii n'are nici un senz și se rezumă în simpla combinare și descompunere contingentă de elemente materiale ? Universul material s'ar asemena deci cu o moară imensă în care se macină vecinic aceeaș cantitate de cele mai diferite grîne, a căror părțicele se combină în diferite forme pentru a fi din nou sfărîmate și așa din veci în vecii vecilor ?

Grozavă înțelepciune ! Dar dovezile ? Dacă e vorba de adevăr și, încă de adevăr rațional, noi cerem dovezî. Care fizician a străbătut Universul dintr'un capăt în celalt ? Cel puțin cu gîndul ! Care fizician a asistat la nașterea lumii, la începutul veacurilor și va asista la sfîrșitul lumii ?

Cum nu se va anunța cred niciunul care să răspundă la aceste întrebări, noi le vom tăgădui tuturor fizicienilor dreptul a afirma că știința lor e singura știință posibilă și că ea este știința definitivă.

Să vedem, dacă există posibilitatea de a depăși fizica și dacă această depășire ar însemna într'adevăr o urcare (sau cădere ?) în metafizică și speculațiuni sterpe.

10. LUPTA INTRE ȘTIINȚĂ ȘI RELIGIE

Lumea fizicienilor n'are nici început nici sfârșit : *ea este*. Universul fizicienilor se poate asemui unei căldări imense care cuprinde toată materia, toate corpurile. Această căldare fierbe neîntrerupt, fără să se piardă ceva din conținutul său sau să se adauge ceva la acest conținut. Pe fizicieni nu-i interesează, sau într'un mod foarte redus și numai dintr'un anumit punct de vedere, stările consecutive ale prefacerilor realizate prin fierberea materiei. Ei se interesează *cum* fierbe și dacă fierberea se petrece după anumite *regule*. Pentru asta trebuie să compare, atît în detaliu cît și în general, procesele de transformare, trecerea dela o stare la alta. Constatînd legile acestor procese, produsele lor, diferitele aspecte nu-i mai interesează, *căci totul se repetă după aceleași legi inflexibile*. Fizica este *aistorică*. *Procesele fizice s'au petrecut totdeauna și în orice loc în acelaș mod*. Fizicianul are nevoie, pentru observațiunile sale, de loc și timp. Dar el își poate alege locul oriunde se întîmplă ceva, și timpul oricînd se întîmplă ceva. El umblă cu măsura locului și a timpului în buzunar — cu metrul și ceasul, cari îi dau unitățile spațiale și de durată. Fiecare eveniment supus observației își are locul și timpul său, independent de alt eveniment și independent de *istoria Universului*. Viața unui om i se înfățișează ca un proces fizico-chimic, care poate fi determinat în mod precis prin aparate de măsurătoare, atît din punct de vedere cantitativ (spațial) cît și de durată, totașa ca și mersul unui motor, funcționarea unei uzine electrice, cea a sistemului solar sau a unui sistem molecular sau atomic.

Eminescu îl descrie pe acest fizician :

*Uscățiv așa cum este, gîrbovit și de nimic,
Universul fără margini e în degetul lui mic.
Căci sub fruntea-i viitorul și trecutul se încheagă,
Noaptea-adînc' a veșniciei el în șiruri o desleagă.*

Dar, pentru ca fizicianul să poată pretinde a stăpîni Universul, a-l avea în degetul său mic, el trebuie să fie în afară de Univers, să se considere creatorul său, să-l înfăptuiască gîndindu-l, măsurîndu-l, construindu-l.

Și într'adevăr toți oamenii sînt fizicieni, mai mult sau mai puțin, așa cum și animalele au „spirit geometric”, în relațiile lor cu corpurile materiale. Numai omul însă, prin comunicarea cu alți oameni, susține că a *terminat* construcția Universului fizic, că știe ce este un corp fizic material, că are

intuiția corpului, că *corpurile* sînt fenomene, reprezentări ale sale.

Comunicarea intelectuală mină cu necesitate la acest rezultat. Eroarea fizicienilor stă în faptul că ei susțin că fiecare individ prin gîndire proprie și *experiență individuală* trebuie să ajungă la acest rezultat. Nicidecum. Ci numai *intenția de a comunica altuia ceea ce constată eu că se petrece în lumea din afara mea mă împinge să concep lumea ca fiind compusă din corpuri*. Eu nu pot istorisi altuia experiența mea decît considerînd ca subiect al judecății mele exprimate cu scopul comunicării ei o „substanță“, determinabilă prin categoriile aristotelice. Un copil mic, cînd simte durere, strigă și țipă, un adult zice: „Mă doare burta“, iar medicul va descrie procesul fizico-chimic care pentru laic e o durere de burtă. Dar ambii leagă predicatul judecăților de o „substanță“, de un *ὄποσιμνον* (substrat). Și copilul mic, cînd atinge un lucru fierbinte, simte durere ca și adultul, dar el nu enunță o judecată *pentru a comunica acest eveniment*, pentru a determina o substanță, ci trupul său reacționează în contact cu alt corp și strigătul său de durere e comparabil cu sfîrșitul fierului fierbinte care se răcește în atingere cu pielea mai rece a copilului. Avem două efecte fizice coordonate. Pentru fizicianul „suveran“, în afară de mecanismul lumii, acest eveniment nu este decît confirmarea unei legi fizice după care un organism viu venind în atingere cu un metal fierbinte se frige — și simte durere. Nu e necesar ca fizicianul să fi făcut el însuși această experiență personal; iar dacă a făcut-o, ea e o experiență ca oricare alta. Dar el putea să citească chiar numai într-o carte de fizică cumcă experiența s'a făcut și că a dat rezultatul amintit.

Dar să sărim pe alt plan. Să zicem că unicul copilaș al unor părinți cari îl iubesc peste măsură și îl păzesc ca ochii din cap, din nebăgare de seamă răstoarnă lampa cu gaz, își aprinde hainele și moare în chinuri groaznice. E și aci o simplă confirmare a legilor fizico-chimice și a celor biologice? Se vor mulțumi părinții cu explicarea fizicienilor și biologiștilor, că așa trebuia să se întîmple în mod logic și necesar? Va interveni și psihologul arătînd că copilul a fost *determinat* să răstoarne lampa și să-și aprindă hainele? Dar asasinarea lui Cezar? N'are ea altă semnificație, decît a confirmării unei legi biologice, după care un corp uman viu străpuns de pumnale în inimă încetează să mai fie viu? Intr'adevăr dacă toate evenimentele din lume și-ar găsi interpretarea adecvată și definitivă prin tratatele de fizică, biologie, psihologie și chiar sociologie — ce groaznică ar fi lumea și fără de înțeles. În cazul lui Cezar, sociologia ar zice: dacă în anumite condițiuni un om rîvnește într'un Stat la dictatură, el va fi ucis: vezi Cezar; așa sînt legile *fizice sociale*.

Oamenii nu s'au oprit și nu se pot opri la aceste concluzii, la această imagine a lumii. Fizicienii de tot felul, savanții cari descopăr legi inflexibile și desăvârșesc structura Universului ca sistem închis, supus acestor legi inexorabile, reci și neîndurătoare, ar fi niște anarhiști, niște nebuni cari au scăpat din lume, pentru a-și bate joc de ea, — dacă ar susține că știința lor cuprinde toată înțelepciunea omenească. Ne dăm doar seama că „obiectivitatea” lor, libertatea lor de a se plimba prin Univers cu metrul și ceasul constatînd valabilitatea legilor naturale în orice loc și orice timp, nu este decît o atitudine „profesională”, scolastică. Ei învață să privească lumea sub acest unghi al indiferenței față de scopuri și valori. Lor nu li se poate cere să dea alte explicații și alte interpretări ale lumii. Iar dacă pretind că explicațiile lor sînt singurele posibile și că altele nu există, această pretenție a lor trebuie atribuită orgoliului profesional și slăbiciunii filosofiei care vrînd să evite dependența de teologie a căzut în robia fizicienilor.

Această jalnică închinare a filosofiei în fața fizicii a rupt scara pe care începuse omul să se înalțe și cu ajutorul rațiunii spre Dumnezeu. Cînd fizicienii antici ajunseră, cu *Democrit*, să proclame determinismul absolut al Universului, gîndirea omenească a fost pusă înaintea unei alternative : sau se hotăra să se întoarcă spre subiectivismul extrem la anarhie, sau să încerce a depăși fizicismul ridicîndu-se la o ordine superioară. *Protagoras* se hotări pentru suveranitatea individului. Dacă durerea, plăcerea, fericirea individului nu-și găsește loc în ordinea universală, în jocul orb al cauzalității mecanice, individul e liber să rezolve aceste probleme în sfera sa fără considerarea lumii. Individul se proclamă din proprie putere măsură a tuturor lucrurilor. *Socrate* și *Platon* și, în sfîrșit *Aristotel* aleg a doua cale : urcarea spre principiul spiritual al lumii, dela fizică la prima filosofie, care mai tîrziu primi numele de metafizică.

Fizica modernă se întoarce la vechea pozițiune a lui *Democrit* : există o singură ordine universală, cea fizică ; ea cuprinde toate fenomenele și pe cele materiale și pe cele psihice și chiar pe cele sociale și morale. Natura este una și legile naturale sînt toate la fel.

Aici are *Spinoza cuvîntul* : „Natura est semper eadem, et ubiqua una eademque eius virtus et agendi potentia ; hoc est, naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt, et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubiqua et semper eadem, atque adeo una eademque etiam debet esse ratio rerum qualiumcunque naturam intelligendi, nempe per leges et regulas naturae universales... De affectuum itaque natura et viribus, ac mentis in eosdem potentia, eadem metodo agam, qua in praecedentibus de deo et mente egi, et humanas actiones atque

appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset". (*Ethices*, III). Natura este una și aceeași, pretutindeni și totdeauna; de aceea și știința este una și metoda ei aceeași; așa că despre afecte se va trata cu ajutorul aceluiași metode, ca și despre Dumnezeu și intelect, ca și cum ar fi vorba de linii, planuri sau corpuri. Metoda geometrică deci aplicată și la Dumnezeu și la intelect și la afecte!

Știința modernă a mers pe această linie pînă la fizica socială a lui *Comte* și știința moravurilor a lui *Lévy-Bruhl*, și concepția materialistă a istoriei a lui *Marx*. Iar în practică pînă la barbaria bolșevică.

Intr'adevăr, dacă Natura e una și legile ei inexorabile determină toate evenimentele, ce-i rămîne omului cu suferințele, năzuințele, nădejile și desnădejile sale decît anarhia: proclamarea suveranității și iresponsabilității absolute a individului. Concepția că individul aparține naturii, că e prins în mecanismul orb al ei fără posibilitate de scăpare nu poate produce decît sau resemnare totală, renunțare la orice activitate, sau revoltă, nepăsare, descătușare a tuturor instinctelor animale — dat fiind că și ele sînt *naturale*. Un om slab și ofticos cu *Spinoza* va alege resemnarea, un om puternic, activ, energic va prefera o viață de aventuri și plăceri — iar marea mulțime atinsă de această teorie se va agita vecinic zguduită de revoluții și de căutarea unei stări care să îngăduie fiecărui ins dobîndirea unui maxim de fericire.

Intr'o lume în care prefacerile n'au niciun înțeles, nicio țintă și nicio valoare, în care și fericirea și orice valoare nu sînt decît iluzii trecătoare, efecte de procese fiziologice, fizico-chimice, omul care ajunge la această stranie concepție devine un animal primejdios, o fiară vicleană și nemiloasă. Căci: nu există nicio dovadă că altă ființă suferă ca și mine. Suferința altuia nu se poate demonstra. Cînd altul se frige, simt eu durere?

Pentru individ deci, pentru fizicianul-subiect al cărui obiect este Universul determinat de legi inexorabile, nu rămîne pentru viața și activitatea lui alt principiu de conduită decît cel al lui *Protagoras*: Eu sunt măsura tuturor lucrurilor. Cu metrul și ceasul în buzunar eu construiesc Universul și-l stăpînesc.

Vedem deci că *Protagoras* și *Democrit* se completează reciproc, — nu se contrazic, cum s'ar părea. Subiectul trebuie să se desprindă de obiect, pentru a-l cunoaște. Universul despre care vorbesc și pe care-l determin prin categorii nu mă poate cuprinde pe mine care judec asupra lui. Eu ca subiect aparțin altei sfere. Dar întrebarea este: sînt eu singur în acea sferă? Există un unic subiect posibil, (Eu), față de un unic obiect posibil (Universul)? Intinderea legilor fizicei asupra tuturor ordinelor (biologică, psihologică, socială, morală) împinge cu

necesitate la proclamarea suveranității absolute a Eului-subiect. *Kant* vrea să conjure primejdia practică (morală) a acestui rezultat teoretic, susținând că într'adevăr numai în *teorie* sîntem nevoiți să-i dăm subiectului această situație privilegiată față de Univers, în practică însă individul intră din capul locului într'o ordine morală supusă legilor libertății și avînd ca ideal perfecțiunea divină.

Epigonii n'au ținut seama de năzuința lui *Kant* de a asigura *credinței* o sferă inatacabilă prin scepticism. Ei au pus și ordinea morală în rînd cu ordinea fizică și astfel au deschis drum larg anarhiei. Căci dacă și ordinea morală devine *obiect* pentru Eul-subiect și dacă această ordine e fapta subiectului și dependentă de el, ce piedică se mai poate opune arbitrarului individual, ce țintă mai poate avea individul decît lărgirea puterii sale pentru a-și satisface toate instinctele și pornirile?

Afirmarea lui *Kant*, în *Critica rațiunii pure*, că știința nu poate dovedi nici existența nici inexistența lui Dumnezeu, nu rezolvă, cum crede el, problema scepticismului și dogmatismului, decît în teorie — iar în practică omul poate alege între credința în Dumnezeu și ateism. Constrîngerea de a alege credința în Dumnezeu și ateism. Constrîngerea de a alege credința în temeiul conștiinței morale înăscute este o iluzie primejdioasă a lui *Kant* și a fost desmințită de istorie, cum am văzut în Rusia. Solipsismul, proclamat de filosofie ca principiu necesar și evident pentru știință, a trecut în practică și a răsturnat toate zăgazurile ordinei morale, lipsită de suportul ei cel mai puternic care nu poate fi decît credința în Dumnezeu. Dacă rațiunea teoretică nu poate recunoaște existența lui Dumnezeu, nu o poate demonstra, cum ar putea aceeași rațiune, devenind practică, să admită ca adevăr evident existența Divinității? *Kant* a crezut că subtila deosebire între lumea senzibilă și cea inteligibilă asigură acest rezultat și poate salva ordinea morală de invazia științei raționale teoretice. S'a înșelat, deoarece n'a văzut că credința vine din alte sfera decît știința, că ea trebuia pusă la începutul științei și nu la sfîrșitul ei. Omul trebuie să se coboare dela credință la știință și nu să se urce dela știință la credință. Aci direcția drumului e hotărîtoare și această direcție a greșit-o *Kant*. Dumnezeu este la începutul tuturor lucrurilor nu la sfîrșit. Noi nu putem pătrunde la Dumnezeu prin cercetarea lumii, ci noi putem înțelege lumea, deci putem face știință, *pornind dela Dumnezeu*.

Pornind dela „datele imediate ale conștiinței“, dela analiza conștiinței subiective, deci dela introspecție, și urcîndu-se în sus spre a dobîndi imaginea unei ordine universale în care să intrăm și noi pentru a ne păstra identitatea, pentru a ne fixa locul în Univers, am întîlnit dificultăți extraordinare, așa că în sfîrșit *Subiectul* rămîne suspendat în vid și e nevoit să

aleagă între fatalismul, anarhia și credința într'o ordine morală instituită de Dumnezeu. Dar nimic nu-l *constrânge* să se hotărască pentru credință decît ipotetica lege morală sădită în conștiința sa. Și oare nu e fapt confirmat prin observație că drumul acesta în sus și metodele de cercetare întrebuintate în științe ucid pe 'ncetul conștiința morală și dispozițiunea sufletească de a admite un pricipiu suprem al Universului?

Pe calea aceasta a științei care pornește dela datele conștiinței și dela fenomene ajungem în mod cert la pierderea Eului nostru, la rătăcire și cădere sub nivelul animalității — sau la buddhism, la negarea tuturor valorilor și la năzuința de a intra în Nirvana. Această filosofie îl preface pe omul de acțiune în bestie, pe cel blînd și lipsit de voință în pustnic buddhist.

Nenorocirea este că intelectualii europeni sînt toți atinși de această filosofie prin școlile organizate după concepția raționalistă. Știința e separată de religie și morală. Preceptele religioase și morale și-au pierdut orice legătură cu științele și puterea lor e știrbită și redusă neîncetat prin știință, astfel cî la părăsirea școlii intelectualul modern e sceptic și ateu. Chiar teologii de azi nu mai sînt însuflețiți de credință vie. Și ei sînt atinși de scepticism prin faptul că vreau să demonstreze existența lui Dumnezeu și a adevărurilor religioase tot pe calea și prin metoda științelor fizice — și nu reușesc. Ei simt inferioritatea lor față de savanți, deși nu o mărturisesc. Intre știință și religie prăpastia e astăzi mai largă decît oricînd și împăcarea pare a fi cu neputință. Deci luptă pe viață și moarte, pînă la exterminarea unuia dintre cei doi adversari.

Așa se pune astăzi problema nu numai în teorie dar și în practică.

11. EROAREA IDENTIFICĂRII ORDINEI FIZICE CU ORDINEA UNIVERSALĂ

O confirmare a celor spuse mai înainte o găsim în „filosofia“ lui *Max Stirner* (pseudonimul lui *Johann Caspar Schmidt*, 1806—1856), cuprinsă în cartea sa „*Der Einzige und sein Eigentum*“ (1845). El trage toate concluziile logice din solipsismul teoretic, proclamat dela *Descartes* încoace ca singurul punct de plecare posibil în filosofie, și ajunge la un *egoism absolut*. Criticismul kantian nu putu opri desfășurarea logică a lucrurilor : aplicarea în practică a ceea ce e recunoscut ca adevăr teoretic. „Prin determinismul universal și absolut al fenomenelor, observă *Renouvier* în Prefața la *Personalismul* său, *Kant* infirmă partea propriilor sale teorii care privește practica : el neagă în mod riguros libertatea în lumea fenomenală. Și totuș

libertatea este, el o declară, condițiunea posibilității moralei datoriei, care este chiar a lui !“ Un studiu amănunțit asupra filosofiei lui *Renouvier* ar fi foarte necesar și ar aduce lumină în această problemă. *Personalismul* lui *Renouvier* încearcă în mod ingenios să evite primejdiile fenomenalismului kantian, păstrînd totuș punctul de plecare : conștiința individuală !

De aceea, credem că deosebirea între dînsul și *Kant* nu poate fi așa de radicală cum ar vrea să ne convingă.

Vrem să arătăm însă că o *schimbare radicală a punctului de plecare în filosofie* se impune. Nu din motive de oportunitate, de pildă pentru a salva morala și religia *împotriva* „cunoașterii raționale că nu există morală și religie“, deoarece această cunoaștere ne demonstrează suveranitatea Eului !

Pretindem anume că cunoașterea primă, nemijlocită și certă nu este cea a identității Eului (cea ce se vede la copiii cari trebuie să-și dobîndească prin multă caznă această cunoștință) ci a pluralității subiectelor și a existenței unei ordine și ierarhii între subiecte. Pe linia dezvoltării cunoașterii în evoluția individuală realitatea subiectivității „străine“ e anterioară și primordială și abia în temeiul ei și cu ajutorul ei se fixează, în ordinea subiectelor, subiectivitatea Eului propriu.

Omul se naște deci într'o ordine bine fixată, și această ordine constituie prima sa experiență și punctul de plecare pentru orientarea sa în lume.

Nașterea sa e un eveniment *istoric*, începutul unor preferenți, cari în totalitatea lor, adică pînă la moartea sa, reprezintă o epocă.

Nu zicem că acest eveniment schimbă sau influențează „istoria Universului“. Ar fi doar fără înțeles să vorbim de istoria Universului cînd noi nu cunoaștem decît diferite ordine, sisteme cari, în ansamblul lor, ar putea constitui ceea ce numim Univers. Prin nașterea sa omul intră într'o ordine căreia nu i-a aparținut înainte de naștere, adică intră din ordinea fizică în cea biologică apoi în cea socială și, în sfîrșit, în cea spirituală (morală). Omul (individual) vine deci din ordinea fizică, trece în ordinea biologică și de aci în ordinele superioare. El trece așa dar printr'o serie de metamorfoze pînă ce-și dobîndește deplina dezvoltare. Dar nu numai atît : el rămîne legat de toate aceste ordine, iar moartea nu este decît întoarcerea spre punctul de plecare — după împlinirea *istoriei sale*. Este apariția individului necesară sau contingentă ? Această problemă a tulburat mult apele filosofiei și a dat naștere multor teorii subtile.

Noi zicem : *ea este necesară cu privire la ordinea în care este individul, ea este contingentă în raport cu ordinea în care intră.*

Adică : înainte de naștere individul a aparținut în mod necesar ordinei fizice. Nașterea sa e contingentă cu privire la

ordinea biologică în care intră : el putea să nu se nască. În raport cu ordinea socială, existența sa în ordinea biologică trebuie considerată necesară, intrarea sa în societate (dincolo de limitele comunității biologice) e contingentă.

În același mod, moartea individului trebuie considerată contingentă sau necesară ; ea e necesară înăuntrul ordinei în care se găsește, și contingentă cu privire la ordinea în care intră (la care se „întoarce“). Putem vorbi deci (nu numai în mod figurat) de atâtea nașteri în câte ordine poate intra individul, și de atâtea morți din câte poate ieși („moartea civilă“).

Aceste nu sînt combinații și speculațiuni, ci fapte. Căci numai în temeiul concepției că Universul este un sistem mecanic închis, se poate spune că tot ce se întîmplă este necesar, că fiecare fenomen este pe deplin determinat. Și noi zicem : înăuntrul unui sistem închis, înăuntrul unei ordine determinate, totul se întîmplă cu necesitate, după legi inflexibile. Dar problema este ca acel sistem să ne fie dat ca obiect al judecării noastre, să fie accesibil cunoașterii noastre *ca sistem închis*, ceea ce nu se poate întîmpla decît dacă *Eu care judec* stau în afara sistemului, îl pot *intui, defini*. Cînd filosofia vorbește de *Univers*, ea pretinde că Eul care judecă asupra Universului aparține Universului. În acest caz însă el nu-l poate cunoaște, și nici nu-i poate cunoaște legile. Numai un subiect în afară de *Univers* îl poate cunoaște și numai pentru acel subiect orice eveniment în *Univers* e necesar. Dar această concepție implică contradicția evidentă că *Universul* nu e *Univers*, deoarece Eul este în afară de el. Omul nu poate cunoaște decît sisteme parțiale, al căror număr depinde de posibilitatea desprinderii lui ca subiect de „ordinea-obiect“ și al căror raport reciproc e determinat și fixat prin acea urcare a omului pînă la ideea *ordinei universale* care nu poate fi obiect decît pentru un subiect pur, unic și care nu poate fi decît Dumnezeu. Marea eroare, neiertata eroare a filosofiei este identificarea ordinei universale cu ordinea fizică. De aci rezultă nebunia omului de a se identifica cu Dumnezeu, de a proclama Eul său ca subiect unic posibil. Filosofia se oprește deci în acest caz la prima treaptă de cunoaștere și nu mai poate înainta fără contradicții. Omul de rînd însă, ajuns la deplină dezvoltare, se recunoaște creat de o ființă supremă și așezat în ordinea morală, de unde apoi, lesne și cu raționament natural, se poate coborî la ordinele inferioare legîndu-le întreolaltă și considerîndu-le ca făcînd parte din ordinea universală.

Filosofia raționalistă și fenomenalistă care vrea să construiască ordinea universală în temeiul și prin analiza conștiinței individuale, reprezintă, după cum se va înțelege din cele spuse, o tulburare a gîndirii, o zguduire a raționamentului uman natural. Ea este un simptom de îmbolnăvire.

12. LEGILE FIZICE ȘI CELE ISTORICE

Pornisem să căutăm deslegarea problemei „istoriei“ și am făcut multe ocoluri și popasuri. N'am mers pe calea obișnuită, deschisă de unii teoreticieni, între cari A. D. Xenopol ocupă un loc de frunte. Dacă mai amintim și numele lui H. Rickert și H. Berr, o facem pentru a arăta că savanți cu renume au încercat să rezolve această problemă. Dar există o mare mulțime de lucrări în acest domeniu. Pentru oricine doar e clar că între științele naturale (fizice) și între istorie este o mare deosebire, atît cu privire la obiect cît și, în dependență de obiect, cu privire la metodă. Tendința acestor teoreticieni este să arate cît se poate de lămurit deosebirea între științele exacte și cele istorice. Xenopol a fost, credem, cel mai clar cu afirmațiunea sa că științele exacte au ca obiect fenomenele de coexistență și cari se repetă, iar istoria se ocupă cu fenomene de succesiune și cari nu se repetă. Cam în acelaș fel rezolvă problema și Rickert (și alții) cari susțin că științele naturale se ocupă de ceea ce este general, iar cele istorice cu ceea ce este individual (unic). S'a ajuns în sfîrșit la cunoscuta deosebire între științele naturii (Naturwissenschaften) și științele spiritului (Geisteswissenschaften).

Dar chiar în cursul acestor cercetări s'a constatat că o separațiune absolută între aceste științe nu există, că „istoria“ străbate științele naturale, cari la rîndul lor intră pretutindeni în țesătura istoriei. Este deci mai importantă și mai interesantă problema legăturii și condiționării reciproce ale celor două categorii de științe, decît „separațiunea“ lor. Afirmația lui Xenopol că nu există „legi istorice“ trebuie interpretată în felul că nu există „legi istorice“ cari ar fi de aceeaș categorie cu legile naturale (fizice). Numai în cazul că termenul de *lege* ar conveni numai științelor naturale, afirmația lui Xenopol ar sta în picioare. Dar o știință despre „individual“ trebuie să se întemeieze pe legile individualului, și trebuie să existe *legi de succesiune*, tot așa cum există *legi de coexistență*. N'am putea admite doară că succesiunea fenomenelor ar fi haotică, contingentă, pe cînd coexistența lor necesară. Dintr'un anumit punct de vedere s'ar putea spune, dimpotrivă, că succesiunea fenomenelor e necesară și determinată de legi fixe, pe cînd coexistența lor e întîmplătoare. Dar trebuie să devenim mai expliciți. Istoricienii se izbesc de dificultatea de a demonstra că „istoria este știință, deși diferă de științele exacte, naturale“. Prin urmare e vorba să se respingă pretenția științelor exacte de a se declara ca singure științe *posibile*. Și atunci e clar că sau istoria renunță a se numi știință, sau declară că este o știință deosebită, prin obiect și metodă, de științele exacte,

sau, în sfârșit, ar putea încerca să demonstreze că noțiunea de știință ar putea fi definită în așa fel, ca să cuprindă și științele exacte și istoria.

S'a cheltuit multă trudă și s'au scris multe tratate adânci pentru elucidarea acestei probleme. După părerea noastră însă toată străduința a fost pusă în slujba unui scop fără importanță. Fiecare știință își are obiectul și metoda ei și cearta în jurul unor denumiri nu are nici o valoare. Că științele naturale nu recunosc istoria ca știință n'a putut și nu poate împiedica istoria să-și continue cercetările și să descrie cât se poate de exact cum s'au petrecut lucrurile, fie că e vorba de istoria pământului, cea a unui popor, a unui om sau a unei furnici — și chiar să explice de ce lucrurile s'au întâmplat și au trebuit să se întâmple așa și nu altfel.

Dar se va zice : tocmai aceste explicații sînt arbitrare, nu se întemeiază pe legi. Căci dacă ele ar fi *exacte*, deci s'ar cunoaște legile după cari evenimentele au avut loc, atunci și în istorie am avea posibilitatea de prevedere ca și în științele exacte. În fizică d. ex. cunosc legi cărora le sînt supuse fenomenele și pot deci prevedea că anumite fenomene vor apărea în anumite condițiuni cu necesitate, în istorie însă, de ex. în istoria unui popor, eu nu pot prevedea ce se va întâmpla (de pildă dacă va fi sau nu va fi o revoluție, dacă o monetă se va devaloriza sau nu etc.), cum nu pot prevedea dacă un om, care astăzi e om detreabă, mâine nu va comite o crimă. În istorie, se spune, evenimentele se succed fără să putem ști cum se vor desfășura în viitorul apropiat, deși cunoaștem trecutul și prezentul.

Dar problema prevederii constituie o problemă pentru sine și nu ea ne poate desluși deosebirea între istorie și științele exacte. Eu cunosc de pildă o serie de legi fizice, mecanice cari îmi înlesnesc construirea de mașini, case, instrumente etc. Din cunoașterea acestor legi rezultă prevederea efectului tirului unui tun, a efectului unei explozii de dinamită, a sosirii unui tren la o oră anumită, cum tot pe cunoașterea acestor legi se întemeiază arta medicală, agricultura. Dar în acelaș fel procedez și în educația copiilor și, în sfârșit, și orice *artă de guvernare*, deci și în politică.

Ceea ce înseamnă : eu pot *face istorie* în baza cunoașterii legilor, nu numai fizice, ci și psihice și morale.

Dacă merg azi în oraș, eu fac istorie : dacă un savant face în laborator experiențe, el face istorie ; dacă un elev își învață lecția el face istorie ; dacă cineva scrie despre acest elev că își învață lecția, acest istoric face istorie. Deci : orice *activitate* este istorie, orice *subiect* care acționează (aleargă, scrie, citește, vorbește, zboară, se războește, închee pace, gîndește) *face istorie*. Acțiunea însă are un obiect și urmărește un scop.

Aci deci sîntem radicali și extremiști. Nu admitem acțiune fără subiect, nici fără obiect, nici fără scop.

Dacă ne îndreptăm interesul spre obiect, cercetînd cum se comportă obiectul sub acțiunea subiectului, noi facem știință exactă ; dacă cercetăm cum se comportă subiectul urmărind un scop noi scriem istorie.

Excludem deci posibilitatea că ar exista obiect fără subiect și subiect fără obiect, cum nici nu poate, după concepția noastră, să existe subiect fără acțiune și acțiune fără scop.

Dar cum putem cerceta acțiunea subiectului fără să-l facem obiect (al cercetării noastre) ? Această problemă e, cred, rezolvită prin cele expuse mai înainte, cînd am respins ipoteza existenței unui singur subiect, reprezentat prin Eul propriu, arătînd că, dimpotrivă, pluralitatea subiectelor e faptul primordial, din care derivă apoi fixarea Eului propriu.

Prezența unui subiect o constatăm totdeauna și pretutindeni unde constatăm prezența unui obiect și — schimbări în acel obiect. Dar, un *obiect* nu se poate schimba, nu se poate modifica *singur*, prin sine, ci numai, fie direct sau indirect, sub acțiunea unui subiect. Științele exacte, cercetînd comportamentul obiectului și fiind hotărîte a se concentra numai asupra obiectului, fac abstracție de subiect, de faptul că toate obiectele *sînt obiecte pentru un subiect*.

Dar, în acest caz, ele trebuie să atribue obiectului puterea de a acționa, de a se mișca, de a influența asupra altui obiect, de a-l modifica prin acțiunea sa. Nu înseamnă asta însă de a-i atribui obiectului subiectivitate ? Intr'adevăr ce poate fi „materia înzestrată cu forță“ altceva decît subiect ? Așa dar, fizicienii ajung la o pozițiune metafizică, la „materialism“. Ceea ce deosebește materia de un subiect adevărat este numai lipsa *scopului* acțiunii ei : ea acționează orbește. De pildă : vîntul mișcă copacul, dărîmă o casă, răscolește marea ; copacul, casa, marea opun vîntului rezistență. Dar, vîntul nu *vrea* să miște copacul nici să dărîme casa nici să răscolească marea și nici acestea nu *vreau* să opună rezistență, ci totul se întîmplă orbește, după *legi mecanice*.

Poeții procedează mai rațional cînd personifică vînturile, frunzele, și marea și descriu lupta între aceste subiecte. Ei sînt mai filosofi, deoarece nu pot admite ca un obiect să se miște și să acționeze fără intervenția unui subiect. Dar aceste sînt povești vechi și uitate de intelectualii timpurilor noastre, cari vād în toate prefacerile lumii numai „materie înzestrată cu forță“ sau chiar numai forțe oarbe cari se ciocnesc în spațiu producînd prefaceri. Acest joc n'are însă nici un înțeles. Arboarele nu este arbore, ci o compoziție chimică, ca și casa, marea și vîntul. Tot universul nu este decît o imensă *massă* de atcmi sau electroni, cari se întîlnesc, se izbesc, se zvîrcolesc, parcurg spații nemărginite cu viteze nemaiauzite. Un fel de balamuc

etern, în care totuș există o ordine : cea *mecanică*. Adică : nici cantitatea materiei nici cea a energiilor nu se pierde, nici un atom nu moare, doar că poate slăbi pentru o vreme, în care puterea lui trece asupra unui frate întru materie. Dar, mergînd pe această linie, ajungem la rezultatul straniu că și omul nu este decît materie înzestrată cu forță care intră în acest joc orb al prefacerilor, astfel că morala de pildă devine o disciplină particulară a mecanicii sau a chimiei, cum și sociologia este fizică sau mecanică socială ! Dar, atunci, ce sînt savanții cari scriu un tratat de morală mecanică sau de fizică socială ? O massă de atomi care în combinare cu altă massă de atomi, numită cerneală în care se moaie altă combinație de atomi — penița, etc. etc., ne dă o nouă combinație de atomi : manuscrisul, și — printr'o altă serie de procese mecanice și fizico-chimice — însfîrșit cartea, pe care o citește, iarăși prin complicate serii de procese fizico-chimice, altă massă de atomi, cetitorul....

Dacă o pisică, prin jocul orb al atomilor ei, ar ajunge să priceapă vorba oamenilor și un savant i-ar explica lumea și evenimentele din lume în felul de mai sus, ea și-ar forma o părere despre înțelepciunea omenească foarte puțin măgulitoare pentru noi. Și cine știe, dacă pisica nu pricepe ce vorbim noi și numai din politeță sau interes meschin nu ne arată disprețul pentru filosofia noastră.

Pentru a scăpa de disprețul pisicii, trebuie să părăsim deci metafizica materialistă, ale cărei consecințe logice ne pot face de rîs în ochii acestui animal perfid.

13. DRUMUL SPRE „CUNOAȘTERE“

Am schimbat punctul de plecare în filosofie. Nu mai începem cu Eul cugetător, cu pozițiunea savantului care contemplează lumea, și anume o lume lăsată în voia ei și supusă unor forțe oarbe, ci urmăm drumul omului care descoperă pas cu pas lumea și luptă pentru a-și dobîndi un loc în ea. Acest om se trezește într'o lume unde forfotesc fel de fel de ființe, de *subiecte*, față de cari dînsul trebuie să-și fixeze neîntrerupt atitudinea. Știința mea și a fiecăruia dintre noi începe cu sociologia practică și sfîrșește cu fizica, tot practică ; ea merge așa cum prescriu toate preceptele pedagogice dela ceea ce e nemijlocit cunoscut, la ceea ce e necunoscut, dela cunoașterea mamei proprii, a tatălui, frăților, rudelor și camarazilor — la cunoașterea legii gravitației și nu invers. Așa fiind, de ce teoria n'ar urma aceeaș cale, ci ar trebui să înceapă cu fizica și să sfîrșească cu sociologia, procedeu pe care-l urmează *Auguste Comte* și-l fixează în *Cursul său de filosofie pozitivă*, crezînd

că acesta-i drumul spiritului omenesc atît în evoluția individului cît și în istoria omenirii.

Grea și apăsătoare eroare, care a măcinat, începînd cu secolul XVII, ideologia elitelor europene, a distrus temeliele educației și l-a mînat pe individ în pribegie în căutarea Eului propriu. Intr'adevăr, dacă legile fizice sînt certe, dacă adevăr este numai ceea ce se poate verifica prin măsurare și calcul, iar existența părinților și a celorlalte ființe viețuitoare devine o ipoteză neverificată și cea a lui Dumnezeu o simplă idee, un principiu regulator pentru a ajunge la unitatea diversului experienței, — atunci vai și amar de noi și de copiii noștri ! Bărbatul „cult“ se însoară cu un *fenomen*, tot așa femeia „cultă“, cu studii academice se mărită cu un *fenomen*, amîndoi procrează fenomene sau combinații fizico-chimice, niște fenomene numite copii. Iar dacă bărbatul are o amantă și o otrăvește, nu s'a întîmplat nimic important ci numai o nouă combinație fizico-chimică în stomacul-fenomen al amantei-fenomen, așa că jurații-fenomene îl achită.

Altfel se prezintă problema cînd restabilim starea de fapt. Atît în evoluția individuală, cît și în cea a popoarelor constatăm o coborîre dela certitudinea existenței lui Dumnezeu, a părinților și a tuturor ființei vii, la existența ipotetică a obiectelor materiale, a lucrurilor cari sînt supuse numai legilor mecanice și chimice. Ne coborîm deci dela subiect la obiect, iar existența obiectului e dependentă de subiect și de *legislația subiectului*. Lumea obiectelor e creată de subiecte și stăpînită de subiecte, — în totalitatea ei de cel mai puternic și înțelept subiect care este Dumnezeu.

Omul se naște deci aproape de Dumnezeu, de creatorul său, se naște pe o culme de unde, prin dezvoltarea rațiunii, se poate coborî în văile lumii materiale. Dar, dacă uită de legătura sa cu Dumnezeu, el cade în prăpastia materialismului și fenomenalismului, ca și turistul care, coborînd de pe un creștet de stîncă, se prăbuește în adîncuri, dacă își taie odgonul ce-l leagă de vîrfurile stîncii și care îi înlesnește coborîrea sigură precum și întoarcerea spre înălțime oricînd ar simți nevoie de lumină.

Dar educatorii moderni, fie părinții sau învățătorii, îi aruncă pe copii, îndată ce începe a le miși rațiunea, în prăpastie fără să-i învețe a se lega bine de culmea luminoasă unde s'au născut și unde l-au văzut pe Dumnezeu, fără să-i învețe a se coborî încet și cu precauțiune în văile întunecate ale lumii materiale. Dimpotrivă, ei îi fac să creadă că lumina rațiunii lor va deveni tot mai strălucitoare, așa că se vor putea orienta perfect în „lume“ cu ajutorul matematicii, fizicii și chimiei și cu o spoială de cultură literară și artistică. Credința

în Dumnezeu, în legile morale instituite de Dumnezeu, e considerată ca o supraviețuire a unor superstiții inerente vârstei copilăriei. Ea rămîne ca o vagă amintire și cînd omul, în clipe de rătăcire și desnădejde, încearcă să se urce iarăș spre culmea mîntuitoare, el nu mai găsește cărarea...

14. DRUMUL ÎN SUS ȘI DRUMUL ÎN JOS

Drumul în sus, dela fizică la teologie, este impracticabil. Nu putem ajunge la Dumnezeu pornind dela materie, dar putem cunoaște lumea fizică și, mai mult, o putem stăpîni, dacă pornim dela Dumnezeu, dacă ne coborîm dela El spre materie. Dacă începem cu fizica, cu datele nemijlocite ale conștiinței, cu pretinsa atitudine în logică, matematică și fizică, această certitudine o răscumpărăm cu desechilibrarea completă a sufletului. Fiecare din noi trebuie să se proclame *legiutor al lumii fenomenale* deci subiect unic și stăpîn absolut al lumii. Consecințele n'ar fi grave, dacă am putea rămînea la această pozițiune, dacă ordinea fizică ar fi singura ordine posibilă, dacă de fapt am putea elimina din lume orice subiectivitate, pentru a ne păstra unicitatea subiectivității proprii și puterea absolută asupra tot ce este, — asupra Universului-obiect. Dar această pozițiune nu o putem dobîndi decît în teorie. Nu ne putem declara extramundani, subiect transcendentă față de obiectul-fenomen, decît renunțînd (teoretic) la participarea schimbărilor în lume, deci la cooperare și luptă cu celelalte subiecte. Și mai trebuie să renunțăm de a intra în altă ordine, de ex. în cea biologică și în cea socială, unde atotputernicia noastră are un sfîrșit.

Cum însă, pe de altă parte, sîntem nevoiți a intra și în ordinea biologică și în cea socială, noi, pentru a le înțelege, cunoaște și stăpîni, sîntem nevoiți a declara că și aceste ordine sunt fenomene coordonate fenomenelor fizice, sîntem nevoiți a explica și viața și sociabilitatea prin legi mecanice (fizico-chimice). Dacă aplicăm această teorie în practică, ajungem la o atitudine paradoxală. Aname: cel ce ajunge să stăpînească pe celelalte vietăți, fie animale sau oameni, se crede *Zeu*, iar cel stăpînit se crede în drept să se revolte și să lupte împotriva despotului. În felul acesta aplicarea practică a solipsismului (ca punct de plecare teoretic) duce drept la anarhie, la luptă continuă între subiecte pentru ocuparea locului celui mai înalt. Iar cine îl dobîndește prin luptă trebuie să se proclame Zeu, stăpîn atotputernic. Așa a ajuns omul prin domesticirea animalelor și superioritatea sa față de animale să susție că animalele n'au suflet, și totuși a ajuns să justifice sclavia și orice violență împotriva altor ființe, fie animale sau oameni. „Natu-

raliști“ au găsit că lupta în domeniul vieții este chiar principiul vieții — prin ea se face selecțiunea celor mai puternici și deci celor mai valoroși indivizi (darwinismul).

Altfel se prezintă situația, dacă restabilim acordul între teorie și practică, pornind dela faptul că individul se naște într'o ordine stabilită de un subiect, al cărui loc nu poate fi rîvnit de el, deoarece stă deasupra ordinii universale, din care omul nu poate ieși. Căci dacă ar încerca să ocupe acel loc prin luptă, ar însemna că e nebun, iar dacă ar pretinde acest loc în teorie, el intră negreșit în contradicție cu practica, teoria sa devenind inaplicabilă în practică.

Faptele ne arată că omul recunoaște și acceptă, dela nașterea sa, ordinea și ierarhia în care este așezat ca creaturi, cu obiect al subiectului care stăpînește Universul. Această ordine recunoscută nemijlocit de individ este ordinea spirituală, manifestată în concreto prin ordinea morală. Copilul nu se răzvrătește împotriva părinților pentru a ocupa prin luptă locul lor, ci se supune prin firea lucrurilor ordinii și ierarhiei în care se naște. Abia rațiunea și falsa speculațiune raționalistă îl prefacă în egoist și solipsist — dacă rupe legătura cu Creatorul ordinii universale. În acest caz el se poate răzvrăti împotriva oricărei ființe pe care o crede mai superioară și chiar împotriva lui Dumnezeu, declarîndu-se el însuș zeitate.

Dar, trebuie să recunoaștem că aceste cazuri de nebunie n'au fost prea frecvente în istorie. Tot așa însă trebuie să notăm că în timpurile noi filosofia materialistă și fenomenalistă a produs un fel de nebunie acută, deslănțuind lupta tuturora împotriva tuturora, în temeiul pretinsului *drept natural* al fiecărui individ de a ocupa în ierarhia socială orice loc, după meritul său personal. Se susține anume că nici un om n'are dreptul să domnească asupra altui om; toți ar avea drepturi egale și fiecare poate năzui la orice loc.

Intr'adevăr, chiar dacă acceptăm ca certitudine evidentă existența lui Dumnezeu și acceptăm ordinea spirituală instituită de El, totuș ni se pare nedreaptă ordinea *socială* concretă în care unul sau unii se bucură de toate drepturile fără a avea obligațiuni, iar alții au numai obligațiuni și n'au nici un drept.

Faptul că cineva se naște fiu de rege sau de miliardar e doar contingent. De unde dreptul său de a fi domn peste alții, cari sînt poate mai viteji, mai inteligenți etc. și ar *merita* deci mai mult să fie regi și miliardari? Dar de ce n'ar zice fiul de rege: e o nedreptate că eu m'am născut mai puțin inteligent, mai puțin viteaz, sănătos etc. decît fiul cerșetorului, doar mie mi s'ar fi convenit mai degrabă aceste virtuți.

Adică: ordinea ar fi bine stabilită, dacă oamenii ar fi inegali sau egali în toate, iar nu în unele privințe egali în altele inegali.

E lămurit însă că într'o privință *egalitatea* nu poate fi

înfăptuită : vîrstele și sexele. Omul se naște copil, deci inferior adultului și se naște sau bărbat sau femeie. Intre vîrste și sexe așa dar trebuie să existe inegalitate și ierarhie. Noi sîntem dispuși a accepta această stare de lucruri în domeniul biologic, — dar avem unele îndoeli și rezerve pe plan social. Nu zicem că e o nedreptate ca un copil să asculte de părinți și de adulți, dar socotim nedreptate cînd e vorba ca un adult să asculte de alt adult, — dacă cel ce ar fi să asculte e *superior* celui de care trebuie să asculte. De ce filosoful *Epictet* a trebuit să asculte, sclav fiind, de un stăpîn *inferior* lui, de ce *Seneca* a trebuit să moară la porunca lui *Nero*, deși *Seneca* ar fi meritat de o sută de ori mai mult să fie împărat, iar *Nero* să fie sclavul lui.

Și așa își pune azi muncitorul întrebarea, de ce el care muncește toată ziua și-și întreține cu mare greu familia trebuie să trăiască în sărăcie și mizerie pe cînd „capitalistul“, îmbogățit din munca săracilor, duce un traiu de lux și desfri. Nu e asta nedreptate ? Nu e justă revolta săracului ?

Să ne lămurim bine. Nu este vorba de explicarea sociologică a fenomenelor, de explicarea originii sărăciei și bogăției, a regalității și oligarhiei politice etc. Ci e vorba de dreptatea sau nedreptatea inerentă organizației sociale și de *dreptul* celui oprimat de a se revolta împotriva opresorului. Justificarea celor puternici „că așa e legea naturală ca unul să domnească și altul să asculte“ nu rezolvă problema, deoarece și revolta e în acest caz o lege naturală. Dacă muncitorii se răscoală, ei procedează în temeiul legii acțiunii și reacțiunii. Dacă, în cele mai multe cazuri în mod nesincer, cei puternici susțin că Dumnezeu a stabilit ierarhia și oamenii trebuie să se supună, căci stăpînirea este dela Dumnezeu, această afirmație își poate avea efectul față de oameni cari cred în existența lui Dumnezeu și în ordinea stabilită de El, dar n'are nicio valoare în fața unor necredincioși sau în fața unor oameni cari nu pot crede că Dumnezeu e *nedrept*. Aceștia vor susține, dimpotrivă, că împlinesc voia lui Dumnezeu, luptînd pentru mai multă dreptate în lume.

Și aci trebuie să căutăm cheia problemei. Dacă cei puternici (fie că sînt viteji, bogați, inteligenți, sănătoși) întrebunțează puterea lor pentru a înfăptui dreptatea pe lume, adică dacă sînt călăuziți de preceptele morale (derivate direct din ordinea spirituală instituită de Dumnezeu) nici o revoltă nu se poate naște împotriva lor. Totașa orice reacțiune din partea celor oprimați (în orice domeniu ar fi) nu poate lua forma de revoluție (cu scopul de a extermina sau oprima pe stăpînitori), dacă și ei la rîndul lor sînt conduși de precepte morale, de tendința de a înfăptui mai multă dreptate. Căci se înfăptuește oare dreptatea cînd oprimatul ia locul opresorului și-și exer-

cită stăpînirea mai sălbatec decît vechiul stăpîn (cum se întîmplă de obicei) ?

Aceste lupte sîngeroase între indivizi, clase sociale, popoare rezultă din solipsismul teoretic aplicat în practică, din ruperea legăturii omului cu Dumnezeu, îndată ce rațiunea începe să-i deschidă calea spre stăpînirea „obiectelor“. Nu negăm că așa sînt lucrurile în lume și că nu prea sînt nădejdi de îndreptare apropiată. Omul e imperfect și supus erorii, e crud și egoist. Totuș vom trebui să afirmăm că prin reflexiune și educație corespunzătoare, omul se poate apropia de perfecțiune. Problema principală este ca reflexiunea și educația să părăsească drumul greșit al filosofiei tradiționale care duce drept spre anarhie, revoltă și măceluri și să apuce pe drumul care începe cu Dumnezeu și se întoarce spre Dumnezeu. Numai în felul acesta s'a înfăptuit ceea ce am putea numi progres, civilizație, cultură umană. Numai comunitățile omenești conduse de oameni cari au știut să înfăptuiască mai multă dreptate au creat *valori* eterne, adică valori emanate direct din ordinea spirituală. Cu drept cuvînt, *Platon* îi dă dreptății locul central între virtuți. Fără dreptate oamenii nu pot coopera, nu pot crea. Fără dreptate pacea nu poate domni : nici în familie, nici în Stat, nici în omenire. Drumul spre pacea eternă merge în direcția înfăptuirii progresive a dreptății.

De aceea, dacă vorbim de *istorie* și de legi istorice, asta nu poate însemna decît de a cerceta întrucît „omul“, născut în ordinea spirituală și intrat în ordinea socială, a înfăptuit dreptate și a contribuit în acest fel la progresul omenirii.

Prin termenul de „om“ înțelegem aci pe conducător, pe individul care în ierarhia subiectelor a ocupat un rang înalt, deci a avut *prilejul* să realizeze ordinea morală.

Istoria își cimentează deci interesul asupra activității *subiectelor*, a oamenilor pentru cari ceilalți oameni sînt obiecte, deoarece ei se ridică pînă la ordinea spirituală neavînd deasupra lor alt stăpîn decît pe Dumnezeu.

Istoria, se spune, se ocupă numai de oamenii *mari* — în orice domeniu ar activa. Istoria politică de împărați, regi și oameni politici creatori, geniali ; istoria artelor de artiștii geniali ; istoria economică de marii bancheri și industriași ; istoria religioasă de marii reformatori etc. Dar istoria înregistrează nu numai succesele, ci și înfrîngerile acestor oameni și istorisește nu numai viața și activitatea lor, dar descrie și opera lor, fie că e vorba de State sau de opere ale artelor frumoase.

Obiectul istoriei este *subiectul creator*. Dacă vorbim de istoria pămîntului sau a sistemului solar, sau chiar a Universului cosmic, această istorie nu poate fi decît istoria activității lui Dumnezeu, descrierea modului cum a orînduit Dumnezeu lumile după voința sa și după planul său nepătruns de mintea omenească.

Dacă se zice : Universul n'are nevoie de Dumnezeu ; el există din vecie și se transformă după legi fizico-chimice.

Deci : acel munte a trebuit să se ivească din acțiunea forțelor fizico-chimice, acel om a trebuit să se nască, — tot ce există, există cu necesitate și în temeiul unor legi inexorabile. Iarăși deci se ivește îndoiala, iarăș trebuie să încercăm a o izgoni — dar acumă în mod definitiv și pentru totdeauna.

15. SUBIECTUL ISTORIEI

Fără subiect nu există istorie, ceea ce înseamnă că obiectul n'are istorie. Ce înseamnă „istoria imperiului roman“, sau „istoria Franței“, „istoria României“ ? Aci e lămurit că e vorba de istoria Romanilor, a Francezilor și a Românilor ! Putem vorbi de istoria Palestinei, înțelegînd prin asta istoria „ce s'a petrecut pe pămîntul Palestinei“, luptele ce s'au dat între diferite popoare pentru stăpînirea acelei țări. Istoria Palestinei nu e identică cu istoria Jidanilor, deși Jidanii au avut un rol important, într'o vreme cel mai important rol în această istorie. Dar istoria Jidanilor, dela un moment dat nu mai este legată de istoria Palestinei, ci de istoria altor țări și a altor neamuri.

Ce înțelegem prin istoria pămîntului ? Este ea identică cu istoria omenirii, cu așa zisa istorie universală ? Intr'un fel da, în altfel nicidecum. Istoria pămîntului are alt înțeles pentru istoricieni, altul pentru geografi, altul pentru geologi, altul pentru astronomi și cosmologi.

Istoricienii nici nu întrebunțează termenul de „istorie a pămîntului“ pentru a însemna istoria universală, care este „istoria omenirii“. Pentru ei pămîntul constituie numai „locul“ sau „spațiul“ în care s'au petrecut și se petrec evenimentele istorice. Istoria omenirii e legată și condiționată de existența pămîntului.

Unii zic : și de „istoria“ lui. Adică și pămîntul își are istoria sa, care influențază asupra istoriei omenirii. Așa se spune că climatul s'a schimbat, că pe alocuri continente s'au scufundat în mare, că s'au format pustiuri unde fusese pămînt roditor, că s'au ridicat munți unde era apă sau șes etc. Dar, istoria pămîntului e legată, la rîndul ei, de istoria sistemului solar, care și ea intră în istoria Universului stelar...

Ce înseamnă toate aceste „istorii“ ? Nimic altceva decît că pornind dela orice „parte“ a Universului și observînd și „înregistrînd“ transformările ei, noi nu le putem înțelege și expl'ca. decît din raportarea acestor transformări la „întregul“ înăuntrul căruia se petrec schimbările, cari sînt schimbări de raporturi între *părțile întregului*. De aceea cînd vorbim de „istoria omenirii dependentă de istoria pămîntului“, înțelegem a arăta

că evenimentele istorice *propriu zise* sînt determinate într'o anumită măsură de evenimentele ce se petrec pe pămînt independent de evenimentele istorice. Adică și istoria omenirii face parte bine zis din istoria pămîntului (în înțelesul cel mai larg) care o cuprinde!

Altfel se prezintă problema cînd „omenirea“ și „pămîntul“ se consideră ca „totalități“ independente, nu ca „părți“ ale unui întreg. În felul acesta omenirea își are istoria sa ca „subiect“ care transformă *obiectul* asupra căruia acționează, pe care-l transformă. „Pămîntul“ poate fi considerat ca *obiect* al omenirii și noi urmărim în anumite schimbări ale pămîntului „istoria omenirii“. Aceste schimbări sînt produse de omenire, de pildă: drumuri, orașe, culturi de plante etc.

Dar tot așa „pămîntul“ poate fi luat ca subiect care a creat rase umane, a oprit sau înlesnit amestecul de rase, a distrus orașe, a prefăcut regiuni roditoare în deșerturi etc. În transformările obiectului „omenire“ putem citi istoria subiectului „pămînt“.

Dacă „pămîntul“ și „omenirea“ constituesc părți ale unui întreg, prefacerile au loc înăuntrul întregului și nu se pot explica decît după metoda științei fizice, — ca acțiuni și reacțiuni mecanice, fără nici un „înțeles istoric“. Numai dacă transformările sînt considerate ca efecte ale influenței (activității) unui subiect stînd în afară de întregul constituit de omenire și pămînt, avem în fața noastră istorie, adică posibilitatea de a citi și explica transformările ca acțiune ale unui subiect.

Dar în lămurirea acestor raporturi între subiect și obiect cari în ansamblul lor constituiesc ceea ce numim „istorie“, desfășurarea de evenimente în timp, mai rămîn de învins unele dificultăți

Întîiu, ni se pare clar că subiectul *face* istorie, care se înscrie în obiect sau prin transformările obiectului. Istoria se materializează, se obiectivează în afara subiectului. În acest proces, condiția este ca subiectul să rămînă *acelaș*, ca istoria să fie istoria unui anumit subiect, separat și neschimbat față de obiectul care se transformă sub acțiunea subiectului.

Pe lîngă și în afară de acest raport subiect-obiect, mai trebuie să existe, pentru a vorbi de istorie, un subiect care „scrie“ istoria, care înregistrează evenimentele și pentru care *subiectul și obiectul* devin „obiecte“ legate deolaltă într'un anumit raport, caracteristic istoriei.

De ex. *Napoleon* a făcut istorie, *Lavisse* și *Rimbaud* scriu istoria lui *Napoleon* și oricine dintre noi ar putea scrie istoria lui *Napoleon* și probabil că se vor mai scrie istorii ale acestui mare împărat. Posibil este acest lucru prin faptul că activitatea lui *Napoleon* a lăsat *urme*, efecte cari pot fi desprinse din indefinita mulțime de „fenomene senzibile“ și cari își primesc înțelesul și explicare prin activitatea lui *Napoleon*. Chiar

„istoria“ lui *Lavisse și Rambaud* și atâtea alte „istorii“ speciale sau universale în cari se istorisește activitatea lui *Napoleon* sînt astfel de „fenomene senzibile“, cari trebuiesc considerate ca efecte ale activității lui *Napoleon*.

Fiecare om deci, în lumea sa senzibilă, descopere și învață dela alți oameni a descoperi istoria unui mare număr de subiecte. Fenomenele senzibile, sub acest aspect „istoric“, primesc un înțeles deosebit; ele trezesc în gîndirea noastră imaginea unei lumi în care se perindează nenumărate ființe cari *fac* „istorie“, făptuiesc, luptă, distrug și clădesc.

Se'nțelege că niciun om nu e în stare să descifreze toate „semnele“ cari ne desvăluiesc „trecutul“, activitatea subiectelor cari au făcut istorie, dar fiecare dintre noi face istorie, făptuește, luptă, distruge și clădește și are deci tot interesul să cunoască cel puțin istoria acelor subiecte, a căror activitate a dat efecte pe cari le întîlnim în cursul activității noastre sau cari, descoperindu-le și înțelegîndu-le, ne servesc ca mijloc de orientare în acțiunile noastre.

Dacă avem nevoie de un adăpost, de o casă, noi vom face o casă cu atît mai perfectă, cu cît vom ști cum ceilalți oameni *au făcut* case. Istoria arhitecturii ne va fi de mare folos pentru construirea de case. Construirea primei case i-a pus omului o problemă destul de dificilă, deoarece ea reprezintă începutul unei „istorii“. Așa e și cu războaiele, cu dreptul, și cu toate *artele*, în general.

16. ISTORIA ȘI POEZIA

Istoria se naște prin acțiunile unor subiecte. Cînd pisica descopere urmele șoarecelui și îl urmărește, avem un eveniment istoric. Cînd Alexandru cel Mare îi urmărește și bate pe Perși și străbate apoi cu armata sa pînă în Indii, „istoria“ e în plină desfășurare și cu mult mai complexă și interesantă decît expedițiile pisicii împotriva șoarecilor. Totuș și aci, ca și în cazul lui Alexandru, se petrec evenimente, acțiuni ale unui subiect cari pot fi observate sau cunoscute în mod indirect prin „urme“ de tot felul. Dar nu toate *evenimentele* lasă urme perceptibile. Cele mai multe, marea majoritate ale acțiunilor subiectelor cari au fost sau sînt se pierd fără urme sau „urmele“ nu pot fi descifrate, nu ne spun nimic. În fiecare clipă se *întîmplă* ceva, totuș din aceste întîmplări *istoria* reține numai foarte puține întîmplări. Se spune că reține numai întîmplările cele mai importante — și anume importante pentru cel ce istorisește și pentru cei cărora le istorisește. Pe oameni deci îi interesează întîmplările importante pentru oameni. Pe ei îi interesează ce au făcut, gîndit, pătimit și

izbutit alți oameni. Dar nu fapte mărunte, cari se întâmplă obicinuît, ci acele cari ies din comun, deci întâmplări cari au avut urmări însemnate și au schimbat înfățișarea lumii, au influențat asupra vieții popoarelor și, în sfîrșit, asupra vieții omenirii. Aceste întâmplări constituiesc obiectul *istoriei* propriu zise.

Dar aceste probleme au fost analizate și desbătute îndeajuns. Aci vrem să arătăm că *istoria*, fie că se ocupă de evenimente mici sau mari, creează o lume nouă, o *ordine nouă*, al cărei raport cu celelalte ordine posibile trebuie lămurit.

Științele fizice au creat o lume care n'are istorie. Ele zic: ceea ce este este așa cum este; nu putem adăoga nimic la ceea ce este, nici nu putem scădea nimic din ceea ce este; prefacerile în lume nu sînt decît combinații posibile între „elementele“ din cari se compune lumea fizică; aceste combinații se înfăptuiesc după legi anumite, după legi *naturale*. Dar fizica nu se interesează, dacă o prefacere se va întâmpla în natură sau s'a întâmplat. Ci ea ne spune numai că, dacă o prefacere s'a petrecut, se petrece sau se va petrece, ea trebuie să se petreacă după legi naturale. *Necesitatea privește numai modul cum se petrece ceva, nu faptul că se petrece ceva*. Pentru fizică, o întâmplare, un eveniment, fie că se petrece în natură sau în laborator (laboratorul este doar și el în natură!) are numai valoare ilustrativă, de confirmare sau răsturnare a unei ipoteze (zicînd că în anumite condițiuni un eveniment trebuie să apară cu necesitate).

Pentru știința fizică evenimentul e, din punct de vedere al timpului (al raportului cu alte evenimente), contingent. Chiar dacă n'a existat și nu va exista nicicînd „apă“, legea că apa îngheață la zero grade își păstrează valabilitatea: locuitorii lunii, unde nu este apă, trebuie și ei să recunoască valabilitatea acestei legi. Se'nțelege că legea n'a putut fi descoperită și verificată decît prin experiență, dar nu mai puțin adevărat este că dacă n'ar fi existat oameni pe pămînt care să descopere legea, apa tot ar fi înghețat la zero grade. *Legea naturală* este deci independentă de existența unui subiect care o descopere, lumea fizică există, așa cum este, în temeiul legilor naturale. Dar ea nu există în mod necesar, ci contingent; dar, *dacă există*, ea trebuie să se conformeze legilor naturale (fizice).

În felul acesta, după ce s'au descoperit și verificat toate legile naturale, noi ne putem lipsi bine zis de existența naturii. Ea devine de prisos, nu mai prezintă niciun interes — teoretic. Așadar multe probleme fizice se pot deslega prin calcule. Se poate spune cu precizie că, dacă ar fi date anumite condiții, se va putea observa cutare fenomen. Acele condiții nu trebuie să se realizeze nicicînd, totuș rezultatul dobîndit prin calcul își păstrează valabilitatea. Dacă el se realizează

„din întâmplare“, vom constata (fără mirare) că într'adevăr a apărut fenomenul calculat.

Pentru „științele naturale“ lumea nu este deci decît un vast domeniu în care pot apărea cele mai diverse fenomene, întâmplări, — dar totdeauna după anumite reguli, după legi naturale. Minunile sînt excluse din cîmpul științelor naturale

Științele naturale și-au creat o metodă foarte rodnică, eliminînd din calculele lor tot ce nu se adaptează acestei metode. Așa d. ex. dacă fizicienilor li se pune întrebarea, dacă *Arhimede* s'a născut din întâmplare sau cu necesitate, dacă descoperirile lui au fost necesare sau contingente, ei vor refuza să răspundă sau vor răspunde într'un fel cu totul paradoxal. Așa ei vor spune că dintr'un anumit punct de vedere nașterea lui *Arhimede* a fost necesară, deoarece în anumite condițiuni date „fenomenul *Arhimede*“ a trebuit să se nască, așa cum în anumite condițiuni, el a trebuit să descopere legea fizică ce-i poartă numele. Totașa cu *Galilei*, etc. Dar, bine zis, problema nașterii lui *Arhimede* nu-i interesează pe fizicieni decît pentru verificarea ipotezei zicînd că în anumite condiții trebuie să se nască un om de felul lui *Arhimede*. Adică orice om pus în condițiile de naștere și viață a lui *Arhimede* va fi identic cu *Arhimede* cel istoric, așa cum orice aur, oriunde și oricînd, supus unei anumite temperaturi se va topi așa cum s'a topit acest inel de aur pe care eu l-am încălzit la acea temperatură.

Deci, dați-i unui fizician toate materialele din cari era compus ansamblul condițiunilor în cari s'a născut și a trăit *Arhimede*, și el va crea un *Arhimede* identic și care într'un moment exact previzibil va striga „Evreca“!

Și: cine știe dacă toată această istorie a lui *Arhimede* n'a fost pusă în scenă de un fizician al cărui nume nu ni s'a păstrat! Oare războiul troian n'a fost înscenat de *Homer*? Poate că *Iliada* și *Odiseia* sînt cărți ale fizicianului *Homer* care a făcut experiențe de laborator și a înregistrat aceste experiențe în versuri.

Am putea considera deci Universul ca un vast laborator unde fel de fel de fizicieni fac experiențe pentru a verifica ipotezele lor și pentru a fabrica fel de fel de instrumente, mașini, vietăți... Dar în acest caz, Universul ne-ar da aspectul unui balamuc: fiecare fizician ar face ce vrea, ar experimenta după voie, ar deslănțui războaie și revoluții, ar provoca cutremure de pămînt, explozii, erupții vulcanice, ciocniri de astre, conflagrații cosmice, deci cele mai grozave întâmplări, pe lîngă întâmplări hazlii și nevinovate. Căci pentru ei nimic n'ar fi grozav sau negrozav, ci totul ar servi doar numai pentru verificarea unor ipoteze, pentru descoperirea și confirmarea unor legi naturale.

Și, la urma urmei, nu e vorba decît de proporții. Dacă

azi se fac tunuri de o mărime nebănuită înainte de o sută de ani, dacă azi se construiesc avioane uriașe cari pot dărâma într'o oră un oraș imens, de ce peste citeva sute de ani, fizicienii n'ar putea trage luna pe pământ, și în alte sute de ani n'ar organiza excursii în soare? N'a trecut *Einstein* la comuniști și le-a făgăduit că va bolșeviza tot Universul, așa că Jidanii vor deveni stăpîni peste toate planetele, cari deocamdată par a fi hitleriste?

Dar, mergînd pe această cale, fizicienii devin literați, romancieri. În realitate ei au posibilitatea să experimenteze în laborator în anumite limite, dar nu se pot considera și proclama stăpîni ai Universului și autori ai evenimentelor în afară de laboratorul lor, ai evenimentelor cari nu se pot reproduce în laborator. Ei sînt artiști sau artizani și produc opere de artă, în mod arbitrar, iar „fizica“, știința lor, cuprinde regulile pentru producerea unor opere de artă, cari satisfac trebuințe, scopuri omenești, chiar avînd numai scopul de a ști, de a cunoaște cum este natura și cari sînt legile naturale.

Cînd un fizician se aventurează însă să explice „fenomenul *Arhimede*“, cu metodele și mijloacele fizicei, el depășește domeniul său; el intră în domeniul istoriei, deoarece aci e vorba de a descrie și explica activitatea fizicianului, *procesul care duce la crearea operei de artă*.

Fizicianul cercetează și explică fenomenul produs în anumite condiții după legi naturale, istoricianul cercetează și explică activitatea fizicianului (sau a unui subiect în general) după legi spirituale. Legile naturale se mai pot numi și *obiective*, cele spirituale *subiective*.

Există deci un substrat maleabil, susceptibil de cele mai variate transformări. Acest substrat îl putem numi materie, sau X, căci „materie“ n'a văzut nimene, ci numai diferite aspecte, moduri, forme ale ei, cari neînterupt se schimbă. Fizicianul își concentrează atenția asupra felului cum se petrec aceste transformări, istoricianul asupra autorului sau autorilor acestor transformări. Pentru fizician legile după cari au loc transformările sînt necesare, formele născute după aceste legi sînt contingente și, în raport cu autorul lor, „arbitrară“. Pentru istorician nașterea formelor e necesară prin voința autorului, *chiar cînd autorul e necunoscut*. Din acest punct de vedere nimic nu e contingent, tot ce se întîmplă se întîmplă cu necesitate. Adică: orice obiect presupune un subiect și se explică prin activitatea subiectului. Activitatea subiectelor se poate observa și descrie, și anume sau nemijlocit sau mijlocit — dar totdeauna prin observarea și descrierea „operelor“ ce rezultă din activitatea lor. Putem vedea cum se naște opera fiind autorul ei de față, dat ca fenomen perceptibil, dar putem și reconstitui activitatea sa din opera dată

nouă. Această reconstituire, această descriere a activității din analiza operei este ceea ce numim istorie.

Istoricianul reconstitue deci prin gândire (exprimată prin vorbire sau scriere) activitatea altui subiect sau altor subiecte; el descrie desfășurarea evenimentelor ca și cum le-ar vedea înaintea ochilor săi. El „înțelege“ cum au procedat autorii evenimentelor, ai schimbărilor din cari s'au născut diferitele monumente și documente istorice, el înțelege scopurile ce le-au urmărit ei, mijloacele ce le-au întrebunțat, erorile ce-au săvârșit, bucuriile și decepțiile ce-au simțit, fie că e vorba de opere de artă propriu zise (poetice, plastice, muzicale) sau de alte „fapte“ „istorice“, d. ex. întemeierea de State, războaie și cuceriri, reforme religioase și morale.

În temeiul celor spuse deosebirea între poezie și istorie ni se înfățișează acuma altfel decum o explică *Aristotel* (în *Arta Poetică*, cap. II). „Opera poetului, zice *Aristotel*, nu este de a istorisi cele întâmplate, ci în ce fel s'ar întâmpla, și cele posibile după potrivire sau necesitate. Căci istoricianul și poetul nu se deosebesc prin faptul că unul scrie în versuri și celalt în proză (căci opera lui *Herodot* ar fi putut fi pusă în versuri, și ea n'ar fi mai puțin istorie cu sau fără metru), ci deosebirea stă în faptul că unul spune ce s'a întâmplat, celalt cum ar fi fost să se întâmple“. Poetul deci inventează „fabula“, pe când istoricianul povestește ce s'a întâmplat în realitate. După părerea lui *Aristotel*, poetul e și el un fel de istorician, numai că el nu istorisește lucruri cari s'au întâmplat, ci lucruri cari s'ar fi putut întâmpla și chiar lucruri cari nu s'ar putea întâmpla.

Dar deosebirea mai adâncă este că istoria ne povestește cum poetul a creat opera sa, d. ex. drama sau comedia, dar nu ce opere și fapte au săvârșit eroii dramei sau comediei. Aceste fapte pot avea și interes istoric, dacă e vorba de personaje *istorice*, și noi putem constata din analiza operei în ce măsură poetul a considerat mai mult sau mai puțin adevărul istoric. Dar pe istorician îl interesează activitatea poetului și nu activitatea personajilor din opera poetică, așa cum o statuie interesează istoria pentru a descrie și desprinde activitatea sculptorului, deși ea poate avea și alt interes istoric, când reprezintă un personajiu istoric, ale cărui fapte vrem să le istorisim.

Dar și istoricianul, el însuși, e un artist; istoria sa e operă de artă, e fapta sa. Și după ce s'a inventat scrisul, istorisirea a putut fi fixată, ca și operele poetice. Și așa cum la poeți găsim legături cu fapte adevărate, așa și la istorician găsim elemente poetice. Se poate mindri vreun istorician că a descris faptele exact cum s'au întâmplat, și ar putea afirma că le-a explicat într'adevăr prin descoperirea intențiilor adevărate ale autorilor? Fără îndoială că fiecare istorician vrea să

expună faptele așa cum s'au întâmplat și să descopere voința adevărată a celor ce au făcut istoria, dar ei nu pot reuși decît în parte și adeseori ei trebuie să devie poeți. De aci se explică cum aceeaș istorie, d. ex. a Romînilor nu e identică, ci diferă după istoricieni — *Xenopol, Iorga, Giurescu!* Totuș faptele au fost aceleași, așa cum în istoria artelor frumoase, operele sînt aceleași, totuș avem atîtea istorii diferite, cîți istoricieni au fost.

17. SOCIETATEA UMANĂ OPERĂ DE ARTĂ

Istoria, se spune, se ocupă de individual, științele (naturale, exacte) de general. Istoria, de pildă, va descrie viața și suferințele calului Bucefal, calul favorit al lui *Alexandru Machedon*, dela naștere pînă la moarte, zoologia se ocupă de cal în general, de specie. Istoria ne va descrie o anumită piramidă, a lui *Cheops* d. ex., arătînd din ce material a fost construită, cînd a fost construită, ce soartă a avut, etc., geometria se ocupă de piramidă în general, de specie! *Aristotel*, în tratatul despre „Categorii“, deosebește o substanță primă, care este individul, d. ex. acest om, acest cal (*ὁ τις ἄνθρωπος, ὁ τις ἵππος*). El o numește *οὐσία κυριώτατά τε καὶ πρῶτως καὶ μάλιστα λεγομένη*, care nici nu se zice despre un subiect (*καθ' ὑποκειμένου τινός λέγεται*) nici nu este în vreun subiect (*ἐν ὑποκειμένῳ τῷ ἔστιν*). Speciile și genurile sînt *δεύτεραι οὐσίαι*, secundae substantiae.

Obiectul istoriei sînt deci lucrurile individuale (*τὰ άτομα*, individua), primele substanțe. Intr'un mod oareșcare și speciile și genurile sînt substanțe sau „individua“, adică pot fi considerate subiecte (substrate), *ὑποκείμενα*, dar numai în înțeles impropriu.

Substanța primă nu poate fi decît subiect, niciodată atribut, predicat, pecînd substanțele secunde pot fi, în anumite condițiuni, subiecte prin raportare la substanța primă.

Deosebirea între istorie și științele naturale se poate lămurii prin acest raport între substanța primă și substanțele secunde, prin raportul între individ, specie și gen.

Istoria se ocupă deci numai de indivizi, considerați ca subiecte acționînd asupra unor obiecte. Raportul între subiect și obiect, care implică acțiune, creare, prefacere, trebuie reținut și notat. Căci subiect fără obiect nu există.

Istoria se ocupă de povesti deci, de pildă, faptele lui *Alexandru Machedon*, ale lui *Cezar, Virgil, Eminescu, Grigorescu*. Se poate scrie și istoria unui anumit cîine, și a unei muște, narîndu-se faptele acestor indivizi — și întrucît le putem atribui *fapte*, acțiune asupra unor obiecte. În mod fictiv se poate scrie

și istoria unui „galben“ (*Alecsandri*), a unui strop de apă, aventurile unei pietre nestimate, etc. Orice substanță primă poate fi considerată oarecum ca „subiect“, dar e evident că lucrurile anorganice, o piatră, un munte — nu vor împlini condițiunile unei substanțe prime, ale unui „individuum“, *ἄτομον* care acționează, care are un obiect, care rămîne același și identic cu sine oricari transformări s'ar petrece cu obiectele. Acelaș individ d. ex. Gheorghe, poate fi desculț sau încălțat, gol sau îmbrăcat, elegant sau zdrențuit, ras sau cu barbă, tînăr sau bătrîn, sănătos sau bolnav — el este totdeauna Gheorghe. Un anumit strop de apă, un anumit rîu, un anumit munte, pămîntul și soarele, sînt substanțe prime și își au istoria lor, dar experiența ne dovedește că acestor indivizi le lipsește „calitatea de subiect“, de acțiune arbitrară, de „ființă“ individuală. Numai prin „personificare“ aceste lucruri pot fi considerate subiecte. D. ex. Dunărea apără Țara noastră împotriva Bulgarilor, Carpații i-au adăpostit pe Romîni în vreme de primejdie, codrul e frate cu Romînul. Și munții mor, și codri și stîncile; fulgerul despică văzduhul, apa stinge focul. Pretutindeni putem vedea acțiunea substanțelor prime, ale „indivizilor“. Dar e lămurit că „acțiunea“ în înțeles precis nu se poate atribui decît unor „persoane“, unor indivizi cari au reprezentarea scopului acțiunii, cari făptuesc, creează.

Și în sfîrșit chiar animalele sînt considerate ca stînd în afară de interesul istoriei, — deoarece nu ne putem înțelege cu ele, deoarece istoricianul istorisind isprăvile adevărate sau fictive, ale unor animale trebuie să le interpreteze după felul de gîndire și înfăptuire al omului. Așa în fabule sau în epopea despre Reineke (a lui Goethe), care fără îndoială că nu este o vulpe istorică, animalele gîndesc și acționează ca oameni. Și chiar un anumit ciine, care a intrat în istorie, a atras atenția istoricianului prin calitatea sa de „persoană“, de om.

S'au găsit mari înțelepți cari nu știu că istoria e făcută de popoare nu de indivizi. Așa istoria lui *Alexandru Machedon* este de fapt istoria Macedonenilor; iar *Alexandru* este numai exponentul, instrumentul națiunii macedonene. Apoi: evenimentele istorice, se spune, sînt determinate de forțe naturale, (oarbe), d. ex. factorii economici; indivizii și națiunile acționează sub presiunea mediului. Cunoaștem toate aceste obiecțiuni și le-am apreciat după merit. Ne place însă mai mult să personificăm riurile, munții și codrii, lanurile și poienile, decît să-l prefacem pe om în piatră și copac și națiunile în păduri. Fizicienii determinați vreau să coboare omenirea la nivelul obiectelor lor, noi vrem să ridicăm obiectele la înălțimea subiectelor. Fizicianul nu vrea să aibă nicio legătură sufletească cu „apa“ (H_2O), dar Romînul vrea să fie frate cu Prutul și cu Dîmbovița — apă dulce..., cari „ape“ n'au nicio semnificație chimică, dar în schimb au jucat un mare rol în

istoria neamului românesc. Multe au văzut riurile și văile noastre, munții și codrii noștri în scurgerea vremii; apa chimistului n'a văzut nimic și nu va vedea nimic.

Istoria deci consideră lumea plină de substanțe prime și le atribuie pe cât se poate calitatea de persoane, de subiecte în acțiune. Ar greși însă, dacă ar cădea în exagerări, așa cum o fac în vremurile noastre științele naturale.

Istoricianul deosebește bine și trebuie să deosebească bine *subiectele*, persoanele, de substanțele prime personificate și căroro le dă oareșcum un rol istoric. Munții, codrii și apele au avut un rol în istoria Românilor, dar ar fi greșit să le atribuim, un rol *activ*, susținând că istoria Românilor e determinată de acțiunea acelor substanțe prime, ca și când Dunărea și Prutul ar fi vroit să ne ajute sau să ne păgubească.

Noi putem blestema sau blagoslovi Prutul, dar nici un istorician nu va învinui Nistrul că ne-a trădat Rușilor sau că ar avea intenția să-i lase să treacă în Basarabia.

Aceste expuneri ar părea de prisos, dacă unii istoricieni și antropogeografi n'ar exagera influența mediului geografic asupra istoriei. Dar e cert că eu n'aș putea scrie la acest tratat iarna la 30° cu fereastra deschisă. Așa nici Alexandru Machedon n'ar fi putut cuceri Persia, dacă această țară ar fi fost situată la Polul Nord, și nici nu i-ar fi putut bate pe Perși dacă soldații săi ar fi avut săbii de lemn, sau n'ar fi mâncat o săptămână.

Mai grea li se pare unora obiecțiunea că istoria e făcută de *masse* nu de indivizi. Popoarele, națiunile au făcut și fac istoria, clasele muncitoare, nu regii și generalii. Adică nu *Filip* și *Alexandru*, nu *Cezar* și *August* au făcut istoria, ci Macedonenii și Romanii — și mai ales *massele* muncitoare! De aici ar rezulta se 'nțelege că „proletariatul“ ar trebui să ia conducerea popoarelor și să facă un sfirșit cu politica regilor și a generalilor. Cert este că *Alexandru* n'a putut cuceri Persia: fără armata sa (compusă din Macedonenii și Grecii), nici *Cezar* n'ar fi cucerit Galia fără legionarii săi. Dar armata fără *Alexandru* ar fi mărit Persia? Adevărat este că fără munca țăranilor și a sclavilor armatele romane n'ar fi putut exista și acționa, înseamnă însă că „muncitorii“ au făurit imperiul roman, și că legionarii și imperatorii au fost numai instrumentele prin cari muncitorii au făcut „istoria romană“? Adevărat este că un războiu nu se poate câștiga fără bocanci; înseamnă asta că fabricatul de bocanci a câștigat sau a pierdut războiul și că lui i se cuvine întâietate față de general și că nu generalul face istorie! Concepția materialistă a istoriei e bine adaptată „științei“ comercianților și industriașilor din sec. XIX și bine exploatată de demagogii marxiști pentru a „dovedi“ importanța istorică a proletariatului. Dar nimene nu neagă importanța politică a proletariatului industrial în epoca capitalismului. Problema muncitorească trebuie deslegată de oamenii

politici ai diferitelor țări pentru a evita războaie civile și revoluții. Lupta între clasele economice constituie, în timpurile noastre, pentru orice Stat o mare primejdie. Dar obiecțiunea marxistă îndreptată împotriva istoriei tradiționale n'are nicio valoare. Istoria politică se ocupă de regi, generali, dar și de armatele lor și națiunile cari fac istorie, totuși și de demagogii marxști și de „armatele proletare“.

Problema este de a descoperi *subiectul acțiunii* și de a descrie acțiunea și rezultatele ei în raport cu voința și scopurile subiectului. Poate fi un grup de indivizi, o armată, un popor, o națiune, o familie (de ex. o dinastie) „subiect“ istoric? Fără îndoială că da. Nimic nu ne împiedică să considerăm o națiune ca substanță primă, ca individualitate — dar numai față de altă națiune. Deci națiunile se luptă întreolaltă așa ca și indivizii. *Alexandru* l-a bătut pe *Darius*, dar *Macedonenii* i-a bătut pe *Perși*. Dar se poate spune că *Alexandru* i-a bătut pe *Perși*; doar asta nu înseamnă că *Alexandru* singur a intrat în luptă cu *Perșii*, așa cum se arată în povești că un viteaz bate singur o armată!

Națiunea nu e substanță primă, (subiect, persoană) în raport cu un om (individ), ci numai în raport cu altă națiune, așa cum un om e individ față de alt om, nu de ex. față de specie.

Un om e *Romîn* în raport cu ceilalți oameni cari nu sînt *romîni*, ci *unguri*, *germani*, *italieni* etc. *Dacă n'ar fi pe lume decît Romîni, n'ar fi nici Romîni, ci oameni.* Dacă între mamifere n'ar exista decît oi, atunci n'ar exista nici oi; ci există oi fiindcă există capre, boi, cai — și oameni. Dacă n'ar exista decît cai arabi, n'ar exista nici cai englezi nici moldoveni, ci numai cai.

Pe plan istoric desprinderea, opoziția și ierarhizarea grupurilor nu se întemeiază pe aceleași principii ca în zoologie, dar procedeul logic e acelaș. Tot cu substanțe prime și secunde avem de a face, cu indivizi, specii și genuri. În zoologie individul există pentrucă există specia, în istorie grupul există pentrucă există indivizii care-l compun. Așa omul nu este om fiindcă se simte și se crede om față de cal, ci el este om și calul este cal; în istorie omul este *Romîn* fiindcă se simte și se crede *Romîn* față de *Ungur* etc., deși el admite că și *Ungurul* e om. Mai lămurită apare această deosebire cînd observăm animalele: un cal arab nu se simte arab față de un cal englez sau moldovean. Căii n'au „sentiment național“. Atașarea individului uman de grup are alte izvoare și altă semnificație decît participarea indivizilor la specii și genuri. Se va obiecta: și la animale există atașament de grup, de ex. de turmă, stol, stup, furnicar etc., ca și la om. Intre două „cetăți“ de furnici vecine pot izbucni „războaie“, dar ele pot trăi și în vecinătate pacinică. Dar ni se pare dovedit prin observație că principiul de coeziune

în comunitatea animală este altul decât în cea umană. Despre comunitatea (sau, societatea) animală se poate spune că existența individuală e dependentă de existența grupului, ceea ce înseamnă că un furnicar n'are istorie, cum nu are istorie o turmă de maimuțe sau un stol de paseri. Așa și la om „grupul familial“ este un fapt biologic și e explicat prin caracterele speciei, prin faptul că omul e mamifer și că puii omenești au nevoie lungă vreme de ocrotirea părinților. „Familia“ umană deci e familia unei specii sau varietăți de mamifere. Aceste familii nu sînt nici romînești, nici ungurești nici jidovești, ci sînt familii omenești. Chiar luptele și rivalitățile precum și legăturile pacifice de vecinătate, pînă și constituirea de hoarde intră încă, cel puțin în parte, în sfera și ordinea biologică.

Această ordine biologică n'o putem desprinde în aspectul ei pur, despărțită adică de ordinea creată de spiritul omenesc, de gîndirea logică, rațională. Dar o putem reconstitui întrucîtva prin comparația cu grupurile animale. Trebuie de cercetat anume ce rămîne, în grupul uman, neschimbat și legat de caracterele speciei, și ce se transformă subț acțiunea omului-subiect. Observăm că există o variație de „forme sociale“ umane, cari nu pot fi explicate prin caracterele speciei, nici cu privire la originea lor nici cu privire la evoluția lor. Caracterul biologic al indivizilor cari compun grupul uman rămîne stabil sau variază în limite foarte înguste, pe cînd structura societății e supusă unor oscilații și schimbări în limite foarte largi. Aceste oscilații, aceste transformări nu pot fi explicate decât prin intervenția gîndirii oamenilor cari „conduc“ societatea, adică o transformă și mlădiează după ideile lor despre cum ar trebui să fie societatea.

Societatea umană devine astfel un *artefact*, o operă de artă, creațiunea unor substanțe prime. Societatea devine obiect, în a cărui formă citim activitatea *artistului social*. Numai în raport cu această activitate societățile umane au *istorie*. Ele se deosebesc întreolaltă așa cum se deosebesc toate operele de artă, cari exprimă ideea artistului. O casă exprimă ideea arhitectului, a unui anumit arhitect; un Stat ideea celui ce l-a creiat.

Se 'nțelege că există o mulțime de case foarte asemănătoare, chiar identice. De ex. casele țărănești într'un sat. Presupunem că s'a ivit cîndva un artist care a creat *acel tip de casă*, casa prototip care a exprimat ideea sa despre cum trebuie să fie o casă. Acest model a fost imitat apoi de artizani, de tehnicieni. Identificarea artistului e foarte dificilă, așa cum dificilă este identificarea poeților cari au creat operele poetice „populare“. Marii artiști cari stau la începutul *istoriei* comunităților omenești sunt figuri legendare: *Dedalus, Homer, Tezeu, Licurg*. În urmă ei pot fi identificați: istoria propriu zisă își face intrarea — în istorie.

18. CAUZALITATE ȘI FINALITATE

Ni se pare deci că deosebirea între științele (naturale) exacte, și cele spirituale sau istorice, nu stă în aceea că cele dintîiu se ocupă de fenomene de repetiție și celelalte cu fenomene de succesiune, ci deosebirea rezultă din raportul între subiect și obiect: științele naturale se ocupă de obiect, susținînd că obiectul se transformă după legi proprii (cauzale), iar cele istorice se ocupă de subiect, de activitatea subiectului, activitate care e condusă de finalitate, de gîndirea subiectului, de scopurile ce-și propune subiectul.

Dar din acelaș raport fundamental între subiect și obiect se poate expune și lămuri raportul între cauzalitate și finalitate. Dacă obiectul s'ar fi supus legii cauzalității, subiectul nu și-ar putea „obiectiva“ scopurile, spiritul nu s'ar putea întrupa. Activitatea, orice activitate avînd un scop determinat cere aplicarea de mijloace, o *tehnică prin care se creează obiectul*. Dacă „materia“, substratul amorf și indefinit care cuprinde toate posibilitățile de creare, nu s'ar mlădia și supune unor regule tehnice, nici un scop n'ar putea fi înfăptuit. Substratul trebuie să se structureze sub acțiunea subiectului în conformitate cu gîndirea lui, cu ideea (sau idealul) subiectului și în conformitate cu natura „instrumentelor tehnice“ pe cari le aplică subiectul. Instrumentul nemijlocit pe care orice subiect îl are la îndemîină pentru crearea de forme, de structurare a substratului, este trupul cu organele sale. Pe lîngă aceste organe date omului la naștere și cari se dezvoltă prin aplicarea lor tehnică, omul și-a mai construit instrumente tehnice cari constituiesc o îmbogățire și lărgire extraordinară a organelor sale naturale.

Prin „simțuri“ deci omul dobîndește o primă structurare a substratului, a obiectului, care se prezintă ca o mare diversitate de forme. Prin acțiune, mișcare, prin jocul organelor sensoriale și tot mai abila manevrare a trupului, substratul el însuș se prezintă subiectului ca un ansamblu de „corpuri“, unele din ele stînd sub stăpînirea unui subiect, altele fiind lipsite de „stăpîn“ și lăsîndu-se stăpînite și transformate de subiecte după anumite regule tehnice, dobîndite în temeiul cercetării și descoperirii „legilor naturale“.

Această problemă am mai expus-o, dar trebuie să reamintim punctul nostru de plecare, pentru a evita orice avîntare în speculațiuni fără temeiuri empirice. Pe drumul experienței doar ajungem să distingem corpuri „însuflețite“, deci corpuri stînd nemijlocit la dispoziția unor subiecte și exprimînd „gîndirea“ acestora, și, pe de altă parte, corpuri „neînsuflețite“, cari se comportă față de subiect (de corpul unui subiect) și

întreolaltă după anumite reguli, pe cari „știința“ le înregistrează și sistematizează sub principiile și legile generale.

Legea cauzalității e valabilă pentru raporturile tuturor corpurilor întreolaltă. Dar ce în privește corpurile însuflețite, raporturile lor întreolaltă și cu corpurile neînsuflețite nu pot fi explicate în întregime prin legea cauzalității. Corpul însuflețit mijlocește subiectului *contactul* cu celelalte corpuri după reguli cari diferă cu desăvârșire de felul cum se face contactul între corpurile neînsuflețite și de felul cum și corpul însuflețit se comportă ca corp în contact cu alt corp, cînd facem abstracție de faptul că este însuflețit.

Cînd un corp viu e lovit de alt corp (viu sau fără viață), fenomenele fizice sînt totdeauna aceleași fără privire dacă corpurile sînt vii sau nu. Cînd un om, animal sau plantă primește o lovitură zicem prin căderea unei pietre, efectul mecanic, deplasarea părților materiale și „deformarea“ corpurilor ce se ciocnesc, se întîmplă totdeauna după reguli anumite: „mecanice“, fizice, obiective. Fizica cercetînd și observînd acest fenomen, nu se interesează dacă corpul viu lovit de piatră suferă durere, nici nu o preocupă problema dacă nu cumva și piatra simte durere. Fenomenul durerii iese din sfera preocupărilor fizicianului, — dacă nu e dînsul cel lovit de piatră!

Dar mai interesante sînt fenomenele cari urmează acestei nenorocite întîlniri între piatră și capul fizicianului. Pe cînd piatra, dacă a fost destul de tare, va rămînea liniștită unde a căzut, în corpul fizicianului se vor petrece procese cari îl vor interesa pe biolog și cari nu pot fi explicate nici de cum prin legi mecanice. Această lovitură va avea însă și efecte cari îl vor interesa și pe psiholog, căci se poate întîmpla ca fizicianul după această lovitură — să devie filosof. Zguduiri puternice ale creierului pot da efecte psihologice nebanuite!

Problema se complică și mai mult cînd în locul pietrei, pumnul unui om va lovi capul fizicianului. Din această lovitură se vor naște efecte cari fără îndoială nu pot fi analizate și explicate într'un tratat de fizică. Anume: se poate naște o luptă corp la corp, cu strigăte, geamăte etc.; se poate naște un proces cu urmări incalculabile; sergenți, jandarmi, judecători vor intra în scenă. Dacă cei doi combatanți sînt profesori universitari și șefi de partide poate izbucni un război civil! Toate aceste evenimente nu răstoarnă în desfășurarea lor legile fizice (mecanice), ci fizicianul își poate urmări observațiile fără privire la toată istoria asta. Așa într'un războiu tunurile funcționează după legi mecanice și fizicianul poate studia legile aceste și în timp de pace și în timp de războiu: pentru el termenii de războiu și pace n'au nici un interes „științific“. Dar strategul va trebui să cunoască legile fizice pentru a întrebuița tunurile în mod potrivit. El va ținea seama și de determinarea mecanică a corpurilor vii. De pildă: care general va ordona o șarjă de

cavalerie cînd cavaleria se află în vale, iar dușmanul de atacat pe deal? În vechime cînd luptele se dădeau cu masse compacte era foarte important de a mări puterea ciocnirii prin „rostogolirea“ masei pe un principiu mecanic: falanga era un fel de tanc viu care putea rupe și sparge frontul dușmanului, și putea rezista oricărui atac — prin *masivitatea* ei. Un rinocer e mai primejdios cînd atacă decît un cățel, oricît de viteaz ar fi cățelul, și o luptă, o „ciocnire“ între aceste două animale se va sfîrși prin înfrîngerea cățelului, oricît de superior ar fi acesta din punct de vedere „moral“. Un aspect cu totul mecanic are „lupta“ între mare și uscat. „Furia“ cu care se izbesc valurile mării de țărîm pentru a-l mușca și sfărîma, pentru a-l nevoi să se „retragă“, nu exprimă acelaș fenomen ca „furia“ tigrlui rănit care se aruncă asupra vînătorului. Se ’nțelege că aceste comparații își au rostul lor și ne înlesnesc înțelegerea fenomenelor, exprimînd și anumite sentimente și emoții trezite în noi la privirea fenomenelor naturii.

Dar cînd e vorba de orientare exactă, de cunoaștere și acțiune conștientă întemeiată pe cunoaștere, trebuie să facem deosebire lămurită între subiecte și obiecte și raporturile lor întreolaltă. E greșit să considerăm și să explicăm toate raporturile pe acelaș plan, de ex. fizic (obiectiv), precum și greșit ar fi să le interpretăm toate din punct de vedere spiritual (subiectiv). În viața de toate zilele interpretarea subiectivă și obiectivă se amestecă, uneori într’un fel straniu. Așa cînd ne împiedicăm sau ne lovim de un obiect, ne simțim îndemnați să-l blestemăm și cite odată îl vom izbi sau arunca furioși, ca și cum obiectul a avut intenția să ne pricinuiască durere. Cînd copiii fac acest lucru, vorbim de neștiința lor sau de concepția lor animistă. Dar cînd ne strînge o gheată, nu ne vine s’o aruncăm în foc sau s’o rupem în bucăți, chiar după ce ne-am terminat studiile filosofice? Dacă reflectăm, se ’nțelege că vom admite că „biata gheată“ nu e vinovată, ci cizmarul, sau poate chiar noi fiindcă am îmbrăcat un ciorap prea gros.

Această reflexiune este foarte necesară și foarte importantă pentru acțiunea ordonată, pentru alegerea mijloacelor potrivite în urmărirea unui scop. Trebuie să distingem bine lucrurile-obiecte de lucrurile-subiecte.

Filosofia s’a ramificat în diferitele științe în temeiul acestei distincțiuni. Dar clasificarea și ordonarea lucrurilor (a substanțelor) după acest criteriu a întîmpinat multe dificultăți și a dat naștere la multe erori.

Am expus pe larg, cum filosofii au încercat să rezolve această problemă și cum rătăcirile lor se explică în primul rînd prin alegerea punctului de plecare. Unii au considerat lumea compusă numai din obiecte, alții compusă numai din subiecte; unii au pus în fața lumii-obiect un singur subiect,

alții au căutat să demonstreze că subiectivitatea și obiectivitatea nu sînt decît atribute ale aceleiași substanțe.

Nu vrem să ne războim cu filosofii și în urmă să construim poate un nou „sistem“ dogmatic, pretinzînd că numai noi am găsit adevărul adevărat. Ci vrem să ne orientăm în haosul de păreri și ipoteze pentru a dobîndi principii de acțiune. Vrem să știm ce înțeles și ce scop are viața, vrem să știm dacă trecerea noastră (ca subiect conștient) prin lume nu înseamnă altceva decît o simplă și obicinuită combinație fizico-chimică după legile înregistrate de fizicieni în tratatele lor.

Avînd răgaz să reflectez și să scriu asupra acestei probleme, îmi îngăduesc această plăcere, avînd nădejdea că cele scrise de mine vor găsi un cetitor împins și el spre căutarea deslegării acestor taine. Căci mi se pare, am mai spus-o, că erorile teoretice ale filosofilor au adus mare nenorocire asupra oamenilor, prin faptul că ei, crezînd în adevărul unor teorii greșite, încearcă să le aplice în practică. Rezultatele nu pot fi decît catastrofale.

19. MATEMATIZAREA LUMII

Subiectul este substanță primă. El rămîne totdeauna neschimbat, el nu este nici cînd mai mult sau mai puțin substanță, cum zice *Aristotel*. Dar atributele (predicatele) sale se schimbă : în acest fapt stă *istoria* sa. Dar, cum s'ar putea constata *identitatea* substanței, dacă determinațiunile ei se transformă ? Aci *Aristotel* nu ne dă o deslușire. O dăm noi zicînd : ceea ce se schimbă nu este subiectul, ci se petrece în afară de subiect, în *obiect* ; noi citim în obiect, în *obiectivarea* activității subiectului, *istoria* subiectului. „Senzația devine totdeauna reprezentare“, după legea schimbării continue, stabilită de noi în partea întia. Prin proiectarea continuă a senzațiilor în afară se creează, *prin mișcare*, lumea *corpurilor*, se separă corpul înzestrat cu simțuri de *corpurile exterioare*. Dar acea lume corporală exterioară, obiectivă, separată de *trupul subiectiv*, e o construcție nicicînd terminată. A trăi, a simți, a avea conștiință înseamnă a menține acea separațiune prin mișcare, prin colaborarea simțurilor.

Dar, la om (și nu știm precis în ce măsură și la unele animale), *comunicarea* între subiecte postulează, ca o condiție necesară a acestei comunicări, *identitatea corpurilor*.

Orientarea subiectului, fiecă e vorba de animal sau om, se întemeiază pe posibilitatea de a identifica diferitele corpuri, de a le recunoaște ca aceleași, — deși s'au schimbat și se schimbă. Cîinele lui *Odiseus* și-a recunoscut stăpînul, deși, din punct de vedere fizic nici el nici stăpînul nu mai erau aceiași;

se vede însă că *Ulise* își păstrase cel puțin mirosul, sau altă „însușire“ care îi înlesni cîinelui identificarea stăpînului.

Această identificare a corpurilor și orientare în lumea corpurilor se face, în sfera subiectivă, în mod empiric și fără a se *postula* identitatea lor și mai ales fără o metodă care să garanteze oricînd identificarea. Astfel cînd după douăzeci de ani întîlnim un coleg de școală, nu e sigur că-l vom recunoaște, că-i vom putea stabili imediat identitatea. Persoana ni se va părea cunoscută ; îl vom întreba, dacă nu cumva ne cunoaștem și de unde, îl vom întreba de nume — și astfel pe 'ncetul vom reconstitui identitatea colegului nostru. Aceeaș problemă se poate ivi cu privire la o casă, un arbore, o stradă, un sat etc.

Cert este că toate corpurile se schimbă, dar tot așa de imperioasă este nevoia de a le recunoaște ca aceleași, de a le atribui o realitate, o identitate, de a fixa deci în ceea ce se schimbă, ceea ce rămîne neschimbat, sau ceea ce constituie esența lucrului, însușirea sa neschimbată și care-i garantează identitatea.

Mai ales comunicarea între oameni a reclamat elaborarea unui sistem de semne pentru identificarea corpurilor. Din această năzuință s'a născut graiul articulat, sistemul de semne pentru identificarea corpurilor și pentru raporturile între corpuri. Graiul a creat o lume corporală identică pentru toate subiectele cari comunică (se pot înțelege) întreolaltă. Sistemul acesta de semne e susceptibil de perfecționare — în vederea scopului de a identifica obiectele, de a le asigura identitatea. Așa s'a născut fizica (prinderea obiectelor în specii și genuri pentru identificarea lor mai ușoară) și, în urmă, aritmetica și geometria, științe cari cuprind metoda universală de a identifica obiectele, corpurile, considerîndu-le coexistente în spațiu și reducîndu-se schimbările lor numai la „deplasări“ în spațiu.

Prin comunicare deci între subiecte și pentru scopul comunicării s'a construit o lume gîndită, calculată, matematizată, *fără istorie*, deoarece schimbările nu se referă decît la mișcările corpurilor în spațiu, la schimbarea pozițiunii lor în spațiu unele față de altele.

Matematicienii și fizicienii și-au dat toată silința să facă această metodă de identificare a corpurilor cît se poate de perfectă, astfel ca știința lor să prevadă *toate cazurile posibile în lumea noastră*, ba chiar să prevadă și cazuri posibile într'o lume diferită de lumea noastră. În acest domeniu oamenii au făcut progrese uimitoare. Cu ajutorul matematicilor se pot calcula și prevedea cele mai complicate raporturi între corpuri, cele mai complicate mișcări și deplasări în spațiu. Prin aplicarea matematicilor, fizica își dobîndi o încredere extraordinară în puterile ei de a „explica“ Universul, de a explica *toate fenomenele* — chiar cele morale. Adică : *totul fiind materie și mișcare*, înseamnă că totul se explică prin legi fizice (naturale).

În progresarea aceasta spre matematizarea Universului, nu s'a ținut însă seama de punctul de plecare, de faptul că matematizarea este o condiție a comunicării între subiecte prin creierea unei lumi intersubiective, totdeauna identică cu sine, deci fără istorie, dat fiind că schimbările nu privesc esența ei, ci numai deplasări calculabile și previzibile ale corpurilor din cari se compune.

Dar considerînd geneza acestor științe și scopul lor, ne dăm seama că ele nu *explică* nimic. Fiecare din noi dobîndește prin ele posibilitatea de a comunica altui subiect, altui om (și iarăș numai în anumite condițiuni), ce este lumea și ce sînt obiectele din jurul său, prin faptul că aceste științe ne îngăduesc să identificăm repede orice obiect, să-i fixăm locul în spațiu în raport cu alte obiecte, — deși toate obiectele, toate corpurile se schimbă, se transformă și deși, în realitate, în raportul fiecăruia dintre noi cu obiectele concrete din afară trebuie să intervie activitatea noastră a fiecăruia pentru a construi spațiul și corpurile în spațiu și a le identifica din nou în orice caz concret. Căci: ce ne ajută fizica și geometria cînd e vorba să recunoaștem dimineața oamenii ce i-am văzut cu o zi înainte și cu cari am vorbit?

Ce ne ajută fizica și geometria pentru a scrie „istoria lui *Alexandru cel Mare*“? Am putea încerca se 'nțelege să urmărim după metoda matematică „mișcările“ lui *Alexandru* dela naștere pînă la moarte, adoptînd un sistem de coordonate în spațiu și prinzînd toate aceste mișcări în ecvații, astfel că istoria sa ni s'ar putea înfățișa apoi într'o ecvație generală, sau într'o curbă cu anumite însușiri. S'ar considera în aceste calcule toate „forțele“ externe și interne cari au determinat activitatea lui *Alexandru*, (între cele interne ar intra forțele vitale cari transformă corpul lui *Alexandru*, îl fac să evolueze; se 'nțelege că și „ereditatea“ și-ar găsi locul aci). Dar cine ar încerca să facă *istorie* în felul acesta? Se vorbește și în istorie de forțe, mișcări, de drumul parcurs de un om, de ascensiune și cădere etc. Dar au aceste expresii acelaș înțeles ca în fizică și, mai ales, îngăduesc ele aplicarea aceloraș metode? Și de ce nu?

Pentru că în comunicarea cu alți oameni avem nevoie de identificarea *obiectelor*, a corpurilor, dar avem nevoie și de identificarea *subiectelor*. Și mai ales această din urmă nevoie e cea primordială și importantă.

Această identificare însă e dată nemijlocit dela nașterea copilului. Cunoașterea și recunoașterea oamenilor din jurul său sînt date nemijlocit. Am putea chiar zice (cum am mai amintit) că toate lucrurile (corpurile) sînt pentru copil mai întiiu subiecte, și abia prin experiență progresivă se desprinde din lumea subiectelor cea a obiectelor.

Fizica și matematicile duc acest proces pînă la desăvîrșire, desubiectivînd lumea pînă la limita posibilă.

Dar noi, văzînd contradicțiile cari se nasc din acest extremism al fizicienilor, trebuie să tragem limita acolo unde se impune prin experiență : subiectele cari nu pot fi transformate în obiecte, trebuie să rămîie subiecte. Pe părinții mei, pe soția și copiii mei, și, în urmă, pe ceilalți oameni nu-i pot arunca între obiecte, între corpurile fizice și identificabile prin metodele fizico-matematice.

Lumea subiectelor o restrîng deci pînă acolo ca să cuprindă ființele cari pot comunica, deci cari înțeleg semnele mele prin cari identific obiectele, corpurile fizice. Restul lumii îl dau fizicei și legilor ei.

Aci, în lumea subiectelor, procesele de gîndire prin cari oamenii încearcă să ajungă la identificarea subiectelor sînt cu mult mai complicate și mai delicate. Am văzut că, mergînd pe calea fizicei și identificînd subiectul cu trupul viu, intrăm în contradicții. Trupul se transformă neînterupt. Totuș trupul ne servește ca mijloc de orientare pentru identificarea subiectului ca suflet și, în urmă, — ca spirit. Adică : orice subiect cunoscut nouă trebuie să ni se manifeste sau să ni se poată manifesta ca trup, ca corp între corpuri. Un subiect trebuie să se nască, și, după toată experiența noastră, să moară. Dar subiectul, așa ni se pare și așa am constatat prin raționament, nu poate fi identic cu trupul care se naște și moare și care, din acest punct de vedere, nu este decît o compoziție fizico-chimică, un sistem de părți materiale care se ivește după legi fizico-chimice și se descompune tot după aceste legi. Din acest punct de vedere trupul n'are istorie, sau are o istorie ca toate compozițiile (sau sistemele) fizico-chimice — organice. Orice organism își are evoluția sa după legile biologice : viermele, broasca, găina, capra, omul — toate ființele se nasc, se dezvoltă și mor după aceleași legi biologice.

Buchefal și Alexandru sînt supuși aceluiași legi și istoria lor, a trupurilor lor, este aceeași. Așa dar știința fizică, despre corpuri, ne ia posibilitatea de a identifica trupurile vii cu subiectele. Subiectivitatea trebuie desprinsă de trup, deși se manifestează într'un anumit timp prin trup.

Dacă am putea să identificăm subiectul cu trupul, să-l considerăm născut cu trupul, și murind cu trupul, am fi foarte încurcați cu răspunsul : ce este fiecare din noi. Materialismul a răspuns : *der Mensch ist, was er isst* — omul este ceea ce mănîncă. Dar văzînd cum trupul se înțește neînterupt, asimilînd și eliminînd materie, ar urma că un om, din punct de vedere material (trupesc), cuprinde toată materia pe care a asimilat-o și a eliminat-o în cursul vieții sale — mai rămînînd ca la sfîrșit să adăogăm la această masă de materie și cadavrul

rămas după moartea sa. E lămurit lucru că această metodă de identificare a subiectului duce la contradicții și absurdități.

Sîntem nevoiți să punem subiectivitatea în acel principiu (*ἀρχή*) sau forță care organizează materia dîndu-i forma și structura organică și care o menține dela naștere pînă la moarte în *funcțiune* separînd-o de celelalte forme organice și anorganice.

Acest principiu, să-l numim vital, e tot atît de ușor sau greu de explicat ca și principiul gravitației sau cel al afinității chimice. *În orice caz însă el nu poate fi redus la aceste două principii*, deoarece efectele acțiunii sale sînt specific deosebite. Oricum ar fi și oricum se va sfîrși cearta între biologiștii mecaniciști și cei vitaliști, noi ne-am hotărît să dăm trupul în seama „naturaliștilor“, să-l considerăm deci ca „obiect“. Și după cele spuse de noi : *în manifestările, schimbările, activitățile trupului-obiect, noi putem citi istoria subiectului.*

Un copil care se naște rămîne acelaș pînă la moarte — cu toate schimbările, mișcările, acțiunile „trupului său“. Dacă spunem însă că cineva se naște, trăește și moare, înseamnă că acel cineva a existat și înainte de naștere și va exista și după moarte. Principiul care organizează materia dîndu-i forma „individuală“, separată de alte forme individuale, nu se poate el însuș ivi sau naște din nimic — el trebuie să fie, așa cum și materia pe care o organizează este. Acest principiu nu poate dispărea prin descompunerea materiei organizate, așa cum nici materia organizată prin descompunere (desorganizare) nu dispăre.

Aceste sînt concluziile logice la cari ajungem prin raționamente, dacă pornim de unde am pornit : adică *dela existența unei lumi corporale*. Dacă admitem existența de corpuri materiale existente în spațiu și transformîndu-se prin combinarea și descompunerea de părți materiale (spațiale, întinse), trebuie să admitem, în cazul organismelor vii, și existența de „suflete“ cari organizează materia dînd naștere la „indivizi“, adică subiecte obiectivate în trupuri, în corpuri materiale.

Dar să nu uităm (și aci stă toată problema în jurul căreia ne învîrtim) că trupul (și corpul în general) este o construire neîntrepută a subiectului pentru a-și păstra identitatea, sfera sa, în raport cu alte corpuri. Omul, pentru a putea comunica cu alți oameni, i-a dat trupului său (și corpurilor în general) „individualitate“, identitate. De aci începe tot calvarul gîndirii omenești. Pe deoparte nevoia de a găsi în corpuri stabilitate, pe de altă parte primejdia continuă de a pierde identitatea corpurilor prin prefacerea lor neîncetată (care implică și primejdia, pentru fiecare individ, de a nu mai putea comunica cu alții, de a nu mai putea spune altora ce este el și ce sunt celelalte lucruri). Nevoia de a se „înțelege“ întreolaltă, de a stabili norme de conduită în raporturile interindividuale peste

limitele raporturilor fizice și biologice, i-a împins pe oameni să *materializeze* lumea, să conceapă lumea ca un sistem de „corpuri” în spațiu, corpuri cari pot fi identificate oricând prin semne și pot fi fixate în spațiu acolo unde sînt prin artificii de metodă (sisteme de coordonate) pe cari le-au inventat și perfecționat științele fizice și matematice. Așa, un om poate învăța geografia Americii fără să părăsească satul său natal și să știe exact unde este polul Nord fără să fi călătorit dincolo de Hotin. Dar fizicienii se muncesc să știe ce este materia și ce este un corp, tocmai mînați de desfășurarea logică a raționamentului pornind dela aceea pozițiune a corpului în spațiu, fără să-și dea seamă că ea a fost adoptată numai ca o condiție necesară pentru comunicarea între oameni, fără să-și dea seama că corpul este o noțiune, nu o intuiție, o construire (care poate fi oricînd dărimată) și o realitate neschimbată.

Așa fiind, fizicienii trebuie să intre în contradicții, mai ales cînd se aventurează și se angajează să depășească limitele științei lor. Căci dacă ei ar avea *știința* corpurilor, ei ar fi în stare, cum am arătat în altă parte, să construiască cu precizie lumea transcendentă, spirituală și să intre în contact cu spiritele.

Nu susținem însă că fizica se întemeiază pe o eroare, operînd cu corpuri ca și cum ar fi realități intuite, deși „corpul” nu este decît o construcție noțională, geometrică (prin măsurare și calculare). Dimpotrivă, admirăm rezultatele dobîndite de ei. Intr’adevăr lumea corporală se comportă așa cum o calculează fizicienii *a priori*: prin experimentare se pot verifica toate raționamentele fizicienilor. Ar fi și de mirare să fie altfel, deoarece ei nu fac altceva decît să dea expresie precisă construirii lumii corporale așa cum o face orice om (și, în general, orice animal în conformitate cu organizația sa). Acesta este senzul afirmației lui Kant că intelectul nostru dă naturii legi. Calculele fizicienilor nu pot cuprinde mai mult decît ceea ce e cuprins în construcția lumii corporale făcută de fiecare om. Fizica înregistrează toate posibilitățile, toate cazurile particulare posibile în construirea lumii corporale, dar ea nu poate depăși limitele trase prin natura instrumentului prin care se face calculul și măsurarea și care instrument este corpul omnesc cu organele sale.

Ipooteza deci că există corpuri materiale în spațiu își dobindește prin calculele fizicienilor, prin experimentările și verificările lor un înalt grad de certitudine, de adevăr, dar care nu depășește în privința formală certitudinea fiecăruia din noi că dimineața cînd ne sculăm vom găsi lîngă noi aceleași obiecte cari erau cînd ne-am culcat seara; iar dacă nu sînt acolo, noi putem constata, prin comunicarea cu alți oameni și cercetări „fizice”, că lucrurile n’au dispărut ci au fost transportate (sau că noi am fost transportați) în alt loc. Un copil însă poate

crede (sau îl putem face să creadă) că lucrurile au „dispărut“.

Această certitudine a existenței lumii corporale (materiale) a ridicat însă cu putere problema existenței sufletului, a subiectului care construiește lumea fizică, sau, mai bine zis, o consideră *construită*, existentă pentru sine și avîndu-și ordinea ei, legile ei.

Intoarcerea spre subiect e, în acest caz, necesară și o consecință logică. *Protagoras* a exprimat, el cel dintîiu, în mod lămurit îndoiala în ordinea lumii desprinsă de condițiile de cunoaștere ale subiectului. Fizicienii și-au continuat cercetările netulburăți de aceste izbucniri repetate ale îndoelii, pînă cînd filosofia modernă a ajuns, cu *Hume*, să zgudue din temelii certitudinea fizicienilor. Astăzi conflictul a ajuns într'o fază critică, și în teorie și în practică. El nu mai poate fi înlăturat prin încercări după tipul lui *Platon* sau *Kant*. Nici idealismul obiectiv nici cel critic, nici monadologia lui *Leibniz* nici cea nouă a lui *Renouvier* nu mai pot opri dezastrul. Și teoria și practica par lipsite de orice suport și omenirea e amenințată să cadă în haos.

Fizicienii și-au pierdut încrederea în metodele lor. Lumea corpurilor nu mai prezintă înfățișarea unei ordine desăvîrșite. Materia se descompune, se pierde, legile fizice se clatină. Pe de altă parte, subiectul, căruia *Descartes*, *Leibniz*, *Kant* căutaseră să-i asigure un loc privilegiat și bine consolidat, e amenințat și el să-și piardă situația. Fizica și-a întins sfera invadînd și domeniul rezervat pînă nu demult științelor morale (întemeiate pe situația privilegiată a subiectului), iar științele spirituale (subiective) au pătruns în sfera fizică slăbindu-i toate pozițiunile. Încercările de separațiune a domeniilor și de împăcare au dat greș, căci aceste încercări s'au ținut în sfera pur teoretică, fără a considera practica și ciocnirile posibile în domeniul practic.

Oamenii practici anume, dacă adoptă o teorie ca adevărată, încearcă a o aplica.

Adică: nu numai o teorie adevărată poate fi aplicată în practică, ci și una greșită. Se presupune însă, și noi susținem, că o teorie adevărată pusă în practică, dă rezultate *bune*, pe cînd una greșită, dă rezultate *rele*. Termenii de „bine“ și „rău“, în acest conex, își vor găsi explicarea în cursul expunerilor.

Notăm, deocamdată, că fizica ne dă prin metodele ei certitudinea existenței lumii corporale. Pe de altă parte, în fața lumii corporale stă lumea subiectelor, întrucît din comunicarea între subiecte s'a construit lumea corporală și prin această comunicare ea se menține și prin ea se poate verifica existența ei.

Marea eroare, și a fizicei și a filosofiei, a fost că nu s'a ținut seama de această condiție fundamentală a cunoașterii lumii corporale (fizice), crezîndu-se că problema se poate re-

zolve în sfera fiecărui subiect, — dacă există mai multe subiecte! Fiecare fizician sau filosof, ba chiar fiecare om, așa se credea și se mai crede, ajunge prin experiență proprie (care cuprinde și diferitele tratate de fizică și filosofie) la certitudinea existenței lumii corporale. În mod logic deci subiectul își dobândește un loc privilegiat, el își dobândește în primul rând certitudinea *existenței sale ca subiect*, în fața Universului-obiect. Așa deci se ajunge cu necesitate logică la solipsism teoretic — atât în filosofie cât și în fizică, și, în urmă, la aplicarea practică a solipsismului adică la egoism.

Că subiectul e conceput ca suflet sau spirit, nemuritor sau muritor (legat de corp), n'are importanță prea mare. Încercările de a îndulci „solipsismul“ mai ales în vederea consecințelor practice, au rămas fără efect. Chiar sociologia cu „explicările“ ei, cu afirmația că există un suflet colectiv etc., n'a izbutit să răstoarne solipsismul, încrederea fiecărui subiect în suveranitatea sa absolută.

Atacul hotărîtor trebuie să pornească din altă pozițiune și cu alte arme, mai ales că mulți filosofi, văzînd haosul și prăpădul luînd proporții, nu găsesc altă deslegare decît propagarea doctrinei buddhiste, renunțarea subiectului la legătura sa cu lumea materială, care ar fi ireală, o înșelare, un izvor de suferințe și iluzii deșarte.

20. CERTITUDINEA EXISTENȚEI SPIRITELOR

Faptul evident, nemijlocit cunoscut de fiecare dintre noi (ca și de multe alte ființe) este pluralitatea subiectelor, existența de ființe cari *acționează*, se mișcă, simt, vroesc, cugetă. Ar fi fără de folos să spunem că la început copilului i se pare lumea întreagă compusă din subiecte și că pentru animale orice „mișcare“ e semn de prezență a unei „ființe“, cum de altminteri nu mai trebuie să accentuăm că tot ce este dat experienței noastre e dat ca o multitudine de „forme individuale“, de „corpuri“. Dar dela această cunoaștere nemijlocită (implicînd și atitudinea ființei care cunoaște) pînă la reflexiunea asupra condițiilor cunoașterii întemeiată pe desbinarea a ceea ce este în *subiect* și *obiect*, e un drum lung și anevoios pe care numai omul l-a străbătut, — prin faptul că între oameni s'a putut stabili o comunicare prin graiu. Comunicarea a cerut însă din capul locului admiterea unui postulat logic, a unui principiu, care schimbă cu desăvîrșire înfățișarea lucrurilor : toate „forme individuale“ trebuiesc considerate ca fiind compuse din *două elemente* cari poartă, după locul ce-l ocupă fiecare formă în ansamblul ordonat al formelor, nume diferite : trup-suflet, materie-spirit, materie-forță, (energie), lume-Dumnezeu. Linia

de despărțire între cele două elemente poate fi trasă în diferite feluri, cum și împreunarea lor într'o unitate poate fi făcută în diferite moduri, dar *despărțirea* e necesară *pentru comunicarea între oameni*. Se poate zice : sufletul e în corp sau (cu Plotin) corpul e în suflet, materia e înzestrată cu forță, sau că forța produce materia : că pământul se mișcă în jurul soarelui, sau că soarele răsare și apune — ca și cum am zice : eu plec în oraș, tu te întorci acasă, trenul intră în gară, adică : nu există materie fără forță, trup fără suflet, — căci de altfel n'ar exista mișcare, schimbare, luptă, ciocnire. În această învălmășeală de forme, de schimbări și transformări, „individul“ trebuie să-și păstreze *identitatea*, care este o condiție de a constata schimbarea, de a se orienta în învălmășeala schimbărilor, de a învinge și stăpîni „forțele“ potrivnice.

Din posibilitatea de comunicare între subiecte cu ajutorul graiului s'a născut o lume compusă din „corpuri“ spațiale sau materiale, structurată în mod definitiv, în așa fel ca *schimbarea* să fie oprită la o anumită limită și supusă, în desfășurarea ei, unor legi invariabile. Nici materia, nici forța nu se pierde ; din nimic nu se naște nimic.

Cert este că individul (om sau animal) în trăirea sa, în acțiunea sa care reclamă încordare continuă pentru păstrarea identității proprii (separațiunea de „lumea exterioară“), *construește* neîncetat lumea corporală, spațială, materială și nici prin gînd nu-i poate trece să *nege* existența lucrurilor sau existența sa proprie. Dar, la om, cînd intră în joc *comunicarea* cu alți oameni, *construcția* *trebuie* *considerată* *ca* *terminată*, — „corpul“ sau lucrul material (spațial) devine „realitate“, existență reală. De aci, din această condiție fundamentală a comunicării s'a născut necesitatea de a considera formele individuale ca „lucruri în sine“. Aceasta este pozițiunea cîștigată de „realismul naiv“, care nu se îndoiește de existența lucrurilor — fie ele „ființe“ vii sau lucruri moarte. Dar cum, pe de altă parte, transformarea nu poate fi negată și cum ea implică anumite dificultăți în identificarea lucrurilor în scopul comunicării, omul, cugetînd și vorbind, a creat *conceptele* și prin concepte o lume „ideală“ neschimbată la care putem raporta ceea ce schimbă și cu ajutorul căreia putem *reconstrui* oricînd o *stare de lucruri* așa cum a fost. Adică : noi putem istorisi schimbările, raporturile între lucruri. Așa, de pildă, noi putem istorisi lupta dela Călugăreni, deși n'am fost de față și-l putem înțelege pe altul care ne istorisește cum s'a petrecut lupta dela Chaeronea, deși nici el nici eu n'am fost de față. Dar nu e vorba numai de „lupta“ propriu zisă, de mișcarea corpurilor, așa cum ne-o poate reprezenta fotografial în filme, ci de o luptă ca eveniment istoric. Adică să înțelegem din ce cauze s'a ivit, ce consecințe a avut etc. Cu cît geometria, fizica, astronomia, biologia, psihologia și toate celelalte științe „exacte“ elaborează

concepte mai precise, cu atât mai lesne și mai clar vom putea istorisi evenimentele ce s'au petrecut și se petrec în lumea „corporală“.

Așa dar lumea este compusă din lucruri în sine, din corpuri cari există în spațiu, — dar cari se schimbă și se transformă prin combinații de elemente corporale după legi bine determinate. Ele pot fi însă oricând identificate cu ajutorul conceptelor. Zicînd că *Alexandru cel Mare* a fost om, noi l-am identificat între toate formele cari sînt și au fost și prin determinare progresivă ajungem să-l separăm și în sfera noțiunii de om de toți ceilalți oameni cari sînt și au fost.

Alexandru nu mai există, a murit. Dar fizicienii vor spune, că el există ca materie (materia doar nu se pierde) numai în alte combinații. Toată materia care a servit la formarea și dăinuirea trupului lui *Alexandru* dela nașterea pînă la moartea sa, există și azi. Dar atunci ce înseamnă că *Alexandru* a murit? Știm bine ce înseamnă asta : nu mai putem vorbi cu el, nu-l putem vedea, nu-l putem auzi spunînd „dacă n'aș fi *Alexandru*, aș vrea să fiu *Diogene*“. Dar ia'n citiți o bună istorie a lui *Alexandru cel Mare*, să vedeți cît de viu e acest erou, cum îl vedem șarjînd în fruntea cavaleriei în lupta dela Chaeronea, cum îl vedem trecînd Helespontul, cum îl auzim îmbărbătîndu-și vitejii, cum îl vedem aruncînd lancea în pieptul lui *Kleiton* și cum, apoi, îl auzi gemînd în cortul său...

Alexandru trăește, *Ștefan* trăește și *Mihai* și toți oamenii cari au trecut în istorie.

Dacă *Auguste Comte* a zis că cei morți ne stăpînesc — noi putem îndrepta eroarea sa zicînd : morții istoriei sînt mai vii decît marea mulțime a celor vii cari după moarte vor fi uitați. Creangă și oamenii despre cari istorisește el nu sînt mai vii pentru noi decît toți cei ce trăesc azi în *Humulești de pildă* și cari, cei mai mulți, peste un secol nu vor fi decît materie împrăștiată în spațiu?

Dar, din punct de vedere fizic, oamenii cari trăesc azi, în acest moment cînd scriu aceste rînduri, sînt mai reali, „există“, trăesc, cum și penița cu care scriu acuma există, pe cînd cea cu care am scris înainte de o lună — cine știe unde este și dacă mai este „peniță“. Dar și o peniță poate trece în istorie, de ex. cea cu care a fost semnat tratatul dela *Versailles*. Dacă nu era ea, nu se sfîrșea războiul...

Se plîng oamenii : totul e trecător, din pămînt ești și în pămînt vei merge. Fizicianul răspunde : nimic nu se pierde, nimic nu dispăre din Univers. Iar istoriograful adaogă : nicio ființă nu pier, toate trăesc — în istorie.

Dar trecerea în istorie nu înseamnă numai trecerea într'un manual de istorie, ci în general înscriserea activității în lumea corporală. Orice ființă prin activitatea sa face istorie și se înscrisie în istorie. Ea trăește în istorie, în ansamblul de fapte și

activități cari au transformat lumea. Istoria scrisă despre *Alexandru* s'ar putea pierde și s'ar putea pierde amintirea despre el. Totuș lumea n'ar fi așa cum este, dacă nu se naștea și trăia *Alexandru*. Cîți eroi au trăit înaintea lui și a lui *Filip*, despre cari n'avem nicio știre. Fără ei însă nici *Filip* nici *Alexandru* n'ar fi făcut istoria așa cum au făcut-o și nici istoria noastră n'ar fi așa cum este.

Alexandru deci și toate ființele cari au existat cîndva în forme corporale, există și azi și ca materie și ca — spirit.

Am văzut însă că pe *Alexandru* nu-l putem identifica cu trupul său, nici cu masa de materie care a servit pentru întreținerea trupului său dela naștere pînă la moarte. Atunci această existență materială a lui are numai o semnificație și valoare instrumentală: el a putut fi identificat de contemporanii săi între ceilalți oameni. *Adevăratul Alexandru*, care trăiește și azi în istorie, deci este nemuritor, este de natură spirituală, este „sufletul său“ care s'a bucurat, a suferit, s'a zbuțiat și, împlinindu-și menirea pe pămînt în forma materială, s'a despărțit de materie și există undeva în Univers, ca „forță cosmică“.

Dacă ne-am hotărît deci să afirmăm realitatea lumii corporale (ceea ce am fost nevoiți s'o facem pentru a putea comunica cu alți oameni), trebuie să afirmăm și existența unei lumi spirituale, existența de suflete și forțe.

Dar: realitatea lumii corporale este oare numai un postulat logic pentru comunicare, deci simplă iluzie și artificio de cugetare sau este într'adevăr lumea compusă din corpuri, din forme materiale, spațiale ?

Filosofii, și numai filosofii, s'au îndoit și se îndoesc de realitatea corpurilor. Dar îndoiala lor se naște din retragerea lor în lumea „subiectivă“, vrînd să experimenteze corpul în mod nemijlocit, prin intuiție. În acest caz se înțelege că lumea devine fenomen dependent de simțuri și de contactul nemijlocit cu corpul filosofului.

Filosofii însă nu-și dau seama că au ajuns la pozițiunea lor prin întoarcerea dintr'o lume corporală reală, construită și verificată precis în colaborare cu alți oameni, într'o lume pe care au părăsit-o îndată ce au început a se înțelege cu semenii săi. Dacă ar proceda corect și după toate regulile logice, ei ar trebui să se întoarcă în lumea subiectivă renunțînd la mijlocul ce le-a înlesnit intrarea în lumea corporală, adică la graiu și comunicare în general. Ei ar trebui să se întoarcă la pozițiunea viermelui, a plantei sau pietrei, cari există dar nu pot istorisi că există și nu pot înțelege istorisirea altor lucruri.

Toate sistemele aceste filosofice, subiectiviste, fenomenaliste, solipsiste etc., nu sînt decît bîgueli și înșirări de vorbe fără înțeles ale unor ființe cari au pierdut simțul realității. Sînt oameni bolnavi, cari și-au pierdut identitatea Eului pro-

priu și vreau să și-o regăsească îngrădindu-se cu toate arti-ficiile cugetării în sfera lor subiectivă, schimonosind limba, construind o terminologie bizară și manifestînd toate simptomele unei îmbolnăviri mintale.

Graiul nostru, în toate formele sale, presupune, ca mijloc de comunicare a ceea ce știm și gîndim despre „ceea ce este“, existența de corpuri ce se mișcă în spațiu și pot fi identificate, ordonate, clasificate. Presupune însă și existența de suflete, forțe — fără de cari corpurile nu s'ar putea naște, n'ar putea dăinui, nu s'ar putea transforma.

Ajungem la rezultatul: există corpuri materiale, există spirite. La cunoașterea acestui adevăr ajungem prin comunicarea cu alți oameni. Experiența pur subiectivă e o construcție artificială a teoreticienilor, încercarea de întoarcere la o poziție înfăginabilă, dar *inefabilă*. Cînd ne îmbolnăvim, visăm, aiurăm, înebunim sau fisolofăm după metoda fenomenologică, ne găsim într'o stare de solipsism, în care lumea nu e nici materie nici spirit ci un haos de „fenomene“, de fantome și demoni. Omul normal, trăind în societatea semenilor săi și discutînd cu ei, ajunge să se convingă că există corpuri, suflete, spirite, forțe.

Sînt însă unii oameni cari, atinși de boala filosofică, admit existența de corpuri, dar neagă existența sufletelor și a spiritelor; alții iarăș neagă existența corpurilor, dar susțin existența de suflete, spirite, forțe. Sînt și tipuri mixte, d. ex. cari admit corpuri și forțe, dar nu suflete și spirite; cari susțin existența de spirite, dar nu de suflete, etc. Filosofii se deosebesc apoi și prin felul cum explică raportul între trup și suflet, materie și spirit (sau forță) etc.

Nu ne vom ocupa de toate aceste „concepții“ filosofice. Fiecare om e liber să gîndească și să vorbească așa cum crede el că e mai adevărat. Dar niciun om nu poate pretinde ca ceilalți să accepte, fără discuție și verificare, opiniunile lui. Nici noi n'avem această pretenție. Ci năzuim să expunem problemele ca să fim înțeleși, ca să putem fi controlați.

Pentru noi, ceilalți oameni cu cari vorbim și ne întîlnim sînt ființe reale, corpuri materiale, individuale, dar nu sînt numai corpuri materiale, ci ființe vii cari au „suflet“ și cari sînt *spirite* nemuritoare, cel puțin atît de nemuritoare ca și materia din care se compune corpul lor și a cărei nemurire o confirmă și susține știința fizică. Iar după toată experiența noastră, personală și dobîndită dela alții, spiritul singur garantează *identitatea ființelor*, a *subiectelor*.

Ce filosofie naivă! se va spune; după *Descartes*, *Spinoza*, *Leibniz*, *Kant* și *Husserl*, mai ales *Husserl*, să vie cineva să afirme existența de corpuri și spirite! Aceptarea acestei filosofii ne-ar arunca înapoi spre *Thales* și am trebui să parcurgem tot drumul dela *Thales* pînă la *Husserl*.

Nu prea văd de ce *Husserl* ar fi superior lui *Thales* în deslegarea problemelor filosofice. Pentru *Thales* cel puțin apa era apă, dar ce este apa pentru *Husserl* ?

Rămînem deci, cu tot riscul de a fi ostracizați din tagma filosofilor, la pozițiunea noastră, cucerită cu mari străduințe. Vom întări-o încă prin respingerea opiniunii acelor filosofi sau intelectuali atinși de filosofie cari cred că se poate afirma existența *corpurilor* fără necesitatea de a accepta existența *spiritelor*. Zic „corpuri“ nu „materie“, zic „spirite“, nu „spirit“. Adăogăm că această concepție e răspîndită și acceptată (ca adevăr confirmat de știința modernă !) și de masele largi ale „proletariatului marxist“, care acționează în temeiul acestei filosofii.

21. CERTITUDINEA EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU

„Eul identic cu sine“ nu este materie, căci trupul material se schimbă, se preface și, în urmă, se desface: din pămînt ești și în pămînt vei merge. Eul este deci spirit sau suflet, în sfîrșit ceva ce nu este materie. Incercarea însă de a determina sufletul sau spiritul în mod pozitiv n'a dus la rezultate mulțumitoare. Nu i se pot da decît determinări în opoziție contradictorie cu materia: tot ce este material e trecător, se transformă, etc., pe cînd sufletul este indestructibil, nemuritor, materia ocupă spațiu, părțile ei sînt coexistente în spațiu, pecînd sufletul nu este spațial, el nu este nicăiri, dar este oarecum pretutîndeni și totdeauna. Eu pot fi cu gîndul în cer și pe pămînt, în trecut și viitor. Această plimbare liberă în spațiul infinit și peste veacuri caracterizează sufletul, pecînd trupul e legat totdeauna de caracter și fixat într'un loc precis în spațiu. *Mișcarea* trupului în spațiu nu este liberă, ci încătușată în legile rigide ale mecanice, fizice și chimice, ce se pot exprima prin formele matematice și chimice. Sufletul nu e supus nici legii gravitației, nici celorlalte legi mecanice și fizico-chimice. Dar există suflet fără trup, spirit fără materie? Fizicienii admit existența de forțe sau energii, dar numai legate de materie sau ca însușiri ale materiei; ba ei merg chiar pînă a afirma că există numai energie și că materia ar fi o manifestare a energiei (*Ostwald*). Adică: o gîndire consecventă tinde și ajunge totdeauna la *monism*, fie materialist sau spiritualist (energetic). *Dualismul* nu satisface gîndirea „filosofică“. Deoarece toți filosofii, în reflexiunea lor, se întorc la pretinsa geneză a gîndirii, fără a considera drumul pe care ea s'a desvoltat pînă la punctul unde e dată posibilitatea reflexiunii. Nu e vorba de a înlătura dualismul pentru a satisface tendința de unitate a gîndirii,

ci e vorba de a-l explica ; nu e vorba să ne hotărîm pentru o concepție materialistă sau spiritualistă (negînd în cazul dinții existența spiritului, în al doilea pe cea a materiei) ci de a arăta cum am ajuns la scindarea a tot ce este în materie și spirit și a afirma că unele „ființe“ sînt compuse din trup și suflet. Doctrina lui *Spinoza* s'a bucurat de mare trecere la filosofi și literați, prin faptul că este și monistă și dualistă : Materia și spiritul sînt atribute ale *Substanței* identice cu sine și neschimbate. Substanța se manifestează ca „întîndere“ pe de o parte și „cugetare“ pe de altă parte, în așa fel că întînderea (spațialitatea) este expresia cugetării și viceversa. *Spinoza descrie* ordinea lumii cum se desprinde din acest paralelism între materie și spirit, între corp și suflet. Dar se ivește vecinica întrebare : ce este *substanța* lui *Spinoza* ? La această întrebare *Spinoza* nu găsește alt răspuns, decît pe cel ce l-au dat și Eleații, *Parmenides* și *Zenon*. Iată definiția sa : „Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur : hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat“ (= Prin substanță înțeleg ceea ce este în sine, și se concepe prin sine : adică un lucru al cărui concept nu are nevoie de conceptul altui lucru prin care ar trebui să fie format). Ceea ce înseamnă : *substanța este substanță*. E interesant că mulți filosofi și mulți literați au rămas extaziați în fața acestei „adîncimi“ de cugetare a lui *Spinoza*, dar tot atît de interesant este că adevărații filosofi, între cari *Leibniz* și *Kant*, n'au putut accepta această „genială“ rezolvire a problemei, care se prezintă într'adevăr ca o glumă și încă lipsită de spirit. *Descartes* afirmase existența duor substanțe : materie și spirit, dar lăsase oarecum deschisă problema raportului lor (deși la el spiritul are primatul și este adevărata substanță), *Spinoza* inventă o substanță nouă și declară că cele două substanțe carteziene sînt atributele ei. Rezultatul : nu știm ce este substanța (adică singura și adevărata existență reală), iar spiritul este *coordonat* materiei. Și atunci de ce să nu ne sprijinim pe materie, a cărei existență este mai palpabilă, de ce să nu acceptăm materialismul și să nu considerăm spiritul ca simplu *epifenomen* al materiei sau manifestare a ei, cînd doar despre *substanță* nu putem ști nimic altceva decît că este un X, din care și prin care filosofii pot explica toate, și spirit și materie. Substanța lui *Spinoza* nu este decît o constantă invariabilă introdusă într'un calcul matematic pentru a putea determina, prin raportare la ea, variațiunile altor mărimi. Așa fizicienii au introdus *eterul*, definindu-l în felul ca să explice, prin însușirile ce i se atribue prin definiție, variațiunea fenomenelor luminoase și alte multe manifestări de energii cari străbat cosmosul. Dar nimeni nu știe ce este eterul și ce însușiri are de fapt. Așa și cu substanța lui *Spinoza* și cu toate *principiile* (*ἀρχαί*) fizice

sau metafizice ; nu știm ce sînt și cum sînt, dar existența lor ni se pare necesară pentru a putea *explica* fenomenele ce le experiem, le percepem. Ele nu sînt deci, din acest punct de vedere, decît construcții sau supoziții logice. Dat fiind că totul se schimbă, trebuie să existe ceva neschimbat pentru a garanta ordinea și a înlesni orientarea în ceea ce se schimbă neîncetat.

Trebuie să ieșim din acest labirint printr'o hotărîre eroică, dar nu printr'un salt în vid — în transcendent, ci sprijiniți pe fundamentalele durate de noi pînă acum.

Am arătat că nici *Eu* conceput ca suflet sau spirit nu-și poate dobîndi și păstra identitatea decît în anumite condițiuni. Eu trebuie să mă găsesc pe mine într'o ordine a subiectelor, într'un loc determinat al acestei ordine ; dacă însă nu sînt în stare să mă înserez în ea, atunci Eu nu știu ce sînt ; Eu nu mai sînt Eu.

Sînt deci, nu nevoit, ci de bună voie dispus să mă dau ca suflet în seama unei ordine care nu e fizică-mecanică, ci *spirituală* și care-mi garantează identitatea mea ca subiect activ, stăpîn asupra materiei și înfăptuind din materie și cu ajutorul unui instrument material (trupul) scopuri cari depășesc ordinea fizică, adică simplele combinații de părți materiale în vecinică prefacere. Ordinea, spirituală, în care mă găsesc (și mă regăsesc totdeauna ca „Eu identic cu mine“) este *ordinea istorică*. Aci toate subiectele cari au reușit să se descătuseze din ordinea fizică rămîn aceleași, sînt nemuritoare, sînt spirite. Dificultatea este de a *intra în istorie*. Și iarăș spun : nu într'un manual de istorie, ci în istorie concepută ca ordine spirituală pentru care ordinea fizică (materială) nu este decît suportul și instrumentul — *obiectul*.

Materia (obiectul) nu poate acționa, nu se poate revolta împotriva unui subiect decît ca *instrument al altui subiect*. Iar în lupta între subiecte hotărăște gradul de putere, ierarhia. Așadar, catastrofele cosmice și toate evenimentele cari distrug ceea ce spirite au clădit, nu pot fi decît expresia activității altor spirite potrivnice celor dintîiu.

Și iată întrebarea : există subiecte mai puternice decît toate subiectele ce le cunoaștem sau ni le putem imagina ? mai puternice decît toți regii și papii, decît toți poeții, arhitecții, sculptorii, pictorii și compozitorii, pe cari îi cunoaștem din istorie ? E cert că trebuie să existe : sînt spiritele cari au construit stele și sisteme de stele și le stăpînesc ca obiecte ale lor, așa cum construim noi case, mașini, orașe, State, fiecare după puterea și specialitatea sa.

Iar în ierarhia acestor spirite trebuie să existe un spirit suprem, stăpîn al Universului, creator al *ordinei universale*, ajutînd spiritele cari contribuiesc la crearea ei și pedepsind pe cele ce o tulbură. Acest spirit suprem este Dumnezeu.

Această afirmație nu se întemeiază pe o construcție logică și pur teoretică, ci pe experiență nemijlocită — *tot așa de nemijlocită și certă ca și experiența în domeniul fizic-mecanic.*

Simplă ficțiune și construcție logică este Eul transcendent, identic cu sine și neschimbat, pentru a putea explica schimbarea în lumea fenomenală, pentru a ordona diversul experienței sensibile după categoriile intelectului. Prin această metodă fiecare din noi se poate orienta în lumea sa subiectivă — față de ceea ce este obiect și numai obiect.

Dar fiecare din noi ar trebui să știe, și aceasta este problema pusă filosofiei, că la această poziție (solipsistă) a ajuns numai printr'un artificiu de metodă logică, și că adevărata experiență dobândită dela naștere pînă la clipa cînd s'a trezit îndoiala și reflexiunea filosofică l-a așezat într'o ordine a subiectelor în care el a trebuit și trebuie neîncetat să-și cucească un loc bine fixat pentru a nu-și pierde identitatea, pentru a nu fi aruncat ca obiect în ordinea pur fizică-mecanică. Calitatea de subiect trebuie dobîndită și păstrată prin activitate și luptă cu alte subiecte și prin crearea unei ordine intersubiective deasupra celei obiective-materiale.

22. PROCESUL DIALECTIC

Am renunțat să identificăm Eul cu trupul, *dar și cu sufletul*; am dobîndit însă posibilitatea să-l găsim și ca *materie* — în ordinea (ierarhia) fizică și ca *spirit* în ordinea (ierarhia) istorică (a subiectelor).

La această concluzie am ajuns prin analiza datelor experienței pornind dela cele două propoziții evidente dar antitetice, anume una zicînd că $a = a$, iar alta că orice a se schimbă, devine b . Principiul schimbării continue este totuși de evident și cert ca și principiul identității, iar toată experiența noastră se încheagă din combinarea acestor două principii, din desfășurarea *dialectică* a acestor două principii, adică din recunoașterea nemijlocită a pluralității subiectelor din ale căror raporturi întreolaltă și cu obiectele se naște lumea *corporală* (a fizicei) și cea *spirituală* (a istoriei), — se naște *spațiul și timpul*, spațiul ca determinare a obiectelor, timpul ca determinare a subiectelor.

Procesul dialectic înseamnă că orice obiect al unui subiect e considerat identic pentru alt subiect și comunicabil altui subiect. Obiectul devine în acest fel „corp“ în spațiu, identic cu sine și care nu se poate pierde din spațiu — oricît s'ar *transforma*: a rămîne a pentru orice conținut empiric al lui a . Iar cum a nu rămîne nicicînd neschimbat, ci devine b , apoi c ...

n (după principiul schimbării), oamenii au inventat metode tot mai perfecte pentru a-l putea identifica și comunica pe a , în toate transformările sale succesive, declarînd că b , c ,... n sînt aspecte *subiective* ale lui a , care ca obiect a rămas neschimbat. Metoda aceasta a cerut însă o separațiune între subiect și obiect, în așa fel că orice „existență“ identificată întră sau în lumea subiectelor sau în cea a obiectelor în momentul ce începe *procesul dialectic, comunicarea între subiecte*, care îngăduie să se spună ce este acea existență. Dacă ar exista un *subiect unic* care n'ar avea cu cine vorbi sau a cărui vorbire n'ar avea niciun înțeles pentru alte subiecte, am avea un caz de limită, adică subiectul s'ar găsi sau recunoaște pe sine, în obiect — și nimic mai mult; așa cum Eu mă recunosc în trupul meu, iar lumea exterioară ar fi apariție pur subiectivă, deci nici n'ar fi lume *exterioară*. Am avea deci o singură schimbare dela a la b , în care b ar fi numai *expresia* lui a , așa că identitatea lui a ar fi neatinsă.

La această pozițiune inițială (a nașterii subiectului) vrea să se întoarcă filosofia fenomenalistă (începînd cu *Descartes*), pretinzînd totuș că subiectul ar putea spune ce este el și ce este lumea. Eroare evidentă, deoarece el n'are *cui* spune și deoarece lumea despre care încearcă să vorbească n'ar putea fi decît obiectul unic al unui subiect unic și deci fără înțeles pentru alte subiecte. Pentru ca ceea ce spune un fenomenalist să fie inteligibil, trebuie să existe alte subiecte, și cu aceste împreună el poate construi o lume exterioară compusă din *corpuri* (obiecte) cari se află în spațiu și din *spirite* (subiecte) cari *acționează* în timp (vorbesc, scriu, construiesc case, organizează State, etc.).

Analiza „conștiinței proprii“, introspecția, este deci, din acest punct de vedere, imposibilă. Eu nu pot vorbi cu mine însumi, eu nu mă pot *cunoaște* pe mine însumi; dar comunicînd și vorbind cu alții eu pot ști ce sînt din spusele altora — deci pe cale dialectică. Prin această comunicare eu mă recunosc ca trup și suflet, avînd puțința să mă identific cu trupul cînd sufletul se schimbă și cu sufletul cînd trupul se schimbă. Așa dar „omul“ se naște și se dezvoltă și ca trup și ca suflet, adică se schimbă neîncetat, și rămîne totuș acelaș prin faptul că își poate afirma identitatea cînd în lumea materială cînd în cea spirituală, după cum îi cere momentul concret în cursul schimbării *continue*, care tocmai prin această posibilitate de schimbare a identității devine *discontinuă*. Principiul identității se combină deci cu cel al schimbării, *spațiul cu timpul*, pentru a da naștere lumii noastre reale în care și materia și spiritul își au rolul lor bine determinat. Dar fenomenalismul ne-a adus un mare serviciu nu atît prin rezultatele sale pozitive cît prin faptul că ne-a demonstrat imposibilitatea de a *deduce* din pozițiunea sa inițială reali-

tatea lumii exterioare. Prin mărginirea la „conștiința proprie“ și încercarea de a explica procesele în obiect prin procese înăuntrul conștiinței, astfel că spațiul, timpul și toate categoriile să fie considerate *subiective*, se ajunge la contradicții și la absurdități. Fenomenalismul e acceptabil numai ca pozițiune inițială pentru a fixa *nașterea unui subiect, începutul desfășurării procesului dialectic*, dar nicidecum nu ne poate explica și descrie acest proces fără a ieși din „sfera subiectivă“. Lumea „fenomenală“ și cea „inteligibilă“ nu pot fi despărțite în felul cum a făcut-o Kant și alții. Ci există o singură lume, cea reală, născută din *procesul dialectic*, din comunicarea între subiecte. Prin acest proces noi ne recunoaștem ca oameni, ca ființe raționale, avînd posibilitatea să spunem ce sîntem noi și ce sînt celelalte ființe și lucruri.

Trebue să notăm însă, și cred că după cele expuse nu am uitat, că prin crearea lumii reale în care se găsesc și subiecte și obiecte și în care raporturile subiectelor întreolaltă și ale acestora cu obiectele se fixează prin neîntreruptă încordare, mișcare, activitate, luptă și împăcare, construcție și destrucție, pretențiile fiecăruia din noi de a fi considerat *subiect unic și autonom* au fost spulberate în mod definitiv. Autonomia și libertatea fiecăruia dintre noi nu poate fi decît relativă, adică potrivită locului ce ni-l dobîndim în ierarhia subiectelor, în istorie. Autonomia și libertatea fiecăruia dintre noi se măsoară prin ceea ce am *creiat* prin activitatea noastră înăuntrul ordinii subiectelor și servind acestei ordine. Experiența ne arată că orice ființă vie se naște și moare, dar că nașterea nu este o apariție din nimic, cum nici moartea nu poate fi o dispariție în neant. Noi sîntem nemuritori și ca materie și ca spirit, totuș afirmînd nemurirea materială nu o negăm pe cea spirituală — și vice-versa; deci trebue să zicem: noi sîntem nemuritori sau ca *materie* sau ca *spirit*. Și materialistii au dreptate și spiritualistii — întrucît doar ei pornesc dela premise antitetice. Cînd zicem că Cezar e mort, afirmăm că nu mai există ca trup (în spațiu), dar nu negăm că trăește ca spirit în (timp, istorie). Iar cînd afirmăm că Cezar trăește ca spirit în istorie, nu negăm că materia din care fusese format trupul său există în spațiu. Totașa cu nașterea lui Cezar: el a trăit (ca spirit) și înainte de naștere, iar în materia existentă înaintea nașterii sale era dată posibilitatea întrupării sale.

Nu mai intrăm în speculațiuni, dacă Cezar s'a mai întrupat sau se va mai întrupa cîndva. Problema migrațiunii sufletelor, a metempsicozei, o lăsăm nediscutată. Cezar, după părerea noastră, nu se poate naște încăodată și nici n'a putut exista înainte, deoarece procesul dialectic *care reprezintă în desfășurarea sa pe Cezar* e ireversibil și unic. Chiar dacă combinațiile de atomi materiali în spațiu ar fi finite, așa că

după răstimpuri (cari ar putea fi nespuse de îndelungate sau și foarte scurte) s'ar înfăptui exact aceeași constelație de corpuri materiale, am mai trebui să presupunem și identitatea raporturilor între subiecte cari se desfășoară în timp și în cari *Cezar* se recunoaște pe sine identic atît ca trup cît și ca suflet.

Dar în acest caz nici *Cezar* nici alt om nici altă ființă n'ar putea *muri*, ci ar trăi vecinic deși în altă combinaire materială. Adică *Cezar* n'ar putea intra în istorie, după ce a trăit ca trup; n'am putea zice că „s'a născut, a trăit și a murit“, ci că trăește, dar că nici el nu se mai poate recunoaște nici noi nu-l mai putem identifica în lumea corporală ca „*Cezar*“. El ar putea apare ca plantă, animal sau om, așa cum credea *Empedocle*, pitagoreenii sau cum cred buddhiștii. Ceea ce ar presupune că *Cezar*, ca suflet, a rămas identic și numai materia în care se obiectivează are altă compoziție. Dar în acest caz noi dăm sufletului un rol pe care nu-l poate avea, anume de a da naștere la ființe de orice fel și nu numai unei ființe care ar corespunde unui suflet individual determinat. *Cezar* deci, ca suflet trăise înainte de nașterea sa ca plantă, animal, etc., și după moartea sa tot astfel, așa că astăzi el trăește poate între noi ca purice..., pentru a redeveni cîndva iarăși *Cezar*, cucerind Galia și murind ucis de *Brutus* și complicii lui. Nu putem împiedica pe nimeni să creadă în astfel de absurdități, dar nici nu poate cere nimeni dela noi să acceptăm această explicare a lumii și vieții. Numele de „*Cezar*“ are pentru noi un înțeles istoric *precis*. El ne spune că a trăit un om care prin activitatea sa a dat raporturilor între oamenii între cari a trăit înfățișarea cunoscută de noi din istorie. „*Cezar*“ ar putea renaște numai în aceeași constelație a subiectelor și a obiectelor. Adică, *Cezar* considerat identic ca suflet ar trebui să aștepte pentru a se întrupa aceeași combinație materială, dar și *spirituală* — în exact aceeași desfășurare a evenimentelor. Dar cum, din acest punct de vedere, am trebui să presupunem o înlănțuire identică a evenimentelor începînd dintr'un anumit moment, înseamnă că evenimentele în timp ar trebui să se întoarcă exact la punctul de origine, așa cum credeau *Heraclit*, Stoicienii și *Nietzsche*. Numai în această supoziție am putea admite metempsicoza și repetarea istoriei. Dar atunci: unde e sfîrșitul și începutul? Am avea doar o transformare ciclică *continuă* a formelor individuale, și dela orice punct am porni la exact același punct ne-am întoarce. Dar cît timp durează un ciclu? O zi, un an, milioane sau miliarde de ani? Ce înțeles au, în această legătură, termenii de „zi“, „an“, „secole“? Niciun înțeles. Doar ca parte a ciclului întreg, care deci ar trebui să fie întîiu cunoscut, în începutul și sfîrșitul său, așa cum este cunoscută ziua, ca să putem vorbi de ore, sau anul ca să putem vorbi de luni

și săptămîni sau secolul ca să putem vorbi de ani. Ceea ce vrem să măsurăm trebuie să fie dat, și apoi putem alege unitatea de măsură după placul nostru. Dar dacă ceea ce vrem să măsurăm nu e cunoscut nici ca început nici ca sfîrșit, orice măsurare e exclusă.

Dacă evenimentele „istorice” sînt ciclice, atunci putem afirma că nicio schimbare nu e posibilă, deoarece e cu totul indiferent dacă ciclul durează o vecie sau o clipă. Dacă eu, care trăesc acuma, mă nasc pentru a renaște înseamnă că trăesc neîntrerupt, fără să pot spune cînd m'am născut și cînd am murit. Nașterea și moartea au doară un înțeles numai ca *început* și *sfîrșit*, dar *într'un ciclu închis* nu poate exista nici început nici sfîrșit, sau mai bine zis orice moment poate fi considerat ca început și ca sfîrșit. Jidanii numără anii dela *începutul lumii*; ei știu deci exact cînd a început lumea, cel puțin cunosc probabil clipa cînd pămîntul a început să se învîrtă în jurul soarelui sau luna în jurul pămîntului. Dar, dacă vor înceta cîndva aceste mișcări astronomice, va fi sfîrșitul timpului și al „lumii”? Ce înseamnă „an” pentru istoria lumii?

Această problemă a măsurării timpului trebuie lămurită pentru a înlătura teorii absurde și speculațiuni sterpe.

23. MĂSURAREA SPAȚIULUI ȘI TIMPULUI

Dacă schimbările ce se petrec în lume ar fi *continue*, ele n'ar putea fi *cunoscute* nici istorisite; deoarece cel ce ar vrea să istorisească s'ar găsi înăuntrul schimbărilor, s'ar schimba și el neîncetat, așa că n'ar fi niciodată același, ci neîncetat altul; și nici n'ar putea ști că este cineva și că devine altcineva, deoarece ar trebui să se opună pe sine ca cineva (care a fost) altui cineva care este. Prin urmare, condiția pentru existența a ceva este *întreruperea* continuității schimbării prefăcînd-o în *discontinuitate*. Denumim schimbarea continuă cu termenul de *timp*, iar discontinuitatea (fixarea a ceea ce se schimbă) o numim *spațiu*. Afirmăm deci că ceea ce se schimbă în timp, există în spațiu. Intre *ceea ce a fost* și *ceea ce va fi* se întrepune *ceea ce este*.

Această enunțare are un înțeles bine definit, dacă eu *care o fac* o fac pentru altul care o pricepe. Ea n'are niciun sens și nici n'ar putea fi făcută, dacă am presupune că există un singur Eu. În acest caz ne-am putea imagina doar că acel Eu ar rămîne identic cu sine, iar în fața sa s'ar desfășura schimbarea continuă a *fenomenelor*, desfășurarea identică cu conștiința sa; lumea exterioară ar fi *visul* aceluia Eu, fără ca el să poată ști sau să poată spune că e vis sau realitate, sau

să poată încerca să *explice* apariția și schimbarea fenomenelor. Ar fi cazul spectatorului în cinematograful a cărui conștiință ar fi identică cu desfășurarea evenimentelor pe ecran: el ar fi filmul care rulează, fără să știe că este identic cu filmul, fără să poată ieși din film, fără să poată istorisi ce se petrece în film. Cam în acest fel își imaginează Spinoza „zeitatea“ sau Leibniz „monada“. Fenomenaliștii însă cred că pot construi, pornind dela această pozițiune, lumea reală, lumea care *este*.

Noi am răsturnat și monismul și monadismul și fenomenalismul arătând că lumea noastră reală se naște din posibilitatea Eului de a se recunoaște pe sine și ca corp (în spațiu) între celelalte corpuri (obiecte), și ca suflet (în timp) între celelalte suflete (subiecte) prin procesul (dialectic) al comunicării între subiecte.

Astfel enunțarea că: între ceea ce *a fost* și ceea ce *va fi* se întrepune ceea ce *este*, își dobândește înțeles numai prin *dialog*, în care *ceea ce este* e determinat și prin timp și prin spațiu: *ceea ce este* e recunoscut ca ceea ce *a fost*, adică *durează* cu toată schimbarea ce se petrece, și rămîne identic și în viitor deși se schimbă. Deoarece schimbarea se petrece în timp, iar ceea ce se schimbă se află și rămîne în spațiu, dar trece în timp ca ceea ce *a fost* în spațiu și trece (după schimbare) în spațiu ca ceea ce *va fi* în timp.

În dialog anume, cînd istorisesc eu evenimentele, eu sînt pentru „celălalt“ corp care se mișcă, gesticulează, etc., exprimînd prin aceste mișcări, gesturi, vorbe ceea ce se petrece în lumea *obiectivă*, exprimînd deci *istoria lumii* obiective, prin *gîndirea mea*, înțeasă astfel de *gîndirea celuilalt*, care pentru mine este corp care se mișcă, etc., exprimînd lumea obiectivă prin *gîndirea sa*, etc. Dacă n'am primi *nici un răspuns*, adică celălalt n'ar istorisi și el printr'o *activitate înțeleasă de mine*, lumea așa cum este, cum *a fost* și cum *va fi* n'ar avea niciun înțeles: ar fi continuă schimbare în care aș intra și eu și despre care n'aș putea spune nimic, nici chiar că este visul meu, ci eu aș participa la acțiunea visului într'un mod oareșcare fără să pot spune și ști cînd am intrat în acțiune și cînd am ieșit.

Într'un anumit fel toate lucrurile *istorisesc* și ne redau imaginea lumii așa cum se oglindește în „conștiința“ lor, cum se înfățișează în visul lor, — dar după felul acestei istorisiri noi clasificăm lucrurile, dela un minim care caracterizează lucrurile *moarte, materiale*, pînă la un maxim care ni-l arată pe *semenul nostru*, a cărui lume este identică cu a noastră.

Dialogul cu semenii noștri reprezintă însă nu numai un maximum de coincidențe a „lumilor subiective“, ci și structurarea lumii obiective, compusă din corpuri, ierarhizate după

participarea lor la crearea istoriei lumii, prin calitatea lor de subiecte identice cu sine, cari, deși supuse legii prefacerii continue ca materie în spațiu, își păstrează identitatea în timp ca spirit.

Dar, tot din procesul dialectic rezultă posibilitatea și necesitatea de măsurare a spațiului și timpului pentru fixarea identității (spațiale și istorice) a lucrurilor. Și anume : spațiul se măsoară prin timp, iar timpul prin spațiu ; măsura spațiului este durata, măsura timpului mișcarea. Un lucru care n'ar dura, n'ar putea fi măsurat, n'ar avea mărime, întindere — cantitate ; un lucru care nu s'ar mișca, activa, n'ar avea istorie, n'ar exista în timp. Deaceea ca măsură a spațiului se ia un lucru care durează, nu se schimbă : metrul (și derivatele lui : litrul, chilogramul), iar pentru timp se ia o mișcare *circulară* sau *pendulară* în care putem fixa începutul și sfârșitul și care se repetă neîncetat : mișcarea pământului, a lunii, a ceasului.

Timpul nu se poate măsura prin timp, nici spațiul prin spațiu. Nu există unități de timp prin cari să se măsoare timpul și unități de spațiu prin cari să se măsoare spațiul ; cî timpul se măsoară prin unități de mișcare, iar spațiul prin unități de durată. Deaceea spațiul absolut este durată vecinică, iar timpul absolut este mișcare nemărginită. Unitatea de măsură cantitativă este indestructibilă, este timp rigid, iar unitatea de măsură calitativă este spațiu în mișcare continuă, adică rotație.

- Dacă măsurăm spațiul prin spațiu și timpul prin timp se nasc aporiile Eleaților, antinomiile kantiene și contradicțiile ce se nasc în explicarea raportului între trup și suflet, materie și spirit.

Un exemplu tipic ar fi rotația unui arătător pe un cadran de ceas ; cu cît ne depărtăm de centru (de punctul fix) cu atît viteza punctelor crește ; la o lungime infinită, viteza „vîrfului“ arătătorului ar fi infinită ; ori viteza fiind infinită, vîrful arătătorului infinit ar parcurge o distanță infinit de mare într'un interval infinit de mic — adică ar sta pe loc ca și centrul.

În realitate un cadran de ceas e compus din două *corpuri* cari se mișcă unul față de altul, două roți suprapuse, din care una (cea care poartă arătătorul) e fixată de un sistem mecanic care-i imprimă o mișcare uniformă de rotație față de cealaltă roată care rămîne nemișcată înăuntrul sistemului mecanic, putîndu-se mișca însă în toate direcțiile în spațiul absolut împreună cu tot sistemul (ca și sistemul solar față de celelalte sisteme solare). Noi citim timpul care curge pe marginea roții fixe, dacă notăm un început și cunoaștem direcția mișcării și alegem o distanță ca unitate. Funcționarea acestui mecanism o putem regula în așa fel încît să coincidă cu alte

mecanisme. Așa am putea construi un ceas al cărui arătător să se miște la vîrf (oricît de scurt sau lung ar fi arătătorul) exact cu viteza pămîntului în jurul soarelui, în loc ca ea să coincidă cu viteza cu care se mișcă pămîntul în jurul axei, sau cu viteza luminii, sau cu altă viteză constantă (un alt ceas), adică cu o mișcare *ciclică* sau *pendulară* oarecare. Chestia principală rămîne ca să avem un sistem de *corpuri* înăuntrul căruia părțile se deplasează cu o viteză uniformă față de alta *în așa fel ca să revie neîntrerupt la starea inițială pe care o înregistrăm cînd vrem și unde vrem.*

Un sistem de corpuri de acest fel reprezintă durata pură; el n'are istorie, dar poate servi ca măsură a timpului (a istoriei) pentru evenimente în afară de el, adică pentru corpuri cari apar și dispar în spațiu, cari trăesc atîtea și atîtea unități de timp marcate în sistemul care e timp rigid, adică durează vecinic în spațiul absolut.

Un organism viu poate servi pentru măsurarea timpului dar numai într'un sistem închis de organisme, d. ex. calcularea timpului după generații într'o familie pornind dela un om oarecare, sau, într'un Stat, după domnii începînd cu un domnitor oarecare. Șefii de familie sau domnitorii ar reprezenta arătătorul care se mișcă pe cadran iar moartea unuia ar marca pe cadran o unitate de timp și intrarea în funcțiune a succesorului începutul altei unități. Celelalte evenimente istorice ar fi fixate în timp prin raportare la viața șefului sau domnitorului respectiv pe vremea căruia s'au întîmplat. Acest fel de calcul ar presupune că individul care servește ca măsură de timp renaște iarăș îndată după moarte, începîndu-și din nou *ciclul*; așa se procedează în Tibet cu Dalai-Lama. Într'adevăr dacă organismul s'ar naște, s'ar desvolta și pe urmă s'ar întoarce iarăș la starea inițială (și-ar retrăi viața în sens invers), el ar putea înlocui un ceasornic și ar fi substituibil prin alt individ (pentru scopul măsurării timpului) așa cum se înlocuește un ceas prin altul.

La baza acestei exprimări a timpului prin spațiu și a spațiului prin timp stă însă *dialogul*. Cîinele nu știe cîți ani are, nici nu știe cît e ora exactă. Omul prin comunicare cu semenii săi a reușit să poată măsura unitățile de timp măsurînd spațiul și să poată măsura unitățile de spațiu numărînd timpul.

Dificultatea care trebuia învinsă a fost fixarea unei mișcări ciclice, o durată identică pentru toate subiectele și *inteligibilă* pentru toți, un sistem de corpuri în care schimbările produse prin mișcarea corpurilor să se întoarcă totdeauna la punctul inițial (ales prin convenție). Din această tendință s'a născut astronomia, după ce din necesități practice se născuse matematica (aritmetica și geometria).

E surprinzător într'adevăr cît de repede învață copiii a

număra și a face calcule cu numere precum și a deslega probleme geometrice. Acest fapt l-a făcut pe *Platon* să creadă că învățarea este reamintire din viața petrecută în lumea ideilor, care e o lume complet matematizată, adică se poate exprima în mod perfect și adecvat prin numere și raporturi geometrice.

Dar problema nu e așa de simplă. Copilului lumea i se prezintă la început ca o multitudine (limitată) de lucruri individuale, fiecare cunoscut după anumite însușiri „interesante“. Chiar în cercul îngust în care se desfășoară experiența copilului, apar extraordinar de numeroase lucruri. Pe copil însă îl interesează însușirea ce-l atrage sau respinge în primul rînd. El confundă deci lucrurile cari au aceeași însușire plăcută sau neplăcută pentru el. În baza de însușiri identice se formează clase de lucruri substituibile întreolaltă. Procesul de clasificare și, pe de altă parte (ca un corolar necesar) cel de distingere a lucrurilor, se elaborează prin experiențe continue și multe oscilații. Așa la început copilul sugerează la orice piept; mai tîrziu bucățelele de zahăr sînt rîvnite, fără ca interesul să se concentreze asupra unei anumite bucățele; dar dacă forma bucăților de zahăr diferă prea mult, sau dacă i se dau bomboane colorate, copilul va ezita să le ia (decît doar în timpul cînd bagă orice lucru în gură) și abia după ce se încredințează că e dulce (are însușirea zahărului) va rîvni să aibă cît mai multe bomboane, cari intră astfel în categoria lucrurilor experiate ca „dulci“. Prin comunicarea cu ceilalți oameni această clasificare face progrese repezi. Cuvîntul zahăr trezește pofta de a mînce „zahăr“ sau „bomboane“ sub orice formă, numai să i se spună că e bomboană sau zahăr.

Cînd copilul e alăptat și îngrijit de mamă-sa, el ezită să meargă la altă femeie, tot așa ezită să meargă la un străin, după ce s'a obicinuit cu tatăl său și cu frății săi. Dar cu toate acestea el va descoperi asemănările (clasa) și va numi pe un străin „tata“ sau „nenea“, mai ales dacă are asemănări (barbă, chelie) și dacă îi dă și bomboane, deci are și însușiri caracteristice cu tata. De aceea copilul mic uită repede de părinți (cu tot glasul singelui!) și se obicinuește cu oamenii cari le iau locul în creșterea și îngrijirea lui, și așa de toate lucrurile din jurul său deoarece lucrurile cu însușiri identice sînt substituibile; clasa interesează, nu individul.

Intr'o fază mai înaintată începe interesul pentru „individualitatea“ lucrurilor prin descoperirea de însușiri cari le dau în aceeași clasă un loc bine fixat și care nu poate fi ocupat de alte lucruri oricît de asemănătoare ar fi. În această fază părinții, frății, rudele, camarazii, precum și alte lucruri „dragi“ (păpușe, cîini, pisici, cărți cu icoane, etc.) nu pot fi înlocuite prin „străini“. Anumite lucruri capătă *nume proprii* și în contact și raport cu aceste lucruri individuale se des-

voltă și individualitatea copilului, „conștiința sa de sine“, rezultat al „dialogului“ cu aceste lucruri. Dincolo de această sferă dialectică rămîn toate lucrurile substituibile prin lucruri din aceeaș clasă. Copilul va plînge, dacă va fi tăiată o găină cu care s'a jucat, care e frumoasă, blîndă, etc., dar nu-i va păsa prea mult, dacă va fi tăiată o găină „străină“, „urită și răutăcioasă“. Copiii sînt răi și cruzi cu lucrurile considerate substituibile, cari n'au rol de partener în desfășurarea dialogului. Aceste lucruri apar numai ca „mulțime“ care se poate număra. Pentru copil, în această fază, nu există două sau trei mame, dar două, trei și multe femei și așa cu toate lucrurile substituibile. Numărarea și calculul presupune deci experiența care duce la formarea de clase de lucruri substituibile prinse sub acelaș nume și cari se deosebesc numai prin separațiunea lor în spațiu. Această condiție înlesnește trecerea repede dela calculul cu lucruri individuale date experienței (femei, bărbați, cai, nuci etc.) la calculul cu lucruri construite, bile de lemn, puncte, linii și în sfîrșit la calculul abstract și mecanic cu cifre : 1, 2, 3 pînă la *infinit*.

Dar pitagoreenii au înțeles lămurit că „numărul“ nu poate fi desprins de temeiul său intuitiv fără să intrăm în contradicție. Pentru ca un număr să aibă un înțeles noi trebuie să fi numărat ceva ce există în spațiu. Numărarea este o progresare în timp, o scurgere continuă de timp ; dar ea trebuie expri-
mată printr'o constelație în spațiu.

Un număr infinit este o contradicție, deoarece ar presupune să număr fără încetare în mod continuu, ceea ce nu poate da un *număr*. Eu trebuie să întrerup continuitatea prin raportarea fiecărui număr *aflat* la o mulțime corespunzătoare de lucruri rînduite în spațiu și formînd *un grup*, o figură geometrică. Numărul aflat îmi dă o situație bine determinată a lucrurilor în spațiu, o situație definitivă, o figură geometrică formată de această constelație. Dacă enunț un număr, înseamnă că am terminat o măsurare în spațiu, plasînd o multitudine de lucruri într'o ordine fixă.

Un număr infinit ar însemna că toate lucrurile posibile se mișcă în continuu nepermițîndu-mi să le fixeș, adică să le prind într'un număr.

Se va spune : atomii sînt în număr infinit ; sau : să presupunem că am vrea să numărăm toate lucrurile individuale, fără considerarea deosebirilor lor ci considerînd numai „cantitatea“ — ele tot infinit de multe ar fi. Noi zicem : nu ; dacă am număra atomi, cari ar trebui de fapt să fie identici și substituibili în mod exact, atunci nu i-am putea număra ; căci s'ar putea ca acelaș atom să treacă neîntrerupt în fața noastră, sau noi să ne învîrtim neîntrerupt în jurul lui — și atunci greșim calculul crezînd că avem a face cu infinit de mulți atomi, pe cînd el este numai unul.

Acelaș lucru ni s'ar întâmpla cu celelalte lucruri. Dacă numărăm cai, înseamnă să fixăm fiecărui cal locul lui în spațiu, (căci dacă ar fi exact identici ni s'ar întâmpla acelaș lucru ca și cu atomii), iar numărul total ne-ar da o situație precisă a *cailor din lume*; dacă numărul lor ar fi infinit ar însemna că tot universul e compus numai din cai și — singurul bou ar fi cel ce numără. Dar cum lucrurile se orinduesc în clase, fiecare clasă trebuie să cuprindă un număr finit de „indivizi“, fie atomi, cai sau vaci.

Orice număr deci, oricare ar fi operația *în timp* prin care am ajuns la formarea lui, este o unitate în spațiu, se poate exprima printr'o figură geometrică. Făcând operații aritmetice noi construim figuri geometrice, adică exprimăm timpul prin spațiu, calitatea prin cantitate. Procesul invers este descompunerea figurii geometrice prin numărare, exprimând astfel spațiul prin timp, cantitatea prin calitate. Dar desfășurarea acestor procese cere dialog între subiecte: ceea ce este spațiu (cantitate) pentru un subiect este calitate (timp) pentru altul. Așa, ceea ce scriu eu aici este pentru mine gândire, scurgere continuă de idei în timp, pentru altul însă lucruri în spațiu într'o ordine definită: foi de hîrtie, cerneală, toc, corpul cu mîna care scrie, masa etc. și ca rezultat un teanc de hîrtie cu semne numite litere, legate și rînduite în grupuri numite cuvinte și aceste în grupuri numite fraze. Cetitorul, interlocutorul, procedează la operația inversă, la *descifrarea* celor scrise, la *rezolvirea figurilor geometrice* reprezentate prin scrisul meu. Dacă ar lipsi sau ar fi lipsit interlocutorul e clar că toate semnele mele: fie gesturi, vorbire, scriere, strigăte, oftat — n'ar avea nici un înțeles, ar intra în continuitatea schimbărilor din lume; și nici existența schimbării continue, „scurgerea timpului“ n'ar putea fi constatată, deoarece n'ar fi întreruptă prin spațiu, n'ar fi exprimabilă prin raporturi spațiale; schimbarea *continuă* ar fi identică cu existența neschimbată, cu durata pură, adică cu spațiul absolut — nemișcat.

Nu pretindem că expunerile noastre ar fi de felul să aducă o contribuție importantă, nouă și originală pentru *filosofia matematică*; în acest domeniu cetitorii, dacă vreau să se instruiască, vor trebui să studieze scrierile lui *Henri Poincaré* și ale altor matematicieni filosofi. Am vroit numai să atragem atenția asupra faptului că deslegarea problemei raportului între spațiu și timp are o importanță deosebită pentru toată filosofia și că ea nu se poate rezolvi, dacă nu se pornește dela procesul dialectic, dela pluralitatea subiectelor între cari se desfășoară *dialogul*.

Comunicarea între subiecte creează lumea corporală, spațială, materială și lumea istoriei. Spațiul conceput ca durată și timpul ca mișcare este rezultatul procesului dialectic. Dela această pozițiune poate porni filosofarea fără să intre în contradicții și antinomii.

24. PARALELISMUL PSIHO-FIZIC, O EROARE

Cea mai mare aberație și absurditate este, în psihologie, teoria paralelismului psiho-fizic. Care om, psiholog sau nepsiholog, se cunoaște pe sine *compus din trup și suflet*? Dar cer un răspuns sincer și fără sofistecărie. Eu mărturisesc cu toată tăria că nu mă știu compus din două părți și nici nu pot face, în mine, deosebire între trup și suflet.

Un început de îndreptare a acestei erori a făcut psihologia behavioristă. Intr'adevăr, singura cale pentru a cunoaște fenomenele psihice, sufletul, este studiul *comportamentului* ființelor vii.

Copilul decum se naște studiază comportamentul tuturor lucrurilor și, în primul rînd, comportamentul semenilor săi cu cari vine în atingere. Rezultatul este că prin acest studiu copilul se cunoaște pe sine, ajunge la conștiința de sine. Începînd a *descifra* mișcările, gesturile, vorbele, acțiunile semenilor săi, copilul descompune raporturi spațiale în raporturi de timp, el traduce mișcarea din spațiu (din lumea exterioară) în gîndire. În aceeaș vreme copilul învață a exprima gîndirea (raporturi de timp) prin mișcări în spațiu, cari sunt descifrate de ceilalți oameni. Prin exercițiul acesta dialectic toate schimbările în spațiu devin descifrabile, fiind interpretate ca expresii de gîndire, precum și posibilitățile de complicare a expresiilor gîndirii prin mișcare, acțiune în spațiu, devin și ele tot mai largi și mai diferențiate — după gradul de exercițiu, după gradul de complicație și diferențiere a procesului sau proceselor dialectice.

În procesul dialectic se naște separațiunea între trup și suflet, dar în alt mod decît presupune psihologia. Dialogul între două subiecte ar începe zicem cu *acțiunea* unui subiect S_1 ; această acțiune i se prezintă celui alt subiect ca mișcare a unui corp în *spațiu* deci ca M_1 și e tradusă în gîndire, așa că S_2 , în acest interval, este suflet; avem deci raportul M_1-S_2 ; gîndirea lui S_2 se prezintă lui S_1 ca M_2 și e tradusă în gîndire, deci S_1-M_2 . Vedem că în aceste raporturi nu e disociere între trupul și sufletul aceluiaș subiect, ci trupul lui S_2 , reprezentat prin M_2 este sufletul lui S_1 și vice versa.

Prin funcționarea repetată și promptă a acestor procese, mișcările în spațiu ale unui subiect sînt considerate ca expresie a gîndirii lui — *deosebită de expresia ei*, gîndire identică cu gîndirea mea care nu este decît traducerea în timp a raporturilor spațiale, adică perceperea (= *priceperea*) acelei acțiuni. În acelaș mod acțiunea mea eu învăț a o privi așa cum o privește interlocutorul meu: ca expresie a gîndirii mele, adică separată de gîndirea mea. Zic deci: eu scriu ceea ce gîndesc,

deși în acest caz mă așez în situația interlocutorului meu care descifrează sau va descifra scrierea mea traducînd-o în gîndire.

La drept vorbind deci, eu sînt compus din trupul meu și sufletul altuia, sau din trupul altuia și sufletul meu, nicidecum însă din trup și suflet — adică : eu sînt *sau* trup *sau* suflet, și cînd sînt trup, pentru mine, sînt suflet pentru altul, iar cînd sînt suflet pentru mine sînt trup pentru altul ; tot așa altul e trup pentru mine, cînd sînt eu suflet, și e suflet, cînd sînt eu trup.

Procesul dialectic între oameni nu e întrerupt nici cînd, deoarece chiar după moarte omul poate vorbi prin înfăptuirile sale, prin raporturile spațiale rămase în urma acțiunii sale și cari pot fi totdeauna descifrate, traduse în gîndire. Numai oamenii cari mor fără a lăsa nimic „scris“ (o carte, o operă de artă, o casă etc.) deci nimic ce ar putea exprima gîndirea lor, ies din procesul dialectic, dispar și din spațiu și din timp. Dar reflectînd bine, niciun om nu dispăre, căci ceva trebuie să fi rămas pînă în zilele noastre și va rămînea în vecie : un gînd, o faptă cît de neînsemnată, așa cum și mișcarea unui atom se înscrie în istoria Universului — dacă mișcarea sa e înțeleasă de alt atom și tradusă în gîndire.

Behaviorismul are deci dreptate cînd cere să studiem, pentru cunoașterea „fenomenelor psihice“, comportamentul diferitelor ființe. Dar greșește cînd crede că prin acest studiu cunoaștem în mod direct sufletul acelor ființe. Ci prin acest studiu, noi ne cunoaștem mai întîiu pe noi, iar apoi cunoaștem pe celelalte ființe în măsura ce comportamentul lor nu depășește posibilitățile noastre de cunoaștere. Un psiholog deci ar trebui să reprezinte treapta cea mai superioară de complexitate psihică, pentru a putea traduce în gîndire toate nuanțele de mișcare în spațiu. Dar, în acest caz, studiul animalelor de pildă nu va da nicio contribuție la cunoașterea psihologiei umane, fără îndoială însă în sfera umană se vor putea dobîndi rezultate interesante, și cunoștințe sistematice — dacă psihologul va putea parcurge toată gama expresiilor exterioare ale corpurilor umane, traducîndu-le în gîndire și — la rîndul său — exprimîndu-le iarăși într'un mod inteligibil (adică traductibil) pentru alții. Intrebarea este, dacă un om adult care a absolvit școala dialectică prin care a ajuns la „conștiința de sine“, mai poate învăța să desprindă din comportamentul altora *nou* amănunte psihice, *nou* interpretări, cari să-i schimbe felul său de gîndire. Căci el însuș ar trebui să *devie altul*, să se transforme ca suflet prin *nou* revelații ale comportamentului celuilalt — ceeace, după dobîndirea conștiinței de sine, e problematic. Conștiința de sine, anume, se consolidează în procesul dialectic într'ășa grad, încît individul e prins într'o ordine care nu-i îngăduie prea multă libertate de progresare în interpretarea lucrurilor.

Dar acestea se vor lămuri mai târziu. Notăm aci numai că direcția behavioristă în psihologie e simpatică prin recunoașterea sinceră că ipoteza paralelismului psiho-fizic a dat faliment complet în psihologie. Dar behaviorismul ar trebui să treacă la o mai bună întemeiere a punctului său de plecare pentru a evita căderea în empirism naiv, cum e cazul cercetărilor în psihologia animală. Psihologul care cercetează comportamentul unui animal nu va putea descoperi ceva nou pentru psihologie, deoarece acest comportament (mișcare în spațiu) *trebuie tradus în gândire umană*, și numai întrucât omul poate intra în *dialog* cu un animal, încercînd de a primi răspunsuri la întrebări, s'ar putea descoperi ceva interesant. Dar, pînă acuma, toate animalele nu ajung să întreprindă un dialog care s'ar ridica la nivelul celui mai „inferior“ om. Adică un om *normal*, de orice rasă ar fi, începînd chiar din fragedă etate, e superior (pentru orice alt om!) *în gândire* (în interpretarea lumii exterioare) oricărui animal.

Aceste rectificări au fost necesare pentru deslegarea problemei centrale a tratatului nostru, și care este fixarea principiilor pentru întemeierea și lărgirea unei comunități omenești.

Am procedat în mod radical la stîrpirea solipsismului teoretic, din care, în practică, derivă egoismul, individualismul și negarea oricăror valori uniyersale, obiective. Nu ne-a rămas în această operațiune altă cale decît de a-i nimici individului nădejdea de a-și putea păstra identitatea, adică individualitatea în altfel, decît înserîndu-se într'o ordine, fie în cea fizică ca trup, fie în cea spirituală ca suflet. Dar, după aceste lămuriri, vom înțelege de ce, dela un anumit moment al dezvoltării sale, individul uman *se consideră compus din trup și suflet*, crede și trebuie să creadă că e compus din trup și suflet, din materie și spirit.

Anume după ce, prin procesul dialectic, omul a ajuns la conștiința de sine, *el poate vorbi cu sine*, el se poate dedubla; adică dobîndindu-și *prin exercițiul dialectic* posibilitatea să-și schimbe oricînd pozițiunea trecînd dela spațiu la timp și invers, el enunță că este *și trup și suflet*. Dacă această pozițiune ar fi *adevărată*, reală, atunci, cu necesitate, ajungem la postulatul unei substanțe avînd două atribute: întînderea și cugețarea. Căci Eu, care *am* trup și suflet, deci nu mă pot identifica nici cu trupul nici cu sufletul, ci sînt amîndouă, nu pot fi decît un X reprezentînd sinteza sau originea amîndurora, nu o noțiune născută din sinteza celor două noțiuni antitetice: trup și suflet, materie și spirit. In același mod ni se infățișează apoi și celelalte „lucruri“, adică tot compuse din „materie și forță“. Dar, în definitiv, asta nu înseamnă altceva decît că „orice lucru e determinat prin categoriile de spațiu și timp“.

Asupra contradicțiilor ce se ivesc în fizică prin faptul că

lucrurile sînt considerate numai sub aspectul determinării spațiale, am atras atenția mai sus.

În științele fizico-chimice, anume, rolul principal îl joacă materia ; ea este *realitatea*, măsura, punctul de sprijin. Toate cercetările se îndreaptă spre a descoperi însușirile materiei. Timpul nu este decît o determinare auxiliară, „exterioară“, pentru a putea repeta aceeaș experiență, deci timpul este reversibil, anistoric. Fizica n'are calendar, nici zi, nici an, nici secol ; o simplă pendulă care poate marca o unitate 'convențională de timp (adică de mișcare în spațiu) e suficientă pentru experiențele fizice.

În biologie situația se schimbă. Aci *corpul organic* nu mai poate fi considerat și cercetat numai sub aspectul material, spațial. Orice corp organic are istorie ; timpul nu este reversibil, adică procesele biologice se desfășoară spre un termen *final*. Dar această istorie și finalitate își au valabilitatea numai pentru un *corp organic individual* și în raportare la *durata sa*. Durata unui corp anorganic este nelimitată, vecinică cea a unui corp organic are un început și sfîrșit. Un corp organic se naște și moare, el *evoluează*, dela un termen de timp inițial pînă la unul final ; el trăește. Prin urmare determinarea de timp nu mai este accesorie, auxiliară și exterioară, ci tot așa de necesară ca și cea spațială. Din această pricină savanții naturaliști și-au dat și își dau toată silința să reducă legile biologice la cele fizico-chimice. Ei ar scăpa, dacă ar reuși, de complicațiile ce se ivesc prin determinarea de timp în cercetările întreprinse asupra corpurilor organice. Dacă s'ar putea fabrica în laboratoare materie vie, corpuri organice, timpul n'ar mai juca niciun rol ; aceste corpuri ar fi nemuritoare și indestructibile ca și cele anorganice ; am putea fabrica cîini identici în serii, ca și ceasuri sau automobile, tot așa ostași și generali ; problema dificilă ar fi numai cea a materiilor prime necesare pentru oase, mușchi, creier, etc.

În științele noologice, raportul între materie și forță se inversează față de științele fizico-chimice. Forța își dobîndește primatul sub numele de rațiune sau spirit ; determinarea spațială devine accesorie, auxiliară, „exterioară“, pe cînd cea temporară își dobîndește rolul hotărîtor. Materia, sub orice formă s'ar ivi, n'are altă valoare decît a unui indice, a unei măsuri a timpului, a unui simbol pentru a fixa scurgerea timpului nemărginit și depășind toate limitele ce le-ar încerca să i le impue materia, întinderea. În această sferă, spațiul e fluid, schimbător și se adaptează, ca instrument, timpului — adică spiritului, gîndirii.

25 NATURA ȘI ISTORIA

Cheia deslegării tuturor problemelor filosofice trebuie căutată în *organismul viu*. El reprezintă sinteza celor două noțiuni antitetice de materie și spirit, cari ne apar despărțite și opuse, aparținând unor sfere deosebite : *natura* și *istoria*.

Organismul viu face parte din lumea materială și e supus legilor materiei. Dar el se deosebește în mod radical de un lucru material anorganic, prin faptul că are posibilitatea să intre în altă ordine. Ar fi greșit să spunem că orice organism viu aparține prin faptul că e *viu* ordinii spirituale. Dar nu mai puțin adevărat este că fenomenele vieții nu se pot explica prin cauzalitatea mecanică, ci în explicarea lor trebuie să intervie conceptul *finalității*. Problema a fost dezbătută în filosofie în toate aspectele ei și nu mai trebuie să stăruim asupra ei. Comte, care nu l-a cunoscut pe Kant și mai ales n'a cunoscut „Critica puterii de judecare“, a precizat totuș că, începând cu biologia, metoda de cercetare trebuie să se schimbe : nu mai putem porni dela părți pentru a explica întregul, ci trebuie să explicăm părțile prin întreg. Și totuș a căzut apoi în eroare asimilând legile sociale celor naturale (fizice) ! *Finalitatea* deci nu este un concept care trebuie eliminat din știință, cum cred naturaliștii, ci e conceptul care reprezintă sinteza între cauzalitatea mecanică și libertate, între materie și spirit, între, *obiect* și *subiect*.

Toată străduința noastră este de a arăta cum pornind dela unitatea reprezentată prin organismul viu, se poate ajunge la desprinderea subiectului de obiect și la intrarea lui în sfera libertății.

Această cale spre libertate duce prin *procesul dialectic* și presupune pluralitatea subiectelor ca dată nemijlocită și evidentă a cunoașterii. Pluralitatea subiectelor însă nu e un rezultat al procesului dialectic, ci *începutul* necondiționat al lui și anume (dacă vrem să ne întemeiem într'adevăr pe experiență) în așa fel că subiectul el însuș care pornește dela acest fapt evident nici nu are încă știința despre participarea sa la comunitatea subiectelor. „Conștiința de sine“ a unui subiect este rezultatul procesului dialectic și ajuns aci subiectul poate încerca apoi, prin filosofare greșită, să nege pluralitatea subiectelor, să se considere pe sine ca *subiect unic*. Omul normal, „nefilosof“, nu numai că nu neagă existența celorlalte subiecte, ci se străduiește să înfăptuiască o comunitate cât mai perfectă a subiectelor, dacă, în procesul dialectic, înlănțuirea conștiinței sale s'a realizat cu destulă putere. Dealtminteri el va oscila între cele două sfere : a materiei și a spiritului, neputându-și dobîndi o libertate deplină.

Am putea clasifica celelalte organisme vii, plante și animale, după distanța ce le desparte de sfera libertății, dela un început de finalitate pînă la deplina ei accentuare (prin funcțiunea instinctelor) și apoi prin trecerea la un început de libertate, la animalele superioare, sociabile. Ceea ce nu găsim la nici un animal este *istoria*, adică interpretarea lucrurilor materiale ca simple instrumente, simboluri pentru descifrarea (măsurarea) istoriei, a activității și înfăptuirilor spiritului. Numai pentru om lumea materială este obiect și numai obiect, ea există *pentru dînsul*, în măsura ce el se poate desprinde de ea pentru a intra în sfera spirituală. Stăpînirea materiei și a trupului legat prin instincte de materie este o condiție pentru dobîndirea libertății.

Omul are deci posibilitatea să devie liber, învingînd și cauzalitatea mecanică și finalitatea biologică. El se simte liber, adică are conștiința acestei posibilități; el devine liber prin luptă și încordare continuă de a scăpa de sub imperiul legilor mecanice și finale, impunînd și materiei și vieții acceptarea postulatelor spiritului.

Marea dificultate pentru lămurirea completă a *tainelor* Universului (și care nu credem că va fi înlăturată cîndva cu desăvîrșire) derivă din faptul că nu putem spune ce este organismul viu ca *unitate*, ca sinteză a materiei și spiritului. În general problema ni se înfățișează ca o imposibilitate de a *exprima* sinteza duor noțiuni antitetice. O astfel de sinteză este *inefabilă*. Toate artificiile lui *Plotin*, *Augustin* ș. a. de a explica „unitatea perfectă“, acel *êv* absolut, lipsit de orice pluritate, rămîn neputincioase. În clipa ce putem spune ceva despre ceva, procesul dialectic e în plină desfășurare și ieșirea din *dualism* imposibilă. Totuș sîntem împinși să *căutăm fără răgaz* acea unitate în care încetează orice opoziție, în care tezele și antitezele își găsesc împăcarea, în care materia și spiritul, întinderea și cugetarea, spațiul și timpul, trupul și sufletul se contopesc într'o *existență pură*. Ne putem gîndi o astfel de unitate, chiar dacă nu o putem exprima? O putem experia, trăi, chiar dacă nu o putem comunica?

Ne-am prea grăbi, dacă am nega hotărît posibilitatea de a gîndi sau de a experia o astfel de unitate. Dacă ne dăm seama cîte piedici am trebuit să înlăturăm pentru a lămuri problema identității Eului ajungînd, în sfîrșit, la rezultatul că Eul este *sau trup sau suflet*, dar că mijloacele și metoda prin care se dobîndește acest rezultat ne îngăduesc, fiecăruia dintre noi, să zicem că sîntem *și trup și suflet*, vedem că *noțiunea Eului* reprezintă sinteza duor noțiuni antitetice. Ceea ce înseamnă că orice „individ“ e considerat ca fiind o astfel de sinteză.

Avem însă conștiința (după analizele noastre) că am *corectat* desfășurarea procesului dialectic, *renunțînd într'un moment dat la interlocutor*, declarînd deci că nu mai avem

nevoie de el, că *fiecare din noi poate vorbi cu sine însuș și își poate comunica impresiile despre sine și despre lumea exterioară.*

Așa dar exercițiul dialectic ne-a îngăduit să ieșim oricând din înlănțuirea procesului dialectic și să ne declarăm *autonomi, măsură a tuturor lucrurilor*, ca și cum în fața noastră spațiul ar sta nemișcat (ar fi durată pură), iar pe de altă parte s'ar desfășura continua schimbare a lucrurilor, din vecie în vecie. În acest caz noi ne comportăm ca și cum ne-am fi născut cu o conștiință despre noi înșine, cunoscând tot ce este și știind tot ce s'a întâmplat înainte de nașterea noastră și tot ce se va întâmpla după moartea noastră.

Adică : tot ce-am învățat în cursul procesului dialectic dela alții, ni se pare că știm prin noi înșine. Pe ceilalți îi considerăm ca fenomene în spațiu și evenimente în timp ca pe toate celelalte lucruri. Tot ce știm despre o piatră de pildă, noi credem că piatra ne-o „spune“, că noi n'avem nevoie de intervenția altor subiecte, trecute sau viitoare, cari să ne povestească ceva despre acea piatră. Independența ce ne-am dobândit în orientarea în spațiu și timp prin comunicarea cu alții, ne îngăduie să facem fel de fel de combinații mintale, de raționamente și silogisme, ca și cum, fiecare din noi, am fi *singuri* pe lume, stăpâni absoluți asupra ceea ce este, ce a fost și ce va fi.

Ajunși în acest stadiu de megalomanie, propoziția : *Eu sint*, are o semnificație care depășește toată experiența și toată cercetarea chibzuită a realității. Ea înseamnă că numai *Eu sint* cu adevărat, că toată lumea este *reprezentarea mea*, fenomen supus legilor gândirii mele etc. Tradusă pe planul acțiunii, ea înseamnă că eu am creat lumea și eu o pot distruge.

Și chiar dacă admitem că ne-am născut și că vom muri, noi pretindem că lumea s'a născut odată cu noi și că va dispărea odată cu noi.

Ne imaginăm anume că atunci când ne-am născut lumea ni s'a prezentat așa cum ni se prezintă azi când filosofăm asupra ei și dacă dispărem, lumea nu mai este, deoarece existența ei a fost pusă odată cu nașterea noastră.

Dar, fără îndoială că filosofii fenomenaliști și solipsiști nu ne pot spune cum li s'a înfățișat lumea la nașterea lor și în primele săptămâni și luni ale vieții lor și ce ar fi înțeles ei, dacă bunăoară părinții lor le-ar fi cetit ceva din Metafizica lui *Aristotel*. Faptul că într'un moment dat ei pot ieși din procesul dialectic, se pot emancipa de *dialog* și pot gândi în mod discursiv, vorbind adică fără să fie întrebați, nu înseamnă că această autonomie a lor e *reală*, că lumea într'adevăr s'a născut odată cu ei și că va dispărea odată cu ei.

Admitem deci, cum am mai arătat, că *Eul* își poate dobândi o situație independentă, o autonomie teoretică într'un anumit stadiu al procesului dialectic și printr'un îndelungat exercițiu

în arta dialectică. El poate deci vorbi și scrie ca și cum lumea ar fi reprezentarea sa, fenomen al conștiinței sale, și ca și cum el ar fi singurul subiect și centrul Universului. Dar nicidecum nu-i îngăduim să afirme că această poziție constituie *începutul necondiționat* al filosofiei și încă al celei moderne! *Ci, începutul filosofiei trebuie fixat în clipa ce recunoaștem absurditatea acestei pozițiuni ca temelie pentru explicarea lumii.*

Lumea (așa cum este, a fost și va fi) se naște din înlăntuirea conștiințelor, din ceea ce am numit noi proces dialectic. N'am greși spunind că lumea însăși, adică tot ce este, *este un proces dialectic* (concepția lui *Émile Lasbax*), deoarece toate ce sînt stau în neîncetat schimb de vederi și impresii. Dar nu e intenția noastră să facem din dialectica umană un principiu cosmic, deși n'am putea spune de ce această dialectică ar constitui în Univers o excepție. Ea se deprinde doară ca un proces parțial, ca un mod specific al comunicării și interdependenței universale între subiecte. Aci speculația are cîmp deschis pentru a încerca explicarea Universului în temelie unui principiu unitar, așa cum a făcut-o *Schopenhauer* cu voința, alții cu alte principii.

Noi ne mulțumim să descoperim eroarea filosofiei fenomenaliste dar și a tuturor filosofiilor cari îi dau *Eului* un loc central în Univers, deși orice *individ* sau *monadă* are același drept, dacă i s'ar putea determina existența în afară de legăturile sale cu ceilalți indivizi (așa cum a încercat-o *Leibniz*).

După înlăturarea acestor pretenții ridicule ale *Eului* și dojenind pe acei filosofi cari cu știință sau neștiință au sprijinit megalomania *Eului*, noi am deschis credem drumul spre o filosofie umană inteligibilă pentru toți și care să evite căderea în erori teoretice și păcate practice (rezultate inevitabile din cele dintîiu).

Problema este, *nu de a ieși din procesul dialectic, ci de a rămînea în el și de a-l desăvîrși*, atît în teorie cît și în practică. Adică: rămînînd în procesul dialectic, între teorie și practică nici nu se poate ivi un desacord, deoarece gîndirea nu este decît expresia faptei, precum fapta este expresia gîndirii. Cînd *Kant* a pornit să cerceteze rațiunea, el nu și-a dat seama că rațiunea nu poate fi exprimată, măsurată și cumpenită decît prin acțiune, prin ceea ce numește el practică, sau *morală*. Rațiunea nu este și teoretică și practică, ea nu are două aspecte, ci ea este o noțiune care cere pentru definirea ei noțiunea antitetică a faptei, a practicei, a înfăptuirii. Rațiunea se manifestează prin acțiune — dar în procesul dialectic. Dacă facem abstracție de dialog, ajungem la fenomenalismul lui *Kant*, la postulatul că „reprezentarea *Eu* cuget însoțește toate judecățile mele“ și la toate contradicțiile cari se nasc din pozițiunea solipsistă.

Erorile filosofiilor fenomenaliste, subiectiviste, ne-au arun-

cat înapoi spre concepția lui *Protagoras* și, în științe, la *Democrit*.

Dar, noi am văzut că pozițiunea lui *Protoagoras* nu este un punct de plecare ci un punct de sosire în filosofie, un punct unde ajungînd filosoful trebuie să se hotărască a merge înainte, așa cum a încercat *Platon* și *Aristotel*, nu să se întoarcă înapoi.

Dar trebuie să *privească* înapoi, să încerce a desprinde etapele drumului parcurs și mai ales să-și dea seama prin ce mijloace l-a străbătut. Neglijarea acestei cercetări a zădărnicit orice progres în filosofie, a împiedicat constituirea unei științe psihologice și a deslănțuit acțiuni întemeiate pe teorii complet eronate. Individul uman adult atins de aceste filosofii și învățînd psihologie „modernă“, alunecă cu necesitate înapoi spre animalitate și cade sub animalitate, deoarece egoismul său, sprijinindu-se pe argumente „științifice“, devine feroce și distrugător. Așa se explică de ce cu „progresul“ științelor și răspîndirea filosofiei închisorile și casele de nebuni trebuiesc înmulțite și lărgite — și cum pe alocurea izbucnește criminalitatea și nebunia colectivă, cum s'a întîmplat în Rusia și Spania.

26. DINCOLO DE BIOLOGIE

Din eroarea inițială a filosofiei moderne (care s'a furișat apoi în toate științele) au izvorît toate nenorocirile omenirii, toate catastrofele istorice și din ea poate izvorî prăbușirea culturii umane, *devalorizarea* ei completă. Căci omul ajuns la reflexiune filosofică și părăsind drumul dialecticei prin care s'a ridicat din animalitate pune întrebările : care este criteriul binelui și răului ? care este criteriul adevărului etc. etc. ? Și tot el răspunde : totul e relativ ; dacă n'ar fi răul, n'ar fi nici binele ; dacă n'ar fi minciuna n'ar fi nici adevăr ; dacă n'ar fi uritul n'ar fi nici frumosul ; ceea ce este *pentru mine* bine, frumos, adevărat, pentru altul e rău, urît, minciună. Nu există nimic absolut, chiar existența însăși e relativă, implică inexistența.

O obiecțiune și mai grea : de unde derivă dreptul meu sau al altuia de a da *sfaturi*, de a ne plînge de răutatea și imperfecțiunea lumii și a omului, cînd doar natura (care cuprinde toate) n'are scopuri : pentru Univers totul e indiferent — și binele și răul și adevărul și minciuna toate aceste n'au nici un înțeles. Nici un ecou nu răspunde la urlatul nostru de durere, nici un zîmbet la veselia noastră.

Orb și mut e Universul, nepătruns de mintea omului în nemărginirea și veșnicia sa. Nici un glas de „dincolo“ nu pătrunde spre noi. Cînd mormîntul se închide deasupra noastră, s'a sfîrșit cu toate : cu dureri, cu bucurii, cu biruințe și în-

frîngerii, cu lumină și întunec, cu căldură și frig... Neantul ne înghite pe toți, fără nădejde de întoarcere. Așa se tînguește omul întors spre animalitate, dar păstrînd știința că va trebui să moară. Singura certitudine ce-i rămîne din procesul dialectic, dar pe care crede că o are dela începutul vieții sale. Deci în loc să fi învățat ceva ce-l înalță peste animalitate, omul a desvâțat și ceea ce-l caracterizează pe animal: a muri fără regrete și fără plîngere zădarnică. Chiar cei ce ne învață că există o viață vecinică dincolo de mormînt și că viața nu e decît un scurt popas în drum spre vecinicie, totuș la mormînt plîng și se tînguesc, ca și cum moartea ar fi cel mai mare rău pentru om, cea mai cumplită catastrofă. Din obiceiurile la înmormîntări se vede că în credința despre nenumirea sufletului se amestecă totuș îndoiala, nesiguranța. Și Bergson, în „Cele două izvoare ale moralei și religiei“ ajunge la concluzia că nemurirea sufletului și lumea de dincolo sînt ficțiuni ale oamenilor izvorîte din instinctul de conservare zguduit adînc prin certitudinea rațională despre moartea inevitabilă a oricărei ființe vii. Bergson pretinde deci a ști că „nu există viață după moarte“. Dar, *există viață înainte de naștere*? Așa întrebă cu drept cuvînt budiștii, pentru cari problema este, nu de a evita moartea, ci de a evita nașterea, căci numai dacă te naști poți muri. Oricum ar fi însă, întrebarea nu se poate ivi decît într'o situație cînd nașterea n'a fost evitată și moartea este certă. Dar problema aceasta nu poate fi rezolvită pe un singur plan. „Naștere“ și „moarte“ au în biologie un înțeles precis, sînt fapte empirice pe cari le constatăm și cari trebuie să le acceptăm așa cum sînt. Dificultățile se ivesc cînd vrem să facem legătura cu fizica sau cu morala, deci sau cînd vrem să ne coborîm în jos sau cînd vrem să ne urcăm în sus. Dar mai întîiu trebuie să fixăm pozițiunea noastră de unde încercăm a ne coborî sau a ne urca. Dacă ne-am afla în biologie, am fi animale, nu ne-am putea nici coborî nici urca, în orice caz n'am putea depăși sfera biologică, *n'am putea pune problema*. Ca să o punem trebuie să ne aflăm *dincolo de biologie*, și într'un punct al procesului dialectic cînd conștiința „Eului propriu“ e deja formată. De aici abia ne putem coborî în jos spre biologic și fizic. Și în acest caz, rezolvirea problemei nu prezintă nicio dificultate: din nimic nu se naște nimic; în univers nu se pierde nimic, nici materie nici energie. Nașterea și moartea deci se referă la o variație de combinări de elemente materiale, după anumite legi, pe cari le putem desprinde prin observație și calcul. Dacă în domeniul biologiei introducem, pentru explicare, conceptul finalității și al evoluției nu rămîn prea multe taine nedescoperite. Ceea ce neliniștește este că fiecare dintre noi se găsește, cînd face aceste reflexiuni, într'o situație care se aseamănă suspendării în vid. Noi ne trezim în fața unei lumi căreia nu-i aparținem și care se desinteresează de soarta noastră. Noi cu-

naștem că nașterea noastră, din punctul de vedere unde ne aflăm în clipa reflexiunii, a fost contingentă, ca și nașterea unei plante sau a unui purice, și că moartea noastră va fi iarăși o întâmplare naturală fără alt înțeles decât cel al unei verificări a legilor fizicochimice și biologice. Evenimentele aceste s'au petrecut și se vor petrece deci, după legi inexorabile, într-o lume străină de noi, exterioară.

Rămânând pe această poziție de unde putem contempla lumea și evenimentele ca fiind în afară de noi, nici o dezlegare a problemelor nu e posibilă.

Dar noi trebuie să ne dăm seama cum am parcurs acest drum și să cumpenim cari sînt posibilitățile de *întărire*. Acesta trebuie să fie rolul filosofiei, iar nu trezirea de îndoeli și, pe deasupra, în temeiul unor presupoziii greșite. Altfel s'ar prezenta se înțelege problema dacă ne-am naște fizicieni desăvîrșiți, cunoscînd chiar dela început că Universul este un mecanism, astfel că toate „fenomenele“ sînt supuse legilor cauzalității mecanice. Dimpotrivă, noului născut Universul i se prezintă și deslușește ca plin de ființe, cari din cari mai interesante, mai misterioase, cari trebuiesc „înțelese“ în atitudinea lor, trebuiesc clasificate după însușirile lor, intențiile lor, după bunătatea și răutatea lor etc. Abia din această clasificare și ierarhizare a ființelor se desprind lucrurile indiferente, pur fizice. Mecanismul deci nu cuprinde decât o parte a lucrurilor, o anumită clasă de lucruri : obiectele. În măsura însă ce obiectele se desfac din ansamblul subiectelor, în aceeași măsură se consolidează identitatea subiectului față de ele. Fizicienii însă, cari ar fi dispuși să accepte această explicare, uită totuși că această închegare a unității subiectului față de obiecte și afirmarea identității sale cere, pe de altă parte, o complicare progresivă a procesului dialectic, a comunicării cu alte subiecte, pînă ce în sfîrșit se elaborează un sistem de noțiuni care reprezintă „știința obiectivă“ despre Univers. Ei însă, după ce prin mijlocul comuniunii, *prin constituirea de comunități umane*, s'a cristalizat și desprins *lumea obiectelor*, accesibilă curioșterii individuale, aruncă și toate subiectele în lumea obiectelor lăsînd numai un singur subiect, sau chiar niciunul, și susținînd că toate lucrurile, subiecte și obiecte, aparțin *naturii*, deci sînt supuse aceluiași legi *naturale*, fizice, mecanice. Așa s'a născut strania teorie că un organism (deci și omul) este o combinație de elemente fizico-chimice și viața un efect din acțiuni și reacțiuni între aceleași elemente, un echilibru de energii mecanice.

Omul de rînd însă, omul normal încă neatîns de teoriile fizicienilor, a apărut și apără *comunitatea* în care s'a născut și trăește, considerînd-o ca singură condiție pentru dobîndirea și păstrarea identității sale ca subiect — între subiecte. Omul normal deci rămîne pe linia procesului dialectic, năzuind a-l

desăvârși prin înaintare spre adevăr. Pe această linie de înaintare el a învățat să respecte ierarhia subiectelor, să năzuiască a-și dobîndi un loc cît mai înalt în această ierarhie, după normele (legile) *morale*, după criteriile de bine și rău, frumos și urit, adevăr și minciună. În contact și comuniune cu semenii săi el a experiat binele și răul și a ajuns, oricît de neprielnice ar fi fost condițiunile de constituire a comunității, să-și elaboreze o idee despre cum *ar trebui să fie* comunitatea umană pentru a corespunde idealului de perfecțiune morală. Pe acest drum omul a ajuns în mod necesar la religie, la descoperirea unei lumi create prin voința unei ființe atotputernice.

Credința în existența de spirite și zeități și în lupta zeităților bune contra celor rele precum și în biruința finală a principiului bun, îi deschide omului drumul spre libertate, spre sfera spiritualității, a culturii, a istoriei.

Finalitatea biologică, susținută în raporturile organismului cu lumea exterioară prin instincte și, la animalele superioare, prin organizarea inteligentă a instinctelor, trece, la om, prin posibilitatea comunicării, în libertate, în crearea de valori independente de viața efemeră a individului. Finalitatea biologică mărginește viața individuală între cele două puncte : nașterea și moartea ; libertatea istorică îl înserează pe individ în ansamblul manifestărilor spirituale cari sînt nemărginite în timp și vecinice în spațiu. Individul el însuș ca *organism biologic* nu este decît măsură pentru Universul infinit, este durată, timp rigid pentru măsurarea spațiului vecinic, iar ca spirit, el este mișcare, activitate, unitate de măsură pentru timpul nelimitat, pentru *istorie*, care n'are început nici sfîrșit.

Dar nașterea omului individual ca *măsură a istoriei* nu coincide cu nașterea sa biologică, ci cu momentul cînd începe activitatea sa creatoare de valori. Epoca lui Napoleon nu începe cu nașterea sa biologică, ci cu intrarea sa în istorie, și se sfîrșește înainte de moartea sa biologică.

Așa stînd lucrurile, ni se par cu drept cuvînt copilăroase încercările celor ce vreau să asimileze sociologia științelor fizice sau biologice. Totașă ni se desvăluiesc în plină lumină erorile celor ce susțin că știința „adevărată“ trebuie să se sprijine pe principiul cauzalității mecanice și că numai metodele științelor fizico-chimice sînt metode *științifice*.

Orgoliul acesta e atît de naiv și copilăresc și rătăcirea acestor specialiști atît de vădită, încît, din punct de vedere teoretic, nici n'ar merita o atenție deosebită. Dar influența acestor teorii asupra practicei, asupra mersului istoriei, începe să devie tot mai simțită și căderea omului înspre animalitate tot mai accentuată.

Noi am desvăluit eroarea teoretică inițială și am restabilit starea adevărată a lucrurilor. Ne-am împlinit datoria în slujba adevărului. E rîndul oamenilor practici să aplice teoria.

27. VALOAREA INSTRUMENTALĂ A ȘTIINȚELOR MATERIEI

Nu tăgăduim importanța și marea valoare a științelor fizico-chimice. Ele au reușit să determine pe cât se poate de exact „obiectul“. Ele au găsit într'adevăr că obiectul este fenomen dependent de subiect, desprins de subiect din varietatea lucrurilor, cari, la început, se prezentau toate ca subiecte (singurul obiect al acestor subiecte fiind individul nou născut, și rămânând singurul obiect pînă cînd își dobîndește conștiința de sine, adică se găsește pe sine subiect între subiecte și stăpîn peste lucrurile pe cari le-a experiat ca obiecte, ca fenomene, desbrăcate de orice subiectivitate). Linia de demarcație însă între lumea obiectelor și cea a subiectelor nu merge în așa fel încît trupul nostru să aparție lumii subiectelor, ci ea desparte pe fiecare dintre noi în două părți, în trup și suflet, trupul aparținînd lumii obiectelor, iar sufletul lumii subiectelor. Acesta este rezultatul procesului dialectic, care, după constituirea conștiinței de sine, îi îngăduie omului să enunțe : eu sînt compus din trup și suflet. Am văzut că această enunțare cuprinde o eroare, primejdioasă în consecințele ei morale (practice), deoarece omul trebuie să se hotărască în acest moment al dezvoltării sale să se identifice sau cu trupul sau cu sufletul. Identificîndu-se cu trupul, e evident, că trebuie să-și concentreze toată atenția asupra păstrării identității sale trupesti, materiale, și să considere sufletul ca inexistent, iar fenomenele psihice ca epifenomene, efecte ale combinației fizico-chimice care a dat naștere trupului său. Științele fizico-chimice, mai ales în extensiunea lor asupra domeniului biologiei, au întărit această tendință a omului de a deveni un animal cu conștiință de sine și de a renunța la înaintarea spre sfera supranaturalității și libertății.

Științele fizico-chimice anume caută *realul* în sfera obiectelor ; cu cît reușesc mai bine să desbrace *ceea ce este* de toate însușirile subiective, cu atît cred ele că se apropie de determinarea precisă a realului, de *esența* lucrurilor.

Nu trebuie să confundăm însă această filosofie a fizicienilor cu rezultatele practice la cari au ajuns prin determinarea obiectelor și fixarea legilor naturale, a raporturilor constante între obiecte. Rezultatele dobîndite în această direcție au înlesnit constituirea diferitelor tehnice, supunerea obiectelor sub stăpînirea omului. Încoronarea acestor străduințe este fără îndoială arta medicală prin care omul e în stare să previe și înlătore tulburările în funcțiunile organismelor vii.

Prin știință deci omul a devenit un animal extraordinar de inteligent, dar, prin dezvoltarea ce a luat știința și progre-

sele ce a realizat în domeniul tehnic, ea amenință să oprească ascensiunea omului spre spiritualitate, ba chiar să-i facă și pe acei oameni cari erau porniți pe drumul ce duce spre spiritualitate să se întoarcă înapoi și să se închidă în sfera biologicului.

Noi am desvăluit eroarea, iar filosofia materialistă, în orice formă s'ar înfățișa, n'a izbutit să demonstreze cu ajutorul științelor fizico-chimice *realitatea lumii obiectelor*; dimpotrivă esența lucrurilor devine tot mai inteligibilă cu cât obiectul devine mai pur, mai despărțit și independent de subiect, cu cât se apropie de ceea ce am putea numi „lucru în sine” sau cu alt termen „obiect fără subiect”.

Dar se va spune: nu e totațit de absurd de a căuta subiectul pur; subiectul fără obiect?

Fără îndoială. Dar noi nici nu căutăm subiectul fără obiect. Analiza procesului dialectic ne scutește de această eroare. Noi considerăm rezultatele idealismului critic, în ce privește fenomenalizarea obiectelor, ca intangibile. E un punct câștigat în drumul spre spiritualitate. Eul nu se poate identifica cu corpul său, care este fenomen între fenomene și supus legilor cauzale și finale (fizice-mecanice, chimice și biologice). Împotriva idealismului critic, însă, noi pretindem că Eul trebuie să se identifice cu suflétul, cu gândirea, care este acțiune, creare, trupul nefiind decît instrumentul (amplificat și mlădiat prin alte instrumente inventate de om) pentru ca acțiunea să devie tot mai amplă, mai rodnică.

Lucrurile materiale deci, obiectele, n'au nici un înțeles pentru sine, ci numai în raportare la acțiunea unui subiect, sau în general la acțiunea subiectelor care reprezintă în desfășurarea ei *istoria*. Orice constelație de lucruri materiale nu este alt ceva decît întreruperea continuității gândirii, a istoriei, pentru a desprinde înfăptuirile, creațiunile subiectelor. În constelațiile materiale *citim, descifrăm* activitatea subiectelor. Tot ce este obiect, și numai obiect, nu est decît un semn pentru modul cum s'a desfășurat acțiunea (gândirea) unui subiect. Pentru sine, obiectul n'are nici o semnificație, nu există. Absurdă este deci pozițiunea fenomenalismului cînd pune în fața totalității obiectelor-fenomene un singur subiect, presupunînd că la dispariția (sau absența) acestuia, ar mai rămînea „obiectele în sine”. Se spune d. ex. pămîntul, sistemul solar, masa la care scriu, etc., există și cînd n'ar exista un subiect care să le perceapă. Dar cine dintre noi a perceput existența pămîntului, a sistemului solar sau a unei mese?

Termenii de pămînt, sistem solar, masă, etc. n'au doar niciun înțeles dacă nu sînt raportați la un subiect și — *în plina lor semnificație* — la procesul dialectic între subiecte. Ar exista o *masă*, dacă n'ar exista oameni cari să mănînce, să scrie, să joace cărți și un tîmplar care să facă o masă? Totaș

sitemul solar ! Ce înseamnă *sistem*, fără gândirea unui subiect, fără ca *sistemul solar* să exprime constatarea, orientarea, vederea, măsurarea, și calculul unui subiect ? Totuși atomul și toate lucrurile, toate obiectele-fenomene. Un trup care nu exprimă gândirea, activitatea unui suflet este un *cadavru* ; dar ce înseamnă *cadavru* fără gândirea care constată că un *cadavru* a fost trup însuflețit ? O piatră nu e *cadavru*. Dar ce înseamnă piatră fără gândirea care o deosebește de metal și-i cunoaște valoarea ei instrumentală pentru acțiune ?

Obiectele deci formează grupuri sau clase și sînt ordonate după valoarea lor instrumentală, după felul raportului lor cu un subiect, după gradul de inteligibilitate a comportamentului lor în ansamblul unor constelații materiale. Clasa de obiecte cari ocupă primul rang în ierarhia ordonată după acest criteriu e constituită din trupurile omenești cari exprimă gândire, acțiune creatoare prin care ni se revelează nemijlocit raportul acestei constelații materiale cu un subiect.

Experiența, din primele începuturi ale vieții individuale, e îndreptată spre descifrarea gândirii altuia din constelații materiale, din funcțiunea unui *sistem material*, care depășește în complexitate toate celelalte manifestări ale lucrurilor materiale.

Și aci se adeverește pe deplin absurditatea problemei fenomenalistice cînd ar întreba : există mama mea sau tatăl meu sau frații mei și în sine, chiar cînd nu-mi apar mie ? Putem răspunde liniștit : ei există, chiar dacă trupul lor s'a descompus după legile biologice și fizico-chimice ! Ei există în sine și pentru sine, ca subiecte și prezența lor poate fi sesizată din ceea ce au creat : o scrisoare, o carte, o casă, o poezie, o statuie, un zîmbet de care ne amintim, etc.

Și chiar cînd un copil nu și-a cunoscut nicicînd mama (moartă la nașterea lui), el va învăța s'o cunoască și s'o do-rească, din spusele altora, din lucrurile rămase pe urma ei, din ceea ce, în cursul vieții sale, vede și simte că este o mamă pentru un copil.

Începe să se facă lumină în drumul anevoios ce duce spre libertate prin fixarea precisă a rolului ce-l pot avea științele fizico-chimice. Ele n'au rolul să pătrundă în esența lucrurilor, la real, pornind dela premisa că „*materia*“ există în sine și pentru sine, ci ele au să înlesnească descifrarea completă a semnelor pentru a citi prin ele cursul evenimentelor, a schimbărilor succesive. Pe de altă parte, aceste evenimente pot fi exprimate oricînd printr'o constelație spațială, ele pot fi traduse iarăși în raporturi „*geometrice*“. Exemplul tipic este raportul între calculul aritmetic și reprezentarea lui geometrică. Un triunghi poate fi rezolvat prin calcul, precum, pornind dela calcul se poate construi triunghiul ca o constelație fixă de elemente.

Acest exemplu l-am numit *tipic*, deoarece exprimă un raport între subiect-obiect unde și subiectul e substituibil prin orice alt subiect și obiectul prin orice alt obiect: la acest rezultat s'a ajuns prin introducerea semnelor algebrice. *Leibniz* căuta să găsească un sistem de semne pentru a putea exprima orice calcul și orice constelație geometrică, — adică orice gândire și orice rezultat al gândirii.

Prin aplicarea acestui principiu la problema raportului între trup și suflet ajungem la rezultatul că sufletul poate fi descifrat din „schimbările trupului“, precum și trupul nu este decît „obiectivarea“ istoriei sufletului (a gândirii, mișcării, activității).

Dar problema aceasta trebuie pusă în toată întinderea ei și analizată dintr'un nou punct de vedere.

28. UNIVERSUL ȘI ATOMUL

„Omul este măsura tuturor lucrurilor“ a zis *Protagoras*. Dar zicînd aceasta el n'a gîndit ceea ce gîndim noi astăzi cînd citim această propoziție. Ea cuprinde probleme pe cari autorul ei nici nu le-a putut bănuși și cari s'au ivit abia în cursul interpretărilor de mai tîrziu. Să încercăm o interpretare (descifrare) a acestei propoziții în tcmeiul experienței noastre. *Om* să însemne aci *individ*, o *unitate*, dar definită și determinată prin însușirile omului. Ce înseamnă însă măsură (adică aci *unitate de măsură*)? Pentru spațiu, timp, greutate, valoare economică, valoare morală, estetică, etc.? *Protagoras* s'a gîndit probabil numai la *măsura* pentru *adevărul judecăților enunțate* de un individ. Să luăm o judecată oarecare, d. ex. „Universul e compus din atomi“. *Protagoras* va zice: „Pentru mine Universul e compus din atomi, dar nu-mi pasă și nici un pot ști cum este el pentru tine“. Sau: „Această apă e caldă — pentru mine; cum este pentru tine, nu știu și nici nu-mi pasă“. Și așa și în domeniul moral și pretutindenii și oricînd individul trebuie să-și fixeze atitudinea față de lucruri. Pe vremea lui *Protagoras* însă nu exista termometrul, dealtminteri unul din argumentele sale ar fi căzut și poate și concluziile sale și ale urmașilor săi ar fi fost altele. Există o *temperatură* obiectivă și termenii de cald și rece și-au dobîndit prin termometru și un înțeles obiectiv — pe lîngă cel subiectiv. Dar cum rămîne cu aplicarea la morală? Aci chiar cei mai moderni filosofi (și cu cît sînt mai moderni cu atît mai categoric) răspund: „Nu există un criteriu obiectiv pentru bine și rău“. Știm că și în economia politică, în estetică — deci pretutindenii unde e vorba de valori, problema criteriului obiectiv, a unității de măsură, devine foarte dificilă. Așa s'a ivit despăr-

țirea între judecățile de existență și cele de valoare, cele dințiu fiind întemeiate, așa se zice, pe criterii obiective, cele din urmă fiind lipsite de acest sprijin. Nu putem măsura frumusețea nici cu termometrul, nici cu compasul, nici binele cu metrul sau cu dimerlia, și chiar aurul ca măsură a valorilor economice nu-și poate păstra rolul, deși se apropie oarecum de stabilitatea măsurilor adevărate.

Deci afirmația că așa cum nu există măsură obiectivă pentru căldură și frig, așa nu există nici pentru bine și rău a fost ratificată în prima parte prin invenția termometrului, pecind în partea a doua a rămas, se pare, în picioare.

Afirmații de felul celor făcute de *Protagoras* și ceilalți sofști, l-au împins mai întâiu pe *Socrate* la cercetarea dacă într'adevăr nu există criterii obiective în domeniul moral; *Platon* însă a cuprins problema în generalitatea ei: pentru toate judecățile trebuie să existe un criteriu obiectiv, o măsură. Dificultatea era pe atunci de a arăta posibilitatea de aplicare a măsurii „pe teren“. Dacă ar fi existat pe atunci termometrul, *Platon* ar fi ajuns probabil la altă concepție, decât cea cuprinsă în teoria ideilor. Totuș în teoria sa germină posibilitatea de a rezolvi problema. El văzu limpede că numai pe calea dialectică se poate ajunge la un rezultat — dar n'a văzut că mai întâiu trebuia analizat procesul dialectic însuș. N'a văzut că orice noțiune este rezultatul unui proces dialectic, dar și începutul altui proces dialectic invers (regresiv); adică orice noțiune exprimă ca rezultat o constelație în spațiu dar semnificația ei trebuie totdeauna descoperită prin descifrarea ei, printr'un proces de gândire care să reproducă pe cel ce a dat ca rezultat noțiunea. *Platon* credea că noțiunea odată fixată prin procesul dialectic rămîne neschimbată, poate fi „intuită“ ca formă tip. După *Platon* noțiunea sau ideea de om există. Dar cum măsurăm prin ea toate formele sensibile, atât de variate ale oamenilor, și ce înseamnă și cum se produc variațiunile și pluralitatea acestor forme sensibile?

Dacă sufletul individual e nemuritor, cum susține *Socrate* (în *Phaidon*), ar exista în lumea ideilor pentru orice om individual o formă, un suflet? Și dacă un suflet a existat din vecie și poate renaște: este numărul sufletelor limitat? Și toate celelalte probleme ce rezultă din admiterea metempsicozei...

Dar un rezultat definitiv: esența și identitatea individului stă în suflet! Această pozițiune a filosofiei eline idealiste se întilnește cu concepția creștină și se consolidează.

Aci ajunsesem și noi. A rămas însă totuș nerezolvită problema măsurii obiective — mai ales în domeniul moral, în tot domeniul valorilor, pecind în domeniul existenței teoria lui *Democrit*, după multe și laborioase cercetări și experiențe, a dat roade admirabile. Rînd pe rînd au fost scoase de subt cri-

teriu subiectiv și relativ toate *fenomenele fizice*, adică toate fenomenele cari lui *Protagoras* i se păreau dependente de simțuri, de organele trupului. Culorile, sunetele, căldura, chiar dulceața și mirosul pot fi măsurate în mod obiectiv — prin instrumente *cari nu înșeală*, pecind organele sensoriale ale trupului pot înșela și nici nu îngăduesc o măsurare exactă, adică după o unitate fixă și neschimbată. Așa există culori pe cari nu le vedem și sunete pe cari nu le auzim, căldură pe care n'o simțim, etc.

În fața acestor rezultate minunate de măsurare exactă, *psihologia* a rămas uluită și n'a găsit altă metodă mai bună de cercetare în domeniul ei decât cea de măsurare exactă a stărilor sufletești prin instrumente. Așa am ajuns azi să măsurăm inteligența, și chiar intensitatea dragostei se poate măsura. Dar mai ales inteligența ne interesează în vederea randamentului ei economic! Dragostea și ura nu ne interesează prea mult, deoarece sînt fenomene cari nu joacă un rol în producerea de bunuri economice. Aici intervine poliția, curtea cu jurați, și — moralistii. Iar morala experimentală încă nu s'a născut; doar teoria lui *Freud*, devenită exactă, va îndemna la construirea de instrumente pentru a măsura „libido” și „complexul lui Oedip”, și pe aceeaș cale s'ar ivi apoi estetica exactă cu esteticometru, etc.

Dar încotro ne duce acest drum și de unde pornește? Adică, științele exacte au năzuit să le dea lucrurilor exterioare, *materiale*, o independență de subiect, să le asigure o existență în sine și pentru sine. „Universul e compus din atomi”, e enunțarea lor fundamentală. Într'adevăr, așa ni se spune, fizica modernă a confirmat teoria lui *Democrit*. A reușit chiar să constate existența reală a atomului și să descopere structura lui. Atomul este un fel de sistem solar. Mai interesant e că atomul se descompune în anumite condițiuni, își schimbă structura. Am avea deci o variație de sisteme solare infinit de mici, cum pe de altă parte, avem sisteme solare imense; în definitiv, întreg Universul ar fi un sistem stelar compus din sisteme, cari însă, și ele, ca și atomii, se pot descompune, formîndu-se noi constelații.

Dar, la urma urmei, ce-am dobîndit din această știință, mai mult decât că mi-aș putea îndrepta ceasul după mișcările într'un sistem atomic în loc după cele din sistemul solar? Am cîștigat o nouă unitate de măsură pentru timp. Pe lîngă aceasta însă și rezultate foarte utile pentru industrie, medicină, etc., cu influențe considerabile în domeniul biologic, economic, moral, politic, etc. Dar pentru teorie, pentru rezolvirea problemei ce ne neliniștește, n'am profitat nimic. Dimpotrivă, neliniștea noastră a devenit și mai mare, deoarece acele rezultate secundare ale laboratoarelor invadînd în sferile amintite mai sus, au făcut să întîrzie rezolvirea problemei

sufletului, să o înfățișeze ca o problemă neglijabilă, și susținându-se chiar că prin cercetările științelor fizico-chimice și această problemă va fi rezolvită în timp apropiat cu metodele și instrumentele lor tot mai perfecționate.

Dar întrebăm : oare n'ar fi fost mai logic și poate și mai util să pornim dela suflet spre a ajunge la atom, decît dela atom ca să ajungem la suflet? Asta a fost intenția tuturor marilor filosofi. Totuș cei mai mulți dintre ei s'au lăsat ademiniți și convinși de metodele „exacte“ ale științelor fizico-chimice, de rezultatele practice izvorite din cercetările de laborator, pentru a căuta deslegarea tuturor problemelor, deci și pe cea a sufletului, pe calea experimentării și analizei lumii materiale. Nu-i putem opri și nici nu pretindem că noi vom reuși dintr'odată să lămurim această dificilă problemă. Dar în fața orgoliului fizicienilor, în fața puterii tot mai amenințătoare a materiei pusă în mișcare și combinată în sisteme mecanice tot mai îngrozitoare și distrugătoare de valori, trebuie să ne revoltăm și să căutăm a-i reda sufletului locul ce i se cuvine, pentru ca să devie din nou stăpîn al lumii obiectelor și să nu rătăcească fără sprijin și mîngiere în această lume, prăbușindu-se la urma urmelor în neant...

Dacă, în temeiul cercetărilor științelor exacte, am consimțit să aruncăm trupul nostru în lumea obiectelor, în masa materială din care se formează și se descompun toate „sistemele materiale“, dela Univers pînă la atom, nu putem consimți să considerăm sufletul ca simplu postulat logic, ca subiect transcendentă, pentru cunoașterea naturii. Dacă e vorba să renunțăm la el, la identitatea lui legată de existența trupului, trebuie să încercăm a-i înlesni cel puțin trecerea într'o sferă unde se adună toate sufletele, așa cum trupul trece în sfera de unde a ieșit ca o combinație de atomi.

Și așa fiind, eu și toți cei ce mă urmează, ne întoarcem către fizicieni și le spunem hotărît : toată știința voastră n'a descoperit nicio fărîmă de adevăr ; sînteți niște copii, inteligenți, dar copii ; ne-ați dovedit că cea mai mică părticică de materie e construită ca și cea mai mare ; că orice parte e un sistem care durează și durata lui poate fi luată ca unitate de măsură pentru a măsura întinderea spațiului. Dar asta o știam de mult și o știe orice copil din clipa ce și-a dobîndit conștiința de sine. El știe că s'a născut, că trăește și că va muri. Eroarea lui și a noastră a tuturor este și a fost greșita teorie, introdusă de fizicieni, că trupul este măsură de spațiu și sufletul măsură de timp, și că trupul și sufletul coexistă și formează împreună o unitate, Eul identic cu sine în spațiu și timp.

Dificultatea de a lămuri această problemă stă însă în faptul că într'adevăr numai această afirmație, acest rezultat al procesului dialectic, ne îngăduie să spunem ce sîntem, să

raționăm, să cercetăm, să ne orientăm în lume, să depășim starea de animalitate. Ieșirea din sfera biologică e marcată prin dobândirea conștiinței de sine, prin dobândirea a ceea ce numim individualitate sau personalitate.

Dacă analizăm însă, în mod regresiv, drumul pe care înaintînd dela naștere am ajuns la conștiința proprie, găsim că individualitatea sau identitatea noastră s'a înfăptuit prin clasificarea și ierarhizarea treptată a lucrurilor după gradul lor de subiectivitate. Față de lucrurile anorganice fiecare dintre noi reușește să se separe ca *subiect* față de obiecte. Și după cele arătate mai sus, în sfîrșit lumea anorganică se prezintă ca un fel de amplificare a trupului nostru, ca un instrument de care ne folosim pentru păstrarea identității noastre. Lumea anorganică ni se înfățișează ca o construcție a noastră, ca o mașină care funcționează după reguli ce se pot stabili apriori prin calcul. Natura anorganică se supune legilor gîndirii noastre — adică ea *exprimă* gîndirea noastră, din ea putem descifra, prin analiză, desfășurarea gîndirii noastre. Acest fapt l-a determinat pe *Kant* să spună, că noi nu putem scoate din natură nimic altceva decît ceea ce rațiunea noastră a pus în ea. În mod mai radical putem spune: natura este o prelungire și amplificare a trupului nostru, este *un ansamblu de senzații*, ordonate prin cooperarea simțurilor noastre. Dar, cînd zicem obiect, corp material, cînd pretindem că corpurile sînt în spațiu în afară de noi, că ele se mișcă, se influențează reciproc și că trupul nostru este corp între corpuri, noi am depășit pozițiunea „senzualismului“ și „solipsismului“. Posibilitatea de stăpînire a lucrurilor, posibilitatea de a le considera fenomene, se întemeiază acuma pe rezultatele științelor fizico-chimice, cari descoperind legile naturale și făcînd previzibile toate schimbările în natura anorganică, ne scutește de surprize de felul că un obiect să apară deodată ca subiect, nesupunîndu-se stăpînirii noastre.

29. DELA DIALOG LA MONOLOG

Științele fizico-chimice și-au făcut datoria reușind să ne dea stăpînire largă asupra naturii. Dar ele au desăvîrșit numai cercetarea și orientarea copilului în dezvoltarea sa prevăzînd și înregistrînd toate constelațiile posibile ale obiectelor pentru a înlătura orice surpriză. Ele s'au înșelat însă crezînd că metoda lor și instrumentele lor perfecte le vor înlesni să intre și în sfera subiectivă, pentru a explica raportul între trup și suflet, materie și spirit. Aci, filosofia a încercat să propună cele mai diferite deslegări, dar am văzut cum toate încercările de acest fel au rămas zădarnice, deoarece n'au ținut seama de

procesul dialectic, de rolul ce-l are comunicarea între conștiințele subiective (individuale) pentru construirea lumii.

Toate s'au oprit la rezolvirea că Eul este compus din trup și suflet și totuș formează o unitate.

Una din cele mai ingenioase deslegări a acestei probleme o dă *Leibniz*.

Armonia prestabilită constituie, la el, baza pentru monadologie și pentru explicarea raportului între trup și suflet. Ar fi nevoie de un studiu special pentru a arăta cum și în *Monadologia* lui *Leibniz* și în *Noua monadologie* a lui *Renouvier* se repetă aceeaș eroare de neglijare a procesului dialectic, din a cărui analiză abia se lămurește raportul între trup și suflet, care reprezintă un caz special al raportului între cele două „substanțe“ : materie și spirit.

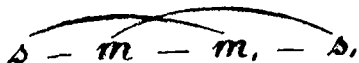
Vom relua exemplul lui *Leibniz*, cu cele trei posibilități de acordare a două ceasuri pentru ca să arate acelaș timp.

Intîia posibilitate : ceasurile sînt legate printr'un mecanism așa ca să meargă la fel ; a doua : cineva le pune neîncetat de acord ; a treia : ele sînt lucrute dela început atît de exact încît concordă întreolaltă.

Leibniz se hotărește pentru concepția a treia, după care artistul desăvîrșit le-a creat dela început așa ca să nu mai fie nevoie de rectificare.

După expunerile noastre însă un ceas trebuie să fie compus din două elemente : unul în repaos și altul care se mișcă, adică de un element care reprezintă spațiul (durata) și altul care reprezintă timpul (mișcarea) ; ceea ce înseamnă că trupul ca formă, ca durată, e un corp în spațiu, iar transformîndu-se este timp. Dar, pentru ca trupul să fie perceput ca durată, nu tot el se poate percepe pe sine ca durată, adică să fie *totodată* și gîndire, deci schimbare fără să se schimbe.

Aci trebuie să intervenim pentru înlăturarea antinomiei, cu o rectificare a monadologiei lui *Leibniz*. Pentru ca cele două ceasuri să se acorde, ele trebuie să fie compuse, fiecare din ele, din cele două elemente amintite, zicem $s-m$ și s_1-m_1 . Acordul se face în felul că s se acordă cu m_1 iar m cu s_1 , deci



Un organism viu este un ceas, o unitate, o monadă. Spre deosebire de *Leibniz* însă, monadele noastre nu sînt unități închise (fără ferestre) : dacă ar fi așa ele n'ar putea percepe nimic, n'ar putea ajunge la conștiință de sine. Ca să se nască conștiința de sine, ca să funcționeze ceasul, mai trebuie să existe cel puțin încă un ceas construit la fel și abia din contactul lor se naște posibilitatea de gîndire, de cunoaștere de sine și a lumii. Această posibilitate e dată prin procesul dialectic, prin dialog.

Acordul între cele două sisteme *s* e perfect cînd poate fi considerat identic cu m_1 , ceea ce nu se poate înlăptui decît prin identificarea lui *m* (expresie a lui *s*) cu s_1 (expresie a lui m_1).

Abia rezultatul acestui proces ne dă unitatea $s + m$ ($= s_1 + m_1$), adică *Eul identic cu sine compus din trup și suflet*, dar numai ca postulat logic, ca posibilitate de monolog prin exercițiul dialectic. Monologul deci al pretinsei monade închise implică o contradicție; nimene nu poate vorbi cu sine însuș, nimene nu se poate cunoaște pe sine însuș, dacă ar fi într'adevăr izolat, singurul subiect. Dar admițînd și presupunînd că exercițiul dialectic e terminat, adică și-a ajuns gradul ultim și suprem de desăvîrșire, atunci și cunoașterea de sine ar fi perfectă. Dar, după fiecare *dialog parțial*, prin care se verifică acordul între două monade, monada sau își consolidează identitatea, conștiința de sine — sau își pierde încrederea în identitatea proprie și e împinsă la noi verificări.

Am mai spus-o, că nu încercăm de loc să enunțăm un principiu de valoare universală (cosmică)!, aplicabil în toate domeniile de cercetare științifică și cu pretenția să întemeieze și o nouă filosofie practică, morală, adică o nouă fundamentare a teoriei valorilor.

Dar cerem, cu modestie cuvenită, ca savanții și filosofii să examineze expunerile noastre și să le verifice prin experiență. Nu afirmăm în mod dogmatic că am găsit adevărul absolut, ci enunțăm numai o ipoteză care ni se pare a explica mai bine *realitatea*. Pentru noi *realitatea* nu se poate reduce la simple fenomene și la legalitatea mecanică, ci ea se prezintă în primul rînd întemeiată pe comunicarea între subiecte, pe constituirea de comunități. Infățișarea realității, structura ei, depinde, după părerea noastră, de rezultatele dobîndite prin comunicarea între subiecte, prin procesul dialectic, în care ceea ce este se prezintă — în cursul desfășurării procesului — sau ca materie sau ca spirit; după terminarea lui ca o unitate compusă din materie și spirit.

30. LA RĂSPÎNTIE

Afirmația că *Eul* este compus din trup și suflet — sau, în general, că orice existență ni se infățișează compusă din materie și forță, sau ca determinată prin spațiu și timp (toate aceste enunțări se referă la clase de lucruri și arată deosebirile lor), nu înseamnă însă altceva decît că, în anumite condițiuni, procesul dialectic e considerat terminat, dar că poate fi reluat oricînd din nou. Dacă am presupune că un *dialog* e terminat sau fiindcă nu mai poate fi continuat de unul din

interlocutori, sau că nu mai trebuie continuat, deoarece și-a atins limita ultimă, interlocutorul respectiv a devenit sau etern din punct de vedere al existenței în spațiu sau nelimitat în timp, deci gândire, activitate pură; adică a devenit sau materie pură (obiect), sau spirit pur (subiect).

Dar repetarea neîntreruptă a acestui principiu „dualist“, din care derivă toate condițiunile de cunoaștere, devine plicticoasă și obositoare. Ni se va cere doar să trecem la verificarea lui, la constituirea unei filosofii sistematice în temeiul lui. Dar ce-am putea face decât să repetăm ceea ce spun fizicienii, psihologii, sociologii, moraliștii, metafizicienii, teologii. Ei tot au dreptate — în sfera lor de gândire și explicare a lumii. Principiul nostru nu poate schimba nimic din cele expuse de ei, nu poate „revoluționa“ nici știința nici filosofia. Nu vrem doar nimic altceva decât să le atragem atenția asupra faptului că erorile și neînțelegerile lor derivă din pretenția fiecăruia din ei că „individul“ este „autonom“, că își are sfera sa bine delimitată de alți indivizi fiind în stare să gândească în mod independent de ceilalți, că nașterea și moartea sa este „început și sfârșit de lume“. Fără îndoială că unii dintre ei își dau seama de dependența existenței lor de „mediu“ și chiar o afirmă, dar noi ne îndoim de sinceritatea afirmațiunii lor.

Grija pe care o au pentru corpul lor, teama de boală, de moarte și de fel de fel de nenorociri cari ar putea păgubi bunăstarea lor trupească ne dovedește că ei se identifică, în practică, cu trupul lor; pe de altă parte, văzînd și înțelegînd că păstrarea identității trupești își are limite destul de înguste, ei susțin că sînt suflet, spirit, și vedem cum în nenorociri, la boale, la bătrînețe cînd moartea se apropie cu pași repezi ei încep să devie religioși și să creadă în existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului, dar cei mai mulți dintre ei totuș cu o anumită îndoială. Găsim însă și credincioși fanatici, *extremiști*, unii cari se identifică numai cu trupul, lăsînd la o parte toată grija pentru suflet, alții iarăș îngrijindu-se numai de suflet, fără a da atenție trupului, suportînd toate mizeriile și privațiunile trupești, înfrînîndu-și toate poftele și pasiunile pentru a-și mîntui sufletul.

Problema este: ce răspuns dă filosofia celui ce întrebă unde e adevărul. Să ne hotărîm pentru trup sau pentru suflet, sau să rămînem în vecinică îndoială asupra drumului spre adevăr? Să rămînem în situația marei mulțimi care crede în Dumnezeu — pentru orice eventualitate dar trăește ca și cum trupul și viața „pe pămînt“ ar fi singura reală și demnă de trăit. Omul „păcătuește“ cu nădejdea că i se vor ierta păcatele; doar că își ia osteneala să evite plăceri cari ar avea ca urmare neplăceri mai mari în proporție cu satisfacția dobîndită prin plăcere. *John Locke* vede în evitarea neplăcărilor nemijlocite punctul de sprijin pentru explicarea comportamentului oame-

nilor ; căci dacă oamenii ar fi într'adevăr convinși că prin virtute se poate dobîndi *fericirea eternă*, cine n'ar fi virtuos și n'ar suporta cu seninătate mizeriile vieții pămîntești ?

Principiul nostru ne îngăduie să analizăm toate *punctele de plecare* în cercetările fizice, psihologice, biologice, sociale etc., și să descoperim, în toate, eroarea inițială : neglijarea procesului dialectic din care se nasc. Adică : orice *dialog presupus terminat* (rezultatul unui proces dialectic oarecare) dă un punct de plecare posibil pentru desfășurarea unui nou proces dialectic, a unei noi teorii ș. a. m. d.

Eul identic cu sine este rezultatul unui astfel de dialog presupus terminat. Orice om care cercetează, făptuește gîndește, se sprijină pe acest rezultat și trebuie să se sprijine, căci el marchează *orice început posibil* de faptă și gîndire. Filosofia constatînd acest fapt ca o condiție universală de gîndire, n'a cercetat originile lui, ci l-a considerat ca început absolut, ca și cum *Eul identic cu sine* n'ar fi un produs al procesului dialectic ci începutul necondiționat al lui, postulatul logic și real al lui și anume în așa fel că, pornind de aci, gîndirea se poate desfășura ca *continuitate*, nemai avînd nevoie să se întoarcă la punctul de plecare pentru a rectifica pozițiunea Eului, pentru a verifica identitatea sa. În acest fel fizicianul construiește Universul ca mecanism, și filosoful creează un sistem metafizic identic cu *Universul în toată complexitatea sa*.

Doar *Socrate* și, după pilda sa, *Platon* au mers pe drumul adevărat pentru construirea și înțelegerea Universului, în toate înfățișările sale. Acest drum este *dialectica*. Metoda aceasta li s'a revelat lor din condițiunile de dezbateră a problemelor în acel timp prin contactul nemijlocit între interlocutori. Azi filosofii vorbesc întreolaltă prin „sisteme“, iar cu publicul nici un pot vorbi, deoarece acesta neînțelegînd sistemele, neputînd intra în procesul dialectic cu filosofii, nici nu poate răspunde. Astfel pentru marele public sistemele de filosofie nu sînt decît o cantitate de hîrtie tipărită, bună de vîndut cu chilogramul.

Expunerile noastre ar vrea să iasă din sfera comuniunii filosofilor și să intre în debaterile forului, unde orice individ cu pretenție de a fi identic cu sine, de a fi trup și suflet, să poată răspunde, și anume la întrebările precise : dacă se știe compus din trup și suflet ; dacă știindu-se identic cu sine se identifică cu trupul sau cu sufletul ; dacă însăfîșit se știe nemuritor, fie ca trup fie ca suflet ; dacă e hotărît să făptuiască în conformitate cu răspunsul dat, adică să confirme în practică teoria sa și să recunoască, în caz contrar, că teoria sa e greșită.

31. ATOMUL FIZICIENILOR ȘI INDIVIDUL ISTORIOGRAFILOR

Dacă am vrea să ne dobândim faimă de erudiție, am căuta să verificăm teoria noastră printr'o expunere istorică și critică a diferitelor filosofii, demonstrând că prin ipoteza noastră se lămuresc toate contradicțiile, așa că toți filosofii și savanții, adoptînd-o ar scăpa de toate grijile. Așa, spre pildă, după ipoteza noastră, orice „constelație materială“, fie atom sau Univers este *timp rigid*, o noțiune care marchează sfîrșitul unui dialog, a unui proces de gîndire. Această noțiune servește ca unitate de măsură pentru toate lucrurile materiale coexistente, cărora li se poate aplica acea măsură. Noțiunea de „cal“ înseamnă că am găsit *măsura* pentru a recunoaște orice *cal* ce ni s'ar putea înfățișa (și care, după principiul schimbării, nu rămîne nici cînd același). Fizicienii au generalizat această problemă căutînd pentru toate lucrurile materiale, deci *pentru spațiul absolut*, o măsură aplicabilă la orice lucru material. Ei au făcut abstracție de *varietatea de forme* și au descompus materia în elemente omogene. Așa au ajuns la noțiunea „atomului“, a măsurii (unității), neschimbate prin care se pot măsura toate lucrurile, orice întindere sau cantitate. Propoziția : „tot Universul e compus din atomi“ înseamnă că oricare ar fi constelația materiei prin care ni se dau formele cele mai variate, în continuă schimbare, totuș ne rămîne posibilitatea de măsurare prin unitatea ultimă neschimbată : atomul.

Dar am arătat că aci ei procedează exact ca și copilul care își formează noțiunea de „om“ ca măsură pentru *clasa de forme* la care se poate aplica această măsură. *Omul* este unitatea prin care distingem și despridem în continua schimbare a formelor *clasa oamenilor*.

Dacă ar exista o formă (un lucru individual) care n'ar putea fi *determinată printr'o noțiune*, ar însemna că asupra lui n'am putea gîndi nimic ; acest lucru ar răsturna principiul schimbării ; el ar reprezenta *identitatea absolută*, deci o esență neschimbată, eternă. Acest lucru, nu numai că nu s'ar mișca (în înțelesul obicinuit al cuvîntului mișcare), dar nici nu și-ar schimba culoarea, mirosul, mărimea, n'ar fi nici rotund nici pătrat, n'ar fi nici alb nici negru, nici opac nici străveziu etc. Deoarece, dacă ar avea o singură însușire el ar intra în una din numeroasele clase de lucruri și ar putea fi subsumat subț o noțiune, ar intra în sfera unei noțiuni, el n'ar putea rămînea „incomensurabil“. Acest lucru ar fi *durată absolută*, spațiu etern, sau timp imobil.

Aceste condițiuni le împlinește : *INDIVIDUL*. Din punct de vedere logic se zice : individul are sferă cea mai îngustă și

conținutul cel mai bogat ; cu alte cuvinte : sfera lui e zero, iar conținutul infinit. De aceea individul nu poate fi definit : îi lipsește genul proxim, iar notele sale sînt infinit de multe, el deosebindu-se de orice alt lucru și neintrînd în nicio clasă, neavînd nicio măsură comună cu alte lucruri. Cînd spunem : acest individ e un cal, noi l-am distrus ca *individ* și această distrugere poate merge pînă la afirmația : acest individ e o cantitate de materie, sau e ceva compus din atomi. Dar și cu atomul e acelaș lucru : un atom CA INDIVID, ca durată absolută trebuie deosebit de toți ceilalți atomi, fie chiar numai prin pozițiunea sa în spațiu. Fiecare atom ar trebui să aibă, din acest punct de vedere, un nume propriu : Gheorghe, Ion etc., sau să poarte un număr. „Atomul“ ca noțiune, ca măsură a tuturor lucrurilor este *ceva*, este deci noțiunea cu sfera cea mai largă, coincide astfel cu ceea ce numim *materie* ; n'are niciun conținut ; nu se poate exprima altfel decît zicîndu-se : este timp rigid.

Individul deci nu este noțiune în înțelesul propriu al cuvîntului, ci s'ar putea doar zice că e o *noțiune de limită*, e începutul necondiționat al proceselor dialectice prin care se formează noțiuni. Pe de altă parte termenul de *ceva* ne-ar da limita extremă la care poate duce procesul dialectic (sau în-lănțuirea proceselor dialectice) pentru a găsi „măsura tuturor lucrurilor“.

Termenul de „individ“ cuprinde însă o contradicție, dacă neglijăm condițiunile cunoașterii, adică procesul dialectic. „Individ“ ca noțiune cu sfera zero și conținut infinit (deci ca negație a „noțiunii“), reprezintă începutul necondiționat al procesului dialectic ; individul ca atom, în înțelesul fizicienilor, reprezintă sfîrșitul absolut al procesului dialectic prin care s'au format noțiunile. Atomul deci, după ipoteza noastră, este noțiunea cu sfera cea mai largă și cu conținutul zero. Dar, urmînd raționamentul fizicienilor cari consideră atomul ca unitate spațială (cantitativă) prin care vreau să măsoare spațiul (materia infinită), atomul lor ar coincide cu *individul* nostru. Căci atomul ca unitate spațială este *mişcare continuă*, schimbare continuă, măsură de timp nu de spațiu. Prin „atomul spațial“ măsurăm istoria, dar nu Universul. Acest atom este *individul nostru*, începutul necondiționat al oricărui proces dialectic, măsura de timp, nu de spațiu.

Individul nostru este *subiect*, nu *obiect*, este gîndire, activitate. Atomul fizicienilor ar trebui să fie deci *calitate pură*, durată pură (timp rigid), căci numai fiind așa el poate fi măsură pentru spațiu, pentru Universul ca întîndere, ca materie.

Reamintim aci, cu toată stăruința, eroarea lui *Bergson*, în *Datele nemijlocite ale conștiinței*. El crede că e greșit să traducem (să măsurăm) neîncetat calitatea prin cantitate, senzația prin reprezentarea în spațiu, ci ar trebui să exprimăm

calitatea prin calitate. Dar el nu vede, cum de altfel nici fizicienii nu văd, că în fizică cantitatea e totdeauna măsurată (exprimată) prin calitate. Atomul (adică orice *individ*) ca măsură de cantitate (de spațiu) este unitate calitativă, este timp, *senzație, durată pură*.

La *Bergson* reînvie concepția cartesiană despre cele două substanțe *paralele* și independente una de alta, concepție moștenită dela *Platon* și *Aristotel* și trecută prin tiparul scolasticismului. Fizicienii interesându-se numai de materie și dezinteresându-se de spirit și de raportul între aceste două „substanțe“, au greșit căutând *măsura* materiei tot în materie. Când științele „spirituale“, psihologice, istoria, sociologia, s'au constituit, ele au căutat să-și dobândească titlul de științe, adoptând metoda științelor fizice și încercând să-și traducă toate teoremele în limbajul acelor științe. Au făcut greșala că au considerat și fenomenele lor ca „lucruri“, adică ca mărimi cantitative, pentru cari tot *măsură fizică* au căutat. Cei ce și-au dat seama că obiectele sînt deosebite și că psihologia, istoria sociologia etc. sînt după obiect, științe spirituale, ele au căutat să găsească pentru măsura lor o „unitate spirituală“, de ex. în psihologie „senzația“.

Bergson a intervenit aci cu toată autoritatea sa pentru a săpa cît se poate de adînc linia de demarcație între cele două categorii de științe, interzicînd orice traducere a calității în cantitate și încercînd a ne învăța să măsurăm timpul prin unitate de timp, așa cum, după părerea sa, fizicienii măsoară spațiul prin unitate de spațiu.

Așa fiind, *Bergson* a sporit confuzia și mai mult; el i-a întărit pe fizicieni în eroarea lor, iar pe moraliști (întrebuințînd acest termen în vechiul său înțeles, foarte potrivit pentru a însemna pe reprezentanții științelor spirituale) i-a împins să comită aceeaș eroare.

Prin acest fapt el a contribuit și mai mult la opoziția între aceste două categorii de științe și între reprezentanții lor, și a redeșteptat gustul pentru speculațiuni „metafizice“, cari n'au nici cel puțin justificarea că vreau să restabilească „unitatea științei“.

Nădăjduim să oprim acest proces de anarhizare a filosofiei. Descoperind eroarea, și a unora și a altora, vom deschide, credem, drumul pentru o dezvoltare normală a tuturor științelor fără nevoia de speculațiuni metafizice sterpe.

32. ISTORIA NATURALĂ ȘI ISTORIA

Atomul ca unitate de măsură a Universului așa cum există din vecie în vecie, deci conceput ca spațiu absolut, este *durată pură*, existență neschimbată, stînd în afară de continuitatea

schimbării. În acest caz însă *atomul* poate avea orice mărime, el este cu *privire la cantitate indiferent*; ceea ce importă este ca să *dureze*. Deci *orice durată* poate servi ca unitate de măsură de spațiu, de cantitate: un punct, o linie, un plan, un corp, — *presupunându-se că durează*, — ne dau măsură de spațiu, de cantitate, de întindere. Dar, cum observația ne dovedește că orice lucru se schimbă, fizicienii au împins cercetările pînă la limită, pentru a descoperi unitatea neșchimbată a lumii și au găsit „atomul“. Ceea ce nu înseamnă decît că orice lucru dat observației nu poate fi considerat individ, adică durată pură: el poate fi descompus, mai bine zis: el se descompune. Limita descompunerii (a schimbării) este, după fizicieni, atomul. Dar tot observația ne arată, că *orice descompunere trece în compunere*. Adică, pornind dela un lucru și observînd descompunerea sa sau descompunîndu-l noi — pînă la limită, pentru a dobîndi o sumă de atomi, operația aceasta nu poate reuși decît numărînd atomii și dînd fiecăruia un nume propriu, deosebindu-l de toți ceilalți. Dacă nu reușim să facem acest lucru, descompunerea nu e cu putință, deoarece atomii s'ar împreuna sau s'ar grupa iarăș într'un tot, care poate lua locul de unitate — și procedura ar trebui să înceapă din nou. Dificultatea nu stă deci în a merge cu diviziunea pînă la sfîrșit, pînă la partica indivizibilă; ci de a *săvîrși descompunerea completă a unui lucru în părți indivizibile*. Deci, avînd un întreg, fie Universul sau orice lucru, trebuie să năzuim a-l destrăma în părți omogene, indivizibile; numai în acest caz am da de atomi. Dacă însă împărțim, întregul în jumătate, jumătatea iarăș în jumătate etc. nu ajungem la nici un rezultat, deoarece jumătatea pe care o lăsăm nedivizată se poate combina iarăș cu cea pe care vrem s'o divizăm — și așa neîncetat; astfel că nu ajungem nici cînd la un rezultat. Adică: orice parte *scoasă* dintr'un întreg reprezintă un întreg, și orice împărțire următoare nu poate da decît acelaș rezultat: formarea unui nou întreg.

Singura posibilitate de a ajunge la atom este explozia Universului și împrăștierea particulelor indivizibile în așa fel ca să nu mai existe Universul ca *unitate*, ci numai atomii *fără posibilitatea să se împreune iarăș*. În acest caz fiecare atom ar exista pentru sine, neschimbat, deci ca durată pură. Dar atunci ce să mai măsurăm cu el, cînd nici un alt întreg compus din atomi n'ar exista. Dacă am începe să numărăm, fiecare număr enunțat ne-ar da o constelație de atomi, un întreg compus din unități. Prin urmare, pentru a spune că Universul e compus din atomi, am trebui să-i numărăm — pînă ce am terminat cu toți atomii și enunțînd numărul final, am dobîndi Universul. Așa dar nu putem porni dela Univers pentru a ajunge la Atom, ci trebuie să pornim dela atom pentru a găsi Universul, dacă nu reușim să-l descompunem printr'o explozie

în atomi. Și aci trebuie să presupunem că explozia a fost într'adevăr atât de puternică încît să descompue Universul în atomi, adică în părți indivizibile și omogene.

Dar să-i lăsăm pe fizicieni să-și bată capul cu această problemă. Noi rămînem în sfera experienței și observației. Aci găsim indivizi cîți vrem ; toată lumea noastră, accesibilă observației e compusă din indivizi, din lucruri individuale, și fiecare individ, în măsură ce durează, ne poate servi și ne servește ca unitate de măsură cantitativă.

Problema ce s'a ivit pentru fizicieni a fost de a găsi o unitate de măsură care durează vecinic, un individ care nu se schimbă, deci ceva ce răstoarnă evidența principiului schimbării. Democrit le-a dat această măsură (împotriva lui Heraclit) : atomul.

Dar, dacă atomul e conceput, așa cum a făcut-o Democrit și toți fizicienii în urma lui, ca întindere, deci cantitativ, și nu ca durată, ca o calitate, s'au ivit o serie de contradicții și o serie de „revoluții“ în domeniul științelor fizice.

În istoria acestor revoluții *Monadologia* lui Leibniz reprezintă un punct culminant. Elementul Universului, zice el, nu este *atomul material*, ci *monada*, o unitate spirituală.

Leibniz a descoperit cheia problemei : unitatea de măsură pentru spațiu nu poate fi decît ceva ce durează, ce nu se schimbă, deci o *monadă*, care nu este materie, ci spirit ; nu este obiect, ci subiect.

Prin ipoteza monadei, Leibniz și-a deschis drumul pentru măsurarea spațiului, pentru determinarea cantitativă a Universului, deoarece monada rămîne indiferentă față de orice mărime, ea este *unitate absolută*.

În felul acesta însă lipsește orice posibilitate de a măsura timpul. Pentru Leibniz orice schimbare nu este decît o modificare a stării „interne“ a monadei, fără nicio influență din afară, deci fără influențare reciprocă a monadelor.

Există însă, cum zice Leibniz, o influențare *ideală* a unei monade asupra alteia — prin intervenția lui Dumnezeu, care le ordonează în așa fel, ca din multitudinea lor infinită să se nască Universul ca ordine desăvîrșită.

Felul cum vede Leibniz raportul între materie și spirit, între trup și suflet e una din cele mai dificile probleme. El admite divizibilitatea materiei la infinit ; iar în cea mai mică parte a materiei e cuprinsă o lume de creaturi, de ființe vii, de animale, de entelehii, de suflete. Orice bucată de materie poate fi considerată ca o grădină plină de plante, sau un lac plin de pești. Dar fiecare ramură a plantei, fiecare membru al animalului, fiecare strop al umezelii este iarăș o astfel de grădină sau un astfel de lac. Orice corp viu are o entelehie dominantă care, în animal, este sufletul : membrele acestui corp viu însă sînt iarăș pline de alte ființe vii, din cari fiecare

iară își are entelehia sa (sufletul său dominant). În ce privește împreunarea sau mai bine zis acordul între suflet și corpul organic, explicarea o găsim în armonia prestabilă. Sufletele acționează în conformitate cu legile cauzelor finale prin dorințe, mijloace și scopuri. Corpurile acționează în conformitate cu legile cauzelor eficiente sau ale mișcării. Și aceste două regnuri, cel al cauzelor eficiente și cel al cauzelor finale, stau în armonie întreolaltă.

Aceste enunțări ale lui *Leibniz*, scoase din *Monadologia* sa, se întemeiază pe ierarhia monadelor pe de o parte și armonia prestabilă (de Dumnezeu) între cele două substanțe pe de alta. E genială această concepție care îngăduie divizibilitatea materiei la infinit precum și combinarea ei în forme infinite de variate prin paralelismul cu acțiunea entelehiilor cuprinse în orice parte de materie. Totuș lumea lui *Leibniz* e fără istorie: *Spatium nihil aliud est praecise quam ordo coexistendi, ut tempus est ordo existendi, sed non simul.* Și pentru *Leibniz* unitatea de măsură pentru spațiu e tot spațială, materială, cum și timpul nu poate fi măsurat decât prin unitate de timp; acordul celor două ordine, independente, în felul acesta, nu poate fi stabilit decât de Dumnezeu¹⁾.

1) Totuș *Leibniz* vede legătura strânsă între spațiu și timp: „Dacă puneți corpul matematic egal cu spațiul, atunci el e de comparat cu timpul, dacă îl puneți egal cu întinderea, el e de comparat cu durata. Spațiul nu este altceva decât ordinea existențială a conținuturilor cari pot exista simultan, precum timpul este ordinea existențială a conținuturilor cari pot exista succesiv. Și așa cum corpul fizic se raportează la spațiu, așa se raportează starea sau seria lucrurilor la timp. Corpul însă și seria lucrurilor adaugă la spațiu și timp mișcarea, sau principiul ei, acțiunea și pasivitatea (Tun und Leiden). (G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Ed. Buchenau și Ernst Cassirer. Ed. II, 1924, vol. II, pg. 344).

I. *Heliade-Rădulescu*, în lucrarea sa *Historia critică universală* (scrisă probabil în 1850 și publicată posthum în 1892, București, Tipografia Statului), definește astfel raportul între timp și spațiu (pg. 11-12):

„Eternitatea este calitate a timpului. Infinitatea sau nemărginirea este calitate a Spațiului. Timpul împrumută Spațiului eternitatea, și Spațiul împrumută Timpului infinitatea sau nemărginirea și putem zice: Timpul este etern și infinit, sau nemărginit; Spațiul este nemărginit și etern. Timpul după natura lui se compune de durate, al căror atom intelectual este clipa, măsura primară. Spațiul, după natura lui, se compune de întinderi, al căror atom material este punctul, — măsură primară. Clipa lângă clipă compune durata, și punct lângă punct compune întindere. Timpul și Spațiul a existat, există și vor exista, amândouă coexistente, coetern, conemărginite. Timpul și Spațiul sint unul către altul ca două linii paralele ce se pot alătura ori cât de mult, lipi una lângă alta, fără a se împunge niciodată. Timpul și Spațiul nu se împunge, nu se contrarie, nu se anulă între sine, nu se vatămă. Sint dară coexistente, paralele, simpatice. De sine însă amândouă sint niște deserte, niște vale pline cu ceva“. I. *Heliade-Rădulescu* desprinde destul de bine natura noțiunilor „antitetice“ (Timp-Spațiu, Spirit-Materie), dar voină a le distinge de noțiunile „contrare“ le amestecă totuș cu ele (vezi tabla dualităților simpatice și a celor antipatice, o. c. pg. 8.)

Nu putem renunța la cele două ordine, dar nu le considerăm (în temeiul experienței) ca independente, ci *înlănțuite prin procesul dialectic și născute din procesul dialectic*.

Punctul nostru de plecare e acelaș ca al tuturor filosofiilor: *individul compus din trup și suflet*.

Dar pe cînd ceilalți filosofi consideră acest dualism ca un fapt observabil și dat nemijlocit cunoașterii, așa că pornind de aci tot ce există e divizat în două substanțe: materie și spirit, substrat și formă, noi credem că am fost în stare să demonstrăm că *individul* considerat ca sumă din trup și suflet — este numai un rezultat al *exercițiului dialectic*. Postularea *terminării* procesului dialectic nu înseamnă decît posibilitatea continuării lui; adică individul se găsește în momentul întreruperii acestui proces sau ca suflet, și găsind un interlocutor pentru a continua dialogul, acesta va fi sau suflet sau trup, sau acțiune (gîndire) sau corp material în spațiu. *Cunoașterea de sine* care s'ar opri la enunțarea: *Eu sunt trup și suflet*, introduce doar un nou element, pe *Eul* care este trup și suflet; ar exista deci *Eul, trupul și Sufletul*. Dar pretindem că enunțarea: *Eu sînt trup și suflet* nu arată decît posibilitatea de *identificare* a Eului cu trupul *sau* cu sufletul, în fața *altui* *Eu* care se poate identifica cu sufletul sau cu trupul *său*.

Eroarea ce rezultă în filosofii curente din pozițiunea: *Eu sînt trup și suflet*, se evidențiază în imposibilitatea de a explica raportul între trup și suflet, sau în general între materie și spirit; *tot ce este* rămîne, în aceste filosofii, despărțit în două sfere cari n'au nici un contact între ele, așa că în sfîrșit explicarea cere în mod imperios depășirea a ceea ce este, trecerea în transcendent, unde s'ar găsi unitatea, sau principiul care cuprinde în unitate multiplicitatea.

Dacă vom putea descoperi însă *prin experiență* această unitate (sinteza reală a celor două „substanțe“), nu mai avem nevoie de depășirea experienței.

Expunerile noastre, foarte sumare și imperfecte, asupra spațiului și timpului, au fost menite să ne pregătească oarecum pentru cele ce vor urma, arătînd mai ales că unitatea de măsură pentru spațiu trebuie să fie *timp rigid*, iar cea pentru timp *spațiu fluid* zicînd „un metru“, pretindem că această măsură nu se schimbă, adică Timpul e oprit. Abia „dincoace“ sau „dincolo“ de metru se poate schimba ceva, nici de cum însă „înăuntru“ acestei distanțe. De aceea săgeata lui *Zenon* nu se poate mișca, dar nu din cauzele arătate de el, ci deoarece timpul stă pe loc înăuntru acestei distanțe. Se 'nțelege că orice metru reprezentat prin materie nu corespunde acestui postulat, deoarece se schimbă prin mișcarea părților sale. Unitatea fixă nu poate fi decît o unitate gîndită, *un gînd* fixat odată pentru totdeauna, o *idee*; de ex. un punct, o linie, un plan, un corp, toate aceste unități însă concepute ca nesuspușe schimbării și

neputîndu-se schimba, deoarece nu sînt compuse din părți cari s'ar putea deplasa, mișca. Dar se va spune : o linie, un plan, un corp pot fi totdeauna împărțite, de ex. metrul în decimetru etc., metrul patrat în decimetri patrați etc. Vom răspunde : orice împărțire cere alegerea unei *unități*, ; a împărți metrul în decimetri înseamnă a pune decimetrul *în mișcare* în felul cum o facem la măsurare, pînă ce dobîndim o distanță de zece ori mai mare. Puteam alege orice lucru *care nu se schimbă*, care rămîne identic, ca măsură de spațiu. E evident însă că acel lucru reprezintă timp oprit pe loc. Un lucru material însă nu poate împlini nici odată această condiție, deoarece el se schimbă totdeauna prin deplasarea (mișcarea) părților sale ; orice lucru material deci se mișcă el însuș, el este spațiu fluid.

Dar tocmai această însușire ne îngăduie să măsurăm timpul *printr'o unitate de spațiu fluid*. Condițiunea este ca să putem fixa începutul și sfîrșitul mișcării, sau schimbării, adică să putem opri timpul înainte de schimbare și după terminarea ei.

Să luăm un exemplu din viața de toate zilele. Vreau să plec dela Cernăuți la București și anume cu avionul. La ora fixată pentru plecare mă prezint la aeroport și mă urc în avion. Care este situația ? *Avionul stă pe loc*, adică timpul e oprit. Cînd se pune în mișcare, începe să curgă timpul, iar cînd ajung la București, avionul se oprește și timpul necesar pentru parcurgerea distanței Cernăuți-București s'a scurs și el, a ajuns la sfîrșit. Dacă prefer să plec cu trenul, mișcarea va fi intermitentă și timpul se va împărți după diferitele stații în care se oprește trenul. Dacă plec pe jos voi putea număra pașii, cari îmi vor da unități de mișcare, de spațiu fluid, prin cari voi putea măsura timpul necesar pentru a ajunge la București.

Dar aceeaș operație o pot face acasă, luînd o hartă a Romîniei și plimbîndu-mi pe ea degetul dela Cernăuți la București. Pot să mă opresc la orice stație vreau, pot vizita și alte orașe — fără să plătesc nimic.

Dar să zicem că plec, cu degetul, direct la București, fără oprire și pe linia cea mai scurtă. Să analizăm faptele. Punînd degetul pe hartă la Cernăuți, degetul meu face parte dintr'o constelație de lucruri materiale fixată prin oprirea oricărei schimbări, deci prin oprirea timpului. Mișc degetul și-l opresc la București : s'a înfăptuit o nouă constelație prin deplasarea unui element, care face parte din ansamblul de lucruri. Intre cele două constelații s'a scurs timpul, exprimat prin constelația *care a fost* și cea care este, adică prin *crearea* unei noi constelații, prin *construirea spațiului, ca posibilitate de ivire de noi constelații a lucrurilor*.

Ca unitate pentru măsurarea timpului putem alege orice constelație dată, din care rezultă o nouă constelație prin mișcarea unui element. Condiția este ca să putem fixa cu precizie punctul de plecare și cel de sosire, ori de cîte ori vrem să mă-

surăm timpul, adică să aplicăm unitatea la orice scurgere de timp posibilă.

După principiul schimbării anume, nimic nu rămîne ne-schimbat ; orice lucru se mișcă față de oricare alt lucru. Adică : timpul curge în continuu, nici o constelație nu durează. În acest fel timpul nu s'ar putea măsura, dacă n'am găsi o schimbare care să revie la punctul inițial, o mișcare pendulară, în care schimbarea pornind dela o constelație se întoarce iarăș la ea. În felul acesta noi putem reduce toate celelalte schimbări, toată succesiunea de constelații ivite prin deplasarea continuă de elemente, la un numitor comun.

Dacă un avion ar pleca neîntrerupt dela Cernăuți la București și înapoi, mișcarea sa ar putea servi ca unitate de timp pentru măsurarea orișărei schimbări, așa cum de fapt servește pentru acest scop avionul reprezentat prin pămînt, care face regulat cursa în jurul soarelui.

Fizicienii și matematicienii vor putea pune la punct aceste expuneri. Important este să notăm că unitatea pentru măsurarea timpului este *spațiul* construit prin mișcarea prinsă între două constelații.

Dacă zicem o linie se naște prin *mișcarea* unui punct, nu înseamnă că linia e compusă din puncte și că putem număra locurile ce le-a ocupat punctul în mod succesiv, ci înseamnă că între constelația A din care făcea parte punctul într'un moment dat și noua constelație A₁ în care punctul și-a schimbat poziția, *a trecut timp*.

Cînd cade un meteor noaptea, vedem o dîră luminoasă, care înseamnă „linia pe care s'a mișcat“ meteorul. Creează meteorul o linie compusă din puncte succesive ? Nici de cum. Așa cum trenul ce pleacă dela Cernăuți la București nu creează o linie compusă din trenuri, sau avionul o linie compusă din avioane.

Fapt este că noi nu putem fotografia o *mișcare*, nici n'o putem vedea. Dar cînd un corp se mișcă așa de repede încît nu-l putem urmări cu ochiul, noi îl vedem „mărit“. Așa de pildă, dacă dela o înălțime oarecare, am putea cuprinde cu vederea întreaga distanță dela Cernăuți la București, iar trenul plecat din Cernăuți ar merge cu o viteză infinită, noi am vedea un tren a cărui lungime ar coincide cu distanța Cernăuți-București, adică trenul ar fi în acelaș timp, (în aceeaș clipă) și la Cernăuți și la București. Așa ne apare meteorul ca o dîră de lumină, cum și orice corp luminos mișcat repede în întunec ne apare ca o linie. Pe acest principiu, dar inversînd procedura, se întemeiază cinematograful. Se prind pe placa fotografică *constelații succesive*, create prin deplasarea unor obiecte dintr'un ansamblu. Cînd rulează filmul, noi nu mai putem desprinde constelațiile între cari s'a scurs timpul (în cursul fotografierii), ci vedem mișcări *continue*.

Așa, dacă un tren s'ar mișca de fapt în felul cum e fotografiat pentru un film, noi totuș n'am putea desprinde oprirea sale succesive, ci mișcarea sa ar fi continuă.

Dar ce este mișcarea și de ce reprezintă ea timpul, când doar ea este un element *spațial*, când prin ea se creează spațiul, când prin ea, *cum greșit afirmă atîția*, se măsoară spațiul ?

Și mai ales ce înseamnă afirmația că percepem timpul prin simțul intern, iar spațiul prin simțurile externe ? De ce numai un singur simț intern și mai multe simțuri externe ?

Dar se vede doar că în expunerile de mai sus am făcut abstracție de intervenția noastră, pasivă când e vorba de spațiu, activă când e vorba de timp. Noi intuim spațiul, dar simțim timpul ; spațiul este reprezentare, timpul senzație. Dar avem o trecere neîncetată a spațiului în timp, și a timpului în spațiu; adică ceea ce-am spus : spațiul se creează prin timp și timpul prin spațiu. Noi oscilăm neîntrerupt între reprezentare și senzație, — ceea ce n'ar fi cu puțință dacă n'am fi pentru alții reprezentare când pentru noi sîntem senzație și vice versa. Fără comunicarea cu alții toată înlănțuirea spațiului și a timpului, a materiei și spiritului ar fi lipsită de senz.

Spațiul și timpul, zice *Kant*, sînt forme ale senzibilității, sînt forme subiective, cari explică de ce lucrurile ne apar așa cum ne apar, și neputîndu-ni-se revela așa cum sînt în sine. Lucrurile deci sînt pentru noi, pentru orice subiect, *fenomene* ; subiectul nu le poate cunoaște așa cum sînt în sine. Și corpul meu este fenomen între fenomene, și nu știu ce este în sine, adică atunci când nu este un subiect de față, când nu sînt eu de față. Deci când dorm sau sînt mort, nu știu ce este corpul meu în sine, iar cei din jurul meu și cei cei trăesc când eu sînt mort, mă cunosc se zice pe mine numai ca *fenomen*. Dar când sînt treaz, știu că atunci când voiu dormi eu, alții vor ști ce sînt eu, cum și atunci când voiu fi mort alții vor ști ce sînt eu, cum și eu, prin experiență, știu ce voiu fi după moarte.

Pe scurt : ceilalți sînt pentru sine senzație, pentru mine reprezentare ; cum eu pentru alții sînt reprezentare, iar pentru mine senzație. Adică : ei sînt pentru mine în spațiu, pentru sine în timp, cum eu pentru alții sînt în spațiu, pentru mine sînt în timp.

Deci în toate speculațiunile asupra spațiului și timpului fiecare din noi stă în mijlocul operațiunilor și ia parte *cu trup și cu suflet* la constituirea și măsurarea spațiului și timpului împreună cu alții cari toți participă cu trupul și sufletul lor. Abia din această înlănțuire a sufletelor și ciocnire a trupurilor se naște realitatea în spațiu și timp.

Antinomiile kantiene rezultă din faptul că ordinea spațială și succesiunea în timp ale fenomenelor sînt considerate fiecare pentru sine și fiecare cu măsura ei proprie. În felul acesta e nevoie pentru a le lega, de un *Eu* stînd în afară de spațiu și

timp, reprezentînd în domeniul cunoașterii un postulat logic, dar care în domeniul practic (moral) devine *lucru în sine*, persoană autonomă, *ființă rațională* sau *rațiune personificată*. Această ființă e liberă, cu atît mai liberă cît nu poate ști nimic despre existența altor ființe raționale. Cum se înfăptuește în acest caz ordinea morală? Oare se poate ocoli, pentru întemeierea ordinei morale, intervenția lui Dumnezeu, fie ca intervenție din caz în caz, fie pentru a prestabili armonia între persoanele autonome?

Între lumea fizică determinată de legi fixe, cauzale, și între cea morală, întemeiată pe libertate se deschide astfel o prăpastie. Se poate trece oare peste această prăpastie pe o punte fictivă, spunîndu-se cît și natura ni se prezintă „ca și cum“ ar urmări scopuri, sau cît lumea morală trebuie construită prin analogie cu cea fizică (presupunîndu-se anume cît omul ar fi ființă rațională pură, legea morală ar fi o *lege naturală*, și comunitatea morală ar fi perfectă)? Cum însă omul nu este decît în parte rațional, el este și moral numai în parte. Ceea ce înseamnă cît acțiunile sale supuse *legilor naturale* ar contrazice și tulbura pe cele conduse de rațiune. Dar atunci cum există totuș acordul între lumea fenomenală și cea inteligibilă, dat fiind cît lumea fenomenală ne dă mijloacele pentru înfăptuirea scopurilor noastre, fie morale sau imorale; de ce nu se opun legile cauzale ale lumii fenomenale la săvîrșirea acțiunilor imorale? Și cu drept cuvînt ne întrebăm: de ce luptăm și trebuie sã luptăm pentru a înfăptui comunitatea morală, împotriva pornirilor noastre „patologice“, iraționale, trupești; de ce aceste porniri n'ar fi morale prin originea lor, mai ales cît ele, aparținînd caracterului nostru fenomenal, intră în determinismul cauzal, fizic? Concluzia: nici nu putem lupta împotriva lor. Prin introducerea „legii morale înăscute“, sau printr'o mistică izbucnire și predominare a caracterului inteligibil, rațional, nu se poate lămuri problema teoreticește, ci doar se poate da arme celor ce acceptă principiul: *naturalia non sunt turpia*.

Dar din această concepție matematico-fizico-chimică a lumii „fenomenale“, sau „senzibile“, s'a născut opoziția *inconciliabilă* a științelor *naturale* față de științele *morale*. *Inconciliabilă* prin faptul cît în cele dintîiu timpul este reversibil deci indiferent și numai un factor auxiliar: verificarea unei legi fizice se face prin calcul totdeauna în acelaș fel, fie azi sau mîine, înainte de o sută de ani sau peste o sută de ani.

Timpul are numai rolul de a despărți cauza de efect, condițiunea de condiționat, iar năzuința este de a elimina timpul ca factor determinant, deoarece, se zice, de fapt cauza cuprinde efectul și condițiunea condiționatului. Orice constelație a lucrurilor cuprinde toate efectele posibile, oricînd e dată constelația în timp, deci indiferent cînd alegem momentul, adică indife-

rent cînd se ivește un subiect care enunță *legătura cauzală*. *Orice fenomen fizic e calculabil din orice constelație dată* : verificarea unei legi fizice se poate face oricînd, fără ca scurgerea timpului să aibă vreo influență în felul ca să modifice legea sau s'o răstoarne.

Altfel se prezintă ordinea morală. Aci, ceea ce e *lege* azi poate să nu fie *lege* mîine, ceea ce e bine azi, mîine poate fi rău : o faptă rea săvîrșită nu poate fi ștearsă ; morții nu învie ; imperiul roman odată prăbușit, nu se mai poate reface.

O eroare de calcul în fizică poate fi îndreptată fără să influențeze asupra ordinii naturii, o eroare morală tulbură ordinea morală pentru vecie !

Așa se prezintă independența celor două ordine : cea fizică stă impasibilă și vecinic neschimbată, ori ce-ar face omul sau altă ființă, orice s'ar întîmpla în lume ; cea morală e înlănțuită în scurgerea timpului și e dependentă, în desfășurarea ei, de orice verigă ce se adaogă și care nu poate fi calculată cu precizie, ci poate fi numai înregistrată. Așa nimeni, afară doar de astrologi sau prezicători, nu putea calcula apariția lui Cezar sau Napoleon, nu putea calcula rezultatul luptei dela Cannae înainte de sfîrșitul ei, cum nimene nu poate calcula, din constelația internațională de azi, constelația ce va rezulta din ea peste un an.

Evenimentele aceste, numite cu un termen general, istorice, par a scăpa de sub orice *lege*, par a fi cu totul contingente. Toate încercările de a construi serii, de a da în istorie (politică, economică, culturală etc.) o explicație cauzală psihologică etc., după metoda științelor exacte, pot fi considerate neizbutite. La școală, copiii trebuie să învețe istoria, să știe ce s'a întîmplat și cum s'a întîmplat ; ei nu pot învăța să calculeze anii pentru diferitele întîmplări. Nici o luptă, oricît de celebră ar fi, nu poate fi calculată cînd a trebuit să se întîmple. Napoleon putea să se hotărască să nu plece în Rusia ; el putea să moară înainte de a-și pune planul în aplicare etc. S'ar zice : dar atunci toată istoria Europei ar fi luat altă înfățișare ; fără îndoială, așa cum toată istoria literaturii românești ar fi luat alt curs, dacă nu s'ar fi născut Eminescu sau ar fi murit de scarlatină în vîrstă de opt ani. Dar tot așa ni se pare și cu istoria științelor fizico-chimice. Orice descoperire nouă e contingentă. Dacă Newton ar fi murit în copilărie de pneumonie, istoria științelor exacte ar fi luat alt curs ; totașa cu Descartes și Leibniz, în ce privește matematicile, iar dacă Immanuel Kant ar fi devenit cizmar în loc de profesor de filosofie, problema raportului între științele fizice și cele morale ar fi luat altă înfățișare. Și așa cu Auguste Comte, Durkheim etc. în sociologie și morală, cu Adam Smith, Marx și Sombart în economia politică.

Deci contingență desăvîrșită în istorie, ca și la jocurile

de hazard ? Sau totuș posibilitatea de *calculare a probabilităților* ?

Să considerăm evenimentele dintr'un singur an : războaie, crime, cutremure de pământ, discursuri celebre, schimbări de guverne, apariții de cărți și reviste, descoperiri științifice, etc., etc. Dacă am citi, zi cu zi, toate ziarele din lume și am avea la dispoziție și un serviciu special de informații, n'am putea ști tot ce s'a întâmplat în lume. Ar fi doar vorba să știm absolut *tot ce s'a întâmplat* : și cum e vremea și ce-a mâncat fiecare familie în cutare zi la prînz și cîte găini s'au ouat în lume și pentru fiecare găină exact ora și minuta. Căci, dacă scrie la ziar că la Cernăuți în casa din str.... lui N. N. i s'au furat în noaptea cutare la orele cutare haine în valoare de 500 lei, de ce nu s'ar scrie că în aceeaș oră, găina lui X. Y. a reușit să dea naștere unui ou de culoare gălbue și avînd greutatea de atîtea grame exact. Se va spune că aceste lucruri sînt fără importanță. Dar oul Ledei ? In istorie, un eveniment ce pare cu totul neînsemnat poate avea *urmări* extraordinare ? Dar din ce punct de vedere sînt ele extraordinare, iar alte evenimente fără importanță ? Dacă ne-am imagina că în fiecare sat ar apărea un cotidian, în care s'ar scrie toate întîmplările importante pentru sat ; sau dacă în fiecare familie s'ar scrie într'o carte toate întîmplările zilnice ; sau fiecare om și-ar nota zi cu zi și oră cu oră toate întîmplările și impresiile — toate aceste însemnări ar constitui la un loc o parte mică a *istoriei lumii*. Dar evenimentele notate în acest fel au vreo legătură întreolaltă, ne-ar da într'adevăr o istorie universală, adică a *Universului* ? Și ce înseamnă, mai ales, că un eveniment poate avea urmări extraordinare, *incalculabile* ? Aci doar stă deosebirea între științele morale și cele naturale (fizice). In acestea urmările sînt totdeauna calculabile ; de ce nu și în istorie ? Dacă evenimentele istorice, fenomenele ce se succed în timp, ar sta în legătură cauzală, noi am putea prevedea un eveniment în temeiul evenimentelor precedente ; dacă însă ele s'ar succede fără nicio legătură întreolaltă, nu numai că n'am putea prevedea nimic, dar nici n'am putea vorbi de *urmări* în înțelesul de efect, de succesiune necesară, ba nici chiar probabilă. Ce urmări necesare sau probabile poate avea războiul civil din Spania ? Dar nemijlocit se ridică întrebarea: în ce privință și pentru cine ? E vorba de prețul grîului, de sporirea sau scăderea natalității la Spanioli, de soarta unei familii din Ucraina, al cărei șef poate fi trimis ca „voluntar“ în Spania, de influența acestui războiu asupra politicei germane, sau asupra literaturii engleze, etc. ?

Și ce înseamnă *războiul din Spania* ? In orice caz nu este un fenomen care ar putea fi explicat în felul unei reacțiuni chimice, sau al unui efect mecanic. Dar, s'ar putea susține că acest războiu s'a ivit fără cauze ? Nicidecum. Așa

cum deraierea unui tren își are cauzele mecanice, așa și războiul civil spaniol, și orice războiu în general, trebuie să-și aibă cauzele sale — anume *cauze sociale*. Sau : orice fenomen, de orice natură ar fi, trebuie să aibă o cauză ; și în istorie. De aci considerațiunile și concluziunile cunoscute : determinismul cauzal e valabil și pentru istorie, pentru orice istorie. Succesiunea fenomenelor e *necesară*, și nu contingentă. Deci : în condițiuni bine determinate și, în istorie, se va ivi acelaș efect. Căderea unei cărămizi depe un acoperiș e un eveniment istoric. El se poate explica după legi naturale ; expediția lui *Cezar* în Galia este un eveniment istoric care se poate explica tot după legi naturale (sociale, psihologice, etc.). Că, într'un caz, cauzele se pot desprinde mai lesne, în celalt mai greu, e adevărat. Dar principiul pare a fi acelaș : amîndouă evenimentele s'au întîmplat cu *necesitate*. Că un eveniment e mai puțin important, celalt cu mult mai important, nu răstoarnă principiul general ; întrebarea este în ce privință și pentru cine e mai mult sau mai puțin important ? Oare căderea pietrei n'a schimbat structura pămîntului ? Glumă ? Poate ; dar *teoreticește* cu înțeles bine lămurit. Deplasarea unei pietre poate produce erupția unui vulcan și prăbușirea unui continent, cum un ordin al unui general în cursul unei lupte poate hotărî asupra unui războiu și, ca urmare, asupra soartei unui imperiu.

Dar se va zice : fizicienii cercetează cauzele, oricari ar fi evenimentele și în orice timp s'ar ivi, istoricii însă își concentrează interesul asupra evenimentelor, așa cum se desfășoară în timp. De aci : științele exacte caută să desprindă ceea ce este general, *legea* după care se întîmplă ceva, științele istorice descriu ceea ce se întîmplă numai odată. Așa dar pe istoric l-ar interesa de pildă cine a făcut în laborator cutare experiență ; în care an, la care oră ; cine a fost tatăl și mama savantului respectiv ; dacă la experiență a mai asistat cineva ; dacă în laborator era cald sau frig. El va nota și rezultatul dobîndit, dar și bucuria savantului că i-a reușit experiența, precum și ce a spus cu privire la continuarea experiențelor, etc. Pentru istoric e important să noteze, cine a făcut experiența, cînd și cum. Pe fizician îl interesează numai *rezultatul*, verificarea reușită sau nereușită a unei ipoteze, etc. Cînd într'un manual de matematici se vorbește de teorema lui *Pitagora*, pe autorul manualului nu-l interesează cine a fost *Pitagora*, cînd a trăit, cum a ajuns să dezlege problema, etc. (uneori poate că nici nu știe cine a fost *Pitagora*). Totașa nici elevii nu-și bat prea mult capul cu biografia și filosofia lui *Pitagora* ; ei sînt bucuroși dacă pot demonstra că $a^2 + b^2$ dă c^2 .

În felul acesta s'ar putea ajunge oareșcum să delimităm sferile celor două categorii de științe. Dar se ivesc alte dificultăți. De ce fizicienii nu-și întind cercetările asupra tuturor

fenomenelor cari se ivesc în *istoria universală*, și de ce, pe de altă parte, istoricii nu descriu toate evenimentele așa cum se desfășoară în Univers? De ce fizica se oprește sau nu poate înainta, când e vorba d. ex. de fenomene morale, politice, religioase, estetice, etc. De ce nu încearcă cu tot dinadinsul să se ocupe de aceste fenomene pentru a descoperi legile ce le determină? Am crede doar, că aceste fenomene sînt mai interesante și, dacă e îngăduit s'o spunem, și mai importante pentru oameni. Afirmația că aceste fenomene sînt mai complicate nu este o scuză ci mărturisirea unei deficiențe intelectuale. Un adevărat savant ar trebui să atace doar cu predilecție probleme dificile, dar nu să se ocupe cu probleme ușoare, lăsînd pe cele dificile și importante în seama unor diletanți sau pseudosavanți. Așa fizicienii afirmă că morala, politică și, mai ales sociologia nu sînt științe, sînt pseudoștiințe, deoarece nici obiectul nici metoda lor nu sînt bine fixate.

Pe dealtă parte, istoricii (cei ce-și zic sieși istorici și sînt numiți și de alții așa) se desinteresează în general de *istoria naturii*, lasînd natura în seama fizicienilor, ca obiect de experimentare. Există, e adevărat, naturaliști specialiști cari se ocupă de istoria pămîntului, sau de istoria sistemului solar și a sistemelor cosmice în general, cum de altminteri zoologii și botaniștii fac și unele incursiuni în istoria speciilor, etc., dar acești specialiști nu sînt numiți *istorici* și nici nu pretind să li se dea acest nume, iar termenul de *istorie naturală* are alt înțeles decît cel de *istorie*. Istoria naturală descrie ceea ce este, istoria propriu zis descrie ceea ce a fost, iar istoria modernă vrea să și explice de ce a fost așa și nu altfel.

Dar lămurirea completă a problemei cere să despărțim cele două categorii de științe în așa fel ca fiecare să cuprindă *totalitatea fenomenelor*.

Și vom zice: o categorie, cea a științelor așa zise exacte, caută să *explice* orice fenomen prin cauza sa, cealaltă categorie, a științelor istorice, caută să arate înlănțuirea fenomenelor în timp.

E vorba însă, să nu uităm, de *totalitatea fenomenelor*. Deci coordonăm științele așa zise noologice celor fizice, dar, pe de altă parte, pretindem ca *istoria* să cuprindă iarăș totalitatea fenomenelor.

Vrem să fim radicali: nu îngăduim fizicienilor să se închidă într'o sferă, după părerea noastră delimitată în mod arbitrar și oportunist, cum nu le permitem istoricilor să se desintereseze de natură și să se ocupe, în temeiul unei pretinse importanțe mai mari, numai de anumite categorii de evenimente. Dacă e vorba de știință, căderea unei anumite pietre de pe un deal anumit în anul cutare și la ora cutare, este un eveniment tot atît de important ca și căderea unui guvern,

sau abdicarea regelui Angliei. Deci să facem istorie *obiectivă* și desinteresată.

Așa pun doar problema naturalistii, reprezentanții științelor exacte, marii pontifi ai civilizației și culturii moderne, cei ce zîmbesc cu ironie cînd li se amintește de *științe morale* și de *istorie ca știință!*

33. NAȘTEREA „UNUI OM“

Din nenumăratele evenimente ce se întîmplă în lume, unele extraordinare, d. ex. războiul mondial, altele fără importanță, ca de pildă căderea unui fulg de zăpadă (fără a cerceta înțelesul cuvintelor „extraordinar“ și „fără importanță“), să alegem un eveniment care să ne ofere prilejul pentru o discuție mai amplă a problemelor schițate în capitolul precedent: nașterea unui copil, a unui puiu de om.

N'ar fi prea greu de arătat că lămurirea acestui eveniment *din toate punctele de vedere*, ar constitui toată filosofia, toată știința omenească; ba chiar, dacă n'ar rămînea niciun punct nelămurit, ea ar constitui toată știința în general, nerămînînd nicio taină nedesvăluită. Adică pentru explicarea acestui eveniment ar trebui să chemăm toți savanții din lume, reprezentanții *tuturor științelor*, rugîndu-i să-și exprime părerea: deci un congres internațional și mondial al tuturor înțelepților. S'ar putea ajunge la un acord în explicarea acestui fenomen, presupunînd că acești savanți ar aduce cu sine toate cărțile ce s'au scris pentru a deslega problemele științifice?

Nu credem că s'ar putea stabili acordul dorit. Fiecare specialist ar explica fenomenul din punctul său de vedere, cu mijloacele științei sale. Să vedem ce-ar spune matematicianul. Pentru el copilul ar însemna d. ex. o unitate, care se adaogă la alte unități — deci la numărul total de oameni se mai adaogă unul; copilul ar mai însemna pentru el un corp geometric, a cărui suprafață și volum s'ar putea calcula prin metode matematice destul de complicate. Ar veni la rînd reprezentantul mecanicii raționale, apoi cel al fizicei, cel al chimiei, cel al biologiei, etc., și în sfîrșit pedagogul, metafizicianul și teologul.

Nouă ni se pare însă că există un singur specialist competent în chestiune care ar putea, da tuturor acestor savanți o explicație clară a fenomenului: *mama copilului*. Dacă nu prin vorbe și citate din diferite tratate voluminoase, fără îndoială însă prin fapte, prin atitudinea ei față de copil. Notăm că, în cele mai multe cazuri, numeroșii savanți amintiți mai sus nu se prea interesează de această atitudine a mamei, în

general de raportul între mamă și copil, ci procedează ca și cum copilul ar reprezenta o unitate în spațiu și un început în timp. Ei îl tratează după cum se judecă pe dinșii : ca persoană autonomă cu conștiință proprie, și mai ales ca un „*Eu*“ *compus din trup și suflet*. Marea descoperire a psihologiei și pedagogiei moderne că un copil nu este un adult mic, ci o ființă cu o structură, fiziologică și psihică, deosebită de cea a adulților nu se prea apropie de înțelegerea problemei. Presupunem doar că această deosebire nu poate fi radicală, deoarece copilul se dezvoltă și devine adult.

Oricum ar fi, pentru toți acei savanți copilul este un obiect de experimentare pentru verificarea unor ipoteze. La urma urmei, ei n'au nicio preferință pentru un copil sau altul. Doar pedagogii își mai dau seama de deosebirile între copii și preconizează individualizarea învățămîntului, selecționarea copiilor după aptitudini, etc., dar toate acestea într'un stadiu destul de înaintat al dezvoltării copiilor.

Numai istoricienii se desinteresează de copil. Abia după ce un individ sau altul a murit, intervine în anumite condițiuni istoricianul și se interesează de soarta lui trecută. Ne va spune cînd s'a născut, ce-a înfăptuit, etc. Și cu cită trudă se vor aduna, în unele cazuri, datele necesare pentru reconstruirea biografiei unui sau altui individ „istoric“. De ce nu l-au urmărit istoricienii din capul locului ? Ar fi doar mai simplu să asiste la naștere și să urmărească apoi pas cu pas dezvoltarea și activitatea lui pînă la moarte. Dar unii istoricieni preferă să-și scrie istoria proprie, decît să se ocupe de istoria altora....

Și bine fac. Căci nici noi n'am fi dispuși, chiar istoricieni fiind, să ne ocupăm de fiecare individ ce s'a născut sau se va naște în cursul vieții noastre și a activității noastre de istorician, deși, cu privire la unii indivizi, ar fi fost de mare folos s'o fi făcut.

În orice caz, niciun individ nu rămîne fără istorician propriu, chiar dela naștere : e maică-sa, și anume vrînd nevrînd. Și dacă maică-sa moare chiar la nașterea copilului, ea trebuie să fie înlocuită prin altă ființă care să poată înregistra istoria copilului.

Dar mai întîiu, lămurirea cîtorva chestiuni preliminare. Afirmația cum că după naștere copilul reprezintă o unitate față de mama sa, trebuie primită cu anumite rezerve. Din ce punct de vedere și în ce măsură este copilul o unitate independentă de mama sa ? Reprezintă mama și copilul într'adevăr două ființe ? De cînd și în ce măsură ?

Se'nțelege că aceeaș problemă se ivește la toate ființele vii, începînd cu plantele. Comparația cu corpurile „neorganizate“ ne arată mai bine această problemă. Dacă sfărăm o piatră dobîndim un număr oarecare de pietre ; pe aceste le numim

fărimituri de piatră cum vorbim de fărimituri de pîine, dar nicidecum de pui de piatră și de copii de pîine. Adică: fărimiturile se nasc din descompunerea unui întreg în părți, pe cînd un organism se naște din alt organism fără a-l descompune. Mîna nu este *pui* de corp, ci *parte* de corp și totuș nu parte cum e fărimitura de piatră față de piatra întregă.

Totuș, dacă ne dăm bine seama, și organismul nou născut a fost parte din organismul mamă și s'a despărțit de el. Dar a fost parte și nu mai este parte după ce s'a născut, ci după naștere este un *întreg*, o unitate sau totalitate, un *individ* — ceea ce nu putem spune despre păticea „născută“ din piatra sfărmată. Ba nici chiar despre piatră, înainte de sfărmare, nu putem spune că este o unitate, ci ea este o parte dintr'o unitate mai mare, din cea mai mare unitate posibilă care cuprinde toate pietrele ca părți ale sale, pînă la cea mai mică păticeă posibilă. Aci fizicienii și chimiștii ne arată cum putem merge și în sus și în jos, prin adăuțiune și diviziune, pentru a forma întreguri și părți, cum orice parte este un întreg pentru diviziune și parte pentru adăuțiune.

La organisme vii aceste operațiuni nu sînt posibile: diviziunea distruge unitatea, adică părțile dobîndite prin diviziune nu mai pot fi considerate ca *unități*, precum nici prin adăuțiune nu se pot constitui întreguri „mai mari“; nu putem lua un picior și să-l adăogăm la alt organism pentru a dobîndi un organism mai mare, precum nici organismul dela care luăm piciorul nu devine un organism „mai mic“.

Deosebiri între lucrurile anorganice și organisme au fost cercetate cu deamăunntul de oamenii de știință. Kant însuș a arătat că la explicarea organismului viu determinismul cauzal nu mai ajunge, ci trebuie să intervie finalitatea. Neovitaliștii (mai ales *Driesch*) au expus pe larg și în amănunte această problemă, care, cum am văzut, l-a preocupat atît de mult și pe *Leibniz*.

Nu vom stărui asupra acestei probleme pe care o credem destul de lămurită din toate părțile. Desprindem din ea cele două momente hotărîtoare: un organism se naște din alt organism, evoluează și moare, dînd naștere altor organisme de acelaș fel. Științele naturale au avut și au destul de lucru cu clasificarea diferitelor feluri de organisme, cu descrierea formării și transformării lor, etc. În acest domeniu nici vorbă nu poate fi de a explica toate fenomenele cu ajutorul mecanice, fizice și chimice. Fenomenele eredității, ale adaptării, etc., depășesc cu mult sfera științelor fizico-chimice.

În orice caz, nașterea și evoluția unui organism ridică probleme cari tulbură adînc toată ordinea mecanică și fizico-chimică așa de amănunțit și temeinic stabilită de oamenii laboratoarelor. Aceștia pot distruge organisme, pot demonstra că ele sînt compuse din materie și sînt supuse legilor natu-

rale, fizico-chimice, că sînt divizibile la infinit ca orice materie, etc., dar ei nu pot crea din materie *moartă* materie *vie*. Ca să se nască un organism, trebuie să fie dat un *germene* viu și viabil și pentru ca germenele să se desvolte, să devie un organism care, la rîndul său, să dea naștere unor organisme de acelaș fel, trebuie să fie date și anumite condițiuni exterioare, *un mediu* prielnic vieții.

În imensa varietate de organisme, cari se deosebesc întreolaltă prin forma lor, felul lor de reproducție, felul de evoluție individuală, etc., reprezintă oare omul un caz privilegiat și cu totul aparte? După toate cercetările și explicările științelor biologice, omul este un organism care ocupă un loc bine determinat în ierarhia animală fără să poată pretinde, din punct de vedere *biologic*, un loc privilegiat. În această sferă *specia umană*, e o specie ca oricare alta, omul e un animal ca oricare altul.

În sec. XIX, savanții și-au dat toată osteneala să arate că omul n'are niciun drept să se creadă „superior“ celorlalte animale și că trebuie să renunțe la orice pretenție de a fi o făptură „aleasă“, pentru care „Natura“ ar fi avut o deosebită preferință. Cît despre Dumnezeu, acești savanți nici nu mai cred că trebuie amintit numele Lui cînd se discută probleme „serioase“, „științifice“! Grijă lor cea mai mare a fost să lege biologia cît mai strîns de științele fizico-chimice, de legile naturii. Și chiar vitaliștii, admitînd pentru explicarea vieții un nou principiu: entelehia, năzuesc a restrînge conceptul de evoluție în așa fel ca să concorde la urma urmei cu legile fizico-chimice. Entelehia vitaliștilor nu este un principiu spiritual care să depășească sfera transformărilor materiale supuse legilor *naturale*. Entelehia e menită să explice „evoluția“ organismului, dezvoltarea sa, dat fiind că ea nu se poate explica prin cauze *externe*, mecanice sau chimice. Dar, în sfîrșit, evoluția se desfășoară cu o regularitate și după norme cari nu exclud nădejdea că ea va putea fi redusă în sfîrșit la legi fizico-chimice (mecanice).

Așa, în fața aceluia eveniment important cînd *un om se naște*, savanții își urmează liniștiți discuțiile asupra originii speciilor, asupra legilor eredității, asupra posibilității de a descoperi în laboratoare condițiunile în cari s'ar putea produce materie organică vie, etc.

Dar noi îi lăsăm să discute și ne vom interesa de soarta noului născut, în afară de sfera biologiei, chimiei, fizicei și mecanice.

Acest puiu de om, cu toate legăturile sale cu *specia umană* și înrudirea sa, mai apropiată sau mai îndepărtată, cu alte specii și varietăți, cu toate legăturile sale cu natura în general, n'are deocamdată altă grijă decît să mănînce, să doarmă, să țipe, să miște din mîini și din picioare, etc. Toată lumea din

jurul lui e plină de atenție pentru a-i ușura pe cât se poate existența și evoluția normală. El este cineva ; născut în anul cutare, ziua cutare ; el nu poate fi schimbat cu niciun alt lucru din lume ; el este unic și ocupă un loc bine determinat în Univers. Acest început de *viață individuală* n'are nimic a face cu biologia și celelalte științe oricît de exacte ar fi.

Așa e cazul pentru toate organismele nou născute. Dar nu toate intră într'o ordine care le înlesnește dobîndirea unei vieți individuale *conștiente*, pînă la un grad care să-i dea conștiința de sine și să-i permită a afirma că *este compus din trup și suflet*. De unde această opiniune a individului uman că are *suflet*, că nu este identic cu trupul său care e supus peririi și descompunerii, ci cu sufletul său nemuritor, că *este suflet nemuritor*.

Pe cînd deci fizicienii, chimiștii și biologiștii, oricît l-ar cerceta pe copil, nu pot descoperi decît materie organizată, deci trup, mama copilului va descoperi *chiar dela început sufletul* lui, va descoperi în copil „suflet din sufletul ei“.

Nașterea și evoluția sufletului copilului ne va interesa pe noi cari am dat trupul, chiar pe al nostru propriu, în seama naturaliştilor, renunțînd, din motive logice și empirice, de a ne identifica cu el.

Dar, în acest caz, evenimentul nașterii unui om are altă greutate în ordinea lumii și cere o atenție deosebită.

34. ROLUL „INTÎMPLĂRII OARBE“ IN VIAȚA OMULUI

Raportul între mamă și copil, au spus-o atîția șavanți și filosofi, nu interesează decît în primul rînd din punct de vedere biologic. Aceleași probleme cari privesc reproducerea (înmulțirea) plantelor și animalelor se ivesc și la om. În *biologia generală* vom găsi toate explicațiile ce ni le poate da știința exactă în această privință. Și aci tendința este de a stabili legi, uniformități, de a defini în mod precis conceptele de „celulă“, „ereditate“, „gen“, „specie“, „rasă“, „varietate“ etc. La marginea științei pozitive s'ar ridica poate și problema, dacă individul reprezintă realitatea sau specia, deci dacă nu cumva individul este „forma senzibilă“ prin care ni se relevază „existența noumenală“ a speciei. Această problemă ar implica toată seria de probleme aparținînd teoriei cunoașterii. Se'nțelege însă că știința modernă evită să depășească sfera experienței. Ea a cunoscut că *speciile* nu sînt invariabile, că totdeauna se pot ivi varietăți cari pot fi considerate ca specii noi ; ba mai mult, că regnul animal nu e despărțit în mod radical de cel vegetal, ci că există forme de tranșiție, cum de altminteri chimiștii au constatat că materia

anorganică trece pe nesimțite în materie organizată și organică. S'ar părea deci că toate „formele“ se înlănțuiesc în așa fel că în ansamblul lor ar constitui o unitate. Dar nu numai o unitate ci și o ierarhie, *un sistem*. Plantele au nevoie de materie anorganică pe care o asimilează și o prefac în materie organică; animalele au nevoie pentru existența lor de plante, iar unele animale (carnivorele) se nutresc numai din alte animale. După acest criteriu carnivorele ar fi animalele cele mai superioare, și ar fi să alegem între leu și tigrul (sau între păduche și purice). Oricum ar fi: interdependența lucrurilor e un fapt empiric și concepția că totalitatea lor ar forma un sistem (un „întreg“ format din părți) pare destul de bine întemeiată pe observație și experiență. Problema este însă de a verifica în amănunte această ipoteză, de a descoperi într'adevăr principiul de coeziune al acestui sistem. Dar tocmai aflarea acestui principiu, în sfera observației și experienței, s'a izbit de obstacole de netrecut. A porni dela principiul gravitației universale și a susține că solidaritatea socială de pildă este un caz particular al gravitației înseamnă a nu explica nimic. Ar trebui doar să fim în stare a arăta cum gravitația trece în solidaritate, așa cum mișcarea trece în căldură. Acelaș caz e cu voința la *Schopenhauer*, etc. — speculațiuni fără valoare explicativă. Mai apoi, acea interdependență observabilă rămîne pe plan material, oricît de mult s'ar complica fenomenele. E vorba doar numai de *transformări* materiale, de combinare de elemente chimice. Schema rămîne aceeaș ca la vechii fiziologi, numai că elementele și combinațiile lor s'au înmulțit într'un mod extraordinar.

Pe de altă parte, tot observația ne arată că există și o lume spirituală, tot un fel de *sistem de idei*, sau, cum se spune azi, sisteme culturale. Dar acest sistem nu cuprinde toate lucrurile ci este specific uman, cu anumite indicații de legături supraumane, metabiologice și chiar metapsihice. Ajungem deci iarăș la dualismul radical materie-spirit, fără posibilitatea de a arăta legătura între aceste două „substanțe“.

Ne-am hotărît să lăsăm la o parte toată speculația asupra totalității, asupra Universului „vecinic și nemărginit“, și să ne concentrăm atenția asupra unui fapt merit să ne înfățișeze geneza acelu dualism și rolul său în explicarea lumii.

Nașterea unui om reprezintă în „istoria Universului“ un eveniment, care, dacă-l *fixăm* și-l *izolăm*, ne poate da deslușiri hotărîtoare pentru dezlegarea problemei noastre.

Mai întîiu acest eveniment e *unic* în istoria Universului, n'a mai fost și nu va mai fi. Nu că nu s'au mai născut oameni și nu se vor mai naște; dar *acel* om, după toată experiența noastră, nu s'a mai născut în trecut și nici nu se va mai naște în viitor. Numai o concepție care ar admite întoarcerea ciclică a

tuturor evenimentelor ar putea susține *renașterea* unui individ absolut identic într'o lume iarăș renăscută absolut identică.

Întrebarea dacă nașterea sa a fost necesară nu poate primi un răspuns univoc și precis. Numai dacă am cunoaște într'adevăr structura Universului ca unitate sau ca sistem compus din părți, am putea răspunde în mod afirmativ. Creșterea unui fir de grâu e necesară? Dar dacă o vrabie flămîndă găsește bobul de grâu cînd a fost semănat? Și sînt multe alte întîmplări cari pot zădărnici ca din bobul de grâu să se nască firul de grâu „individul“ care să dea apoi naștere la alți indivizi. Tot așa și nașterea unui pui de om e contingentă cum și dezvoltarea sa, în ce privește condițiunile exterioare, e contingentă. Și aci, ca pretutindeni, nu putem spune decît că : dacă se împlinesc anumite condițiuni un copil se va naște și se va desvolta.

Cînd un om adult reflectează asupra vieții sale proprii, i se pare curioasă obiecțiunea că s'ar fi putut întîmpla să nu se nască, sau să moară în tinerețe de difterie sau printr'un accident. Mai radical încă : faptul că s'a născut și trăește e curată întîmplare.

Această întîmplare e condiționată însă de o serie neîntre-ruptă de întîmplări din trecut. Căci dacă pe unul din nenumărații săi străbuni zicem, în timpuri preistorice, l-ar fi mîncat un carnivor preistoric, acest om de azi nu s'ar fi născut. Dar căsătoriile cari s'au încheiat din timpurile preistorice pînă la nașterea sa : cîte întîmplări n'au jucat un rol și cît de lesne ar fi fost ca un străbun, într'o clipă de nehibzuire, să-și fi ales altă soție, așa că ar fi zădărnicit nașterea *omului nostru*.

Care savant, oricît de savant ar fi, ar susține că toate evenimentele cari au dus la nașterea unui anumit om s'au desfășurat după legi inflexibile și că „întîmplarea“ e exclusă din aceste calcule. Așa cînd un om iese din casă și traversînd drumul e izbit de un automobil : e întîmplare oarbă sau necesitate după legile Universului, adică după legile *istoriei* Universului. Înțelegem că, izbit de automobil, el a trebuit să moară — după legile biologice, dar nu înțelegem că automobilul a trebuit să-l calce în acel moment și în așa fel ca să moară. Dar dacă un dușman l-ar fi pîndit cînd iese din casă și l-ar fi ucis — tot întîmplare ar fi sau ar intra în legalitatea naturală și universală ?

Explicația că orice fenomen își are cauza sa nu lămurește chestiunea de mai sus. Un om nu moare fără cauză, ci sau de bătrînețe sau de boală sau din alte multe cauze posibile. Dar punem întrebarea precisă : un om anumit care a murit de boală nu putea să trăiască dacă ar fi chemat medicul la vreme ; dacă nu se găsea *din întîmplare* într'o localitate unde nu era decît un singur medic și acela n'ar fi fost plecat tot din întîmplare în altă parte ?

Vedem deci că soarta *unui anumit om* e dependentă dela

naștere pînă la moarte de un lanț de întîmplări, de evenimente cari nu pot fi prevăzute în legătura lor. Se ivesc „constelații“ de lucruri cari nu pot fi considerate *necesare*, în înțelesul legalității cauzale. Dar e lămurit că dacă toate aceste întîmplări s'ar succeda în mod haotic, fără nicio ordine, viața omului nu ar fi numai grea, dar aproape imposibilă și insuportabilă.

Omul adult știe că traversînd într'un oraș modern strada riscă să fie călcat de un automobil, cum știe că plimbîndu-se prin stepele africane poate fi atacat de lei. Și cite nu știe omul adult, mai ales dacă a învățat multă carte!

Și totuș cînd face filosofie, se incurcă în mod inevitabil, *deoarece a uitat de unde pornește știința sa și posibilitatea de a învăța carte.*

Toți străbunii săi, începînd cu timpurile preistorice, au năzuit să învețe a se feri de întîmplări neprevăzute. Numai în felul acesta au izbutit să ajungă la maturitate, să se căsătorească și, în sfîrșit, să-i dea lui naștere, acestui om unic de care ne ocupăm noi. Și ne întrebăm : a profitat acest om de toată experiența înaintașilor săi pentru a evita întîmplări primejdioase și a-și crea condițiuni prielnice de dezvoltare și de traiu? Este el mai inteligent, mai prevăzător, mai filosof decît înaintașii săi? Aci vor sări biologiștii ; vor cita din *Lamarck* și *Darwin*, din *Spencer* și alții, susținînd că omul de azi, prin selecțiune, ereditate, evoluție etc. este superior omului preistoric și protoistoric. Foarte bine, vom răspunde ; dar micul copilăș nou născut nu dă nicidecum semne de superioritate extraordinară față de camarazii săi din timpurile preistorice. Nici nu poate prinde un purice ; e cu desăvîrșire desorientat în toate disciplinele științifice ; nici nu bănuiește cită caznă și învățătură îl așteaptă la diferitele școli, cită muncă pentru a-și cîștiga pîinea de toate zilele ; nici nu știe măcar în ce partid politic să se înscrie ; nici nu cunoaște superioritatea sociologiei monografice asupra celorlalte sociologii. Așa dar e complect ignorant și nepăsător față de valorile spirituale.

35. OMUL ȘI ANIMALUL

Nu tăgăduim că în sociologie s'a dat atenție rolului celor are familia și organizația familială în geneza și evoluția „Societății“ omenești. *Aristotel*, apoi *Auguste Comte* au arătat că familia este „nucleul social“, care cuprinde toate elementele și posibilitățile pentru dezvoltarea, lărgirea și complicarea societății. Totașa s'a dat atenție cuvenită *educației* ca funcție socială, stăruindu-se în deajuns și asupra educației *familiale* care pune temeliiile educației *publice*. Familia și școala, se spune, trebuie

să colaboreze pentru a forma *persoana umană*, liberă și autonomă — etc. etc.

Toate aceste teorii însă îl consideră pe om dela naștere ca *individ*, care, în urmă, prin educație devine tot mai liber și autonom, tot mai mult *personalitate*. Ce lucruri frumoase s'au spus despre *idealul educației*, despre integrarea individului în sistemul de cultură, despre deșteptarea forțelor sale creatoare etc. etc. Se ridică și unele voci sceptice cari zguduiesc întrucîtva încrederea prea mare în perfectibilitatea omului prin educație, dar în general, în *teorie*, predomină optimismul și se caută metode tot mai ingenioase de a-l face pe om cît se poate mai intelectual, mai moral, mai senzibil, mai primitiv pentru toate valorile superioare, *spirituale*.

Există, pe de altă parte, și tratate de psihologie cari dau atenție dezvoltării vieții psihice a copilului, fie în legătură cu dezvoltarea trupească fie cu mediul împrejurimilor și mai ales cu mediul social. Dar nu s'a pus încă într'un mod destul de radical, după știrea mea, problema sufletului copilului (decît doar de teologi). Copilul este individualitate. Dar din ce punct de vedere? Biologii au fixat începutul dezvoltării individualității cu momentul *concepției*, iar nașterea reprezintă, după toate aparențele, desăvîrșirea individualității biologice a copilului: mama și copilul ni se înfățișează după acest eveniment ca doi *indivizi cu viață proprie*. Dar la om, ca la multe animale, și mai ales la mamifere, dependența biologică a copilului de mamă durează încă multă vreme. În timpul alăptării dependența e manifestă, dar copilul mai are nevoie de scutul mamei și de îngrijirea ei pînă ce iese din prima copilărie, ba și în anii de adolescență. Știm că în această ocrotire și conducere a copilului intervine și tatăl, apoi frății, rudele și alte persoane, după timp și împrejurări (probleme de cari se ocupă sociologia în amănunte). Dar ce-i cu sufletul copilului? Dobîndește copilul deodată un suflet unitar? Se dezvoltă sufletul dela un minim la un maxim? Putem vorbi de o existență a sufletului deosebită de trup? Au plantele și animalele un suflet sau numai copilul omenesc? Cînd copilul se naște mort sau moare nu mult după naștere, a avut un suflet sau un început de suflet? Nu întreb *ce credem*, ci întreb *ce putem ști* în această privință. Părinții și frății nu vor crede că din copilul și frățiorul lor n'a rămas după moartea lui decît o cantitate de materie. El a trăit doar, a fost *mai mult decît trup*. Dar făcînd abstracție de aceste credințe și explicări neștiințifice: ce explicare ne dă știința? Entelehia? Dar de unde vine entelehia, cînd începe acțiunea ei, de ce încetează acțiunea ei și oare se pierde ea fără urmă cînd organismul moare? Cert este că rămînînd în sfera științelor fizico-chimice și adresîndu-ne chiar biologiei, nu vom primi un răspuns satisfăcător la întrebările de mai sus. Așa că vrînd nevrînd ne vom adresa filosofilor și, în sfîrșit, meta-

ficienilor. Dar pe metafizicieni îl lăsăm la urmă. Abia cînd toate străduințele noastre de a explica aceste fenomene nu vor ajunge la nici un rezultat, vom deschide cărțile de metafizică. Și ne gîndim la *Leibniz* în primul rînd, care a dat atenție tuturor sufletelor individuale, dar care le-a lăsat izolate, visînd și simțînd, bucurîndu-se și întristîndu-se fără să știe însă că există și alte suflete.

Dar de ce să nu ne adresăm psihologiei? Am mai spus-o că această „știință despre suflet“ începe prin a tăgădui existența sufletului; ea este deci o știință care neagă dela început existența obiectului ei propriu. Și atunci psihologia este, în parte, un ram sau o anexă (destul de inutilă) a biologiei, în parte ea coincide cu logica („psihologia gîndirii“). Unele probleme „psihologice“ își găsesc de altminteri interpretarea și rezolvirea în fizică (optica, acustica). Cu privire la *suflet*, psihologia ne lasă complet nelămurii. Nici prin gînd nu le trece psihologilor să încerce a dovedi nemurirea sufletului. Ei analizează *stările de conștiință*, destramă procesele psihice și încearcă a arăta înlănțuirea lor etc. Nu putem spune că cercetările psihologice nu sînt interesante, utile și uneori foarte ingenioase. Învățăm doar ce este memoria, atenția, voința, emoția, sentimentul etc. Dar nu învățăm ce este sufletul. Așa dar: din fizică, chimie și biologie știm ce este trupul; cum se naște, cum se dezvoltă, cum funcționează, cum se adaptează, cum moare; — dar din psihologie nu știm ce este sufletul; nici dacă și cum se naște, nici cum se dezvoltă, nici dacă moare sau este nemuritor. Trebuie să notăm cu uimire că această problemă e destul de neglijată și aproape părăsită de toți savanții. Doar metapsihica și spiritismul se mai ocupă de ea, dar într'un fel care nu poate dobîndi încrederea celor ce sînt deprinși cu cercetări „positive“.

Dar în temeiul expunerilor noastre de pînă acuma, nu putem ocoli problema, nici n'o putem declara ca stînd în afară de sfera științelor pozitive. Dacă omul se naște ca trup, el trebuie să aibă și suflet. Iar sufletul său nu poate veni decît tot dela părinții săi ca și trupul. *Individualizarea* nu poate privi numai trupul. Un copil născut mort, nu e copil, nu e om, ci un cadavru și intră în ordinea fizică. Un copil viu însă are și *trup și suflet*, de aceea e *viu*. Biologia se ocupă de trupul său, psihologia ar trebui să se ocupe de sufletul său. Biologia ne arată condițiunile în cari se nasc, se dezvoltă și se perpetuează organismele vii, deci și omul, și anume din punct de vedere trupesc, ca *forme materiale*. „Individul“ pentru biologie este reprezentant al unei *specii*, rase sau varietăți. El descinde, trecînd prin nenumărate generații, din organisme a căror origine se pierde în negura trecutului. Dar individul nou născut reprezintă în acelaș timp începutul unei serii de generații.

Trebuie să ne dăm însă bine seama că pentru biologie

timpul nu joacă un rol determinant, nu e timp istoric propriu zis. Dar totuș timpul biologic se deosebește de timpul fizicei ; am putea zice că ocupă un loc intermediar. Anume, dacă ne referim la varietăți și specii și la „filiațiunea“ lor, timpul succesiunii lor este ireversibil. Așa s'a construit într'un anumit senz o succesiune a tipurilor biologice, dependente în mare parte de „istoria pământului“, de schimbările condițiunilor telurice necesare pentru existența varietăților. Intervin apoi, în această istorie, și raporturile între diferitele categorii de vietăți. Așa dacă o categorie nu mai poate exista din cauza condițiunilor schimbate, toate categoriile dependente de ele vor suferi cel puțin modificări simțitoare. În linii mari această dependență se va manifesta în apariția și dispariția de plante în legătură cu schimbările de climat, apă, pământ rodnic, relief etc., iar apoi în dependență de aceste plante, apariția și dispariția de diferite animale ș. a. m. d. Povestea cu șoarecii, bondarii, pisicile și trifoul e prea bine cunoscută ca să mai fie nevoie să stăruim asupra acestei interdependențe. Dar în biologie sînt și alte cauze cari împing la schimbări : ereditatea, fenomene de degenerare și regenerare, încrucișări, mutații etc.

Biologii caută să scape pe cît posibil de Timpul istoric, năzuind să ajungă la o explicație cauzală, prin descoperirea atît a cauzelor externe cît și a celor interne. Experiențele ce se fac cu plante și animale pentru a descoperi acțiunea și interdependența acestor cauze sînt menite a înlesni biologiei apropierea de științele fizico-chimice și reducerea tuturor fenomenelor la principiul cauzalității.

Cum se prezintă problema *sufletului* ? Dacă am pași pe urmele psihologiei științifice, am ajunge iarăș la paralelismul psiho-fizic : manifestările psihice ale organismelor, începînd cu cele mai simple (heliotropismul, senzibilitatea etc), ar fi legate și dependente de structura diferitelor tipuri de organisme, dela cele unicelulare pînă la cele mai complicate. La om, am avea deci manifestări psihice dependente de caracterul speciei în general, apoi, înăuntrul speciei, de caracterul raselor și varietăților. Fiecare categorie de organisme ar avea deci un suflet corespunzător tipului biologic, iar indivizii ar participa oarecum la sufletul grupului biologic din care fac parte.

Dar, în felul acesta, nici n'am putea vorbi bine zis de un suflet individual, de nașterea și dezvoltarea sa. Ceea ce numim „conștiință“ ar fi un epifenomen al materiei organizate și individualizate în cursul proceselor biologice. Prin „conștiință“ s'ar manifesta această organizare și individualizare, vremelnică, a materiei ; ea ar fi expresia finalității interne a organismului. Ea ar sta, cum se spune, în serviciul instinctului de conservare a individului și, indirect, în serviciul conservării și perpetuării speciei.

Aplicînd această teorie, știința umană ea însaș (logica, ma-

tematica, fizica, etica etc.), și-ar avea originile în instinctul de conservare individuală și al speciei. Știința servește deci *artelor*; ea a înlesnit perfecționarea tehnicilor prin care specia umană a reușit să-și dobândească o superioritate vădită față de celelalte vietăți.

Dar, din punct de vedere biologic, se naște întrebarea: de ce n'a existat această superioritate din capul locului; de ce unele varietăți omenști n'au *progresat*; de ce a trebuit să treacă *atîta timp* ca superioritatea unor anumite grupuri omenști, atît asupra animalelor cît și asupra altor grupuri omenști, să se manifesteze cu atîta putere?

Comparînd viața umană de azi cu urmele ce ne-au rămas din timpurile preistorice și protoistorice, nu vom putea tăgădui că s'au făptuit transformări cari nu pot fi explicate în temeiul paralelismului psiho-fizic. Tipul *biologic* omenesc nu s'a schimbat în așa fel ca această schimbare să ne explice *progresul civilizației și culturii*.

La om deci a intervenit un factor care lipsește celorlalte animale, a intervenit un proces care depășește sfera *biologică*. Adică: individul uman a reușit să dărîme izolarea sa psihică și să intre în legătură cu sufletul semenilor săi. Din punct de vedere *istoric*, *solipsismul* a fost învins și răsturnat de om prin procesul dialectic, prin intrarea în comunicare intelectuală cu semenii săi. Acest fenomen nu poate fi explicat prin metodele științelor naturii (fizică, chimie și biologie) — deoarece chiar aceste științe sînt rezultatul aceluși proces; ele își găsesc explicarea abia prin acel proces dialectic. Faptul că un lucru anorganic ne apare ca *materie și forță*, că un organism ni se înfățișează ca *materie înzestrată cu viață*, rezultă din scindarea *noastră* în trup și suflet. Iar acest dualism derivă din procesul dialectic, din dezvoltarea *sufletului individual* în comuniunea sufletească cu semenii noștri. Problema, dacă plantele și animalele au suflet primește acuma alt aspect. Ele au suflet în măsură ce pot comunica întreolaltă, în măsură ce-și pot spune olaltă bucuriile și durerile precum și opiniunile asupra celorlalte lucruri.

Dar putem observa că posibilitățile de comunicare la plante lipsesc cu desvîrșire; doar poeții vor putea găsi la plante, mai ales la flori, tendințe spre filosofare. „Solipsismul“ plantelor pare a fi absolut. La animale sîntem împinși adeseori să interpretăm, prin analogie cu viața umană, anumite manifestări ca semne de comuniune sufletească. Nu putem nega aceste fapte. Dar, pe de altă parte, observația mai atentă ne arată că toată comuniunea lor se reduce la procese tipizate, fără posibilitate de variare, de lărgire și complicare. Chiar în raporturile animalelor cu omul, manifestările lor de „înțelegere“ a interlocutorului rămîn închise într'o sferă foarte îngustă și nu depășesc limitele trase de tipul biologic. *Prietenia*

între oameni și animale inteligente este și rămîne o prietenie între *animale*. Adică : omul trebuie să se coboare la nivelul animalului pentru a fi înțeles de el, pe cînd animalul nu se poate ridica nici cînd la felul de gîndire al omului. În animalul superior, „inteligent“, omul își regăsește imaginea sa proprie — *de animal*, pe cînd animalului îi rămîn neînțelese toate manifestările *specific umane*. *Dialogul* între om și animal nu poate ajunge la fixarea de *noțiuni și principii abstracte*. Animalul nu ajunge la conștiința de sine, la judecată : *Cogito ergo sum* ; nu ajunge la îndoiala asupra existenței lucrurilor nici la reflexiunea asupra propriei sale existențe ; animalul nu-și poate dobîndi *libertate și autonomie* ; el nu poate afirma că este compus din trup și suflet nici că există materie și forță. El nu este nici dualist nici monist ; nu susține nici nu tăgăduște nemurirea sufletului etc. El n'are noțiuni morale și juridice ; n'are un sistem de valori după care să-și orienteze activitatea. Totuș, animalul simte și gîndește, iubește și urăște, luptă, muncește, — dar fără a-și putea dobîndi *glorie și bogăție* și fără a se îngriji de mîntuirea sufletului său. Animalul deci nu filosofează.

A fi om înseamnă a filosofa. Dar omul nu se naște filosof, ci devine filosof intrînd în comuniune spirituală cu semenii săi dar numai în anumite condițiuni istorice. Timpul este pentru trecerea omului dela viața animală la viața filosofică (adică umană) un factor hotărîtor. Procesul dialectic prin care omul s'a ridicat la o viață superioară, spirituală, se desfășoară în timp, în istorie. Nici cauzalitatea mecanică, nici finalitatea biologică (organică) nu explică fenomenele vieții omenești, ci numai *libertatea* o explică.

36. COMUNITATEA ȘI LIBERTATEA

Nașterea unui copil n'are, din punct de vedere biologic, nicio importanță deosebită. S'au născut, au trăit și au murit multe milioane de oameni, și se vor naște de acuma înainte și vor muri iarăș multe milioane. După calculele statistice, azi se naște în medie în fiecare jumătate de minută un copil. Totuș, din alt punct de vedere, nașterea unui copil reprezintă un eveniment extraordinar. Fiecare dintre noi își datorește existența proprie lanțului neîntrerupt de generații umane. Prin naștere, individul uman intră în această înlănțuire, în această *comunitate umană*.

Dar cum se formează comunitatea ? Știe copilul că intră în comunitate ? Cînd și cum ajunge la această știință ? Ce înțeles are acest termen de comunitate ?

Se spune : există societăți umane : familii, triburi, na-

țiuni, State. Sociologii s'au străduit să definească termenul de societate, să arate cum se constituie o societate, cum evoluează, etc. Ei vorbesc de societățile existente ca de niște „realități“, individualități, supraorganisme ; unii caută să explice societatea în felul că ea există în conștiința indivizilor ; alții se căznesc a explica raportul între individ și societate, dat fiind că individul adeseori intră în conflict cu societatea, deși se spune că, în general, individul se adaptează sau e adaptat la viața socială.

Un copil nou născut nu prea pare a cunoaște aceste grave probleme, cum nici părinții săi și cei din jurul său nu-și prea bat capul cu problema adaptării copilului la viața socială. Problema ce i se pune copilului și celor din jurul său este să se înțeleagă întreolaltă. Mai ales mama are prilejul să converseze cu copilul și să-i deștepte gustul și interesul pentru conversație. Prin mimică, vorbe, cîntece, gesturi, mama își dă toată silința să fie înțeleasă de copil ; intervin apoi și ceilalți oameni din jurul său pentru a-l atrage în *convorbiri*. Pentru experiență proprie și reflexiune asupra lumii exterioare copilului îi rămîne foarte puțină vreme și nu greșim dacă spunem, că și foarte puține posibilități. Copilul trebuie să-și coordoneze mișcărilor și simțurile, trebuie să-și stabilească unitatea organică față de lumea exterioară. Înainte de această separațiune, înfăptuită prin exercitarea simțurilor și coordonarea mișcărilor, nici nu poate începe experiența și interpretarea lumii exterioare. Între timp însă se înfăptuește într'un ritm tot mai vioiu comuniunea cu mama și oamenii din nemișlocita împrejurime a copilului, astfel că știința despre lumea exterioară copilul o dobîndește, prin mijlocirea mamei, înainte de a intra el însuș în contact cu ea. E curios că psihologia umană, în analiza fenomenelor psihice, începe dela elementele „cele mai simple“, dela *senzații*, susținînd că acestea formează baza proceselor de conștiință. Copilul ar fi după această concepție o „sumă de senzații“, sau un complex de senzații legate într'un anumit mod. Adică, vrînd să explicăm ce este copilul, noi pornim dela *situațiunea noastră*, care este însă un rezultat al evoluției prin care am trecut dela naștere pînă la maturitate. Dacă vrem să spunem în mod obiectiv ce este copilul, în temeiul observației și fără a fi contaminați de psihologie așa, cum sînt și unele mame, vom spune că el este o ființă vie care se mișcă și se manifestează în așa fel, încît noi *înțelegem ce simte, ce vrea, ce gîndește*. Și cu cît copilul înaintează în dezvoltarea sa, cu atît mai mult cunoaștem viața sa sufletească și observăm că și el începe să ne înțeleagă pe noi tot mai bine.

Mama copilului, dacă nu este psiholoagă de profesie, nu se va gîndi să facă studii „obiective“ asupra copilului, ci toată năzuința ei va fi să stabilească o legătură (comuniune) sufletească cît mai strînsă între ea și copil. Dacă e vorba de lămurirea psihologică a problemei, psihologul va trebui să observe

și să studieze procesul dialectic între mamă și copil prin care se înfăptuește și se desăvârșește acea comuniune sufletească. Această analiză trebuie să formeze punctul de plecare și baza tuturor cercetărilor psihologice, iar nu „analiza senzațiilor“ (*Mach*) sau descrierea organelor de „simțire“. *Un aparat de recepție și emisiune* de semne își are doar rolul numai în raport cu alt aparat de acelaș fel ; el nu poate fi cercetat și înțeles decît prin *funcțiunea sa și fiind în funcțiune*. Iar legarea între două aparate de acest fel nu se poate face în alt mod decît așa ca, în momentul cînd un aparat emite semne, celalt să le recepționeze și viceversa. Comparația e destul de primitivă, dar ea ne apropie de înțelegerea problemei. Într'adevăr, doi oameni cari conversează ni se prezintă în felul acesta ; dar în acest caz *observatorul* el însuș *ia parte la conversație*, el însuș fiind un astfel de aparat, el însuș intrînd în dialog ; el poate observa înlănțuirea dialogului numai identificîndu-se cînd cu unul cînd cu celalt dintre interlocutori. Dacă vom zice că *trupul omenesc* este un astfel de aparat, vom greși fără îndoială ; *trupul poate fi aparat de recepție, dar nu de emisiune* ; aparatul de emisiune trebuie să aibă alt nume, zicem : suflet. Deși nu vedem (în cazul observatorului) decît două corpuri (trupuri) în mișcare, producînd în noi o serie de „constelații“, totuș noi le interpretăm pe acestea ca simboluri, ca semne ale unui proces psihic, ca *expresii* ale sufletului. Acele constelații sînt pentru noi *reprezentări*, dar ele își dobîndesc pentru noi un înțeles numai dacă le considerăm ca expresii ale senzațiilor celuilalt, deci dacă le putem transcrie, prin recepție, în senzații de-ale noastre. Așa deci trupul celuilalt este *pentru noi* reprezentare, *pentru sine* senzație ; iar cînd *observăm* dialogul între doi oameni, noi transcriem o serie de reprezentări într'o serie de senzații, care serie reprezintă o înlănțuire a duor suflete. E evident însă că această înlănțuire de senzații își găsește expresia prin mișcările, gesturile, mimica noastră cari sînt sau pot fi reprezentări pentru alt *subiect*.

Dar rolul de observator trebuie să ni-l dobîndim printr'un lung exercițiu ; copilul (în primele faze de dezvoltare) nu poate fi observator, ci numai *interlocutor*. El e prins totdeauna în procesul dialectic și nu se poate emancipa decît în momentul cînd își capătă „conștiința de sine“, cînd se formează o *ordine* a lucrurilor exterioare după gradul lor de subiectivitate, adică de capacitate de a intra cu copilul în dialog, începînd cu subiectele pure, mama și persoanele cunoscute din jurul său, pînă la obiectele pure. Dialogul cu aceste *obiecte* se reduce la un minim ; la orice întrebare a omului fiecare dintre ele dă un răspuns stereotip, fără a continua dialogul. Dar toate dialogurile sînt croită după modelul celui între mamă și copil, în urmă între copil și ceilalți *oameni*. Procesul dialectic se complică prin intervenția a tot mai numeroase lucruri, fie că se

vorbește cu ele sau despre ele. Libertatea stă în posibilitatea de a începe oricând dialogul, de a întrerupe și de a interveni oricând într'un dialog ce se desfășoară.

Copilul deci, a cărei naștere este din punct de vedere biologic contingentă, intră prin procesul dialectic într'o nouă ordine ; în cea a subiectelor. În cursul acestui proces însă se desprinde ordinea statică, a obiectelor, care se coordonează structurii aparatului sensorial de recepție și reprezintă așa zicind o prelungire sau o proiecțiune a acestui aparat ; obiectele sînt fenomene, reprezentări (cu proiecțiuni a senzațiilor trupului). Pe de altă parte se constituie o ordine dinamică, a subiectelor, născută din procese dialectice în cari individul uman trebuie să-și fixeze neîntrerupt rolul și rangul față de interlocutorii săi. Cu cît numărul interlocutorilor crește, cu cît înlănțuirea proceselor devine mai complexă, cu atît mai complicată devine și structura acestei ordine. Dar, pe de altă parte, această complicație n'ar fi posibilă, dacă subiectele n'ar fi libere, adică n'ar putea intra în cele mai diferite procese dialectice, afirmîndu-și totdeauna prin întreruperea unui proces și intrarea în altul, libertate și autonomia lor. Totuș această libertate nu înseamnă haos și arbitrar, deoarece chiar prin originea sa procesul dialectic se întemeiază pe reguli bine fixate ; conținutul dialogului poate varia, dar modul cum se desfășoară e supus unor norme rigide : normelor logice. Așa cum individul ca trup aparține ordinii fizice și biologice, așa intră ca suflet într'o ordine susținută de legile spiritului, de normele logice. Identitatea sa ca „trup și suflet“ e garantată doar numai prin posibilitatea de a-și separa trupul (prin senzibilitate) de celelalte obiecte, și, pe de altă parte, de a-și dobîndi identitatea ca suflet prin gîndire, adică prin comuniunea spirituală cu celelalte subiecte.

Raportul între mamă și copilul nou născut reprezintă un caz privilegiat : trecerea unei unități biologice în dualitate și începutul închegării unei unități spirituale.

Comunitatea umană este deci o unitate care se opune individualizării și fărâmițării biologice ; ea se opune autonomiei materiale a organismelor prinzîndu-le într'o nouă unitate în sfera spirituală (sufletească). Dar această unitate, cum am văzut, se întemeiază pe libertate ; adică ea nu se opune tendinței de viață autonomă a individului, ci dimpotrivă îi deschide cea mai largă posibilitate de dezvoltare și afirmare, întrucît transpune viața de pe planul material unde trupul e supus legilor fizico-chimice (independente de voința omului) pe planul spiritual, unde activitatea omului depinde de voința sa, de sufletul său.

Așa dar, formîndu-și sufletul și identificîndu-se cu el, omul își poate dobîndi cel mai înalt grad de libertate — față de legile fatale și inexorabile ale materiei din care este compus. Ordinea

spirituală însă nu poate fi construită „prin analogie“ cu cea fizico-chimică, așa cum credea *Kant*, ci ea este specific aeo-sebită ; ea nu este o ordine de coexistență în spațiu ci de înlănțuire în timp. Fenomenele, adică obiectele exterioare, n'au în această nouă ordine, decît rolul de simboluri, de semne, cu ajutorul cărora se manifestează procesul dialectic în desfășurarea sa succesivă ; ele sunt în combinarea lor succesivă. în mișcarea lor și deplasarea lor spațială măsuri ale scurgerii timpului, ale istoriei.

37. DYADOLOGIA

Nu vom încerca, o repetăm, să construim în temeiul principiului dialectic un sistem filosofic, metafizic, afirmînd de ex. că toate transformările în timp se explică prin comuniunea între monade, așa cum închegarea și evoluția societăților umane se explică prin comuniunea între indivizii omenești. S'au făcut încercări de felul acesta și unele din ele satisfac tendința spre unitate (spre „monism“) a spiritului nostru. De ce am mai repeta astfel de construcții, cari n'ar avea nici justificarea originalității nici pe cea a unei expunerii literare de valoare superioară.

Am putea porni dela monadologia lui *Leibniz* pentru a clădi și noi o nouă monadologie, unde însă monadele ar sta în legătură, unde separațiunea lor materială ar fi compensată printr'o comuniune spirituală. Am putea întemeia o *dyadologie*, a cărei bază ar fi unitatea în dualitate, reprezentată prin raportul între mamă și copil — în tot cuprinsul vieții. Și, dacă am merge pe urmele lui *Schopenhauer*, care a ridicat voința la rangul de principiu cosmic, am putea și noi ridica *dialogul* dintre mamă și copil prin care se reface unitatea pierdută prin înmulțirea biologică, la principiu universal. Așa s'ar explica înlănțuirea tuturor lucrurilor și interdependența lor printr'o comuniune, pornind dela infinitul mic și cuprinzînd în sfîrșit Universul. Atracțiunea în fizică, afinitatea în chimie, înruderia în biologie și simpatia în sociologie nu ar fi decît diferite aspecte ale aceluiaș principiu. Dar, nu e frumos și grandios sistemul lui *Plotin* ? L-am putea întrece în descrierea nașterii lumii din unitate și întoarcerea ei în unitate ?

Și chiar reprezentanții științelor exacte moderne au construit o imagine a Universului care ar face cînte oricărui metafizician. Se enunță doar că teoria relativității a lui *Einstein* trebuie să revoluționeze filosofia, să împingă la o nouă concepție despre lume, deci și despre viață. Fizicienii au purces pe calea filosofării, *Mach*, *Poincaré* și alți fizicieni și matematicieni filosofează cu tot dinadinsul. O nouă *filosofie*

naturală, modernă, a luat naștere și împinge filosofia tradițională tot mai mult spre periferie. *Facultatea de filosofie* la Universități nu mai este de fapt facultate de filosofie, ci de *litere și istorie*. Filosofie proprie zisă nu se face decît la *facultatea de științe și la facultatea de teologie*. Dar astăzi aceste două facultăți n'au aproape niciun punct de întîlnire, ci doar se combat în așa fel că teologul neagă adevărurile științifice considerîndu-le primejdioase pentru religie, iar naturalistul nici nu ține seama de teologie, considerînd-o în afară de sfera științelor.

Așa zisa filosofie care se predă la facultatea de litere vegetează ca o disciplină istorică sau ocupîndu-se de un fel de „semiștiințe“ cari n'au nici obiect nici metodă bine lămurite. Logica, psihologia, teoria cunoașterii, etica — cine mai crede azi că aceste discipline sînt *științe* (în adevăratul înțeles al cuvîntului). Dar cum? se va spune. Logica, psihologia, etica sînt doar discipline de bază pentru toate științele! Am crede. Dar azi studenții dela facultatea de științe nu se mai ocupă de logică și teoria cunoașterii, nici cei dela facultatea de drept; aceștia din urmă nu se ocupă chiar nici de morală, deși ni s'ar părea că o catedră de morală la facultatea de drept ar fi indispensabilă. Cît despre *teologie* nici nu mai vorbim: știința despre Dumnezeu e considerată ca o *specialitate* a teologilor care nu interesează de loc pe ceilalți specialiști.

Auguste Comte a văzut cu drept în această *specializare* o mare primejdie pentru societate. Năzuința lui a fost să restabilească *unitatea științei*, să demonstreze strînsa legătură între științe, deci să dea o nouă filosofie care să cuprindă principiile tuturor științelor. Dar însemnătatea lui *Auguste Comte* stă în încercarea de a înlocui *teologia* prin *sociologie*, de a da sociologiei rolul pe care îl avusese odinioară *teologia* față de celelalte științe. Sociologia, la *Auguste Comte*, nu este o știință coordonată celorlalte științe, ci ea este încoronarea lor; ea le cuprinde pe toate; din ea s'au născut toate și în ea trebuie să se întoarcă toate. Obiectul sociologiei este, după *Comte*, *Umanitatea*, *Marea-Ființă*, iar sociologii sînt preoții *Umanității*. Aceste pretenții ale sociologiei au fost repede înăbușite de cei ce se instalaseră în locul teologilor, adică de reprezentanții științelor „exacte“, cari în mod instinctiv simțiră primejdia ce-i amenința din partea noiei științe. Ei se credeau doar deținătorii tuturor tainelor Universului; ei îl detronaseră pe Dumnezeu punînd în locul Lui *Rațiunea*. Fiecare dintre ei se consideră încă astăzi *ființă rațională*, *autonomă și liberă*, și dacă nu încă atotștiutoare, cel puțin aparținînd unei corporațiuni care deține cheile ce vor deschide toate secretele Universului.

Savanții moderni l-au ostracizat pe *Comte* și l-au scos din rîndurile lor. *Marea Reformă* pe care o visase *Comte* în temeiul sociologiei sale și al cărei program îl expusese cu

afita însuflețire în cele patru volume ale *Politicei pozitive*, rămase neînfăptuită. Iar sociologii s'au mulțumit, după lungi discuții, să fie admiși și ei ca modești *specialiști* în savanta corporație, dar fără nicio pretenție de înfăptuire și renunțând la rolul de reformatori, de „putere spirituală“. Într'adevăr pretențiile lui *A. Comte* erau și exagerate și întemeiate pe principii greșite. În amănunte, sociologia sa cuprinde o serie de enunțări de mare valoare și cari constituiesc și astăzi pietrele fundamentale ale noii științe. Dar în trecerea dela teoria sociologică la reforma socială, pe care o numește *politică*, *Comte* a sărit peste șea. El care demonstră necesitatea de a ne feri de speculațiunile sterpe ale metafizicei, cari împiedică aplicațiunile raționale ale rezultatelor științelor, preface obiectul științei sale în *entitate metafizică*, ba chiar în *personificație teologică*. În acest fel, însă, materialismul, idealismul și toate ismele filosofice-metafizice sînt mai acceptabile și mai aproape de mintea omenească decît *sociologismul* său, care și-a găsit apoi desăvîrșirea, pe o cale mai puțin revoluționară, în școala lui *Durkheim*. *Durkheim* a fost mai precaut. El nu vorbește de Umanitate și de Marea-ființă, ci de *Societate*, care însă după expunerile sale are rolul unei entități supra-individuale; ea este o *putere* care exercitează asupra individului, născut asocial și egoist, o constrîngere pentru a-l adapta nevoilor ei. *Societatea* este o *realitate sui generis*; ea explică *fenomenele* religioase, morale etc. și chiar categoriile logice ca produse ale sale. Împotriva acestei metafizice destul de naive și primitive și care nici n'are avantajul clarității *organicismului* spencerian, „individualiștii“ (sau așa zisa „direcție psihologică“) au la îndemînă argumente destul de puternice și hotărîtoare. *Societatea*, zic ei (și în această afirmație e cuprinsă lovitura de moarte nu numai a sociologismului durkheimian, dar a sociologiei în general), *nu există decît în conștiința individuală*. Într'adevăr, dacă e vorba de realitate în înțelesul obișnuit, nu putem tăgădui că individul este singura realitate și că societatea este o *noțiune*, ca oricare altă noțiune. Dar aci se ivesc din nou toate problemele teoriei cunoașterii. Ce înseamnă termenul de noțiune? Este societatea un concept căruia îi corespunde un obiect în lumea fenomenală sau numai o idee?

În căutarea dezlegării acestor probleme am pornit dela început. Am acceptat ca punct de plecare pozițiunea individualiștilor: numai individul este realitate. Am încercat să identificăm individul și ne-am oprit mai lungă vreme la rezolvirea dată de raționaliști cari au identificat individul cu gîndirea: *cogito ergo sum*. Am părăsit deci trupul, dîndu-l în seama ordinei fizice și lăsîndu-l pe mîna fizicienilor, chimiștilor și biologiștilor cari să-i descopere structura și funcțiunea. Dar cînd am încercat să-i atribuim individului un

suflet, al lui, nemuritor și indestructibil, ne-am izbit de noi dificultăți : de unde vine acest suflet ? e gata format la nașterea individului ? e adăogat trupului ? se dezvoltă odată cu trupul și se disolvă odată cu el ? Dar mai ales : știm noi, fiecare din noi, nemijlocit că sîntem compuși *din trup și suflet* ? Știm noi că celălalt este compus din trup și ceva ce s'ar putea numi *suflet* ? ce înseamnă atunci afirmația zicînd că „Eu sînt compus din trup și suflet“ ?

A fost lungă și anevoioasă calea pînă ce am ajuns să putem da răspuns la aceste întrebări. Nu susținem că răspunsul nostru este definitiv și că exprimă ultimul adevăr. Dar sîntem în drept să cerem ca să nu se pună în fața răspunsului nostru o afirmație dogmatică fără cercetarea faptelor. Să nu ni se spună : *Kant* a zis așa, *Husserl* așa etc. etc.

Fizicienii au descompus Universul pînă la atom și sînt pe cale să găsească *elementul* Universului, unitatea din care se compune chiar atomul ; adică ei cred (și noi îi credem) că au găsit sau sînt aproape să găsească *echivalentul ontologic al unității numerice*. Ne dăm doar seama că *matematizarea lumii* trebuie să împingă la aceste cercetări ; dela *Democrit* pînă la *Leibniz* această identificare a *unității* rămăsese un postulat filosofic, o anticipare a rezultatului, dar și o încurajare a cercetărilor fizicienilor.

Pricepem că fizicienii și matematicienii trebuiau să caute a înlătura dificultățile ce se opun în practică pentru măsurarea și calcularea evenimentelor și prefacerile lucrurilor. Un copil știe că nu putem aduna două nuci cu două mere, sau două uși cu două ferestre. Dar noi putem aduna toate lucrurile zicînd că sînt lucruri, adică „mărimi“. În acest caz însă între fizică și matematică se deschide o prăpastie și aplicarea matematicii în fizică devine imposibilă sau e cu puțință numai prin artificii de metodă, făcîndu-se abstracție de toate însușirile lucrurilor, de toate deosebirile lor *calitative* și lăsîndu-le o singură determinare : *cantitatea*. Și fizicienii, ambițioși cum sînt și construindu-și aparate tot mai perfecte, s'au străduit să descopere într'adevăr *cantitatea pură*, elementul din care sînt compuse toate lucrurile, ale căror deosebiri calitative n'ar fi deci decît rezultatul modului de combinare a unor elemente *omogene*.

Leibniz a arătat că acest *element*, dacă ar putea fi găsit cîndva, trebuie să fie calitate pură, adică „individ“, *monadă*. Și noi am arătat că într'adevăr unitatea de măsură a *cantității* nu poate fi decît *calitate*. Raportul între spațiu și timp ne-a servit ca exemplu.

Așa fiind, *elementul* fizicienilor se prefacă cu necesitate în calitate, zicem în energie. Dar această energie, cu toată străduința fizicienilor, se diferențiază nemijlocit cînd începe procesul de integrare, de combinare a elementelor. *Ceea ce*

este, ceea ce se naște din elemente, este individ, monadă, deosebită de toate celelalte monade — prin însușirile sale, prin manifestarea energiei care i-a dat forma.

Dar, și aci ne deosebim de *Leibniz*, noi constatăm că monadele sînt în stare să intre în comuniune, să constituie unități, dyade, triade, etc., dar nu prin adîțiune, nici prin procese fizico-chimice, ci printr'un proces, pe care l-am numit *dialectic*. Ne ferim însă și ne vom feri de a clădi pe acest principiu un sistem filosofic, metafizic. Vom înainta ca și fizicienii (și pentru a le scădea pretențiile), numai la pas cu experiența.

CARTEA A TREIA
PRIMATUL ORDINEI MORALE

1. CONDIȚIA PENTRU NAȘTEREA SPIRITULUI

Am căutat în fel și chip să stabilim identitatea *Eului*, ca unitate, și n'am reușit să găsim pentru acest concept un obiect în experiență. Nici ca trup nici ca suflet, nici ca materie nici ca spirit, nici ca mărime (cantitate) spațială, nici ca intensitate (calitate), Eul nu prezintă stabilitatea cerută pentru un individ (= atom) indestructibil. Dar nici fizicienii nici psihologii n'au ajuns nici ei, prin cercetarea *separată* a celor două sfere (a materiei și spiritului), să găsească ultima unitate, *elementul* la care s'ar putea reduce toată existența în spațiu și toată schimbarea în timp.

Totuș cercetările noastre ne-au dat un rezultat pozitiv : *conceptul* Eului ca unitate compusă din *trup* și *suflet*. Și, oricât de paradoxală ni s'ar părea afirmația, această unitate nu este *reală* ci numai *conceptuală*. Realitatea ne arată că trupul face parte din totalitatea materiei, fiind prins într'o ordine pe care biologiștii, chimiștii și fizicienii au analizat-o și o cercetează încă în toate direcțiile pentru a descoperi toate legile pe care se întemeiază. Acest lucru e cert : individul nu se naște, ca trup, din aglomerarea întâmplătoare de particule materiale, ci după legi cari stau la baza transformărilor organice în tot regnul vieții. Individul, orice individ, din acest punct de vedere este parte din unități sau sisteme cari și ele, la rîndul lor, sînt părți constitutive ale unor sisteme mai largi, pînă în sfîrșit ne putem imagina toată materia ca formînd un sistem care cuprinde *tot ce este*. Dar, în această ordine, sistemele sînt *concepte* pe cînd individul, orice individ *material*, este *realitate* — atîta vreme cît își păstrează unitatea față de alte unități. Dacă schimbarea ar fi continuă, adică n'ar putea fi prefăcută în discontinuitate, nici n'am putea vorbi de indivizi *materiali*, de sisteme compuse din indivizi (= atomi) etc. Experiența ne arată însă că schimbarea este de fapt continuă. Prin urmare trebuie să existe ceva în afară de materie care să ne îngăduie a desprinde *individul* ca identic cu sine din continua schimbare. Acest ceva este *sufletul*, principiul care asigură identitatea individului cu toată schimbarea sa trupească. Analizînd problema sufletului și încercînd a întemeia

identitatea individului pe stabilitatea sau nemurirea sufletului, am ajuns și aci la contradicții, pe cari n'am fost în stare să le înlăturăm decît admițînd formarea și dezvoltarea sufletului prin procesul dialectic, adică în comuniunea spirituală ce se încheagă între individul nou născut și mama sa, apoi cu semenii săi și, în sfîrșit, cu toate lucrurile cu cari mai poate intra în *dialog*. Dela acest fapt, dat experienței, ar trebui să pornească toate științele zise spirituale. *Comunitatea* ni se înfățișează ca o condiție fundamentală pentru nașterea și dezvoltarea sufletului și pentru înțelegerea a ceea ce este *spiritul față de materie*. Comunitatea este o unitate *reală* din punct de vedere psihologic (spiritual), dar ea ni se prezintă ca multiplicitate materială. Indivizii, considerați ca trupuri nu sînt, în raport cu comunitatea, decît semne, simboluri prin cari se pot seziza serii parțiale (individuale) din a căror în-lănțuire se încheagă comunitățile; iar *Eul compus din trup și suflet* reprezintă condițiunea logică pentru întreruperea și continuarea dialogului între Euri, orice dialog pornind dela o constelație în care un Eu este trup celalt Eu suflet și continuînd cu schimbarea neîntreruptă a rolurilor pînă la terminarea dialogului; în acest moment se postulează iarăș revenirea Eului la starea inițială de sumă compusă din trup și suflet ș. a. m. d.

Dialectica s'a dezvoltat la om, spre deosebire de celelalte animale, într'o măsură extraordinară. Ea i-a dat individului uman nu numai iluzia, ci certitudinea în identitatea sa și în nemurirea sufletului său. Ea i-a dat omului posibilitatea de a considera lumea ca fiind compusă din corpuri în trei dimensiuni; de a considera, în acest caz, spațiul ca fiind fără margini și timpul vecinic.

Dar mai ales trebuie să notăm consecințele acestui postulat logic al terminării procesului dialectic, prin care se naște lumea corporală (în trei dimensiuni), în care individul **uman** se găsește ca unitate compusă din trup și suflet și orice lucru individual e considerat compus din materie și forță (sau, în general, tot ce este se înfățișează ca materie și spirit). Anume, dacă corpurile în trei dimensiuni sînt *știința* noastră, deci dacă pretindem (și, după cele spuse, noi trebuie să pretindem) că le putem intui (căci dealtminteri n'am putea întrerupe și relua dialogul), noi trebuie să trecem la construcția dimensiunii a patra, a lumii *transcendente* în care Eul este spirit pur și în care ordinea este asigurată prin voința lui Dumnezeu. Prin urmare, din posibilitatea de a ne comunica unul altuia ce sîntem noi (adică trup și suflet) și ce sînt lucrurile (materie și forță), rezultă ca o consecință logică inevitabilă depășirea lumii corporale (în trei dimensiuni) și admiterea existenței unei lumi transcendente, care mai are o dimensiune care este *timpul istoric*. În istorie, *Cezar și Napoleon și atîția alții*,

trăesc ; iar istoria n'ar avea niciun înțeles fără o ordine și ierarhie, care, la rîndul ei, cere existența unui principiu suprem, a lui Dumnezeu. Lumea corporală, care este și în care trăim noi ca ființe compuse din trup și suflet, reprezintă în diversitatea ei ansamblul semnelor, simbolurilor (= „convențiilor“ dobîndite prin procesele dialectice) în temeiul căroră sîntem în stare să înțelegem lumea transcendentă, *ordinea morală perfectă* susținută de voința divinității. De această ordine perfectă noi ne apropiem prin faptele noastre, prin neîncetata străduință de a da comunității în care trăim structura unei comunități morale. *Istoria*, în acest înțeles, este desfășurarea evenimentelor născute din voința oamenilor de a se conforma voinței divine pentru realizarea unei ordine perfecte.

Acest salt în transcendent pe care, pînă azi, metafizicienii l-au făcut fără a putea înlătura contradicțiile și fără a putea verifica pozițiunile prin experiență, noi îl facem sprijiniți pe *realitate*, pe evidența existenței unei pluralități de subiecte, de Euri, cari însă, pentru a-și putea păstra identitatea și pentru a putea istorisi ce sînt și cine sînt, trebuie să intre în comuniune spirituală, să *constitue* deci o *unitate care formează condiția reală necesară a nașterii spiritului*.

Stăm uimiți în fața rătăcirilor atitor filosofi cari au proclamat autonomia individului și au considerat credința în existența spiritelor și a divinității ca superstiție și ficțiune. Instinctul de conservare l-ar fi mînat pe om să compenseze frica de moarte prin credința în nemurirea sufletului ! S'a spus că existența lui Dumnezeu nu se poate *demonstra* ; că religia se întemeiază pe sentiment și nu pe rațiune, etc. Tot astfel de savanți, preținși dialecticieni, cari nu se sfiesc însă să creadă în nemurirea materiei, ba chiar în posibilitatea de a demonstra această vecinicie a materiei, au încercat să „explice“ gena *comunității* omenesti *prin contract*, prin renunțarea individului la autonomia și libertatea sa (naturală !) pentru a dobîndi o mai mare siguranță și a putea urmări mai în liniște scopurile sale *egoiste* (Hobbes). Unii îi atribue omului sentimente sociale înăscute, simpatie pentru semenii săi, instincte gregare, etc., însușiri cari ar fi să explice constituirea de „societăți“. Chiar A. Comte crede că familia se constitue printr'o ierarhie naturală și în temeiul sentimentelor de simpatie și respect între membrii ei ; dincolo de familie ar hotări însă *interesul*, deci *egoismul* și din echilibrarea egoismelor s'ar forma societăți mai largi : ginți, triburi, State.

În sfîrșit sociologii au istovit, cred, toate posibilitățile de a explica gena societăților omenesti. Ei au ajuns, la urmă, să-i atribue societății o conștiință proprie, deosebită de conștiințele indivizilor ce o compun.

Sistemele de *metafizică socială* sînt foarte numeroase. Pe

de altă parte, există și empiriști puri, cari încearcă să evite toate speculațiunile filosofice și metafizice și să *descrie* faptele pentru a desprinde din desfășurarea lor legi empirice (regularități, uniformități). Cu o naivitate adorabilă ni se dă sfatul să cercetăm faptele sociale *pe teren*, să prindem realitatea socială *la fața locului* și să adunăm date pentru „monografii“. Alții pornesc dela o filosofie oarecare, — pentru a sfârși tot ca monografiști.

Culmea înțelepciunii însă ni se pare că au atins-o cei ce susțin că societatea este o idee în conștiința individuală sau că ea este *trăită* de individ. Prin termenii de simpatie, empatie, intuire, trăire, acești teoreticieni cred că au *explicat* ceva.

Dar, temeliiile sociologiei trebuiesc săpate mai adânc. Constituirea sociologiei ca știință cere o revizuire radicală a teoriei cunoașterii și a psihologiei. *Durkheim* a avut dreptate în principiu că psihologia tradițională (șubredă în toată clădirea ei) nu poate aduce niciun aport în explicarea fenomenelor sociale; deci, conchide el, avem nevoie de altă psihologie. Și a dat-o. Dar aci *Durkheim* n'a făcut decît să înlocuiască o psihologie slabă prin alta imposibilă, o psihologie de bine de rău inteligibilă prin una confuză și construită în mod arbitrar. Căci, dacă dependența fenomenelor psihice individuale de substratul fiziologic prezintă destule obscurități și enunțări contradictorii, dependența reprezentărilor colective și a conștiințelor colective de structura socială va rămînea deapaururi o taină a școlii durkheimiene.

Așa dar trebuie să ne hotărîm a da genezei sufletului toată atenția analizînd condițiunile în care se naște și se dezvoltă — pînă la enunțarea: *Eu sînt compus din trup și suflet*, deci pînă la formarea conștiinței de sine a Eului.

Și am constatat, prin trudnice analize, că la începutul sufletului stă *dyada*, nexul între două monade, cari intrînd în procesul dialectic formează o nouă unitate: *comunitatea umană*.

2. LUPTA ÎMPOTRIVA ȘOFIȘTILOR MODERNI

S'a întîmplat însă la începuturile sociologiei, ceea ce s'a întîmplat și a trebuit să se întîmple la începuturile oricărei științe: din observația unui număr restrîns de fapte empirice teoreticienii au enunțat nemijlocit principii pretinse universale, năzuind să reducă toate faptele empirice ce s'au ivit în urmă la acele principii. Așa s'au născut definițiile societății pornind dela o formă socială cunoscută mai bine prin experiență; mai întîiu a servit familia patriarcală ca model și măsură pentru toate *formele sociale*; în urmă au venit

alții cari au crezut că înaintea patriarcatului a existat matriarcatul. Așa deci dela „forma familială“ a evoluat societatea pînă la Stat și ni se spune că întreaga omenire e pe cale să se constituie într'o singură „societate“, adică într'o „mare familie“ umană în care națiunile de pildă ar fi ceea ce în Stat sînt familiile propriu zise. Teoreticienii cari cred că au desprins firul acestei evoluții, ne mai spun că în aceea stare ideală nu va mai exista războiul, nici lupte între clasele sociale, ci toți oamenii vor trăi în pace și bună înțelegere — pînă la adînci bătrînețe. Iar pentru a grăbi acest proces evolutiv la sfîrșitul căruia se întrevede fericirea tuturor, acești teoreticieni „pacifisti și umanitariști“ îndeamnă la *organizarea luptei împotriva belicistilor și opresorilor*, la revoluție împotriva claselor conducătoare „burgheze și capitaliste“ etc.

Raționamentul lor este simplu: cînd nu vor exista clase sociale, nu vor exista deosebiri de rasă, de religie, de cultură, de trebuințe, deci cînd toți vor fi *egali*, atunci va fi pace de-săvîrșită între oameni. Și cum prin persuasiune nu se poate ajunge într'un timp apropiat la egalitate, „starea ideală“ trebuie înfăptuită cu un ceas mai devreme prin mijloace mai radicale; toți dușmanii „egalității, fraternității și libertății“ trebuiesc exterminați, așa ca să supraviețuiască numai „pacifistii și umanitariștii“. Ne putem imagina o astfel de stare ideală, de pildă comunitatea embrionilor, a oamenilor încă nenăscuți, sau și comunitatea cadavrelor din toate cimitirele lumii. „Pacea eternă“ se poate înfăptui deci sau prin împiedicarea nașterii oamenilor sau prin uciderea celor vii. Acești pacifisti și umanitariști însă sînt sau nebuni sau ipocriți. Cu nebunii nu se poate discuta, iar pe ipocrizie nu se poate întemeia o teorie științifică. Anumiți oameni sînt mînați de interesele lor personale (legate la rîndul lor de interesele comunității din cari fac parte) să propage idea pacifismului și a revoluției mondiale menită să grăbească realizarea păcii. Ținta lor este să slăbească puterea de rezistență a dușmanilor lor pentru a-i răpune mai lesne. Lupul îmbrăcat în piele de oaie e un personagiu bine cunoscut în istoria politică universală, cum dealtminteri și măgarul învălit în blană de leu și-a avut și își are rolul său în istorie. Dar cel dintîiu se trădează adeseori prin colții cari se văd cînd suride dulce și pacifist, celalt prin răgetul său cînd vrea să se arate mai voinicos. Astăzi, în unele țări, lupii au aruncat pielea de oaie și-și arată colții nu zîmbind dulce ci rînjind setoși de sînge, iar măgarii bieții, acolo unde democrația le mai dă de mîncare, zbiară din răspuseri pentru a speria lumea și a o face să creadă că sînt lei. Dar e lămurit lucru că o națiune nu poate scăpa de lupi decît dîndu-i în seama unor vînători specialiști, iar pe măgari trimițîndu-i la muncă în specialitatea lor.

Dar nu tăgăduim nicidecum că dorința omului este de a

trăi în pace și liniște, că idealul omului civilizată este și trebuie să fie pacea între națiuni și o colaborare rodnică pentru realizarea de valori umane eterne.

Problema e să cercetăm în ce condiții și prin ce mijloace se poate înfăptui pacea și colaborarea între oameni ; dar între oameni așa cum sînt, deosebiți unul de altul prin puterea fizică și intelectuală, prin sex și vîrstă, prin rasă, credințe, ocupații, etc. ? Cum se poate naște din aceste elemente eterogene o comunitate în care să domnească pace, bună înțelegere, dragoste, ajutor reciproc, solidaritate în fața unor primejdii comune, prețuire pentru ce e frumos, năzuință spre respectarea voinței lui Dumnezeu ?

E lesne de spus : sînt pacifist și umanitarist, sînt creștin și iubesc pe aproapele meu ca pe mine însumi. Dar cine este aproapele ? Negrul din Africa la fel ca și copilul meu ? Jidanul la fel cu Românul ? Evident că problema trebuie lămurită mai întîiu în mod principial. Posibilitatea ce-o are individul de a-și schimba, în practică, atitudinea față de oameni și de lucruri, și de a-și modifica teoria după interesele sale practice, ne impune o cercetare amănunțită a faptelor. Ce înseamnă a fi cosmopolit, naționalist, democrat, anti — sau filosemit ? Vom vedea cum unii oameni sînt azi cosmopoliți și paneuropeni, mîine naționaliști, azi democrați, mîine fasciști etc. Cum : s'au născut unii cosmopoliți iar alții naționaliști ? Iar dacă nu : cînd și de ce *devine* un om naționalist sau cosmopolit, antisemit sau filosemit și francmason ? Se naște cineva Român, Francez, Englez sau German ? Se naște Român fiindcă acest eveniment s'a întîmplat în România ? Un Negru născut în Franța din părinți cetățeni francezi este Francez ? Există Negri de „naționalitate“ engleză, chiar numai în înțeles politic ? Dar Jidani ? De ce nu există Lorzi de rasă neagră și totuș există de rasă semită și de religie mosaică ? Aceste chestiuni nu prea sînt analizate în diferitele sociologii „științifice“ și „obiective“, oricît de voluminoase ar fi¹⁾. Iar dacă nu pot fi ocolite cu desăvîrșire, cum e cazul cînd se vorbește de „națiune“, găsim cele mai confuze și întortochiate explicații și acești sociologi încearcă mai mult să arate că termenul de națiune e imprecis și că a „evoluat“ în cursul timpului decît să ajungă la o definiție lămurită a lui după regulile logice. Totuș în chestiunea rasei, religiei etc. Ei dau însă atenție covîrșitoare *structurii economice*. Clasele sociale, diviziunea muncii, capitalism, socialism, producție, circulație etc. ocupă un loc important în aceste sociologii. Apoi „revoluțiile“, mai ales revoluțiile, sînt considerate ca fenomene interesante. Și

1) Bine a pus problema *Nae Ionescu*, în cîteva articole privind ecatolicismul în România, vezi „Roza Vînturilor“, București, 1937, pag. 194 urm.

cînd e vorba de individ, de libertatea sa, de *lupta sa împotriva constrîngerii sociale*, de drepturile sale imprescriptibile, anumiții sociologi nu-și dau rîndul să demonstreze că pe lîngă societate există și individul ca realitate, ca ființă autonomă și că rău fac aceia cari tăgăduesc dreptul individului de a se revolta împotriva oricărei „tiranii“. Cu ce drept restrînge Statul libertatea de acțiune a individului în domeniul economic, cu ce drept încearcă Biserica să limiteze libertatea conștiinței? Și în urmă, înaintînd în această direcție, se ivesc în mod logic întrebările: cu ce drept restrînge bărbatul libertatea femeii (și viceversa) sau părinții libertatea copiilor? Omul se naște liber, zice *Rousseau*, și pretutindeni îl găsim în lanțuri. Deci: să rupem lanțurile și să ne întoarcem la libertatea naturală! Ce a opus sociologia acestei teorii atît de ademenitoare? *A. Comte* vede în familie o unitate întemeiată pe ierarhia naturală a sexelor și vîrstelor, dar totașa de bine vede și *posibilitatea disoluției familiei. El *dorește* o reorganizare a societății pornind dela reorganizarea familiei, el *dorește* întărirea sentimentelor de dragoste între părinți și copii printr'o educație potrivită etc. Dar cercetările sale pentru a descoperi cauzele disoluției sociale, ale revoltei permanente a individului împotriva oricărei autorități, nu duc la niciun rezultat. Teoria lui *Protagoras* n'a fost zguduită, cum am văzut, de filosofia modernă, ea a rămas neclintită și în discuțiile sociologilor. Doar *dorințe* de îndreptare, de întoarcere la solidaritate, la preceptele creștinismului, au îndrăznit să formuleze unii sociologi. Nicidecum însă ei n'au atacat și n'au răsturnat argumentul de bază al lui *Protagoras*. Organicism, da, zice *Spencer*, dar numai pînă la punctul unde această teorie nu atinge libertatea individului; căci numai individul are conștiință proprie, dar nu societatea. Și *Spencer* are dreptate, ca și *Protagoras*. Cu teoria conștiinței colective nu putem distruge solipsismul și corelatul său practic: egoismul. Aci *Vasile Conta* are dreptate: nu putem ști dacă societatea are conștiință, așa cum celula unui organism nu poate ști, dacă organismul din care face parte are o conștiință. *Conta* însă nu neagă posibilitatea unei conștiințe colective, dar nici nu o afirmă, deoarece nu o crede demonstrabilă. Dogmatismul lui *Durkheim* a făcut să se ridice proteste din partea tuturor spiritelor filosofice. Așadar nu ne rămase, nouă cari vrem să dăm sociologiei o fundamentare teoretică inatacabilă, decît o singură cale: cea arătată de *Socrate* și *Platon*: *dialectica*. Dar pentru noi dialectica nu este o metodă pentru a demonstra că există adevăruri obiective, de valoare universală, ci ea este un proces real, empiric, prin care se naște abia conștiința individuală precum și în acelaș timp lumea obiectivă, corporală. Libertatea (autonomia) individului (adică înaintarea copilului nou născut spre rangul de subiect față de

obiecte) este un produs al procesului dialectic prin care tot ce este se diferențiază în subiecte și obiecte — și această libertate (precum și existența lumii obiectelor) se sprijină pe procesul dialectic, pe posibilitatea de a-l continua. În clipa ce subiectul revendică pentru sine libertate absolută, autonomie desăvârșită, *renunțând la dialog*, el nu numai că își pierde libertatea, dar își pierde identitatea sa (adică conștiința de sine) și se cufundă în continua prefacere a formelor fără să poată spune că există el și că există ceva. Solipsistul teoretic, *convins și dogmatic*, trebuie să fie și egoist absolut în practică. Un astfel de individ, dacă există în formă pură, ar fi un monstru născut printr'o rupere sau deviere a procesului dialectic normal. Adică: am trebui să ne imaginăm o mamă care-și crește copilul în așa fel ca el să devie în mod necesar ucigașul mamei sale. Acest caz, generalizat în regnul vieții, ar duce la distrugerea tuturor ființelor.

Vedem însă că într'adevăr procesul dialectic poate devia prin intervenția unei teorii greșite, a unei filosofii care pornește dela principiul *cogito ergo sum*. În aplicațiile practice, *morale*, acest principiu ne poate da oameni cari să declare că *părinții lor sînt fenomene*, deci obiecte supuse, după Kant, legilor spiritului lor.

Și ne dăm seama că științele exacte au adoptat ca punct de plecare această suveranitate absolută a subiectului față de obiect. Iar în școala modernă studiul științelor exacte ocupă un loc de frunte. Copiii dobîndesc începînd cu școala primară o concepție materialistă despre lume. Ei se obicinuesc a considera toate lucrurile în primul rînd ca obiecte cari trebuiesc cercetate după metoda științelor fizico-chimice. Chiar ființele vii sînt privite sub acest unghiu *obiectiv*. Plantele, animalele și, în sfîrșit, și oamenii sînt *obiecte* de studiu, sînt organisme pe cari nu le putem cunoaște decît analizîndu-le în compoziția lor fizico-chimică. Ce mai rămîne în școală pentru studiul *subiectului*? Istoria, literatura? Dar mai are copilul timp să *înțeleagă* istoria, să *înțeleagă* operele de artă, cînd capul său e plin de formule matematice, fizice și chimice și cînd trebuie să învețe atîtea nume de plante și animale și amănunte privind structura celulelor și procesele fizico-chimice pe cari se întemeiază întreținerea și perpetuarea vieții? Dar există o mulțime de școli speciale și profesionale în cari istoria, literatura, religia și morală se predau (dacă se predau) numai foarte sumar și superficial. Tendința e ca individul să se *specializeze* și anume să învețe ceva *util, practic*. De sus în jos se răspîndește în societatea modernă acest spirit utilitarist și, în mod necesar, egoist. *Pragmatismul*, o formă mai atenuată a solipsismului egoist, încurajează această tendință și contribuie la anarhizarea și atomizarea societăților omenești. Ceea ce moraliștii, teologii, poeții și artiștii, juriștii și oamenii po-

litici au clădit prin secole cu multă trudă, se destramă acuma sub influența fizicienilor și a sofistilor demagogi ieșiți din școala lor.

Filosofia? Ea nici nu mai are cuvînt. Revoltîndu-se împotriva teologiei, ea a deschis drum larg științelor exacte și a devenit apoi roaba lor. Iar astăzi ea e în primejdie de a fi alungată cu totul din cercul științelor, vegetînd încă la Facultățile de filosofie, disprețuită de marii savanți ale căror laboratoare se întind și se ridică trufase, îngustînd tot mai mult locul științelor spirituale. Filosofii, zic ei, n'au nevoie de instrumente, de laboratoare, ci doar de cărți din cari să compună alte cărți. Într'adevăr astăzi nu se mai filosofează, ci doar se învață ce au scris pe vremuri filosofii și se mai învață că *adevărul este relativ*, că filosofia nu ne poate da nicio deslușire sigură asupra rostului vieții și a lumii...

Scepticismul filosofic, rezultat necesar al solipsismului teoretic, nu poate decît să desăvîrșeascăuciderea sufletelor și să împingă în practică la cel mai crud egoism.

Iar mamele, adevăratele mame cîte au mai rămas, stau și se uimesc de rezultatele educative ale școalelor. Și cum aceste mame nu filosofează fiindcă n'au vreme, copiii lor ajunși pe mîna savanților și sofistilor le demonstrează apoi că viața trebuie trăită intens, că nu există suflet ci numai procese psihice, că nu există libertate a voinței, deci nici responsabilitate. Și mai ales fetele școlite le pot da mamelor lor toate explicațiile științifice asupra conceperii, dezvoltării embrionului etc. și mai ales, asupra utilității raclajului pentru a evita neplăceri, și sociale și economice.

Dar reacțiunea împotriva acestor stări morbide a început și nu se poate tăgădui că sociologia a contribuit și la nașterea și la întărirea acestui curent de regenerare. Spiritul adevărat al lui A. Comte n'a dispărut în Franța. Nu Durkheim și adepții săi au continuat opera lui Comte, ci moralistii și tradiționaliștii. Gaston Richard trebuie amintit în primul rînd între cei ce au semnalat erorile pozitivismului lipsit de critică și, mai ales, ale școlii durkheimiene și primejdia ce reprezintă această teorie pentru societate în aplicarea ei practică. Pe de altă parte, Gustave Le Bon, Charles Maurras și alții alți sociologi, scriitori și oameni politici francezi au ridicat glasul lor pentru a opri tulburarea spiritelor prin răspîndirea unor teorii ai căror reprezentanți nu pot fi decît sofistii moderni, oamenii fără patrie cari pentru bani și satisfacerea intereselor lor sînt gata să distrugă toată cultura umană.

Și la noi, dela începuturile închegării comunității românești, a răsunit vocea celor ce vedeau primejdia invaziei sofistilor în țara noastră. Iar acești sofisti nu veneau singuri, ci după ei năvăliră barbarii, nomazii urmași ai triburilor iudaice

alungate din Palestina. Acești barbari profitară de zăpăceala spiritelor produsă de teoriile sociale umanitariste și egalitariste ale sofștilor și sînt pe cale a distruge și robi neamul românesc.

În fața acestei primejdii reale, sporită și susținută de teoriile unor filosofi și sociologi adăpați la izvoarele științelor exacte și la școli filosofice și sociologice supuse raționalismului *egocentrist*, sociologia romînească trebuie să reacționeze grabnic și hotărît.

Dar orice încercare în această direcție ar rămînea zădarnică, dacă temeliile teoretice, filosofice, ale sociologiei individualiste, deci anarhiste, ar rămînea neatacate. Aci este punctul unde trebuie aplicată pîrghia pentru a dărîma toată clădirea sociologiei moderne care se zbate între cele două pozițiuni antinomice și dogmatice: individualismul extrem pe deoparte și colectivismul absolut pe de altă parte.

Cea mai primejdioasă teorie sociologică însă care duce în practică direct la comunismul întemeiat pe forța brutală și la ateism (la negarea oricărei spiritualități), este sociologismul lui *Durkheim*, răspîndit și trîmbitat cu ardoare de toți sofștii plătiți de barbarii nomazi.

Căci, dacă societatea exercită asupra individului o constrîngere, nu înseamnă oare că individul are dreptul să se revolte împotriva ei? Îndulcirile teoretice n'au nicio importanță pentru practică: *revolta este legitimă în clipa ce vreau să fiu liber de o constrîngere la care n'am consimțit*. Pe de altă parte, dacă toate ideile individului despre Dumnezeu sînt produsul societății și nu rezultatul reflexiunii, înseamnă că Dumnezeu nu există. Care poate fi deci concepția morală izvorîtă dintr'o atare teorie? Organizarea unei societăți în care individul să-și poată satisface trebuințele sale egoiste, deci o diviziune a muncii bine structurată și reglementată și o producție economică menită să înlésnească tuturor un traiu cît mai larg. Facem, zic, abstracție de toate artificiile de metodă ale lui *Durkheim* și ale școalei sale menite să ascundă adevărul sîmbure al doctrinei și să-i înlésnească acesteia o răspîndire cît mai largă ca doctrină obiectivă și științifică. *Lévy-Bruhl*, din aceeaș familie sociologică, în a sa „Știință a moravurilor“, a împins atacul cu un pas mai departe. Crima, zice *Durkheim*, este un fenomen social normal; morala, adaogă *Lévy-Bruhl*, este relativă. Așa sociologie „științifică“ învață copiii noștri.

Dar adepții acestei școli vor obiecta: dacă fenomenele sociale sînt fenomene naturale, deci supuse legilor naturale, ajungem cu necesitate la acest rezultat. Individul nu este liber, nu poate fi liber, așa ne învață doar psihologia. Sociologia *demonstrează* că libertatea individului e inexistentă, că el stă subț constrîngerea societății chiar în felul lui de a

gîndi și simți. Prin urmare : crima este normală și morala relativă, deoarece crima poate fi explicată ca orice alt fenomen natural.

Și noi ne revoltăm. Dar nu împotriva societății care după *Durkheim* ne-ar îngădi libertatea, ci împotriva teoriei lui *Durkheim* și a școlii sale. Doctrina sa este un păianjenis de sofisme — dela început pînă la sfîrșit. Este o doctrină adaptată intereselor Jidanilor cari trăiesc în mijlocul națiunilor creștine și năzuesc a-și dobîndi supremația socială. Artă școlii durkheimiene stă în măiastra camuflare a scopurilor practice urmărite prin doctrină, într'o formă de desăvîrșită obiectivitate științifică. Ea a fost menită să tulbure mințile celor proști și să dea celor interesați o armă puternică pentru distrugerea societăților creștine.

3. DELA ARISTOTEL LA DURKHEIM

Omul este o vietate politică (*ζῷον πολιτικόν*), zice *Aristotel*; omul se naște ca ființă antisocială, zice *Durkheim*. Așadar, după *Aristotel*, societatea e un produs natural; ea este, din punct de vedere logic, anterioară individului, iar individul născîndu-se nu i se opune, ci prin pornirile sale înăscute i se adaptează. După *Durkheim*, societatea e o entitate supraindividuală; ea îl constrînge pe individ să i se supună și să o servească.

Dar amîndouă aceste teorii sînt suspendate în vid. Individul născîndu-se se separă de mamă-sa. El își începe viața sa proprie, istoria sa. Fiind individ, el este separat de ceilalți indivizi, el este, din acest punct de vedere, autonom, liber. De aci încă nu rezultă că este social sau antisocial, și nici că autonomia sa este absolută sau limitată. Abia o cercetare mai amănunțită ne poate lămuri asupra acestor probleme. Observația faptelor ne arată că individul uman rămîne, după naștere, lungă vreme *dependent* de ajutorul mamei sale și a semenilor săi. S'ar putea spune deci : pentru copil părinții (și oameni cari se mai interesează de dezvoltarea sa) sînt mijloace pentru ca el să poată trăi și să se poată dezvolta. Copilul este deci *egoist*. Dar antisocial? Mai întîiu că termenul de „egoist“ trebuie interpretat și definit, în cazul de față, într'un mod precis. Egoismul copilului este, la început cel puțin, pur biologic. Toate lucrurile, vii și neînsuflețite, sînt pentru el mijloace cari îi înlesnesc conservarea și dezvoltarea individualității sale. Rămînînd pe planul biologic, individul rămîne pînă la moarte *egoist*, *individualist*, separîndu-se de alți oameni, de orice fel ar fi, și opunîndu-se distrugerii individualității sale. Lăsăm la o parte explicările, de pildă

funcțiunea instinctului de conservare, precum și celelalte instincte cari îl mîină pe individ să-și îndeplinească funcțiunile sale organice, ca ființă vie, între cari instincte vom găsi și *instincte sociale*, servind perpetuării speciei. Adică : existența sa biologică presupune doar îngrijirea din partea părinților și a altor oameni, deci, la aceștia, manifestarea de porniri altruiste (în raport cu copilul), așa cum copilul, la rîndul său, va deveni altruist cînd va fi părinte.

Cercetări în domeniul biologic ne arată însă că specia umană ar putea exista și fără înjgheburile de „societăți“, în înțelesul sociologic al cuvîntului. Perpetuarea speciei nu cere formarea de societăți în acest înțeles. Instinctele împing, la unele ființe, la constituirea de asociații, fie stabile și complexe (ca la albine și termite) sau trecătoare (intermitente, periodice) sau la formarea de turme etc. Dar sînt și ființe cari nu cunosc asocierea izvorită din instinctul de reproducție, d. ex. la fluturi etc.

Dar, oricum ar fi aceste asociații, noi nu putem vorbi de egoismul și altruismul indivizilor cari le compun, nici nu putem spune că există *animale* sociale sau antisociale — doar numai prin analogie cu omul, care analogie însă depășește sfera biologică unde și omul nu este nici social nici antisocial, ci unde fiecare „individ“ își împlinește menirea și funcțiunea sa după legile firii și în conformitate cu condițiile de existență a speciei sale. Dacă și aci se poate vorbi de o istorie a individului și de o istorie a grupului din care face parte (d. ex. de istoria unui furnicar sau a unui stup de albine), asta s'ar putea face iarăș numai prin analogie cu omul. Biografia unui cîine de pildă e interesantă, dar nu din punct de vedere al traiului său cîinesc, ci din cel al relațiilor sale cu omul, cu stăpînii săi.

Ar fi greșit însă să afirmăm că instinctele, fie că determină asocierea sau împing la traiu solitar, n'ar avea niciun rol pentru constituirea societăților umane. Dimpotrivă trebuie să notăm și să nu uităm că individul uman rămîne animal. Ceea ce nu înseamnă că el rămîne rău și egoist, ci că își păstrează instinctele animale cari pot da pentru societate efecte diferite, și rele și bune, după împrejurări.

Nu vom merge pe calea bătătorită de atîția teoreticieni susținînd că prin viața socială instinctele pot fi mlădiate, înnăbușite sau că se pot devia etc. Nici nu vom spune că viața socială se suprapune vieții animale instinctive sau că o amplifică și o complică. Ci ieșind din sfera biologică unde individul își îndeplinește funcția sa ca *reprezentant al speciei umane* și unde istoria sa nu interesează, deoarece el poate fi substituit prin orice alt individ care poate îndeplini aceleași funcțiuni, noi trecem în altă sferă unde istoria individului constituie interesul principal. Pentru biologice e indiferent, dacă un

individ e rege, preot sau filosof, dacă e marxist sau fascist. Pentru biologie, timpul n'are altă importanță decît doar pentru cercetarea dacă tipul biologic al omului s'a schimbat în cursul veacurilor. Pentru sociologie însă, adică pentru cercetarea cum se formează și evoluează societățile umane, timpul are un rol hotărîtor și acest rol rezultă, cum vom vedea, din condițiile de constituire a comunităților umane. Pentru sociologie nu e indiferent în ce timp se naște un individ, în ce zi, în ce an, în ce secol. Nașterea unui individ este un *eveniment*, precum toate manifestările sale își au însemnătatea lor. Faptul biologic al nașterii nu depășește semnificația nașterii unei ființe oarecare și își găsește, ca și celelalte manifestări biologice, explicarea în biologie fără ca să se țină seama de „unicitatea“ evenimentului, fără să se considere dacă se naște un *Descartes* sau un *Napoleon*. Problema este deci de a arăta cum un individ uman devine un *Descartes* sau un *Napoleon*, sau în general o *personalitate*.

Pornim deci dela un fapt biologic clar și lămurit. Nașterea unui individ uman nu cere, din punct de vedere biologic, nici existența unui Stat sau a altei comunități, ci numai existența unei femei și a unui bărbat, deci existența *părinților* săi, fie că nașterea s'a întîmplat în timpuri preistorice sau în zilele noastre, în Africa sau în China.

Dar nașterea lui *Platon* este un eveniment istoric și cere, pentru explicarea sa, existența Statului atenian într'o epocă determinată.

Dar și în cazul lui *Platon*, ca și în cazul fiecărui individ uman, legile biologice își păstrează puterea și le presupunem cunoscute.

Cum s'a făcut însă ca acel copil să devie *Platon*, adică personalitate istorică, mare filosof, învățător al omenirii?

La această întrebare nu vom putea răspunde, decît dacă vom putea da răspuns la altă întrebare, și anume: cum s'a format Statul atenian, acea comunitate în care copilul a devenit *Platon*? Sau în general: cum se constituie o comunitate umană în care un individ uman devine o personalitate?

Condiția pentru ca omul să iasă din animalitate și să-și dobîndească un suflet, adică să renunțe a se identifica cu trupul, năzuind a deveni *spirit* prin identificarea sa cu sufletul, este intrarea sa în procesul dialectic, în comunicarea intelectuală cu semenii săi.

Prin acest proces se înlănțuiesc conștiințele individuale în așa fel încît se cimentează o nouă unitate, pe care o numim societate și care este obiectul sociologiei.

Dar, în explicarea acestei unități, teoreticienii au căzut în grave erori, pe cari vom încerca să le lămurim și să le evităm.

4. NAȘTEREA SUFLETULUI

Copilul separându-se ca trup de maică-sa și dobîndindu-și tot mai mult independența trupească, intră în acelaș timp în legătură „sufletească“ tot mai strînsă atît cu ea cît și cu oamenii din împrejurimea sa, cu tatăl său și cu frății săi în primul rînd. Am avut prilejul să expunem că aceste legături își au o semnificație cu mult mai adîncă decît își imaginează psihologii, fizicienii și unii filosofi. *Copilul e împins să se caute pe sine, să-și fixeze identitatea.* Înțelegînd și interpretînd *vor-birea* celor din jurul său („vorbitură“ în înțelesul cel mai larg care cuprinde toate gesturile, mișcările, toată „mimica“), copilul își formează sufletul său, el se naște și se dezvoltă ca suflet, el se găsește pe sine.

Cunoscînd acest fapt, trebuie să susținem că fiecare din noi se recunoaște pe sine ca suflet individual așa cum s'a născut și dezvoltat în comuniunea cu oamenii din împrejurimea sa nemijlocită. Nu e vorba numai de o influență, bună sau rea, a celorlalți oameni, ci de o adevărată naștere și formare a *Eului* spiritual, a sufletului individual. Afirmăția lui *Platon*, în *Symposion*, că *educatorul* trebuie considerat ca *părinte spiritual* are pentru noi o însemnătate deosebită. Termenii de mamă, tată, frate, etc. au, pe planul spiritual, cu totul alt înțeles, decît în sfera biologică.

Dar, se înțelege, că în condițiuni normale femeia care naște copilul, îl și formează sufletește, cel puțin în prima fază de dezvoltare. Nașterea biologică nu este însă decît condiția inițială pentru desfășurarea procesului dialectic, prin care se încheagă comunitatea spirituală între copil și mamă.

Trebuie să ne ferim însă a *confunda* comunitatea biologică între părinți și copii cu cea sufletească, iar pe de altă parte, trebuie să evităm eroarea acelor cari cred că o comunitate sufletească se poate încheaga fără suportul celei biologice.

Instinctul sexual îl leagă pe bărbat de femeie și prin femeie de copii; instinctul matern o leagă pe mamă de copii. Dar puterea acestor instincte este limitată și nu poate explica durata, coeziunea și complicarea grupului familial uman, în comparație cu orice societate animală. Și, în deosebi, instinctele nu pot explica nici *lărgirea grupului familial în timp*, adică legătura strînsă a celor vii cu morții precum și cu generațiile viitoare, dar nici *lărgirea grupului în spațiu*, începînd dela familia monogamă și compusă din părinți și copii și ajungînd pînă la marile națiuni și chiar pînă la rase, dacă nu chiar pînă la omenire!

Dimpotrivă aceleași instincte biologice cari împing la asociere sînt și cauza disoluției comunității biologice. Așa de pildă,

raportul între bărbat și femeie în sfera biologică nu reclamă, pentru perpetuarea speciei, o durată îndelungată, iar copiii ajunși la pubertate vor fi mai degrabă dispuși să sfarme comunitatea familială decât să o menție. În sfera biologică comunitatea între mamă și copil durează numai cîtă vreme copilul are nevoie de sprijinul mamei. În sfera socială însă, mama rămîne „mamă“ toată viața ei — și dincolo de mormînt. Termenul de mamă dobindește deci alt înțeles. Și totașa cu tatăl, frății și cu toți cei *înrușiți*, cei de-un sînge. Filiațiunea și ordinea biologică nu este așadar, în această sferă, decât obiectivarea filiațiunii și ordinii spirituale. „Instinctele“ biologice nu-și pierd aci, e adevărat, puterea și importanța, dar satisfacerea lor e supusă unor reguli menite să înlătore tulburarea ordinii și ierarhiei sociale. Astfel copiii ajunși la maturitate și împinși de instincte să întemeieze familii noi, își pot satisface aceste porniri rămînînd totuș în grupul lor familial, care se lărgește în acest fel fără să se destrame.

Normele cari reglementează „emanciparea“ copiilor, căsătoriile, proprietatea etc. variază, în anumite limite, după loc și timp. Istoria comparată a instituțiilor sociale, ne arată cum omul a reușit să deslege această problemă atît de dificilă, anume de a împăca pornirile instinctive, biologice, ale individului cu ordinea și solidaritatea socială. În explicarea faptelor însă teoreticienii au formulat cele mai diferite ipoteze. În general explicarea pare a cere admiterea unei *constrîngerii* a societății asupra individului, ca și cum societatea ar fi o entitate deosebită de indivizi, avînd conștiința și *voința* ei proprie.

Și chiar teoreticienii cari nu adoptă și nu aprobă sociologismul durkheimian vorbesc totuș de societate în diferitele ei obiectivări: familie, gîntă, trib, națiune și chiar rasă, ca și cum ea ar fi ceva *suprapus* și de obicei și *opus* individului. Iar cei ce vreau să explice constituirea societății din *relațiile* interindividuale, considerînd termenul de societate numai ca un nume pentru a însemna rezultatul *unui proces de apropiere* între indivizi, nu pot tăgădui totuș că există unități cari depășesc procesele de asociere și disociere, de apropiere și distanțare între indivizi și cari azi se înfățișează ca adevărate *unități supraindividuale*. Problema dacă individul sau dacă societatea reprezintă *adevărată realitate* revine vecinic în orice teorie sociologică, amintindu-ne de vechea discuție între nominaliști și realiști din timpurile scolastice.

Teoria noastră se desfășoară în altă direcție. Noi i-am dat individului toată autonomia și libertatea posibilă, — dar l-am întrebat pe ce și-o întemeiază. I-am cerut să ne răspundă ce *este*. Susținînd că are trup și suflet, că este compus din trup și suflet, l-am invitat să ne spună cine este *el*, adică acel *Eu* care afirmă că are trup și suflet. Pe această cale l-am împins să-și

verifice identitatea și să se hotărască a ne răspunde dacă se identifică cu trupul sau cu sufletul său, deoarece pozițiunea *Eu sînt trup și suflet* nu poate fi apărută.

Cum identificarea cu trupul este cu neputință, *Eului* nu i-a rămas decît identificarea cu sufletul. În acest caz însă el trebuie să recunoască cum că sufletul său se naște și se dezvoltă în comuniune cu alte suflete. Negarea existenței altor *Euri*, ar însemna negarea existenței *Eului* propriu. Acest principiu, al pluralității subiectelor și al înlănțuirii lor dialectice conține deslegarea problemei fundamentale a sociologiei. *Eu mă recunosc pe mine ca suflet în gîndirea celorlalți*. Dar această *gîndire* trebuie luată în toată plinătatea ei. Ea trebuie să exprime toată ființa mea, tot ce simt, doresc și nădăjduesc, toate îndoelile și temerile mele, toate bucuriile și durerile mele.

Numai cînd toate cele ce simt în jurul meu, oameni și lucruri, îmi dau răspuns la toate întrebările ce le pun pentru a ști cine și ce sînt, eu îmi voi găsi sufletul meu, mă voi găsi pe mine și voi avea certitudinea identității mele. Copilul deci, dela naștere pînă la dobîndirea „conștiinței de sine“, întrebă mereu și din răspunsurile primite își fixează *Eul propriu*, identitatea și unitatea sa. Acest dialog cu indivizii din jurul meu nu încetează pînă la moartea mea, dar în cursul vieții mele el își schimbă înfățișarea, după constelația lucrurilor. Sfera comunității în care intră individul se schimbă deci și ea după posibilitățile desfășurării dialogului: ea se poate lărgi într'un mod extraordinar, dar poate rămînea și foarte redusă.

5. „CARTEA“ LUMII

Cînd se spune că individul se naște în societate, că societatea există înaintea individului, că este supraindividuală, că exercită o „constrîngere“ asupra individului, că are o „conștiință“ proprie etc., toate aceste enunțări n'au nici un înțeles bine lămurit. Sînt construcții după metoda fizicienilor, după științele materiale, cantitative, spațiale, pentru cari „elementele“ se combină în forme, se atrag și se resping, se amestecă și se despart. De aceea se vorbește de „forme“ sociale, de structuri sociale, de asimilări, de coeziune a părților constitutive, de disoluție socială ș. a. m. d. Toate aceste afirmațiuni ar avea un sens, dacă individul ar fi identic cu trupul său, ar fi *materie*. În acest caz el s'ar combina cu alte forme materiale, într'un fel ca să formeze o unitate nouă — tot fizico-chimică. Dar putem spune că o „familie“ e o formă materială, fizico-chimică în care „individul“ ar fi un „element“? Lămurit că nu. Atunci aceste metafore și analogii nu pot servi decît doar să întunece problema.

Fără îndoială că sociologii și-au dat seama că societatea nu este o unitate materială, ci că este o unitate „spirituală” — dar totuș compusă din „elemente” spirituale reprezentate prin indivizi, din „voințe individuale”, cari combinându-se ar da o „unitate spirituală superioară”, nu o sumă, ci „cam în felul unei combinații chimice, în care unitatea nouă are însușiri noi etc.”

Dar observația faptelor și experiența desmint în fiecare clipă această teorie. Familia, gînta, națiunea — nu sînt „forme” compuse din elemente. Ci formele materiale, „indivizii” de toate felurile, unitățile materiale în toată bogăția variației lor și în neîntrerupta lor prefacere și schimbare, sînt simboluri, semne cari ne îngăduesc să desprindem activitatea spiritelor, năzuința spiritelor spre *comuniune*, spre o ordine în care toate transformările materiale să-și primească un înțeles bine definit. Prin nașterea sa biologică individul uman nu *intră în „familie”*, așa cum ar intra un strop de apă într'un vas existent înaintea intrării stropului, ci familia este o ordine spirituală, pentru a cărei cunoaștere indivizii cari se nasc și mor, urmași fiind de alți indivizi, nu sînt decît simboluri, semne, „litere”, „slove”, cari ne îngăduesc să citim, să înțelegem acea continuă devenire și desăvîrșire a ordinei spirituale. În această ordine indivizii cari au fost, cari sînt și cari vor fi, sînt ca și cuvintele rostite și înțelese dintr'o carte, care fără această rostire și înțelegere nu este „carte”. Dacă am reuși să prefacem toată lumea materială într'o *carte*, să rînduim toate unitățile materiale într'o ordine inteligibilă așa cum sînt rînduite literele și cuvintele într'o carte, înțelepciunea noastră și-ar atinge ultima perfecțiune și nicio taină n'ar mai exista pentru noi. Atunci timpul și spațiul n'ar mai avea înțelesul obișnuit; noi am fi dincolo de spațiu și timp în fața „cosmosului desăvîrșit”.

Pentru a traduce întrucîtva această imagine în limbajul științelor fizice, ne vom servi de anumite experiențe mintale chiar ale fizicienilor, fantastice ce-i drept, dar împingînd la concluzii importante.

Spun fizicienii că dacă un om s'ar mișca pornind de pe pămînt și depărtîndu-se de el cu o viteză mai mare decît cea a luminii, și dacă ar avea aparate perfecționate pentru a putea vedea ce se întîmplă pe pămînt, el ar urca timpul îndărăt, adică evenimentele s'ar desfășura spre trecut: oamenii bătrîni ar deveni copii, morții ar învia etc. Dacă observatorul ar rămînea pe loc, iar pămîntul s'ar îndepărta de el cu o viteză mai mare decît cea a luminii, evenimentele s'ar petrece în mod obișnuit, dar cu o mare încetineală¹⁾.

Aceste experiențe ne arată că putem ști dacă noi ne miș-

1) *Charles Nordmann, Einstein et l'Univers, Paris, Hachette, 1921, pag. 82—83.*

căm și pământul stă pe loc, sau dacă pământul se depărtează de noi cari stăm pe loc.

Pe noi ne interesează însă faptul că lumina are nevoie de timp pentru a parcurge spațiul, o secundă pentru 300.000 km., ceea ce înseamnă că un obiect depărtat de noi la o distanță de 300.000 km. ni se înfățișează nu așa cum este, ci așa cum a fost înainte de o secundă. Dacă ne-am afla într'un loc depărtat de pământ la o distanță pe care lumina ar străbate-o abia într'o sută de ani, noi am vedea azi pământul și toate ce se petrec pe pământ, așa cum erau în anul 1837, și abia în anul 2037 am vedea ce se petrece astăzi pe pământ.

Sînt, în aceste cazuri, evenimentele *văzute* de noi numai iluzii sau realitate? Acei oameni pe cari îi *vedem* umblînd, scriind, mîncînd, sînt numai fantome sau sînt reali? Dar dacă am putea *sincroniza* și percepțiile auditive făcînd ca sunetele să se propage tot cu viteza luminii, și-am auzi pe acei oameni vorbind, strigînd, am auzi fluieratul trenurilor etc., tot fantome ar fi? Iar dacă mîna noastră ar fi atît de lungă ca să ajungem cu ea de pe steaua noastră pe pământ, n'am pipăi lucrurile? Dar sincronizarea nu există nici în realitatea noastră. De pildă, uitîndu-ne la o depărtare mai mare cum bate cineva cu un ciocan pe un ilău, noi vedem mai întîiu „lovitura“ și apoi, mult în urmă, o auzim. Tot așa cu loviturile de tun în întuneric, cu fulgerul și trăsnetul, iar cînd sîntem loviți de fulger sau de un glonte de pușcă — noi nu mai *auzim* trăsnetul sau pocnitura. Dar cînd nu vedem, ci auzim numai loviturile de ciocan, sau pocnitura unei împușcături, aceste „evenimente“ cînd vin la cunoștința noastră prin „sunetele percepute“ aparțin de mult „istoriei“.

Dar dacă e vorba de științe exacte, să fim exacti. Orice obiect e distanțat de organele noastre de percepție. Ceea ce înseamnă că îl *vedem* totdeauna așa cum a fost cînd a pornit lumina dela el spre noi și nu cum este cînd imaginea sa a fost percepută de noi; tot așa noi îl auzim așa cum a fost cînd a pornit sunetul, nu așa cum este cînd am perceput sunetul produs de el. Tot așa cu mirosul: cîinele urmărind o urmă percepe „obiectul“ așa cum a fost cînd a trecut prin acel loc, dar nu cum este în clipa ce cîinele percepe mirosul. Căci în acea clipă obiectul poate că nici nu mai există, așa cum unele stele nu mai există deși le vedem și le vom vedea toată viața noastră și încă multe generații în urma noastră le vor vedea.

Dar să luăm alt caz. Ce s'ar întîmpla, dacă ne-am depărta de pământ cu viteza luminii? Noi am vedea toate așa cum le-am lăsat în clipa plecării noastre. Iar dacă am pleca de pe o stea, la care lumina de pe pământ ajunge după o sută de ani, spre pământ, cu viteza luminii, istoria a două sute ani s'ar desfășura înaintea noastră în mod normal; dacă însă am pleca spre pământ cu o vitesă mai mare decît cea a luminii, și am

fi, zicem, într'o secundă pe pământ, în acea *secundă* am vedea rulind istoria a două sute de ani.

E evident că în aceste „experiențe“ se presupune că „ochii“ noștri sînt construiți pentru vederea la orice distanță, cum și urechile noastre ar trebui să fie construite pentru a percepe sunetele la orice distanță.

Ce ne spun toate aceste experiențe mintale? Ne spun că noi nu putem „intui“ niciodată lucrurile cum sînt, ci cum au fost; și mai departe că o intuire exactă ar cere sincronizarea tuturor senzațiilor produse de obiect. Dar cum noi am înțelege că *disocierea* senzațiilor rezultă din raporturile spațiale, din distanța între obiect și organele noastre de percepere, sincronizarea ar cere anularea distanțelor, adică coincidența spațiului și timpului. Deci, ceea ce există în spațiu și se petrece în timp, să constituie o sinteză, o realitate nouă, născută prin această sinteză, nu deasupra nici pe lîngă realitatea noastră. Dar, această sinteză este lumea inteligibilă, lumea care cuprinde toată istoria într'o clipă, într'o constelație actuală și neschimbată a tuturor semnelor, într'o ordine universală existînd pretutindeni și din veci în vecii vecilor.

Cunoașterea noastră, a ceea ce este lumea și ce sîntem noi, tinde spre această sinteză, spre această sincronizare pentru a prinde *realitatea* în afară de spațiul nostru și timpul nostru. Mijloacele ce ne stau la dispoziție sînt, evident, imperfecte, dar totuș prin comuniunea între suflete și transformarea formelor materiale (cuprinzînd și trupul nostru) în simple simboluri ale spiritului ne putem apropia întrucîtva de înțelegerea ordinii universale, a ordinii create de Dumnezeu.

Astfel căutîndu-ne pe noi, năzuind a ne identifica cu sufletul, noi nu facem decît să-l căutăm pe Dumnezeu, pentru care nu există nici timp nici spațiu, care „intuește“ istoria deoarece e pretutindeni. Pe cînd noi nu putem intui decît crîmpeie din istorie, înfățișări „disociate“ ale lucrurilor cum au fost, fără să putem ajunge cîndva la o „sincronizare“ perfectă a percepțiilor noastre, la o *coincidență a subiectului cu obiectul*, la o sinteză a trupului cu sufletul, a materiei cu spiritul, deci la o realitate dincolo sau dincoace de dualismul funciar, pe care se întemeiază *dialogul* ca mijloc de înaintare spre sinteză.

6. FUNCȚIA „PROPULSIVĂ“ A SIMȚURILOR

În experimentele mintale ale fizicienilor, amintite în capitolul precedent, s'au neglijat se 'nțelege toate condițiunile empirice sub care se pot vedea diferite *obiecte* la diferite distanțe și date fiind diferite izvoare de lumină — cu ochii noștri așa

cum sînt. S'a neglijat mai ales unghiul razelor cari vin dela periferia unui corp luminos sau luminat. Așa dar, cînd ne mișcăm spre sau dinspre pămînt, unghiul vizual ar trebui să rămînă *acelaș* pentru ca să putem observa ce se petrece sau ce nu se petrece pe pămînt, ceea ce s'ar putea întîmpla dacă la depărtarea noastră obiectele s'ar mări sau ochiul nostru ar fi astfel construit ca să vadă un obiect și subt un unghiui indefinit de mic. In acest caz n'am vedea o cale lactee ci o grămadă de corpuri cerești bine conturate și deosebite unele de altele, cum de altminteri într'un nour de praf am trebui să distingem fiecare fir de praf în toate amănuntele și toate particularitățile sale; în sfîrșit am trebui să vedem și atomii din cari e compus un corp, străbătînd cu vederea printre spațiile goale cari despart „elementele“ materiale ce compun corpurile. Telescopul și microscopul ne-au deschis anumite posibilități de a rezolvi această problemă, dar totuș numai în mod imperfect.

Dar în așteptarea perfecționării ultime a acestor instrumente trebuie să renunțăm la istoria intuită, mai ales că și mijloacele de locomoțiune în spațiul cosmic nu sînt încă puse la punct. Cînd vom putea călători călare pe raze de lumină și vom avea și avioane mai rezezi decît lumina precum și ochi înarmați pentru contemplarea evenimentelor cosmice, vom putea preface experimentele mintale în experimente sensibile!

Ar mai lipsi totuș un experiment foarte interesant: ce am trebui și cum am trebui să facem ca să vedem viitorul, nu numai trecutul. Ce experiment am trebui să facem ca să vedem ce se va petrece pe pămînt de acum într'o sută de ani, așa cum ne-am imaginat că am putea face să vedem ceea ce s'a petrecut înainte de o sută de ani. Proorocirea s'ar putea ilustra printr'un experiment fizic mintal? Cum am putea face ca evenimentele cari încă nu s'au petrecut și nu se petrec, ci acele cari *se vor petrece* să trimită raze în ochii noștri?

Ar fi deci vorba de un aparat de televiziune *în timp*, nu în spațiu. Nu numai să visăm ce se va întîmpla, nu numai să presimțim viitorul, ci să *vedem* viitorul în prezent, așa cum mărimd distanța între noi și obiectele cari emit lumină spre noi, ne imaginăm că am putea vedea trecutul.

Să construim un astfel de aparat de vedere în viitor. E simplu. Dacă ochiul nostru ar fi un aparat de proiecțiune, de emisiune, și nu de recepție, am vedea ceea ce se va întîmpla. Să ne imaginăm că istoria viitoare ar fi înregistrată pe un film și ochiul nostru ar putea proiecta oricînd acest film pe pînza întinsă a spațiului cosmic. Se 'nțelege că fiecare din noi n'ar putea proiecta decît o piesă oarecare, o dramă, tragedie sau comedie și nu „istoria universală“. Alexandru cel Mare n'a văzut oare desfășurarea istoriei pînă la întemeierea imperiului său? Actorii principali erau doar în jurul său, fiecare din ei

cu rolul său bine studiat. Filmarea putea începe la un semn al lui Alexandru și după planul lui bine fixat de mai înainte, așa cum se produc toate filmele artificiale, așa cum se *crează în general* în artă, așa cum se naște un tablou, o operă de arhitectură, o poezie sau o operă dramatică. Noi zicem că artistul vede opera sa înainte de a o fi creat. Dar cum o vede, când obiectele nu trimit lumină în ochiul său? Dar cum vedem, când visăm, când ne imaginăm ceva, când ne reprezentăm ceva ce nu există încă? E lămurit lucru că în acest caz ochiul nu este un aparat de recepție ci de proiecțiune. Căci cum am putea vedea ceva în vis, când ochii sînt închiși și nicio rază de lumină nu pătrunde în ei? Dar noi putem visa și cu ochii deschiși! Noi vedem lucrurile dimprejurul nostru, dar pe lângă aceste imagini vizuale *receptionate*, mai poate rula filmul cu imaginile *proiectate*. Uneori aceste două feluri de imagini se amestecă, se întregesc sau se tulbură. Bine înțeles că nu este vorba aci de amintiri, de reproduceri de filme vechi, ci de rularea unor filme inedite, de continuarea unor evenimente văzute și trăite. Ceea ce numim memorie ne îngăduie să reproducem filme vechi, să le amestecăm sau să le punem de acord cu filmul care rulează într'un moment dat. Dar ar putea rula filmul *actual* fără *pre-vedere*, sau în general *pre-simțire*? În psihologie nu se dă mare atenție acestei funcțiuni a simțurilor, care ni se pare tot așa de importantă, dacă nu mai importantă decît cea a reproducerii, a amintirii. Recepția impresiilor ni se pare secundară pe lângă proiecțiunea imaginilor, anticiparea a ceea ce va fi cîndva impresie și va deveni apoi amintire. Ceea ce înseamnă că noi trăim în viitor mai mult decît în prezent și în trecut. Simțurile au deci o funcție propulsivă, dinamică, iar nu statică retrospectivă. Cînd funcția propulsivă, proiectoare e oprită sau tulburată, cînd o ființă trăește numai în prezent sau se întoarce spre trecut, înseamnă că forțele sale vitale sînt slăbite sau în descreștere. A crește, a crea este a ne găsi pe drumul ascendent, spre viitor al vieții. Opierea în prezent înseamnă că am ajuns la punctul de întoarcere spre trecut, înseamnă coborîre în uitare, în felul observatorului care se depărtează de pămînt călare pe raza de lumină, este a nu vedea nimic decît vecinic un singur și acelaș tablou. Poate că plantele trăesc în acest fel și acele animale cari sînt conduse *numai de instincte*. Aceste ființe se adaptează ritmului istoriei cosmice fără puțința de a-și croi un drum pentru o *istorie proprie*, fără puțința de a crea o dramă în care ele să joacă un rol oarecare și în care lumea senzibilă, *perceptută* prin simțiri, nu este decît scena al cărei mecanism e cunoscut de înainte și al cărei aspect în detalii este irelevant pentru desfășurarea jocului. Aceaș dramă poate fi jucată cu decoruri diferite.

Omul le întrece pe toate ființele, cunoscute nouă, în crearea de astfel de drame și în reprezentarea lor după toate regu-

lele artei. Iar secretul acestei arte i s'a desvăluit iarăș numai prin comuniunea sufletească cu semenii săi, prin *dialog*, care este și rămîne singurul mijloc de a prinde viața individuală în acțiunea unei drame jucate după un plan *pre-văzut*, proiectat în viitor și depășind necesitatea transformărilor materiale fizice.

În acest fel experimentele mintale ale fizicienilor rămîn cu mult în urma experimenelor *reale* ale filosofilor, pentru cari mecanismul vederii (simțirii) receptive nu poate da decît un decor oarecare pentru desfășurarea acțiunii *pre-simțite*; iar, presimțirea nu poate fi altceva decît *gîndirea*, întemeiată pe dialog, pe comuniunea spirituală între oameni.

7. NEMURIREA SUFLETULUI

Prin afirmația că renunțăm a ne identifica cu trupul și că fiecare din noi este suflet, n'am enunțat o nouă descoperire în domeniul gîndirii omenești. Reflexiunea împinge cu necesitate la această deslegare a problemei raportului între trup și suflet — cel puțin în teorie. În practică — și în anumite practice — vedem însă că rămîne îndoială, dacă sufletul există fără trup și dacă nu totuș identitatea noastră e legată de forma materială — de trup. E lesne zis: omul care se identifică cu trupul greșește. Ce dovezi îi putem da că el există ca suflet și că sufletul său e nemuritor? Adică: de ce să renunțăm la o existență sigură, deși trecătoare, pentru o existență vecinică dar nesigură? Dar nu cerem dela nimeni să *renunțe* la viața trupească, să-și *distrugă* trupul, pentru a trăi apoi, ca suflet pur, „mai fericit“ și scutit de griji și nevoi.

În acest caz ar fi fost doar mai bine să nu ne fi născut — ceea ce ne învață buddhismul, pentru care problema practică principală este de a zădărnici renașterea, în sfîrșit orice naștere.

Nouă însă ni s'a înfățișat problema în altfel. Nașterea trupească este un fapt biologic, *fizic*. Ivirea și dispariția de *forme* materiale sînt evenimentele ce se desfășoară după legi naturale, *după ordinea naturii*. Cînd dorim să nu ne fi născut sau să nu ne mai naștem; cînd renunțăm la trup, distrugîndu-l și preferînd a numai rămînea, cu ajutorul lui, în contact cu lumea materială, — înseamnă că noi nu mai aparținem ordinei naturii, că sîntem dincolo de ea, deci că ea a devenit obiectul nostru, reprezentarea noastră, gîndirea noastră. — Dar și aci ni se pare că ne deosebim întrucîtva de filosofia curentă, — pentru a ieși dintr'o ordine, înseamnă a *ne naște în altă ordine*. Nașterea trupească este *sfîrșitul* unui proces fizic prin care s'a fixat existența unei forme materiale deosebite de alte forme — pînă ce în procesul de veșnică prefacere a formelor ma-

teriale forma dispare, se *descompune*, dînd naștere altor forme. Ceea ce numim *evoluție* a individului, nu este deci decît drumul spre moarte, spre disoluție. Devenirea, „nașterea“, este un proces ce se desfășoară înainte a ceea ce numim noi naștere, adică apariție ca formă individuală materială. Separațiunea de mamă este pentru copil începutul procesului de moarte trupească, dar *poate fi totodată începutul de naștere ca suflet, de trecere într'o nouă ordine, în lumea spiritelor.*

Dacă vrem să vorbim mai lămurit, am trebui chiar să spunem că numai atunci cînd apariția ca trup reprezintă începutul nașterii ca suflet, putem vorbi de începutul procesului ce duce spre moartea trupească. În ordinea naturii, considerată închisă, nu există bine zis *moarte*, ci numai trecere dintr'o formă în alta.

Se poate arăta că în acelaș fel se prezintă trecerea din ordinea anorganică (mecanică) în ordinea biologică (teleologică). Animalul care nu iese niciodată din ordinea biologică a depășit totuș sfera ordinei mecanice; el s'a separat de formele anorganice și nu moare, ci se reproduce prin *germenii vieții*. Ceea ce sînt acești germeni nemuritori în sfera formelor vitale, sînt sufletele umane în sfera spirituală, *după ce și intrucît omul reușește să se separe de ordinea biologică.* Din acest punct de vedere se poate spune cu drept cuvînt că animalul n'are suflet și credem a putea demonstra acest lucru, în măsura ce aceste lucruri sînt demonstrabile. Cînd religia și filosofia idealistă afirmă că omul are suflet nemuritor, naturalistii obiectează că în acest caz și puricele și orice *vietate* are suflet nemuritor. Dar a fi vietate nu înseamnă a avea suflet, sau *a fi suflet.* Un om care se identifică cu trupul său, susținînd că este trup, acest om n'are suflet, ci este animal. Dar nu e vorba numai de teorie, ci de comportamentul său în general, în care intră și teoria sa. Un animal nu *susține* nicicînd că este suflet, că renunță la trup, că nu se identifică cu trupul. În sfera lui nu există dualism de acest fel. Animalul se identifică cu trupul său, după cum putem observa din comportamentul său. El se separă de materia anorganică și se încadrează în ordinea biologică, unde rămîne fără posibilitatea de a ieși din ea. Dar nu numai atît. Înăuntrul sferei vitale există subdiviziuni, ordine parțiale, *comunități*, cari ni se prezintă ca unități închise cu legile lor structurale și funcționale. Așa avem două regnuri (vegetal și animal) și în fiecare regn, clase, familii, genuri, specii, varietăți. Omul, ca vietate, își găsește locul său precis în cosmosul vital, el e pe deplin determinat de legile ordinei vitale. Asupra acestor probleme nu mai trebuie să stăruim.

Dar faptul că omul poate spune că e animal, deci faptul că el își poate preciza locul în ordinea biologică, înseamnă că *el a ieșit din ea*, că el poate contempla acea ordine, ca reprezentare a sa. Un ciine nu știe că aparține unei varietăți, specii etc., deoarece nu poate ieși nicicînd din ordinea în care se naște.

Naturaliștii, cari aveau să explice totul înăuntrul ordinii *naturale*, nu-și dau seama că nu pot face acest lucru fără a o depăși, fără a se plasa „dincolo“ de ea, pe plan spiritual. Un om poate spune că e animal, prin faptul că *nu mai este animal*. Cîtă vreme este animal, sau dacă nu poate deveni om, el nu poate ști nici nu poate spune că este animal.

Iar pentru a deveni *om*, e nevoie de o nouă naștere, de intrare într'o nouă ordine : cea spirituală. Adică : individul uman dobîndindu-și un suflet devine *om* și nu mai este *animal* ; el iese din biologie și intră în „psihologie“.

Iar *sufletele* sînt nemuritoare, așa cum sînt *germenii* în sfera biologică și cum sînt *atomii* în sfera anorganică. Problema este : cum se naște sufletul ? E o problemă tot atît de ușoară și tot atît de dificilă ca și problema : cum se naște un atom ; sau cea : cum se naște un germen ? *Leibniz* a încercat să deslege aceste probleme, sau cel puțin să le lămurească. Dacă nu adoptăm pe deplin explicațiile lui, vom adopta totuș metoda, drumul lui.

Căci greșit ni se pare drumul urmat de savanții timpurilor noastre. Pentru ei, anume, atomul este realitatea certă și de aci pornind cred ei că pot străbate pînă la suflet. *Leibniz* însă pornește dela Dumnezeu și ordinea spirituală și se coboară la monadă. Această metodă ni se pare cu mult mai clară și mai rodnică. Atomul este o construcție a spiritului, a gîndirii, a monadei. Nimene n'a văzut „materie compusă din atomi“, din elemente omogene. Dar fiecare din noi știe ce este un spirit, un suflet, deoarece fiecare își cunoaște prietenii, dușmanii, părinții, rudele. Noi știm ce este un suflet bun, rău, milos, neîndurător, crud, nobil, genial, meschin etc. Despre *lucruri* ne dau știre simțurile (întărite și prin aparate) în mod suficient și totdeauna în acelaș fel. Din acest punct de vedere nu ne deosebim de animale. Dar o cunoaștere despre existența sufletelor, a spiritelor nemuritoare numai omul și-o poate dobîndi. Și dobîndind-o, întreaga lume a lucrurilor i se înfățișează altfel decum i s'ar prezenta dacă el ar fi numai animal înzestrat cu simțuri. Și pisica vede un exemplar al Iliadei lui Homer. Dar pe ea această carte n'o emoționează, nici mînia lui Ahil nici frumusețea Elenei nu o mișcă, deși ea are și vedere mai ageră și auz mai fin decît omul. Dar ea n'are suflet...

8. REALITATEA LUMII SPIRITUALE

Mai lămurit. Odată cu nașterea individului uman, cu despărțirea trupului său de trupul maicei sale, începe (mai bine zis *poate* începe) zămislirea sufletului său. Iar nașterea sa ca suflet ar coincide cu momentul cînd trupul devine

instrument al sufletului, materie organizată înfățișînd un aparat ingenios pentru cunoaștere, pentru gîndire, adică pentru înscrisura sau exprimarea activității sufletului prin semne „materiale“. Ajuns la această stare de dezvoltare (în procesul dialectic) sufletul devine independent de corp, gîndirea devine „suverană“, individul uman devine *subiect*, iar trupul său este obiect între obiecte. Un obiect privilegiat oarecum, dar avînd totuș numai o valoare *instrumentală*, și nicidecum o valoare în sine. Cînd trupul se uzează, nu mai poate fi refăcut prin arta medicală, nici defectele sale nu mai pot fi reparate prin instrumente (ochelari de pildă sau mijloace artificiale de locomoțiune), atunci se apropie momentul cînd sufletul trebuie să se despartă de trup — intrînd în lumea *spirituală*, în *istorie*, în existența nemărginită de condițiile materiei, de imperfecțiunea instrumentelor materiale, ceea ce înseamnă că sufletul intrînd în imperiul spiritual devine nemuritor, vecinic, adică neschimbat. Socrate, Platon, toți sfinții, toți marii „artiști“, de orice fel ar fi arta lor (morală, politică...) devin după despărțirea sufletului lor de trup (mai bine zis după ce sufletul lor a renunțat la trup ca instrument de contact cu lumea materială) *spirite nemuritoare*.

Se va obiecta că asta e un fel de a vorbi a pretinșilor idealiști sau spiritualiști. Mai ales domnii reprezentanți ai științelor exacte vor face astfel de obiecțiuni și mărturisiri (dacă nu în public, atunci de bună samă în intimitatea lor). Lor li se pare mai natural și mai adevărat de a considera lumea materială și viața pe pămînt legată de trup ca *realitate*, iar sufletul (conștiința) ca mijloc de a cunoaște această realitate. Ei vorbesc de funcția biologică, cognitivă etc. a conștiinței, ca și cum trupul s'ar servi de conștiință pentru conservarea și dănuirea sa. Pentru toate speculațiunile privind „transcendentul“ ei n'au decît un zîmbet ironic sau îngăduitor. Ei cred a putea înlătura toate aceste speculațiuni prin argumentul ingenios că „dacă omul are suflet, îl are și puricele“. Dar mergînd pe acelaș drum, de ce să nu atribuim și plantelor și în sfîrșit și materiei anorganice „suflet“. Iată-ne deci ajunși la animism și hylozoism ! Dar, în acest caz, Iliada putea fi scrisă și de un purice, sau de un cristal — într'un fel oarecare. Nu vedem însă niciun început și nicio încercare în această direcție. Există purici geniali sau muște talentate ? În ce stă inteligența cînelui ? Iar dacă un ciine intră în *istorie*, asta se întîmplă precum știm prin participarea la istoria umană și nici decum la istoria cîinească...

Ne dăm deci seama că „naturaliștii“ abuzează de posibilitățile limbajului pentru a răsturna ordinea logică, ordinea cugetării prin care se creează lumea reală, care *pentru ei* este transcendentă, adică neînțeleasă, deoarece pornesc dela premise greșite.

E lămurit doar că lumea spirituală, istorică, reprezintă realitatea, existența neschimbată, vecinică și nemărginită. „Socrate” este vecinic același, el nu este nici copil, nici moșneag, ci este *Socrate* și rămîne *Socrate* așa cum *Napoleon* rămîne *Napoleon*. Putem avea imagini vizibile reprezentînd pe Socrate sau Napoleon, dar aceste imagini nu sunt necesare pentru „cunoașterea” acestor bărbați. Cum, pe de altă parte, putem avea fotografii reprezentînd oameni pe cari nu-i cunoaștem de loc și nici nu-i vom cunoaște niciodată. Întîlnim doar atîta lume pe stradă, imagini „vii”, cari totuși nu ne spun nimic, pe cînd pe Eminescu de pildă îl cunoaștem atît de bine, deși nu l-am văzut niciodată. Și cîți nu trăesc și vor trăi în comuniune cu Eminescu, deși, după părerea naturaliștilor, Eminescu e *mort*, nu mai *există*.

Prin urmare ni se pare mai natural să nu renunțăm la lumea reală, *spirituală*, ci să năzuim a rămînea în ea și a o cunoaște cît se poate de bine, considerînd lumea materială ca un mijloc, fără îndoială imperfect dar perfectibil, pentru cunoașterea celei spirituale. Problema ce ni s'a impus este însă de a arăta cum germinează sufletul, cum se dezvoltă și cum se *naște*, devenind independent și, în urmă, în stare să-și păstreze unitatea și nemurirea în *ordinea spirituală*. Ceea ce religia creștină ne înfățișează ca adevăr *revelat*, filosofia o poate demonstra: moartea trupească nu este decît începutul vieții vecinice în lumea spirituală.

Dar, și aci trebuie să notăm deosebiri între învățătura creștină și filosofie, demonstrația filosofică neputîndu-se întinde asupra întregii probleme ci numai în măsura ce experiența ne poate conduce spre elucidarea ei treptată.

Așa de pildă, doctrina creștină îi atribuie omului chiar dela naștere (dacă nu chiar din momentul concepției) un suflet, fără să poată demonstra de unde vine sufletul, adică: dacă a existat și înainte și în ce formă. Filosofia, după datele experienței, nu poate răsturna această pozițiune, dar nici n'o poate confirma. Noi nu putem spune decît că nașterea trupească a individului e întîmplătoare, contingentă — *ca trecere din ordinea fizică în cea biologică*. Aci, în ordinea biologică, odată născut individul e supus legilor finalității biologice și își împlinește destinul său, contribuind la perpetuarea speciei. Totașa însă, ieșirea sa din ordinea biologică și trecerea în ordinea spirituală, este contingentă. Nu putem descoperi *necesitatea* nașterii sufletului, ci numai posibilitatea în condițiuni ce se pot determina.

Dar, odată născut și intrat în ordinea spirituală, sufletul își urmează destinul său după legile libertății. Iar libertatea sa este o libertate față de legile biologice, așa cum finalitatea biologică reprezintă, în diferitele ei trepte, o emancipare, liberare de legile mecanice ale materiei anorganice, și, deci, o

pregătire pentru dobândirea libertății spirituale, pentru depășirea ordinii biologice.

Dacă doctrina noastră ar rămânea împovărată încă de concepția curentă a fizicienilor, a oamenilor cari cred a putea construi Universul din atomi, libertatea spirituală ar însemna, într'adevăr „anarhie“, adică autonomie desăvârșită și absolută a individului, așa cum ni se înfățișează de fapt *solipsismul practic* (moral). Individul evadat din ordinea mecanică și cea finală, devenit subiect liber, ar avea dreptul să se creadă suveran și liber de orice lege. O lege a libertății, după această concepție ar implica o contradicție. În clipa ce individul s'ar crede *legiuitorul său propriu*, deci autonom (așa cum definește Kant libertatea morală), el devine „anarhist“. Ordinea morală nu s'ar putea ivi decât (*din întâmplare*, zicem noi), toți indivizii și-ar da aceleași legi, ar fi deci conduși, printr'o întâmplare misterioasă sau o armonie prestabilită, de legea morală (formulată pentru conștiința umană în imperativul categoric).

Dar doctrina noastră cată să explice cum se formează acordul între conștiințe, între suflete și cum în acelaș timp, chiar prin acest acord și în măsura ce se stabilește acordul, se înfăptuiește *libertatea individuală față de ordinea biologică și cea mecanică*.

Dar atunci, se va spune, în ordinea spirituală nu există bine zis libertate, ci supunere sub legile ordinii spirituale? Deslegarea definitivă a acestei probleme trebuiește amînată pînă la lămurirea deplină a genezei și nașterii sufletului. În mod cu totul provizoriu am putea doar spune : și față de legile lumii spirituale omul ar putea deveni liber, *dacă ar fi în stare s'o depășească*, adică dacă ar fi în stare să cunoască *ordinea universală*, să cunoască adică planul lui Dumnezeu, structura Universului considerat ca operă a lui Dumnezeu. Dar atunci omul ar trebui să devie zeitate. Nu numai ca încercare tru-fașă de a se crede egal lui Dumnezeu, ci ca experiență, ca stăpînire de fapt a Universului și posibilitate de a întrebuița Universul ca instrument pentru înfăptuirea scopurilor proprii.

Numai cei ce n'au înțeles și nu pot înțelege punctul nostru de plecare pot cădea în astfel de rătăcirii mintale. Numai *moniștii* de tot felul pot ajunge la această nebunie, crezîndu-se, fiecare din ei, centru al Universului, sau *unic subiect*, față de Universul-obiect. Un astfel de *monist* este în teorie totdeauna și solipsist ; pentru el există Universul ca totalitate și în afară de Univers el ca subiect care contemplă Universul. Dar atunci ar exista totalitatea și încă ceva — ceea ce e o contradicție, nemaivorbind de faptul că experiența nu ne îngăduie să vorbim de „Univers“ ca obiect perceptibil. Termenul de Univers e o noțiune de limită și nu înseamnă decât non-Eul față de Eu — într'un anumit moment concret (istoric) al evoluției

Euului. Dar tocmai pe acest Eu îl căutăm și la el trebuie să ne întoarcem pentru a-l urmări în fazele dezvoltării sale pînă la despărțirea sa de non-Eu în câmpul experienței senzibile și pentru a-l surprinde în trecerea sa spre libertate, spre emancipare de legile cari determină ordinea non-Euului.

9. CONCEPȚIA SOCIALĂ MECANICISTĂ A LUI LEIBNIZ

Leibniz învinge după lungi ezitări dualismul cartezian refuzînd materiei (deci și trupului) calificația de substanță. Substanță este numai sufletul sau, în general, *monada*. *Monada*, pentru *Leibniz*, există din veci și este nemuritoare. Între monade există o ierarhie, astfel că cele mai superioare monade sînt *spirite*, iar monada supremă (în care Universul se oglindește în mod adecvat) este Dumnezeu. Dar monadele nu pot comunica între olaltă, fiecare monadă reprezentînd Universul într'un mod și grad care corespunde locului ce-l ocupă dînsa în ierarhia monadelor. Monadele formează o comunitate, dar numai în temeiul faptului că sînt astfel create de Dumnezeu încît în virtutea esenței lor proprii fiecare se acordă cu fenomenele tuturor celorlalte monade. Această legătură între monade rezultă deci, dacă nu greșim în interpretarea doctrinei, din identitatea și unicitatea ordinei fenomenale (materiale) pentru toate monadele (considerate ca subiecte) și din armonia prestabilită între ordinea fenomenală și cea spirituală, între trup și suflet. Interesant este faptul că *Leibniz* înglobează *istoria* în ordinea finalistă *biologică*. „Orice substanță cuprinde în sine în starea ei prezentă toate stările ei trecute și viitoare“, deoarece starea ei prezentă e determinată de cea trecută (o exprimă deci pe aceasta în mod adecvat), iar ea la rîndul ei determină cu desăvîrșire stările viitoare.

În Adam, la nașterea sa, era cuprinsă toată istoria omenirii așa cum s'a desfășurat pînă acuma și cum se va desfășura deacuma înainte. I-a trebuit lui *Leibniz* multă trudă să susție totuș, pornind dela aceste premise, libertatea omului și responsabilitatea lui morală.

Pentru noi e lămurit că în ordinea pur biologică, finalistă, nu există libertate, nici responsabilitate și că — istoria trebuie scoasă din ordinea biologică. Sufletul deci, pentru noi, poate deveni liber prin depășirea ordinei biologice, finalistă și intrarea în sfera spirituală a libertății, a istoriei. Această emancipare de determinismul biologic n'ar fi însă cu putință, dacă sufletul ar fi monadă fără ferestre, prinsă într'o ordine din care nu poate ieși. Ci posibilitatea ieșirii dintr'o astfel de

ordine cere comuniunea cu alte suflete, înfăptuirea unei comunități care reprezintă o nouă ordine, deosebită, în cazul nostru, de ordinea finalistă biologică.

Leibniz tăgăduște existența de astfel de comunități întemeiate pe o comunicare între monade (substanțe). „Acolo unde există ființe numai prin sumare și cumulare, nu sînt date în general ființe reale. Căci orice ființă născută prin sumare presupune alte ființe, cari posedă realitatea elementelor din care se compune, așa că ea n'ar avea nicio realitate, dacă toate ființele din cari se compune ar fi la rîndul lor iarăși numai agregate, pentru a căror realitate am trebui să căutăm iarăș alt *temeiu*, care însă în acest fel, dacă am trebui să tot căutăm, nu s'ar găsi niciodată... Căci *esența* unui *collectivum* sau ființe colective nu este deci, cum se pare, nimic altceva decît un mod determinat de a exista al *acelor* ființe din cari se compune; ceea ce d. ex. constituie *esența* unei armate, nu este alt ceva decît un mod de existență al oamenilor cari o compun. Acest mod de existență însă nu presupune din partea sa o *substanță*, a cărei *esență* nu se poate epuiza iarăși în simpla însușire sau mod de existență a unei substanțe. Orice mașină presupune deasemeni în părțile din cari se compune, o *substanță*: căci nu poate exista nicio multitudine fără unități adevărate. Pe scurt — eu consider următoarea propoziție identică și care își dobîndește deosebirea numai prin accentuare, ca o axiomă: anume că ceea ce nu este într'adevăr o ființă, nici nu este în adevăr o *ființă*... M'am crezut în drept să deosebesc simple ființe colective de substanțe reale, deoarece acele ființe își au unitatea numai în spiritul nostru; o unitate care se întemeiază pe relațiile sau *modi* ale adevăratelor substanțe. Dacă o mașină e o substanță, atunci și un cerc de oameni cari se prind de mîna, o armată, și înșfîșir orice multitudine de substanțe. Nu susțin că în lucrurile cari n'au adevărată unitate, nu este nimic substanțial și că nu sînt decît aparență; căci admit că ele posedă totdeauna atîta realitate sau substanțialitate cîtă e conținută în adevăratele unități cari intră în compoziția lor“. (G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, ed. de A. Buchenau și Ernst Cassirer — *Philosophische Bibliothek* Nr. 108, Leipzig 1924, vol. II, pg. 222—224¹⁾).

„Cred deci că un bloc de marmoră nu este o substanță unică, deplină, totașa de puțin cum ar fi apa unui heleșteu cu toți peștii din el, chiar dacă ar îngheța cu toți peștii din ea, sau cum ar fi de pildă o turmă de oi, chiar dacă oile ar fi legate așa de strîns una de alta încît mergînd ar trebui să pășească totdeauna în acelaș fel, și că n'am putea atinge

1) Vezi și o. c. vol. III, pag. 128—129 (Nouveau essais, Cartea II, Cap. XII, § 7).

pe una fără ca să zbiere toate celelalte. Între o substantă și o astfel de ființă rămîne o deosebire tot atît de mare ca și între om și o comunitate, d. ex. un popor, o armată, o societate sau o asociație de funcționari, cari toate nu sînt decît ființe morale și cuprind toate în sine ceva imaginar, dependent de ficțiunea spiritului nostru. Unitatea substanțială cere o ființă desăvîrșită, indivizibilă și din natură indestructibilă, deoarece conceptul ei urmează a cuprinde toate cele ce i se vor întîmpla cîndva. Acest postulat însă nu-l vom găsi împlinit nici în formă nici în mișcare — deoarece amîndouă cuprind, cum aș putea dovedi, ceva imaginar — ci numai într'o formă substanțială după felul aceleia pe care o numim *Eu*“ (o. c. pg. 210—211).

„Deoarece orice corp cu întindere, așa cum îl găsim de fapt în lume, se comportă exact așa ca o armată de creaturi sau o turmă sau o brînză plină de viermi, între părțile fiecărui corp nu există o legătură necesară totașa cum nu există între părțile unei armate. Și așa cum în armată unii soldați pot fi înlocuiți prin alții, așa și în fiecare corp cu întindere în locul unor părți determinate pot intra altele. Prin urmare nicio parte nu stă cu cealaltă în legătură necesară, deși înăuntrul materiei ca totalitate orice parte care e înlăturată trebuie înlocuită în mod necesar printr'o alta, exact așa cum în cazul cînd soldații sînt închiși într'un loc îngust, care e de așa fel că nu cuprinde mai mult decît numai un anumit număr, după ce unul a părăsit locul, altul trebuie să intre în locul lui.

. . . Și nici n'aș ști ce am putea spune — făcînd abstracție de suflet — despre un corp oarecare, ce n'ar avea aceeaș valoare pentru o armată sau o mașină. O unitate adevărată, nu numai senzibilă sau o *monadă* concep deci numai acolo unde se găsește ceva, unde nu mai există nicio multitudine de substanțe“ (o. c. pg. 301—302. Tot așa pg. 330). Și pentru deplina lămurire încă un citat mai lung :

„O influențare propriu zisă a substanțelor întreolaltă nu admit, deoarece nu se poate înțelege conceptul cum o monadă ar putea influența pe cealaltă. În sfera fenomenelor și a multitudinii însă, unde avem a face numai cu fenomene — cari totuși sînt bine întemeiate și regulate — nu va tăgădui nimene ciocnirea și izbirea. Totuși se arată, precum văd, chiar pentru fenomene și pentru forțele derivative, că o masă aduce altei masse nu atît o nouă forță, ci că mai degrabă determină una care exista deja în interiorul ei, astfel că un corp ricoșează de altul mai degrabă în virtutea forței sale proprii decît că e împins de el.

Entelehiile trebuie să se deosebească cu necesitate de olaltă și nu pot fi cu desăvîrșire asemănătoare ba chiar trebuie să conțină principiile deosebirii, deoarece doar exprimă după punctul lor de vedere în mod diferit Universul. Aceasta chiar

e adevărata lor menire, pentru ca să fie totațița oglinzi vii ale lucrurilor sau totațița lumi concentrate. Cu toate aceste spunem cu dreptate că sufletele unor creaturi înrudite, astfel toate sufletele omenști, aparțin aceleiași specii, ce-i drept nu în înțeles matematic, dar în înțeles fizic, cum se spune că tatăl și fiul aparțin aceleiași specii.

Considerînd *massa* ca agregat care cuprinde o multitudine de substanțe, putem totuș admite în ea o substanță dominantă sau o entelehie originară. Dealtminteri eu îi dau monadei sau substanței simple complete numai o forță originară pasivă, care se raportează la *massa* totală a corpului organic. Monadele subordonate, întrucît se află în organe, nu formează o parte o monadei dominante, deși îi sînt necesare constituind cu ea împreună substanța corporală organică a animalului sau plantei. Deosebesc deci mai întîiu entelehia originară sau sufletul, al doilea *materia* — anume *materia primă* sau forța pasivă, originară, al treilea *monada completă*, în care se reunesc ambele momente, al patrulea *massa* sau *materia a doua*, adică mașina organică, la care concurează nenumărate monade subordonate, al cincilea ființa vie sau *substanța corporală*, care își primește unitatea prin monada dominantă în mecanism.

D-Voastră Vă îndoiți dacă un lucru unitar și simplu e expus schimbărilor. Cum însă numai lucrurile simple sînt adevărate lucruri, iar celelalte numai ființe colective și fenomene, cari, pentru a vorbi cu Democrit, există *νόμος* nu *φύσις* e vădit că, dacă lucrurile simple nu îndură schimbări, nu poate exista în general nicio schimbare în lucruri. Și nici nu trebuie doar ca fiecare schimbare să vină din afară, deoarece mai curînd substanța finită are în sine prin esență o tendință internă spre schimbare și în monade nu se poate ivi nimic de altundeva. În fenomene sau agregate însă derivă orice schimbare nouă dintr'o ciocnire, în conformitate cu legile prescise, cari provin în parte din metafizică, în parte din geometrie; căci abstracțiunile nu pot lipsi pentru explicarea științifică a lucrurilor“ (pg. 326—327).

10. DELA DESCARTES LA AUG. COMTE

Să ne concentrăm acuma atenția asupra problemei comunității omenști măsurînd distanța între concepția lui Leibniz despre ea și cea a sociologilor, începînd cu A. Comte. Căci oricare ar fi divergențele între filosofii și sociologii de azi, niciunul nu tăgăduște existența și realitatea societății, chiar dacă ea ar fi numai un *collectivum* abstract, cum zice von Wiesse. Adică și el admite comunicarea între indivizi și înțelegerea reciprocă. Ba chiar această „înțelegere“ constitue

punctul de plecare al sociologiei lui *Max Weber* și al unei întregi școli filosofice germane. Dar pe ce se întemeiază această înțelegere? Sugestie, imitație, concluzie la subiectivitatea străină prin analogie cu cunoașterea proprie? Toate aceste încercări sînt răsturnate însă dintr'odată prin apariția „fenomenologiei“, prin întoarcerea la *Descartes*, mai bine zis la *Leibniz*, care mergînd pe drumul deschis de *Descartes* și ocolind rătăcirile ocazionaliştilor și ale lui *Spinoza*, dar și ale atomiştilor, a ajuns la constituirea unei filosofii care împreună și împacă toate aceste direcții, salvînd și unitatea ordonată a Universului și libertatea „individului“, a atomului conceput ca unitate și unicitate spirituală — dar jertfind existența și realitatea (adică unitatea) comunității omenești. Nu există conștiință, nici voință colectivă. O societate este un agregat, o „mașină“ cel mult, dar nicidecum un organism. Căci zicîndu-i organism, noi am trebui să-i atribuim un suflet, o entelehie, prin urmare și nemurire — societatea ar trebui să fie în acest caz într'adevăr un *animal* (o ființă cu suflet). *Leibniz* renunță la această construcție a societății și-l pune pe om direct în legătură cu Dumnezeu; el construiește o societate a spiritelor, o cetate divină a spiritelor peste care domnește Dumnezeu ca Monarh. Reunirea tuturor spiritelor trebuie să alcătuească *Cetatea lui Dumnezeu*, adică cel mai perfect Stat posibil subț cel mai perfect dintre monarhi (*Monadologia*, trad. de G. D. Păltineanu și Nicolae Țane, Chișinău 1935). Între individ deci și Dumnezeu nu se interpune altă unitate, altă ordine, căreia să-i aparțină omul.

Cred că nu greșesc dacă voi pune această concepție a lui *Leibniz*, privind societatea și raporturile între individ și societate, în legătură cu structura societății în care trăește și care a influențat asupra lui. Monarhia lui divină corespunde monarhiei germane de atunci, iar izolarea sufletelor individuale de oaltă precum și legarea lor directă de Dumnezeu corespunde concepției protestante. *Descartes* și ocazionalistii sînt catolici și aparțin unor State bine încheiate. Pentru ei problema societății nici nu există bine zis. Biserica romană pe de o parte și Statul pe de altă parte sînt organizații atît de bine consolidate și raporturile individului cu ele atît de lămurit fixate, încît individul n'are niciun motiv să reflecteze asupra lor și să se îndoiască de realitatea lor. *Spinoza*, pe de altă parte, nu putea fi mulțumit cu această indiferență a filosofilor catolici față de problema libertății individuale și față de cea a raportului individului cu Dumnezeu, raport care era interpretat chiar în felul să îngăduie o anumită libertate și autonomie a individului. *Spinoza* elimină din filosofia lui *Descartes* toate elementele cari tulbură unitatea desăvîrșită și absolută a lumii. Sistemul filosofic al lui *Spinoza* împinge monoteismul iudaic pînă la absurd, identificînd Universul cu

Divinitatea și neadmițind decât o singură ordine, supusă unui determinism rigid. Filosofia lui *Leibniz* e antiteza spinozismului : nu există o singură substanță ci infinit de multe și fiecare din ele independentă de toate celelalte. *Comunitatea* monadelor numite spirite se înfăptuește pe plan metafizic — transcendent, prin voința lui Dumnezeu. După ce empirismul englez ajunsese, cu Hume, să scoată substanța din lumea senzibilă, degradând-o la un simplu concept, la o categorie a intelectului necesară pentru ordonarea fenomenelor, problema comunității cată a fi deslegată și ea pe plan pur empiric, „fenomenal“.

Iar *Kant*, care desăvârși acest proces de curățire a sferei empirice de orice entitate metafizică, rămâne în rezolvirea problemei morale în făgașul săpat de *Leibniz*, și asta chiar mai mult decât s'ar părea la întâia vedere. Și la el *comunitatea* omenească se naște și dăinuește prin voința lui Dumnezeu. Nu se pune deci problema genezei comunității omenești prin acordul voințelor (și conștiințelor) individuale, ci prin acordul voințelor individuale cu voința lui Dumnezeu. Eliminarea inclinațiunilor, a simpatiei, a dragostei „patologice“, din explicarea nașterii și dăinuirii comunității morale, și ridicarea *datoriei* la rangul unui principiu suprem și unic în morală, ne dovedește că și *Kant* vede în *individ* o unitate absolută, fără legătură „sufletească“ cu ceilalți indivizi — decât doar prin mijlocirea lui Dumnezeu, prin identitatea legii morale și năzuința fiecăruia spre *binele suprem*.

Protestantismul a căutat să împace ideea de predestinare cu cea de libertate prin fel de fel de interpretări câteodată foarte judicioase, uneori însă destul de forțate.

Străduința noastră este de a arăta că drumul spre libertate și spre împărăția lui Dumnezeu duce prin *comunitate*, unde se naște, se dezvoltă și se liberează sufletul individual, pentru a putea intra în sfârșit în comunitatea spiritelor nemuritoare supuse jurisdicțiunii lui Dumnezeu.

S'ar părea că încercarea noastră n'ar cere decât o ușoară modificare a filosofiei lui *Leibniz* sau *Kant*, sau chiar a fenomenalismului modern pentru a da problemei o rezolvire mai conformă cu experiența. Dar drumul nostru e mult mai greu și anevoios — și plin de primejdii.

Religia și metafizica (considerată ca teologie rațională în sensul lui *Aristotel*) au crezut că-i pot deschide sufletului uman nemijlocit poarta spre nemurire, spre intrarea în comunitatea spiritelor, în împărăția lui Dumnezeu. Adică, nemijlocit din biologie, așa cum o face și *Leibniz*.

Științele exacte, *naturale*, moderne au arătat că pretențiile omului la o situație excepțională față de celelalte animale sînt nejustificate. Ele au năzuit să-l închidă pe om în natură, în biologie.

Filosofia socială, soră cu filosofia istoriei, și luînd apoi

înfățișarea unei filosofii a culturii, s'a opus acestor încercări de ucidere a spiritului, dîndu-i acestuia un domeniu propriu — dincolo de natură. Trecerea omului dela natură la cultură, dela biologic la spiritual, s'a dovedit însă, — și aci filosofia istoriei și-a dobîndit merite strălucite (Vico), — că e condiționată de viața socială, de formarea, dezvoltarea și progresarea organizației sociale. Între natură și cultură se întrepune deci *societatea, comunitatea umană*.

Știința, pornită să explice toate fenomenele, a trebuit deci să se oprească și asupra acestei probleme, cercetînd dacă, în ce măsură și în ce privință *societatea depășește natura*. S'a constituit sociologia ca o știință specială despre societate și în sarcina ei a căzut deslegarea acestei probleme. Din nefericire unii sociologi au crezut că drumul cel mai scurt spre lămurirea ei este cel al păstrării unității științei, dîndu-i deci sociologiei caracterul unei științe *naturale, fizice*.

Pe de altă parte, sociologii și filosofii, sau mai bine zis sociologii-filosofi, descoperind această eroare, n'au găsit totuș altă ieșire din acest impas decît prin întoarcerea la *metafizică*. Ei le-au îngăduit deci sociologilor pozitiviști mutarea hotarelor științelor naturale dincolo de societate așa că ea să intre în sfera naturii, dar rezervîndu-i totuș omului dreptul de a trece, ca ființă morală și spirituală, peste aceste hotare pentru a-și găsi din nou legătura cu Dumnezeu. În felul acesta însă rolul comunității ca generatoare a spiritualității umane a fost șters sau, în orice caz, diminuat. Căci omul în felul acesta nu și-ar putea dobîndi libertatea decît *împotriva* comunității, rupîndu-se din ea care aparține doar naturii și determinismului natural. Dacă admitem însă că spiritul se formează *în și prin comunitate ca natură*, comunitatea devine atotputernică față de individ, ea se substituie divinității, ba ea este aceea care produce în conștiințele individuale ideea divinității. Ea este așa dar mai presus de divinitate, căci ea este *realitate, putere creatoare*, pecînd divinitatea nu este decît un efect al influenței comunității asupra indivizilor. În general deci, spiritul este un produs al societății.

Dar în felul acesta ajungem la o concepție deterministă despre viață, care exclude orice libertate, nu numai de acțiune, ci și de gîndire a individului. Și mai ales rămîne cu totul exclusă o influență a individului asupra societății. Societatea își are evoluția ei (dacă se mai poate vorbi de evoluție!), istoria ei, iar individul este tîrît de ea, dus spre o țintă necunoscută. Toate ideile sale, de libertate, fericire, virtute sînt iluzii și chiar mai puțin decît iluzii...

Această teorie nu poate fi respinsă arătîndu-se că e *primejdioasă*, că duce la scepticism și fatalism. Efectele ei *rele* nu sînt dovezi pentru neadevărul ei. Nu tăgăduim însă că aceste efecte rele ne mîină să căutăm altă deslegare. Și chiar din

motivul că nu putem admite ca o teorie adevărată să poată intra în contradicție atât de manifestă cu morala, cu religia și cu toate normele pe cari se întemeiază comunitatea omească.

Să pornim deci la drum pentru a descoperi eroarea acestei concepții.

Mai întâiu fixăm, ca un fapt bine întemeiat de sociologie, că între natură și cultură, între omul-animat și omul-spirit, se întrepune *comunitatea*. Dar noi nu concepem comunitatea ca un *fapt natural*, biologic, decât cu anumite rezerve. Și chiar dacă admitem existența unei comunități biologice, cum e d. ex. familia, asta nu înseamnă că ea reprezintă o *substanță*, o entitate metafizică, o unitate *supraindividuală*. Înmulțirea ființelor vii se face, după cum ne învață biologia, în cele mai diferite feluri. La unele animale asocierea este o condiție pentru perpetuarea speciei, pentru reproducțiunea și creșterea puilor. Dar și această asociere ia cele mai diverse înfățișări și pentru forma (întinderea și structura ei) nu hotărăsc numai factori pur *biologici*. Putem însă afirma, fără teamă de desmințire, că asocierea din punct de vedere pur biologic, servește interesele individului. Adică, dacă un individ ar putea trăi în afară de asociere, el ar părăsi-o îndată ce ar simți sau observa că asocierea îi aduce mai multe pagube decât foloase. Asocierea biologică, la toate animalele, se înfăptuește numai în temeiul unor *interese* comune, fie aceste instinctive sau conștiente. În biologie, egoismul este singura bază a societății. Aci *Felix Le Dantec* are dreptate. Chiar instinctele și pornirile altruiste, de pildă îngrijirea și apărarea progenerurii și ajutorul mutual între membrii unei asociații, nu pot fi interpretate decât ca manifestări ale „egoismului“. Individul își împlinește *funcția* sa biologică în conformitate cu structura sa psiho-fizică. Chiar termenii de „altruism“ și „egoism“ n’au aci nici-o semnificație „morală“. Ei își dobîndesc această semnificație, cînd un animal, de pildă omul, poate ieși din ordinea biologică intrînd într’o ordine *în care el poate vrea dar nu trebuie să vrea să-și îngrijească și să-și apere progeneritura*.

În această ordine asocierea nu e considerată *necesară* pentru existența *biologică* a individului, ci e considerată ca o valoare pe care individul tinde s’o înfăptuiască. Ea nu e dată, ci trebuie creată și anume după ce individul se liberează din ordinea biologică. Așadar : întorcîndu-se împotriva ordinei biologice și *stăpînind-o*, individul intră în sfera libertății, în sfera împărăției spiritului.

11. PROGRESUL TEHNICEI UMANE

Omul ar fi *fizician* chiar rămânând în ordinea biologică, rămânând *animal*. Am putea zice că există unele animale cari în științele fizico-chimice îi sînt superioare omului. Pentru scopurile lor, se'nțelege; de pildă albinele în prepararea și conservarea mierii etc. În acelaș fel și omul, pentru trebuințele sale, are cunoștințe fizico-chimice „originare“. Pentru traiul său ca *animal* aceste cunoștințe sînt suficiente. Dar nu prin tehnicism s'a ridicat omul de-asupra animalității, ci prin tehnică el a devenit cel mai puternic animal și cel mai priimejdios — pentru celelalte animale, dar și pentru semenii săi.

Așadar ceea ce numim *tehnică*, stăpînire a *naturii*, are ca presupuziție numai ieșirea omului din *fizică* și intrarea sa în *biologie* — cum e cazul la toate animalele, cari și ele în oarecare măsură au o tehnică întemeiată pe cunoștințe fizico-chimice.

Deosebirea între om și animal stă în faptul că omul intrînd în *biologie* n'a rămas în ea. Căci dacă ar fi rămas în *biologie* și în ordinea biologică, el ar fi avut o tehnică *neschimbată*, legată de tipul biologic, de conștiința sa psiho-fizică. El ar fi avut o tehnică specific umană, deosebită de tehnica celorlalte specii și varietăți animale — și nimic mai mult.

Problema este: cum a putut evolua, *prograsa* tehnica umană? Răspunsul este ușor de dat și a fost dat de toți teoreticienii *moderni* în acelaș fel: progresul se datorește organizației sociale. Dar să ne dăm bine seama că acest răspuns nu e suficient și nu explică nimic. Dacă organizația socială umană ar rămînea ea însăș *neschimbată*, adică, dacă în ordinea biologică omul ar fi un *animal* social, organizația socială umană ar fi dependentă de tipul biologic al omului și ar rămînea aceeaș, neputîndu-se schimba — decît doar în măsura ce s'ar schimba tipul biologic al omului. Dar știm și nu putem tăgădui că tipul biologic al omului nu s'a schimbat în așa măsură ca să explice transformările sociale cari au înlesnit, la rîndul lor, progresul tehnic.

Prin urmare, *societatea umană*, care, ea, e chemată să explice progresul tehnic, nu poate aparține ordinii biologice. Adică *omul-social* face parte și din altă ordine sau poate cel puțin participa la altă ordine. El nu mai este un *animal* social. Am încercat să lămurim acest lucru zicînd că omul *se naște* odată ca animal și *se poate naște* a doua oară ca om. Nașterea ca animal înseamnă intrarea lui în ordinea biologică (prin ieșirea din ordinea fizică), iar nașterea ca om înseamnă intrarea lui în ordinea spirituală. Dar trebuie să repetăm că și înțîia naștere e contingentă, precum întimplătoare este și a doua

naștere. Nu putem afirma nici *necesitatea* nașterii ca animal nici a nașterii ca om. Ci am putut arăta numai condițiunile în cari și modul cum se poate naște un animal sau un om. În același timp am expus, în temeiul observației și experienței, că intrarea unei ființe în ordinea biologică implică emanciparea ei de sub legile mecanice, fizice. Ființa devine liberă — față de natura fizică (supusă legilor mecanice). Chiar prin actul (contingent) al nașterii biologice *individul* născut își dobîndește libertate față de regnul anorganic, în temeiul constituției sale *organice*, în virtutea *organelor* sale, cari îi înlesnesc folosirea materiei pentru întreținerea și păstrarea individualității sale. Omul care stă pe alt plan (născîndu-se în ordinea spirituală) poate constata că animalul, liber față de materie, e pus în slujba unor scopuri lui necunoscute, în slujba perpetuării speciei în primul rînd — dar și, ca reprezentant al speciei sale, în slujba perpetuării altor specii. El e prins deci în *ordinea biologică*, unde domnește interdependență. Dar animalul, ca individ, *nu poate cunoaște ordinea biologică*. Căci, pentru ca s'o cunoască, ea ar trebui să devie obiectul lui, adică animalul-individ ar trebui să poată ieși din ordinea biologică, să se poată distanța ca subiect de ea ca obiect. Nefiind în stare s'o face, animalul-individ rămîne „egoist“, „solipsist“, „anarhist“. Numai pentru noi, cari cunoaștem ordinea biologică, animalul-individ ne pare prins într'o ordine rigidă și supus „legilor biologice“, deci ne pare lipsit de *libertate*, lipsit de *morală* etc. Noi aplicăm acești termeni vorbind de animale, ba chiar și cu privire la plante, dar e lămurit că n'o putem face decît „umanizînd“ aceste ființe și judecînd acțiunile lor prin analogie cu acțiunile omului.

Din punct de vedere obiectiv, trebuie să negăm libertatea animalelor. Ele sînt supuse unui determinism rigid; nu unui determinism mecanic, ci unui determinism final. Așadar, față de *Leibniz*, noi facem o distincție precisă între mecanism și finalism și nu putem accepta părerea lui zicînd că o turmă, un popor, o armată ar fi simple agregate, mecanisme, mașini. Ci susținem că aci avem în fața noastră „organizații“, unități al căror principiu de unitate este *scopul*. Ele își găsesc *explicarea* prin descoperirea scopului spre care tind. Așa, în general, viața e explicată prin tendința de conservare proprie, de înlănțuire a formelor vitale într'un sistem servind conservării vieții — față de materia moartă. Viața trebuie să lupte împotriva morții, s'o învingă, s'o supuiască. Ea trebuie să se organizeze pentru această luptă, atît ca totalitate cît și în toate părțile ei. Viața apare (începe) prin organizarea materiei și se menține prin prefacerea materiei din starea anorganică în cea organică. Cînd și acolo unde lipsesc condițiunile (cercețate și cunoscute de biologie) pentru apariția și dăinuirea

vieții, *moartea* e atotstăpînitoare. Legile morții sînt mecanice, fără scop, oarbe, neschimbate. Animalul-individ necunoscînd legile finale (deoarece nu poate ieși din ordinea biologică), acționează condus numai de trebuințele sale *organice*, de ceea ce numim noi instincte. Dar în ierarhia animală putem constata și ivirea *inteligenței*, *afirmarea* libertății față de natura moartă și față de ființele mai „inferioare“. Introducînd termenul de „inteligentă“ pentru animale (dacă nu și pentru plante), e evident că procedăm iarăș prin analogie cu omul și cu tehnica *perfectibilă* a omului. Cu privire la animale am putea vorbi de *inteligentă* bine zis numai în cazul cînd am observa de fapt un progres în tehnica lor, iar în înțeles inadecvat, am putea vorbi de un animal *inteligent* în comparație cu alt animal mai puțin inteligent de aceeaș specie, sau de varietăți de animale mai inteligente decît alte varietăți de aceeaș specie. De pildă, anumite varietăți (rase) de cîini sau cai sînt mai inteligente decît altele. Și aci iarăș intră în judecata noastră ca criteriu apropierea sau depărtarea *inteligenței* cîinelui față de cea umană, funcțiunea *inteligenței* fiind raportată la scopuri umane și nu cînești. Făcînd abstracție de relațiile animalelor cu oamenii și de scopurile omenești, greu ne-ar fi în general sau chiar cu neputință să stabilim o „ierarhie“ a formelor de viață, dat fiind că criteriul de ierarhizare e luat tot din viața umană. Și cu drept cuvînt, deoarece numai omul fiind în stare să iasă din ordinea biologică, o poate cunoaște și înțelege ca *ordine*, deci ca *ierarhie*. Iar criteriul de ierarhizare nu poate fi luat decît din viața umană, dat fiind că omul e singurul animal care se poate distanța (emancipa) de ordinea biologică. În aceasta stă superioritatea sa netăgăduită față de celelalte animale. Cercetînd mijloacele prin cari omul își poate dobîndi libertatea față de determinismul biologic, vom descoperi și criteriul ierarhizării. Acest criteriu este *sufletul*, renunțarea la identificarea cu trupul. La unele animale găsim indicii de germinare a sufletului, de apropiere de om. Și după acest criteriu se poate stabili o ierarhie a *vietăților*.

Impotriva lui *Leibniz*, a lui *Kant* și a tuturor fizicienilor vechi și noi, susținem autonomia vieții față de lumea anorganică. În această opiniune avem sprijinul neo-vitaliștilor, cari au dat termenului de *evoluție* un înțeles precis prin demonstrarea că determinismul final entelehial trebuie adoptat cu aceleași drepturi și puteri pentru explicarea fenomenelor vitale, ca și cel mecanic pentru explicarea fenomenelor fizice. Teleologismul biologic nu este numai o ficțiune (cum îi place lui *Kant* să susție), ci un fapt demonstrabil.

Ajungem așadar să susținem că *toate* fenomenele vieții sînt supuse unui determinism rigid. Prin urmare și *societățile*

de plante și animale vor depinde, în formarea și dănuirea lor, de legi rigide.

În acest fel, sociologia ca știință despre societate în general va putea descoperi legi sociale bine lămurite, fie că e vorba de societăți de plante sau animale, ținând seama de faptul că în acest domeniu nu poate fi vorba de legi mecanice (fizico-chimice) ci de legi *finale*. Sociologia astfel definită nu poate însă depăși sfera *biologiei*, nu se poate ocupa de *om*, ci numai de animalul *homo sapiens*, în înțeles strict biologic. Această sociologie ar fi deci un ram al biologiei, iar ca sociologie umană, ea ar reprezenta un capitol dintr'o antropologie (considerată, aceasta din urmă ca parte din zoologie). Sociologia umană, în acest sens, s'ar ocupa de formele de asociere umană dependente de tipul biologic al omului. Deosebirile între diferitele forme concrete ar rezulta doar din deosebirile ce există între rasele și varietățile înăuntrul speciei umane. Aceste forme ar fi mai mult sau mai puțin fixe și invariabile, așa cum sînt formele de asociere la celelalte animale. Deosebirile care n'ar putea fi reduse la deosebirile de rasă etc., ar trebui explicate prin influența condițiilor de traiu dependente de mediul împrejmuitoare.

Dar simpla observație (fie directă sau istorică) ne arată că *societatea umană* prezintă caractere cari nu pot fi explicate dacă rămînem în sfera biologiei.

Toate expunerile noastre de pînă acuma au fost îndreptate în spre a lămuri această problemă a „legilor sociale“. Există legi sociale : ele sînt legi întemeiate pe finalitatea fenomenelor vitale. Dar pentru a le desprinde și cunoaște, trebuie să fim în stare a ieși din ordinea care rezultă din dominațiunea acelor legi. Prin urmare omul, în clipa ce reflectează asupra vieții, asupra ordinei biologice (cuprinzînd și ordinea socială), a trecut și se găsește în altă ordine, pe care am numit-o, în raportare la și față de finalismul biologic, ordinea *libertății*. Adică : omul poate deveni stăpîn al ordinei biologice, o poate întrebuița pentru a-și afirma și păstra *libertatea*.

Condiția pentru această stăpînire a ordinei biologice a fost, cum am văzut, nașterea individului uman în altă ordine, în altă lume, în lumea spiritului. Și încă odată : nu fiecare om se naște cu necesitate în acea lume a libertății, așa cum „necesitatea“ nașterii biologice nu poate fi susținută și demonstrată. Dar născîndu-se, prin procesul dialectic împins pînă la dobîndirea conștiinței de sine, omul devine *liber*, devine autonom și suveran față de regnul anorganic din clipa ce intră în viață, ce se naște ca animal.

Omul deci devine medic, psiholog și în sfîrșit sociolog — teoretician și practicant. El ajunge să poată stăpîni „viața“, adică să devie stăpîn peste plante și animale și peste semenii săi, în măsura ce-și dobîndește cunoștințe despre legile cărora

le sînt supuse aceste forme vitale. Stăpînirea peste semenii săi implică funcțiunea de conducător social, de reformator social. Așadar, individul uman, eșind din ordinea biologică, se distanțează și se emancipează și de societatea umană biologică. Ea devine pentru dînsul obiect îngăduindu-i s'o transforme, s'o mlădieze după trebuințele sale — în limitele legilor sociale dependente de natura biologică a omului, de natura omului-animal. Cu cît cunoștințele omului (scăpat de subt determinismul biologic) devin mai largi, cu atît se lărgeste, din punct de vedere tehnic, și sfera puterii sale de reformator.

Problema e : ce scopuri va urmări reformatorul social ? Să vedem mai întăiu ce scopuri urmărește omul stăpîn pe celelalte forme vitale (în afară de om). Aci deslegarea pare ușoară. Omul culege și cultivă plante, vînează și crește animale pentru hrană, îmbrăcăminte, locuință, dar și pentru distracție, pentru satisfacerea gustului estetic. Animalele îi mai servesc și ca forță vie, ca mașini vii. Cam de acelaș fel este și comportamentul omului față de semenii săi : canibalismul și apoi sclavajul ni se înfățișează ca vînătoare de oameni fie pentru hrană fie pentru dobîndirea de brațe de muncă. Mergînd pe aceeaș linie, omul nu se oprește nici în fața comunității biologice din care s'a născut ca om, ca ființă înzestrată cu suflet. El devine tiran și egoist și față de părinții săi, de copiii săi, în sfîrșit față de toți semenii săi, considerîndu-i ca mijloace pentru satisfacerea trebuințelor și tendințelor sale. Chiar dragostea sa față de unii dintre ei poate fi considerată ca egoistă, tot așa ca și ura față de alții.

Așadar omul a cucerit și stăpînește un domeniu care animalului îi rămîne necunoscut și inaccesibil. Animalul viețuește, omul stăpînind viața trăește. Această situație excepțională a omului față de animale se poate ilustra prin manifestări ale omului cari lipsesc cu desăvîrșire animalelor. Ele pot fi prinse, în ansamblul lor, subt categoria acțiunilor vroite. Omul face ce vrea, pe cînd animalul face ceea ce trebuie să facă.

În această formulare generală însă trebuie să ținem seama de cele spuse de noi mai înainte. Și animalul face ce vrea — dar numai în sfera libertății sale, care nu cuprinde și domeniul vieții. De pildă : animalul nu limitează „cu voință“ nașterile fie prin avort sau expunerea puilor ; animalul nu se sinucide și nici nu ucide știind că ucide, că nimicește viața altei ființe. Știința despre viață și moarte îi lipsește animalului, prin urmare îi lipsește și posibilitatea de a interveni cu voință în a opri sau înlesni manifestările vieții, în a tulbura sau desăvîrși ordinea biologică.

Nu discutăm aci chestiunea limitelor intervenției omului în stăpînirea fenomenelor vitale. Cert este că a înfăptuit și aci, ca și în domeniul fizic progrese uimitoare și e probabil că va reuși să mai înainteze pe acest drum. Începînd cu cultura plan-

telor și creșterea animalelor și trecînd apoi la medicină, puericultură, pedagogie și la organizarea socială, omul a reușit, în măsura cunoștințelor sale (empirice mai întîiu și apoi sistematice) să devie și în acest domeniu un tehnician admirabil. Oricari ar fi scopurile ce le urmărește, el și-a dobîndit puterea de a le înfăptui, el este liber de a le înfăptui, voința lui nu e înfrînată de nicio piedică în măsura ce cunoașterea legilor biologice îi pune la dispoziție mijloacele tehnice pentru a-și îndeplini voința.

Cînd omul, ajungînd la această putere și în domeniul vieții, a început să reflecteze asupra scopurilor, urmărite prin acțiunea sa, s'a ivit problema *filosofică a valorilor*, a binelui și răului în primul rînd. Știm și am expus în linii largi cum s'a prezentat această problemă în cursul istoriei filosofiei, dar și în cursul evoluției ideilor religioase

La început (din punct de vedere nu numai istoric, dar și logic), omului i se pare că există un sistem de valori bine stabilit și că scopurile sînt bine fixate; că anumite fapte sînt îngăduite, altele oprite. Dar această părere a fost și este adevărată, prea adeseori, tulburată de îndoeli, de răsvrătiri ale conștiinței împotriva îngrădirilor impuse individului de semenii săi. La urma urmei (așa se întrebă omul, scăpat de sub determinismul finalității biologice) cine e în drept să mă constrîngă să urmăresc un scop mai degrabă decît altul? De ce să fiu bun, milos, altruist, sociabil etc., și de ce nu crud și egoist? Numai dacă nu pot fi mai puternic decît altul, trebuie să mă supun pentru a nu fi strivit. Această concepție nu exclude bunătatea, mila etc., dar nu admite constrîngerea și nu vede posibilitatea demonstrării că cineva trebuie să fie bun, milos, în general virtuos, și a demonstrării că cineva ar avea *dreptul* să pedepsească pe altul.

Am ajuns deci la punctul critic, cînd omul dobîndindu-și libertate, reclamă pentru sine autonomie și suveranitate, nerecunoscînd nicio autoritate în afară de conștiința sa proprie.

12. STĂPÎNIREA OMULUI ASUPRA NATURII

Cunoscînd ordinea fizică și ordinea biologică, omul devine stăpîn al materiei (anorganice și organice). Condiția pentru dobîndirea acestei stăpîniri este, cum am văzut, ieșirea (liberarea) omului din mecanismul fizic și finalismul biologic. Drumul care duce spre această libertate față de *natură* (cuprinzînd acuma și *viața*) este procesul dialectic pînă la trecerea lui în *monolog*, deci pînă la formarea *Eului autonom*, care gîndește și reflectează fără a avea nevoie de interlocutor; care-și poate analiza sufletul prin introspecție și poate studia

fiziologia prin observarea trupului propriu, care se cunoaște pe sine compus din trup și suflet; care-și poate ucide trupul propriu și, în sfârșit, poate renunța și la suflet, negându-i existența.

Omul intrat în sfera libertății, adică stăpîn pe tot ce aparține *naturii*, care cuprinde deci și viața (forme organice), trebuie să reflecteze, cu necesitate, asupra scopurilor ce le urmărește prin *acțiunile sale libere*, asupra întrebuirii libertății ce și-a dobîndit.

Am putea încerca să rezolvăm această problemă în mod teoretic, deductiv. Cînd omul evadează din natură și devine *liber*, două căi îi sînt deschise: sau să se declare suveran și autonom, refuzînd a accepta vreo determinare a voinței sale din afară, sau să se supună unei ordine, unor norme instituite de „alte voințe“.

Filosofii, în năzuința de a deslega această problemă, au încercat să împace libertatea cu o nouă ordine în care intră omul, afirmînd că există o ordine morală căreia omul i se supune, deoarece el însuș o creează. Normele morale emană din conștiința omului, și ascultînd de ele omul își este sieși legislator, prin urmare el e liber și autonom. În practică, problema ni se înfățișează altfel. Observația faptelor, adică, nu verifică aceste enunțări ale filosofilor. Constatăm, anume, că în cursul procesului dialectic se stabilesc și principii de acțiune, norme de conduită, fără de cari nici desfășurarea *dialogului* n'ar fi cu putință. Am arătat doar că nașterea omului ca unitate spirituală, ca „monadă“, e condiționată de existența unei *comunități*, de posibilitatea comuniunii. O acțiune a omului care ar distruge comunitatea ar împiedica și nașterea sa ca *monadă*. Prin urmare, oricum s'ar desfășura egoismul biologic, el nu poate depăși anumite limite fără a zădărnici nașterea spirituală a individului. Așa că, în clipa ce omul iese din înlănțuirea dialectică, reflectînd asupra autonomiei sale, el trebuie să reflecteze și asupra valorii normelor a căror observare i-a înlesnit dobîndirea libertății.

Dacă, în această clipă de reflexiune, omul s'ar hotărî să răstoarne acea ordine, să distrugă deci comunitatea prin nerecunoașterea normelor pe care se întemeiază, înseamnă că *el renunță de a mai putea continua dialogul*. El rămîne deci, în acest caz, liber și autonom, dar izolat complet de orice comunitate cu alte ființe.

Așadar solipsismul teoretic, izvorît din posibilitatea ce i se oferă omului de a trece dela dialog la monolog, tradus în practică devine *anarhism*, negare a oricărei autorități, a oricărei norme obligatorii pentru individ, dincolo de sfera naturii se 'nțelege, deci în noua sferă în care a intrat individul prin desăvîrșirea procesului dialectic.

Amintindu-ne însă de punctul nostru de plecare, de con-

dițiunile formării și păstrării libertății, vom ști că o astfel de atitudine a individului ar fi absurdă. Ea ar însemna de fapt distrugerea Eului, deci și nimicirea libertății, împiedicarea oricărei acțiuni și înfăptuiri în domeniul spiritualității, în domeniul libertății.

A ieși din dialog și a-și dobândi libertate nu poate doar însemna decît posibilitatea de a relua dialogul pe alt plan și cu alte mijloace, *de a lărgi comunitatea*, deci de a-și lărgi și sfera de acțiune ca spirit. Omul se poate desface din comunitatea de care era legat prin legile (normele) biologice, dar numai pentru a o lărgi și a o *preface* într'o comunitate spirituală. Iar acele norme biologice, izvorîte din instincte, se transformă în norme *morale*, cari, prin lărgirea continuă a comunității, cuprind apoi toate normele, ierarhizate după un sistem de valori, în temeiul căruia se încheagă diferitele *forme de comunitate* corespunzînd acelei ierarhii de norme.

Înțelegem acuma de ce chiar primele licăriri ale spiritualității umane au dat naștere unei noi ordine, *transcendente*, metafizice, (adică deasupra „naturii“).

Familia biologică se transformă în comunitate morală; după imaginea ei se formează comunitatea religioasă; aceasta înlesnește, în sfîrșit, închegarea comunității politice și, ca ideal îndepărtat, se conturează o comunitate menită să cuprindă toată omenirea.

Acestor construcții teoretice le corespunde însă în practică lupta continuă a *omului* de a-și dobîndi și păstra libertatea, ființa sa spirituală, în această sferă transcendentă. Pe de o parte el va căuta să rămîie stăpîn pe ordinea fizică și biologică, pe de altă parte să desăvîrșească ordinea spirituală, comunitatea de care depinde doar nu numai nașterea sa ca spirit ci și nemurirea sa.

O rupere a legăturilor sale cu comunitatea în care s'a născut spiritualicește, o renunțare la continuarea dialogului (condiție a ivirii conștiinței de sine), îl aruncă pe om cu necesitate în determinismul biologic și fizic. El devine iarăș animal și pierind ca animal (după legile biologice), el devine materie moartă, intră sub imperiul legilor mecanice (fizico-chimice).

Dar această întoarcere a omului spre animalitate, prin refuzul de a se supune normelor comunității spirituale, mai înseamnă *moarte spirituală*, pierdere a sufletului și a nemuririi, înseamnă *cădere*. Faptele omului *redevenit* animal nu mai sînt *amurale*, ci trebuiesc judecate după criteriile valabile în ordinea spirituală. Toate acțiunile sale cari primejduesc ordinea spirituală sînt *rele*, criminale, sînt *fără-de-legi*.

Fizicienii și biologii sînt încîntați de ordinea ce domnește în natură. Nu există altă ordine, zic ei, și omul fiind un produs al naturii, născîndu-se și murind după legi naturale, ar trebui să se mulțumească cu ea și să trăiască *în conformitate*.

cu natura. De aci pînă la negarea libertății, a responsabilității și a tuturor normelor morale nu e decît un pas. Intr'adevăr, nu-l putem constrînge pe nimenea să iasă din ordinea naturii și să se ridice deasupra ei. Dar putem arăta cari sînt consecințele acestei întoarceri spre natură și ale renunțării la altă ordine, de-asupra ordinei naturii. Fizicienii și biologii ei înșiși n'ar putea face afirmațiile lor, dacă n'ar fi ieșit din ordinea naturii. Ei ne invită să ne întoarcem la natură, ceea ce n'ar putea-o face fără constatarea că (nici ei nici noi) nu mai aparținem naturii. Ei n'ar fi putut descoperi ordinea în domeniul *vieții*, dacă n'ar fi dincolo de ea, în lumea spirituală, a *științei*, prin care omul devine stăpîn al *vieții*.

Nu susținem că omul care renunță la libertate și se întoarce la *natură*, trebuie să fie sau să devie criminal. Dar, dacă este sincer și consecvent, cum va putea evita să devie criminal? Ce înțeles poate avea pentru el proprietatea, virtutea sau viciul? În ordinea naturii nu există nici proprietate, nici virtute, nici viciu, nici crimă.

O *vietate* nu fură, nu minte, nu pradă, nu e bună nici nu e rea, ci e așa cum este după legile naturii. Filosofia dreptului natural a vroit să explice, pornind de aci geneza societății și a Statului, iar contractualismul modern se mișcă pe aceeași linie.

E evident însă că aceste explicații nu sînt decît rătăciri și aberații. Omul nu ascultă de legi și norme morale de frică sau cunoscînd că egoismul său e mai bine servit prin ascultare decît prin revoltă, dar nici nu ne putem imagina o comunitate de *oameni* născîndu-se și dăinuind printr'o simplă echilibrare a voințelor individuale. Argumentele sofistilor și anarhiștilor nu pot fi răsturnate prin aceste teorii „naturaliste“.

Problema ia altă înfățișare dacă ne hotărîm să facem, așa cum ne impune observația faptelor, deosebire lămurită între ordinea naturii și ordinea morală. Omul devenind, prin procesul dialectic, stăpîn al naturii, o poate transforma, mlădia și adapta unei ordine superioare, ordinei morale (spirituale). Omul poate *elimina* din natură ceea ce e păgubitor ordinei morale. El poate transforma natura într'un mediu prielnic dezvoltării comunității spirituale (atît lărgirii cît și intensificării ei). Dacă nu vrea s'o facă, sau dacă, dimpotrivă, se hotărăște a subordona ordinea morală celei naturale, omul (acel om concret, istoric) trebuie să devie criminal, răufăcător. Față de dînsul ceilalți oameni cari nu consideră natura decît ca instrumente pentru desăvîrșirea ordinei morale, vor proceda ca și față de orice alt *lucru natural* care s'ar putea opune acestui scop: îl vor distruge (dacă nu-l vor putea adapta scopurilor comunității omenești).

13. ORIGINEA „CRIZELOR MORALE“

Așadar dobândindu-și prin procesul dialectic conștiință de sine, omul nu se mai poate întoarce în regnul animal în stare de nevinovăție. Pentru dînsul nu există decît înaintare spre mîntuire de lanțurile naturii, spre libertate, sau *cădere* în păcat, *cădere sub animalitate*. Iar drumul spre mîntuire duce prin desăvîrșirea comunităților morale, cere prin urmare înfăptuirea unei noi ordine întemeiată pe un sistem de valori bine structurat după regulile procesului dialectic. Acest sistem de valori nu poate fi inventat de individ sau construit de el după bunul său plac, ci se elaborează și se articulează în cursul procesului dialectic, deci în cursul închegării comunității spirituale umane. Orice comunitate, în acest sens, este bine zis un sistem de valori, o ordine, o organizație, întemeiată pe norme obligatorii pentru indivizii ieșiți din ordinea naturii și cari nu se pot opune acelor norme decît cu primejdia de a-și pierde libertatea și de a cădea în robia naturii.

Filosofia modernă, începînd cu *Descartes*, a descoperit drumul spre libertatea și autonomia individului față de natură, dar n'a izbutit să demonstreze *pe ce se întemeiază noua ordine în care intră individul*. Această filosofie a luat, ce-i drept, dela religie concepția unei monarhii divine, a unei ordine susținute de voința lui Dumnezeu, dar n'a fost în stare să lămurească legătura între ordinea naturii și ordinea spirituală. Zeitatea apare în aceste filosofii ca un fel de expedient pentru a împiedica, în practică, urmările unei aplicațiuni logice, raționale, a libertății individuale. *Dovezile raționale* pentru existența lui Dumnezeu se prăbușesc toate și *Kant* fixează rezultatul acestor încercări : nu putem demonstra nici existența nici inexistența lui Dumnezeu. Dar, în felul acesta, tot suportul ordinei spirituale se dărîmă : omul nu e obligat prin nimic să asculte de legea morală. Raționalismul deci, proclamînd suveranitatea subiectului cugetător, ajunge la acelaș rezultat ca și empirismul materialist care proclamă suveranitatea și autonomia *naturii* : la ateism și la negarea unei ordine morale. Oricîte artificii de metodă ar întrebuița filosofii vechi și noi pentru a demonstra necesitatea acceptării ordinei morale și supunerea individului sub imperativele legii morale, scepticismul răs-tornă mereu aceste construcții și justifică pretențiile individului de a se considera suveran și autonom, liber de orice obligațiune.

Zeitatea devine astfel, după deșteptarea reflexiunii filosofice și desăvîrșirea științei, sau o sperietoare pentru copii sau un mijloc de guvernare asupra unei mase de oameni încă neatînși de filosofie. Preoții ei înșiși, intrați în sfera de acțiune

a filosofiei și căutind dovezi raționale pentru existența zeității și a ordinii spirituale, se molipsesc de scepticism și-și pierd prestigiul în fața mulțimii.

Așa se explică crizele spirituale la diferitele popoare și în anumite epoci istorice. Aceste crize se accentuează însă mai ales în timpurile moderne, când ideile filosofice pătrund în marea mulțime deslănțuind curenți de subiectivism teoretic însoțit cu necesitate de individualism (egoism) practic. Filosofia elină a destrămat societatea antică. Creștinismul a refăcut-o. Filosofia modernă, prin consecințele ei practice, amenință cu o nouă prăbușire socială, cu o nouă disoluție a comunităților spirituale omenești.

Refacerea lor va veni oare dintr'o redeșteptare a creștinismului, (prin *înțoarcerea* la creștinism) sau dintr'o nouă formă de religie? Sau poate că civilizația europeană stă în pragul unei prăbușiri definitive? Nu poate fi vorba aci să ne exprimăm o părere, fie pesimistă sau optimistă, sau să facem proorocii. Ci vrem să cumpenim numai, în temeiul observației faptelor, dacă și în ce măsură o revizuire a principiilor filosofice n'ar putea contribui la oprirea dezastrului și la o nouă înflorire și consolidare a ordinii spirituale. Chiar dacă n'am izbuti decît să răsturnăm valabilitatea teoretică a solipsismului, dovedind că libertatea umană, în teorie și practică izvorește și dăinuiește prin procesul dialectic, deci prin închegarea și păstrarea comuniunii spirituale între subiecte, am cîștiga un punct de sprijin puternic pentru întemeierea unei teorii, care în aplicarea ei, ar înlătura toate îndoelile în existența unei ordine spirituale deasupra ordinii naturii. În felul acesta, subiectivismul și scepticismul, teoretic și practic, s'ar izbi de puterea unor argumente raționale verificate pe deplin prin experiență.

Și, așa cum *Platon* n'a putut răsturna pozițiunea sofștilor, așa cum *Kant* n'a fost în stare să clatine fenomenalismul lui *Hume*, așa nici noi nu vom putea distruge argumentele lui *Kant*, dacă nu vom găsi mijlocul de a *înainta* în filosofare acceptînd rezultatele la cari a ajuns filosofia modernă

Recunoaștem deci suveranitatea și autonomia subiectului față de natură, considerate ca obiect al lui, ca fenomen. Îi recunoaștem subiectului, și pentru practică, puterea de a transforma natura (cuprinzînd și domeniul vieții) adaptînd-o scopurilor sale. Dar nu ne oprim aci, cum au făcut predecesorii noștri, pentru cari realitatea subiectului și unicitatea sa e un fapt dat nemijlocit conștiinței și scos de subt determinațiunile de spațiu și timp. Noi cercetăm condițiunile în cari se poate naște subiectul autonom și condițiunile în cari își poate păstra autonomia. Nu acceptăm deci despărțirea între natură și ordinea spirituală, în felul că aceasta din

urmă ar fi numai o plăsmuire, o idee, un postulat practic (moral) ce nu poate fi demonstrat. Ci, dimpotrivă, arătăm că individul nu poate scăpa de constrângerea ordinii naturii, decât transformînd-o în obiect, în fenomen, și acordînd ordinei spirituale caracterul de realitate. Dar nu numai din motive „morale“ și ca ficțiune pentru salvarea moralei, ci pentrucă, tăgăduindu-i realitatea, individul își surpă temelia existenței sale proprii ca subiect. Căci numai realitatea ei explică geneza subiectului autonom și numai dănuirea ei susține autonomia lui.

Individul biologic *devine* unitate spirituală, monadă nemuritoare, prin comuniune cu alte monade. Dănuirea comunității și nemurirea ei, deci realitatea ei indestructibilă este condiție primară și fundamentală a existenței și dănuirii monadelor. Și rezultatul cel mai important la care ajungem este : că nu ordinea spirituală se desprinde din natură, ca o ordine parțială a ei, ci natura e eliminată din ordinea spirituală ca obiect al ei, prin a cărui stăpînire și transformare (cu ajutorul științei) se poate desăvîrși ordinea spirituală.

14. PRIMATUL ORDINEI SPIRITUALE

Susținem deci *primatul* ordinii spirituale față de ordinea fizică (naturală). Deci nu prin analogie cu ordinea fizică construim ordinea morală (cum crede *Kant*), ci, invers, prin analogie cu ordinea morală (sau, în general, spirituală) construim ordinea fizică. Se știe că noțiunea de „lege“ se formează întîiu în societate, iar apoi se aplică și la natură, ca și cum natura ar fi și ea stăpînită și ordonată de un legiuitor asemănător legiuitorilor în societate. După imaginea ierarhiei sociale omul își închipue și ierarhia puterilor cerești (*Guyau*). *A. D. Xenopol* a expus acestea pe larg în studiul său „Ideile de legi și prevedere“ (analele Acad. Rom. Seria II-a Tom. XXXV, Mem. Secției Istorice), unde arată cum apoi, după adoptarea „legalității“ în domeniul fizic, se încearcă a se explica și faptele sociale prin analogie cu cele naturale supuse legii cauzalității.

Mergînd pe acest drum filosofii se trezesc apoi că nu mai pot rezolvi problema libertății umane, problema morală. Ei trebuie sau să renunțe cu totul la întemeierea unei morale sau să întrebuițeze artificii ce duc cu necesitate la contradicții.

Am arătat că *omului*, adică fiecărui individ uman, oriunde și oricînd s'ar naște biologicește, i se deschide drumul spre a doua naștere, de astădată spirituală, prin procesul dialectic. Abia după desăvîrșirea acestui proces, omul se naște ca spirit,

subiect, și devine liber față de natură, care, la rîndul ei, devine fenomen supus legilor gîndirii, legilor spiritului. Deci: *natura considerată ca totalitate a obiectelor, n'ar avea existență și legalitate proprie*, ci ea se ordonează, se structurează, ca fenomen, după legile spiritului, după legile ce i le impune subiectul. Acest lucru odată constatat și demonstrat cu atîta lux de amănunte și atîtea artificii și subtilități logice de marea mulțime de iluștri filosofi, — întrebăm: cum se poate ca în sfîrșit să considerăm legea naturală ca prototip al legii în general, și să „construim“ ordinea spirituală (morală) prin analogie cu ordinea naturii?

Să lămurim problema mai de aproape. *Natura*, se spune, i s'a părut omului primitiv (preistoric) haotică, plină de primejdii, nimic nu se putea prevedea, deoarece forțe supraomenești, forțe „oculte“ puteau schimba în orice clipă mersul evenimentelor. În fața acestei naturi haotice s'a organizat societatea în temeiul unor norme, unor legi edictate de voințe cunoscute, de legiuitori. Deci societatea i se înfățișa omului ca o ordine bine stabilită, căreia individul trebuia să se supună. Prin analogie deci cu această ordine a fost construită apoi de fizicieni (de „fiziologi“, cum îi numește *Aristotel*) și ordinea naturii. Prin faptul că ordinea socială a fost în urmă tulburată din anumite cauze, oamenii au fost împinși apoi să creadă că în natură domnește ordine, iar societatea e haotică și, în sfîrșit, că ordinea socială ar trebui restabilită prin analogie cu ordinea naturală.

Dar să ne amintim că aceste speculațiuni s'au ivit în condițiuni bine determinate, în cursul evoluției cosmosului social grecesc, cînd *Cetatea* intră în disoluție și încep să se inchege *Statul teritorial*.

Cum se poate admite însă ca această speculație contingentă și explicabilă numai prin aceste evenimente istorice să fie pusă la baza sociologiei, susținîndu-se că *legile sociale sînt legi naturale* și că ordinea socială face parte din ordinea naturii sau că trebuie concepută ca ordine naturală?

Așa, spre pildă, la ultimul congres sociologic (din 1937) s'a discutat problema „echilibrelor sociale“ și mai ales: dacă sîntem în drept a întrebuița în sociologie termenul de echilibru, care aparține doar, așa se spune, mecanicii; în loc să se pună problema: dacă mecanica e în drept să întrebuițeze termenul de echilibru pe care l-a împrumutat, pe vremuri, din știința socială. Dar, în sfîrșit, nu vrem să răscolim pasiunile și să zădărnicișim o bună înțelegere între „fiziologi“ și sociologi. E destul să amintim că fizicienii moderni au reușit la pretenția de a ne prezenta ordinea naturii ca o ordine desăvîrșită și stăpînită de legi inexorabile. Principiul causalității își vede îngustat domeniul tot mai mult și *natura* începe să devie iarăși haotică și lipsită de legi. Amintesc aci

cartea lui *Philipp Frank*, *Le principe de causalité et ses limites* (tradusă din germană de *J. Du Plessis de Grenédau*, Paris 1937) în care ni se arată cât de restrînsă e sfera stăpînirii *legilor* naturale, cât de nelămurită este noțiunea de lege în științele naturale. Existența unei ordine universale supuse unor legi fixe presupune existența unei ființe care cunoaște această ordine, sau a unei ființe care a creat-o după un plan bine stabilit. Fără această presupuziție enunțarea că e un *cosmos*, o ordine, n'are niciun înțeles. Și dacă, după cele expuse de noi mai înainte, nu putem accepta ideea că natura e haotică, că sîntem mînași să căutăm și să creăm neîntrerupt ordinea, asta înseamnă că sîntem mînași să descoperim planul după care a acționat acea ființă supremă. Ideea de *Dumnezeu* nu este numai un principiu regulator în domeniul teoretic, cum ar vrea *Kant*, ci este și aci principiu constitutiv, deoarece toată știința trebuie să pornească dela certitudinea că lumea e creată de Dumnezeu ca ordine. Iar această ordine ni se revelează mai întîiu în domeniul moral, și de aci plecînd noi descoperim, în măsura ce ne îngăduie știința, ordinea naturii ca izvorînd din aceeaș voință supremă.

În domeniul moral deci ni se înfățișează ordinea ca experiență nemijlocită, cum aci existența lui Dumnezeu, nemurirea sufletului și libertatea sînt fapte intuite, „*date imediate ale conștiinței noastre*“. Cu cât întindem sfera cercetărilor dincolo de domeniul moral, intrînd în sfera naturii, cu atît mai dificilă devine cercetarea, deoarece aci nu putem dobîndi cunoștințe asupra ordinei decît în mod mijlocit și prin analogie cu ordinea morală.

Vedem deci cât de greșită a fost calea pe care a pornit filosofia secolului XIX și cum chiar idealismul „critic“ a întărit pozițiunile materialismului, declarînd că ideile de Dumnezeu, Nemurire și Libertate nu sînt, din punct de vedere al cunoașterii teoretice (deci al științei), decît principii regulatoare, adică binezis ficțiuni. În felul acesta și *Kant* construște lumea inteligibilă, ordinea morală prin analogie cu cea naturală, deoarece el nu cercetează geneza conceptului de ordine — nici din punct de vedere istoric nici logic. El nu vede nici nu înțelege că ordinea morală este prototipul oricărei ordine posibile și că numai pornind dela ea se poate naște știința despre natură ca ordine, se pot descoperi legi naturale prin analogie cu legile cari stau la temelia ordinei morale. Atît el cît și predecesorii săi pînă înapoi la *Descartes*, și urmașii săi pînă la fenomenologii de azi, îl surprind pe individ în clipa ce e în stare să se desprindă din *dialog* și să treacă la *monolog*. Și în urmă acești filosofi nu mai găsesc nici drumul îndărăt spre intrarea individului în istorie, în sfera nemuririi. Deoarece : drumul înapoi e închis prin necunoașterea rolului comuniunii, a procesului dialectic pentru

nașterea sufletului, ei crezînd că sufletul se naște odată cu nașterea biologică a individului, fie chiar numai în mod virtual, ca dispoziție, ca posibilitate de întregire și dezvoltare prin acumularea de „experiențe”; drumul înainte e închis prin declarația că nu există suflet fără trup, deci că moartea biologică înseamnă și încetarea activității sufletului. Doar *dorința* de a trăi vecinic creează *credința* într'o lume de apoi!

Individul e pus așadar în fața Universului, izolat și desfășurîndu-și gîndirea în formă de monolog.

Cînd sociologia și-a făcut apariția și psihologia a trebuit și ea să ție seama de „viața socială”, problema s'a ivit din nou și, precum știm, ea a fost rezolvită în diferite feluri, dar fără să ni se dea *explicarea* raportului între individ și societate. Unii i-au tăgăduit individului orice fel de autonomie și libertate, considerîndu-l supus unei „constrîngerii” sociale absolute, alții n'au văzut altă posibilitate de a salva autonomia individului decît prin negarea „realității” societății, afirmînd că societatea nu este decît o ordine creată de indivizi (fie prin voința lor — contractualismul, fie prin pornirile lor naturale — organicismul).

Dar, deși sociologia n'a ajuns încă, și probabil că nici nu va ajunge în curînd, să dea acestei probleme o deslegare definitivă, discuțiunile au făcut ca cel puțin să se întrevadă posibilitatea deslegării ei. În orice caz sociologia a răsturnat în mod definitiv *individualismul* filosofilor întemeiat pe solipsism și a zguduit din temelii autonomia individului, a subiectului, sprijinită pe suveranitatea rațiunii subiective. Sociologia a avut un rol negativ, de distrugere a speculațiunilor metafizice izvorîte din subiectivism. În partea constructivă însă, sociologia a căzut într'o mare și neiertată eroare: ea a renunțat la o înaintare în cunoaștere și s'a întors la determinismul științelor naturale, susținînd că sociologia este și ea o *știință naturală* și că legile sociale sînt legi naturale. De aci pînă la căderea în *materialism* n'a fost decît un pas, pe care l-a făcut „sociologismul” durkheimian. Sociologia a mers deci pe calea efortului minim: descoperind eroarea idealismului subiectivist, ea a adoptat concepția materialismului care neagă cu desăvîrșire autonomia și libertatea subiectului. Încercările de a concilia cele două poziții extreme (*Fouillée* și alții) nu pot fi considerate ca deslegări definitive, deoarece nu pătrund pînă la izvoarele erorii, pînă la punctul unde nașterea sufletului deschide perspectiva unei noi ordine, prototip al oricărei ordine posibile.

Cînd individul uman se naște a doua oară, el devine liber și autonom prin faptul că intră, prin această a doua naștere, în ordinea morală, întemeiată chiar pe libertatea și responsabilitatea individului, pe faptul că *individul devine*

stăpîn al ordinii naturale și poate crea valori cari depășesc „natura“.

Dacă individul ieșit din ordinea naturii, nu acceptă ordinea morală, se răzvrătește împotriva ei și se crede descătușat de orice răspundere, el devine *anarhist*, și în teorie și în practică. El renunță la nemurire și, în mod necesar, se sinucide, întorcîndu-se în ordinea biologică și putînd vieții aici ca orice animal pînă la disoluția trupului său.

Punctul critic, cu adevărat critic atît în teorie cît și în practică, pentru sufletul omenesc este *reflexiunea* asupra drumului de urmat după cucerirea libertății, după ieșirea din determinismul biologic.

Invitația filosofilor de a rămînea la pragul libertății, pentru a contempla *natura* și a o cerceta în toată întinderea ei, e plină de primejdii *pentru cel ce e nevoit să treacă dela teorie la practică*, pentru cel ce caută în teoria filosofilor un îndreptar pentru conduita sa și nu găsește la ei decît enunțarea de principii și de maxime morale, în cele mai multe cazuri în contradicție deplină cu teoria lor.

Ne-am hotărît să punem capăt acestor îndoieli și nedumeriri, arătînd că teoria filosofilor e greșită și că adevărata teorie a lucrurilor ne îngăduie să stabilim principii evidente pentru practică.

15. ANTINOMIILE PROBLEMEI MORALE

Sociologia a descoperit eroarea subiectivismului care, în consecințele sale teoretice, ajunge la solipsism, iar în cele practice la egoism și anarhism, dar ea n'a fost în stare să îndrepte această eroare. Pentru a răsturna pozițiunea subiectivismului („individualismului“), ea a adoptat o pozițiune diametral opusă: individul e produsul societății și pe deplin determinat de societate. Iar societatea, la rîndul ei, e *natură*, adică e supusă unor legi *naturale*, independente de voința omului — așa ca toată natura. De aici urmează, cu necesitate logică, inexistența *libertății*, deci și inexistența *moralei*. Termenii de bine și rău, de crimă etc. n'au niciun înțeles „moral“, deoarece individul nu poate *alege* binele, cum nici nu poate evita răul, fiind determinat de societate în felul lui de a trăi, gîndi și acționa. Putem doar constata cum într'o anumită societate oamenii *consideră* ceva ca rău sau bine, cum ei se conformează sau nu unor norme impuse lor de societate ca obligatorii. Dacă nu se conformează, ei săvîrșesc o crimă, adică o faptă care e urmată de reacțiunea societății, de pedeapsă. Crima deci nu este, după această teorie durkheimiană, reprobabilă ci reprobată; ba chiar mai mult: crima prin

reacțiunea ce-o provoacă întărește solidaritatea socială, deci ea e necesară pentru ca societatea să existe și să-și dobândească o conștiință de sine.

Positivismul trebuia să ajungă la aceste concluzii, mai ales după ce intrase pe mâna jidanilor spinoziști. Reacțiunea împotriva lor a pornit din partea sociologilor francezi creștini, al căror conducător spiritual este *Gaston Richard*. Acest sociolog și filosof și-a propus să demonstreze existența reală a libertății și a responsabilității morale a individului. În studiul său *L'athéisme dogmatique en sociologie religieuse* (Paris, 1923), apoi în cartea *L'Evolution des moeurs* (Paris 1925), *Gaston Richard* opune științei moravurilor a școalei durkheimiene, o morală științifică, întemeiată și ea pe date științifice, pe premise verificate pe deplin prin experiență. În sfârșit, *Gaston Richard* are prilejul să ne dea într'o sinteză ultimă doctrina sa morală, expunând problemele etice fundamentale¹⁾ În prefața la lucrarea d-lui *G. Richard*, d-l *J. Chevalier* arată necesitatea de a concentra toate străduințele moralistilor timpurilor noastre pentru întemeierea unei doctrine morale științifice, deoarece „toată criza actuală, subț feluritele ei înfățișări, chiar economică, chiar industrială, se reduce la o criză de moralitate, și în ultimul rînd, fără îndoială, la o criză metafizică. Omul a pierdut încrederea în sine, pentru că a pierdut încrederea în idei, și deoarece nu mai știe unde este datoria, nici chiar dacă mai există datorie. Iată tragicul situațiunii noastre prezente“. Le elaborarea acestei doctrine morale sînt chemați... toți cei ce simt adînc contrastul și disproporția ce există între grija și prudența extremă pe cari un savant le pune pentru a număra sau a cîntări elementele atomului, și ușurința de necrezut cu care enunță, asupra unui om, unui eveniment sau unei idei, o judecată de care depinde uneori menirea noastră umană“.

Comte, și în urmă toți pozitivistii, respingînd absolutul de care în mod necesar viața morală trebuie legată, au făcut ca „omul să depîndă cu necesitate de omenire. Dar tocmai contrarul e adevărat. Și mai mult. Răsturnarea raportului care, în toate științele naturii, biologice sau sociale, îl leagă pe individ de specie, este tocmai ceea ce caracterizează morală. Căci morală începe acolo unde se înfăptuește această răsturnare, acolo unde viața personală se liberează de îngrădirile ce-i impune specia, și în spațiu, și în timp“.

Și încă un citat mai lung din prefața d-lui *Chevalier*

1) Lucrarea a apărut în 1937 în colecția : *Actualités scientifiques et industrielles*, Nr. 474 și 475. *La Morale*. Exposés publiés sous la direction de *Jacques Chevalier*, subț titlul : I. La Conscience morale et l'Expérience morale. II. La Loi morale. Les lois naturelles et les lois sociales.

care ne lămurește pe deplin asupra felului cum acești moralisti francezi înțeleg a pune problema centrală a moralei față de pozitivismul durkheimian, dogmatic și ateist.

„Omul fără îndoială că nu se poate separa de societate : el n'ar putea-o face fără a pune în primejdie chiar existența sa. Dar această societate al cărei membru este el n'are nimic comun cu o societate de albine și de furnici, încă mai puțin cu o mașină ; ea este o societate de „membri cugetători“ ; ea este această comunitate spirituală pe care *Malebranche* a definit-o așa de minunat ca „acord al spiritelor și al inimilor în vederea clară a adevărului neschimbat, în gustarea fericirii nesecate“ ; o societate „dăinuind în comuniunea bunurilor adevărate“, vreau să spun a acelor bunuri spirituale cari se înmulțesc divizându-se, spre deosebire de bunurile materiale de cari nu ne putem servi decât lipsindu-i pe alții de ele, de unde naște invidia, ura și războiul, roade ce se ivesc mereu dintr'o civilizație care-l absoarbe pe om în colectivitate, și colectivitatea ea însăși în materie. Omul colectiv n'are suflet. El n'are niciun simț al libertății. El e inaccesibil rațiunii. El nu posedă, nu exaltă și nu pune în comun decât instinctele animalității. El nu gîndește decât a mări corpul său, a-l prelungi, a-i spori puterea cu ajutorul mașinei. El se laudă că mașina fabrică 6000 de lămpi pe oră în loc de 200 : dar cine va cumpăra cele 5.800 de lămpi ? Că ea economisește mîna de lucru ; dar ce se va face cu cei cărora ea le ia lucrul ? Că ea cîștigă zece minute din durata unei operațiuni ; dar cum va umplea omul aceste zece minute ? Într'adevăr, cum zicea un inginer american, dacă omul nu-i în stare să reguleze întrebuintarea ei și dacă nu se poate servi de ea, fără să-i fie aservit, ar trebui ca „mașina să fie aruncată în închisoare“. Împotriva omului colectiv, mecanizat, materializat, trebuie deci restaurat omul individual, căci el singur contează : el singur e capabil să cugete ; el singur e capabil de libertate și de virtute ; el singur, așa cum o însemna cu drept *Georges Duhamel*, a dat, dă și va da mereu omenirii maeștri, înțelepți și sfinți. Dar acest om individual pe care e clădită societatea, prin care omenirea trăește și progresaază, nu este individul conceput noaptea prin contopirea duor jumătăți de celule, simplă parte dintr'un tot, ci parte înconștientă, care vrea pentru dînsul totul. Nu ! Omul individual este persoana : este omul în fața absolutului și eternului ; omul participînd la o natură divină, θελας καινωδς φβσεως (2 Petr. 1, 4), prin rațiunea sa care cunoaște legea morală sau care o caută, prin voința sa care i se supune de bună voe, prin tendințele sale ce-o depășesc, și cari nu pot fi satisfăcute prin nimic relativ, trecător nici finit ; omul nemuritor care dobîndește conștiință de sine în acelaș timp ce, prin supunere și rugăciune, ia cunoștință de raporturile

sale cu Dumnezeu. Toată civilizația se întemeiază pe el. În el singur — în ființa individuală în societate cu ceilalți oameni și cu Dumnezeu, — se poate aprinde flacăra duratei, cea care asigură societăților omenești, patriilor, instituțiilor, familiei, acea stabilitate și acea dănuire care nu aparțin decît ideilor“.

În cele de mai sus ni se înfățișează cît se poate de lămurit concepția opusă sociologismului pozitivist dogmatic: *omul ca ființă morală depășește și învinge determinismul social*.

Societatea ar reprezenta deci și ea o ordine *naturală*, din care omul se poate emancipa, dobîndindu-și libertatea morală. Se vede deci că noțiunea de societate nu este univocă. Societatea umană ar putea fi considerată ca identică cu societatea biologică, dar și ca o ordine suprapusă ordinii biologice, deci ca o ordine spirituală. În această privință ar trebui aduse unele lămuriri din partea adversarilor pozitivismului. Este omul ca *ființă socială* dincolo de biologie, sau se găsește încă în biologie? Dacă a depășit biologia, noi îi putem atribui libertate și autonomie față de domeniul biologic, dar îl vom putea considera determinat prin societate și supus normelor sociale — *în clipa ce noi, cei ce-l considerăm determinat, sîntem în stare să ieșim din determinismul social, dobîndindu-ne libertatea morală*. Positivii greșesc deci, dacă cred că societatea este dincolo de biologie și în acelaș timp încearcă a demonstra determinarea socială a omului, ei înșiși considerîndu-se determinați de societate, deci lipsiți de libertate. Iar antipositivii, reclamînd pentru individul uman libertate prin faptul că pot arăta emanciparea sa de sub constrîngerea socială, greșesc cînd cred că pot întemeia *legea morală* pe conștiința individuală, așa cum a făcut-o *Kant*. Adică: dobîndirea libertății față de ordinea socială, nu implică pentru om intrarea necesară într'o ordine superioară, anume în ordinea morală.

Căci, dacă ar fi așa, atunci omul cunoscînd ordinea morală, ar năzui să-și dobîndească și față de ea o libertate dincolo de bine și rău (cum zice *Nietzsche*). Dacă am cunoaște deci ordinea morală, ea ar deveni obiectul nostru, noi am stăpîni-o, deci ne-am afla chiar prin acest fapt dincolo de ea. Ceea ce înseamnă că l-am cunoaște pe Dumnezeu și planul ordinii universale de El, deci am fi egali Lui și am fi liberi ca și El.

Acesta e înțelesul răzvrătirii filosofiei împotriva dogmatismului teologic care pretinde că omul îl poate cunoaște pe Dumnezeu și ordinea instituită de voința divină. Așa îi ademenește diavolul pe oameni să guste din mărunțelul cunoștinței pentru a ajunge egali divinității. Concepția moralistilor antipositiviști, așa cum e formulată în citatul de mai înainte, duce cu necesitate peste *Kant* la *Nietzsche*, la răsturnarea tuturor

valorilor și proclamarea suveranității absolute a individului puternic care a sărit (fie numai în teorie) dincolo de bine și rău, adică dincolo de ordinea morală.

Să fixăm rezultatul acestor raționamente. Constatăm mai întâi că individul uman își dobândește libertate față de natura anorganică și față de cea organică; născându-se ca vietate el devine stăpîn pe materia anorganică, iar, în urmă, născându-se ca suflet, el devine stăpîn pe viață, pe materia organizată. Dar sociologia ne arată că individul născându-se ca suflet intră într'o nouă ordine, *cea socială*. Positivii cred că el poate cunoaște și cerceta această ordine, *rămînînd în ea* — ceea ce e greșit (cum arată cu toată dreptatea moralității antipositiviști). Prin urmare, dacă ordinea socială reprezintă o nouă ordine, superioară celei biologice și dacă ea poate fi cunoscută și poate forma obiectul științei umane, individul trebuie să fie în stare să se emancipeze de ea, să-și dobîndească libertatea față de ea. Intră individul prin acest fapt într'o nouă ordine, sau devine el aci absolut liber? Dacă această libertate dobîndită și față de ordinea socială, ar fi o libertate absolută, asta ar însemna că individul ar putea întrebuința și societatea ca mijloc pentru orice scop și-ar alege în deplină libertate. Dacă însă individul emancipîndu-se de ordinea socială, ar intra într'o nouă ordine, se naște întrebarea, dacă această ordine îi este cunoscută lui sau nu. Dacă o cunoaște înseamnă că a și depășit-o, devenind liber și față de ea; dacă n'o cunoaște, el rămîne liber așa cum animalul e liber față de natura anorganică, necunoscînd ordinea biologică din care face parte.

Dar pentru om, care iese din biologie, animalul nu e liber ci pe deplin determinat de legile ordinei biologice.

Deci: *dacă ar exista o ființă care să cunoască ordinea suprapusă ordinei sociale și pe care o putem numi ordine morală, individul uman i s'ar înfățișa acelei ființe ca deplin determinat de legea morală.*

Antipositiviștii afirmă că individul uman el însuș ajunge prin *conștiința* sa să cunoască ordinea morală; dar, în acest caz, zicem noi, el a și depășit-o.

Vedem deci că deslegarea problemei trebuie căutată pe altă cale și cu alte mijloace.

16. BINELE ȘI RĂUL

Am arătat drumul pe care se poate ajunge la cunoașterea și recunoașterea primatului ordinei morale, ca prototip al tuturor ordinelor posibile: e procesul dialectic prin care individul își dobîndește un suflet, devine suflet nemuritor. Mai

bine zis : poate deveni suflet nemuritor. Iar devenind suflet, ceea ce, din punct de vedere al ordinii morale în care intră, e un eveniment contingent, el se găsește în ordinea morală prin faptul că continuă a rămânea prins în desfășurarea procesului dialectic, în comunitatea spiritelor. Dacă însă renunță la aceste legături, considerându-se *monadă fără ferestre*, el cade cu necesitate sub stăpînirea legilor naturale, dar nu în stare de nevinovăție ci ca *păcătos*. Și aci se ivesc toate problemele atît de mult desbătute de teologi și filosofi : dacă și prin ce mijloace individul se poate mîntui, își poate păstra locul în comunitatea spiritelor ; dacă puterile proprii îi ajung pentru a ieși biruitor din lupta cu păcatul sau că e nevoie de ajutorul lui Dumnezeu.

La aceste întrebări filosofii și teologii au răspuns în multe feluri, dar în general răspunsurile lor se acordă în punctele principale : e nevoie și de o neîncetată străduință a individului, dar și de ajutorul lui Dumnezeu pentru mîntuirea sufletului de păcat. Individul trebuie să lupte deci fără răgaz împotriva slăbiciunilor sale, nădăjduind că în lupta sa va fi susținut de mila divină. Așadar numai prin luptă împotriva răului putem înfăptui binele și numai înfăptuirea binelui ne face vrednici de viața și fericirea eternă. Individul dobîndindu-și conștiința de sine, devenind liber și stăpîn al naturii, trebuie să aleagă, în fiecare caz concret, scopul acțiunii sale, fie că se hotărăște pentru bine sau pentru rău. Iar, *a alege binele înseamnă a ne strădui să desăvîrșim comunitatea spirituală în care ne-am născut ca suflet, a alege răul înseamnă a ne întoarce împotriva comunității, considerînd-o natură, deci mijloc pentru satisfacerea pornirilor noastre „egoiste“*. Această întoarcere împotriva comunității izvorește totdeauna din indoiala asupra identității noastre ca trup sau ca suflet. Dacă nu sîntem în stare și pînă cînd nu sîntem în stare să ne identificăm cu sufletul, cunoscînd că trupul nu este decît un instrument al sufletului, căderea în păcat este totdeauna posibilă. Dacă nu sîntem sinceri față de noi înșine cînd ne hotărîm să păstrăm și să întărim legătura noastră cu celelalte suflete pentru a întemeia cu ele împreună comunitatea celor *drepți*, nu vom putea străbate la cunoașterea lui Dumnezeu, izvorul binelui și al adevărului. Renunțarea la trup este deci condiția fundamentală a intrării în ordinea morală. Și, întorcîndu-ne apoi spre lumea căreia-i aparține trupul, noi putem acționa în conformitate cu normele cari stau la baza ordinii morale : noi rînduim lucrurile, le ierarhizăm după înțelesul ce-l au în raport cu ordinea morală, deci după *valoarea* lor. În felul acesta creăm ordinea în lume, structurăm lumea în ordine suprapuse, începînd cu ordinea cea mai inferioară a lucrurilor materiale pînă la *ordinea socială*, nemijlocit vecină ordinii morale. Instrumentul care ne servește

pentru ordonarea lucrurilor după aceste criterii este trupul nostru cu organele sale, cu senzibilitatea sa. El ne arată dacă avem a face cu lucruri materiale, cu vietăți sau, în sfârșit, cu ființe pentru cari, ca și pentru noi, trupul material nu este decît un mijloc pentru manifestarea și acțiunea sufletului.

Dar am arătat că descoperirea sufletelor și ierarhizarea lor într'o ordine, numită morală, este la început și nu la sfârșit și că *pornind dela această descoperire* ne coborîm spre lumea materială. Cînd uităm de această coborîre și rupem legătura între ordinea morală și celelalte ordine spre cari ne coborîm, se naște îndoiala, rătăcirea și, în sfârșit, căderea noastră în ordinele inferioare, fără posibilitate de urcare în sus.

Cînd uităm deci că noi am construit ordinele inferioare după imaginea ordinei morale, așa cum au făcut-o în mod inconștient fizicienii chiar, și pretindem a construi ordinele superioare după imaginea celor inferioare (cum au făcut-o moraliștii sec. XIX), ne închidem în mod definitiv drumul spre cunoașterea adevărului și spre nemurirea sufletului. Așa cei ce vreau să explice viața prin procese fizico-chimice și, în urmă, și societatea prin legi tot *naturale*, adică fizico-mecanice, renunță din capul locului la posibilitatea de înțelegere a *valorilor* și la cunoașterea sufletului născut din înlănțuirea conștiințelor în procesul dialectic. Marea și tragica eroare a acestor teoreticieni este că ei înșiși se cred prinși în lanțurile legilor fizice, fără să-și dea seama că, în acest caz, ei n'ar putea spune nimic despre *natură*, ca obiect al lor. Dar ei se găsesc cu necesitate logică dincolo de natură, ca subiect unic în fața lumii. Tragedia începe însă cînd ei sau cei ce le-au adoptat teoria vreau să acționeze, să creeze valori. De unde să ia ei criteriile de acțiune? Dintr'o lume lipsită de înțeles, cîrmuită de legi oarbe, din lumea pe care ei au desbrăcat-o de orice înțeles și valoare? Le-ar rămînea doar drept călăuze instinctele animale, pornirile trupești: foamea, setea și instinctul de procreație. Dar atunci ei ar renunța la viața *umană* și s'ar mulțumi, întrucît s'ar putea mulțumi, cu viața de animale. Dar ar mai putea fi animale, adică vietăți *amorale*, lipsite de libertate și de simțul răspunderii pentru faptele lor? Iată ceea ce trebuie să tăgăduim cu toată tăria. Întoarcerea la animalitate în stare de nevinovăție nu mai este cu putință pentru omul care, prin procesul dialectic, a ieșit din starea de animalitate (din determinismul biologic). Neînstare să se întoarcă pe drumul drept, acești oameni rămîn izolați, vecinic chinuți de îndoeli, și, dacă nu devin criminali, desperarea trebuie să-i împingă la completă indiferență.

Cultul științelor naturale în sec. XIX și educația tinerețului în sensul acesta utilitarist și individualist au produs

toate tulburările și tragediile civilizației noastre. Ceea ce creștinismul a clădit cu atîta răbdare și cu atîtea jertfe, nechibzuința filosofiei materialiste a început să dărîme fără cruțare. Iar cînd sociologia părea că va putea reconstrui iarăș puntea spre stăpînirea spiritului, spre închegarea comunității spiritelor înodînd din nou legătura omului cu Divinitatea, concepția materialistă a pătruns și aci, prefăcînd societatea în obiect, în natură și dînd-o în stăpînirea individului pentru ca el, în sfîrșit, să nu știe ce să înceapă cu ea, decît doar s'o exploateze, ca orice obiect, pentru satisfacerea trebuințelor sale animale, egoiste, instinctive. În acest fel sociologia pozitivistă a dat naștere politicianului rafinat, cunoscînd toate subtilitățile artei guvernării, dar lipsit de orice principiu spiritual de conducere și de orice simț de responsabilitate, deoarece și el, ca și savantul fizician, a uitat de legătura sa cu comunitatea din care s'a născut ca suflet. El se găsește, logicește, dincolo de mecanismul social; dar lipsindu-i, pentru acțiune principiile călăuzitoare, el acționează numai în temeiul instinctelor și pentru satisfacerea instinctelor — ca un animal social, și totuș trebuind să devie criminal, deoarece știe că prin acțiunea sa distruge societatea. Politicianul e produsul logic și necesar al materialismului; el e fermentul de descompunere a ordinii sociale. Oricare ar fi locul ce-l ocupă în ierarhia socială, dela simplu cetățean pînă la cel mai înalt dregător, politicianul e caracterizat prin egoismul său feroce, prin utilitarismul său neîngrădit, prin imoralitatea sa și lipsa totală a simțului de datorie și răspundere. Politicianul nu se deosebește de criminalii de rînd (de hoți, de ucigași, bandiți, etc) decît prin faptul că el cunoaște mijloacele de a zădărnici reacțiunea societății împotriva sa; el îi slăbește puterea de rezistență, o distramă și o paralizează. Nici magistrații nici jandarmii nu pot interveni împotriva politicianului, deoarece el devine stăpînul tuturor prin faptul că a știut să devie stăpîn pe mecanismul social. Se poate întîmpla însă ca și această mașină să-l distrugă pe minuiitorul ei, dacă nu e tehnician desăvîrșit: vezi soarta atîtor împărați romani uciși de pretorienii și a atîtor sultani uciși de ieniceri. Machiavelismul pur își are primejdiile sale și pentru politicienii cei mari și pentru cei mici.

17. PROBLEMA SCOPURILOR

Au dreptate sociologii pozitivisti cînd afirmă că societatea poate deveni obiect de studiu, obiect al unei științe, precum și, în urmă, obiect pentru practică, pentru arta socială, în măsura ce, prin cunoaștere, omul devine stăpîn al obiectului

cunoașterii. Dar asta nu e o descoperire nouă. Toți *conducătorii sociali* au știut și știu că o societate omenească poate fi *organizată, reformată, perfecționată*, în temeiul cunoașterii condițiilor în cari o societate se naște și se desvoltă. Se 'nțelege că închegarea unei științe raționale menită să cerceteze sistematic aceste condițiuni înseamnă un mare progres, înlesnind și constituirea unei tehnice sociale raționale, în temeiul căreia *arta socială* să-și poată da toate roadele.

Studiindu-se *natura umană*, felul de comportament al oamenilor (ținându-se seama de diferențierea substratului uman după vîrstă, sex, gen de viață, etc.), precum și *mediul împrejurimitor*, se pot desprinde *legi sociale*. Ceea ce înseamnă că, dintr'un anumit punct de vedere și într'o anumită măsură, societatea este un *mecanism, o mașină*, care funcționează după anumite reguli. În acest mecanism fiecare individ își are rolul său și poate fi înlocuit prin alt individ care poate împlini același rol. *Leibniz* are deci dreptate, arătînd că un soldat poate fi înlocuit prin alt soldat etc. Tot așa o mamă poate lua locul altei mame, un preot locul altui preot ș. a. m. d. E vechea și cunoscuta analogie cu organismul viu în care celule se schimbă pe cînd organismul rămîne acelaș.

Ceea ce neglijează să arate *Leibniz* și, în urmă, toți sociologii este că cel ce *studiază societatea* precum și cel ce, în temeiul științei sale despre societate, o conduce, o *reformează*, trebuie să stea dincolo de societate, deci să se fi emancipat de determinismul social: *el nu mai face parte din mașină, ci este conducătorul mașinei, stăpînul ei*.

Raportul între societate, considerată ca produs al naturii determinată de legi naturale, și conducătorul social care îi poate imprima societății prin reforme raționale caracterul unei opere de artă, constituie o problemă care depășește sfera sociologiei pozitivistă. Această știință poate descoperi și arăta legile cari determină viața socială umană și că nicio reformă nu poate fi înfăptuită, dacă reformatorul nu ține seama de aceste legi. Lucru de altfel cunoscut și recunoscut de toată lumea: nu se poate organiza un Stat în regiunile arctice, nici nu se pot înăbuși instinctele și pasiunile omului. Reformatorul trebuie să ție seama și de condițiile mediului și de natura umană. Fără îndoială că sociologia studiază în amănunte toate aceste elemente, stabilind și limitele în cari o societate umană, în condițiuni date, poate fi organizată și mlădiată. E și util și interesant să cunoaștem toate aceste lucruri, atît cu privire la societățile existente cît și cu privire la cele despre cari istoriografia ne-a lăsat informații.

Dar problema este: după ce cunoaștem temeinic legile sociale, în ce fel ne vom folosi de aceste cunoștințe?

S'ar putea întîmpla ca cineva să studieze societatea numai de dragul studiului, deci să facă știință pentru știință. Acest

savant pur nu s'ar ocupa deci de practica socială și de scopurile ce și-ar putea pune omul practic. Totuș rezultatele la cari ar ajunge savantul vor folosi practicei, cum știința în general servește, fără ca savanții să fi avut această intenție, acțiunii practice. (Facem și aci abstracție de faptul că știința s'a născut din nevoi practice și că trebuie să se întoarcă spre practică, spre acțiune, și că în anumite condiții sociale diviziunea muncii a dat naștere clasei savanților „puri și desinteresati“).

Dar oare savanții sînt așa de străini de viața practică încît să nu-și pună întrebarea la ce poate servi știința lor? Ba mai mult. Nu pot lipsi savanții cari să se ocupe chiar de problema scopurilor, fie în general sau pentru un anumit domeniu.

Noi pretindem, și aci ne găsim credem pe drumul bătătorit de toți filosofii, că problema scopurilor e cu mult mai importantă decît cea a mijloacelor, și că ea are primatul față de cea din urmă. *Năzuința de înfăptuire a scopului îl mîndă pe om la căutarea mijloacelor*, ceea ce înseamnă că știința se naște din acțiune și trebuie să servească acțiunii practice.

În domeniul social filosofia lui Platon va rămînea pilda clasică: mai întîiu trebuie să avem imaginea clară a societății pe care vrem s'o înfăptuim, și în urmă vom cerceta prin ce mijloace vom încerca s'o realizăm. *Reformatorul* deci, sau în general orice conducător social, va trebui să aibă *ideea societății perfecte*, pe care vrea s'o înfăptuiască din substratul social imperfect, dar perfectibil. Cum ajunge reformatorul la această *idee*, la această imagine a societății perfecte? Mai ales că, precum se spune, în realitate n'ar fi dată nicăiri o astfel de comunitate umană perfectă. Iată o problemă pe care sociologia pozitivistă o respinge din capul locului, pretinzînd că nu face parte din problemele științifice. După părerea pozitiviștilor fiecare om își face o idee despre cum ar trebui să fie societatea, fiecare reformator are altă imagine despre perfecțiunea socială. Știința n'ar avea decît să cerceteze cum este societatea, dar nu cum ar trebui să fie. Sociologia ar putea doar cerceta și constata cum și-au imaginat și cum își imaginează oamenii o societate perfectă și în ce măsură aceste idei influențează asupra proceselor sociale. Positiviștii împing această obiectivitate și această grijă de a nu enunța o judecată de valoare pînă a zice: nu știm și nici nu vrem să știm ce e bine sau rău, ce e perfect sau imperfect, ci pe noi ne interesează numai să constatăm ce cred și susțin oamenii că este bine sau rău, drept sau nedrept, virtute sau viciu, indiferent dacă aceste judecăți ale lor s'ar acorda cu judecățile noastre sau s'ar deosebi de ele. Așa cum pe naturalist (zoolog, botanist, mineralog etc.) nu-l interesează, dacă un obiect pe care-l cercetează este frumos sau urît, sănătos sau bolnav, folositor sau dăunător, așa nici pe sociolog nu-l interesează, dacă într'o societate *domnește* dreptate sau nedreptate, libertate sau con-

stringere, moralitate sau imoralitate. Sociologul nu condamnă nici nu aprobă, — ci constată și explică.

Să ne împăcăm cu această atitudine? Fără îndoială că trebuie să-i lăsăm sociologului libertatea de a-și fixa atitudinea după vrerea sa. Dar punem o condiție: să renunțe la orice acțiune practică, să rămâie de fapt în această pozițiune obiectivă și să nu încerce a strecura păreri personale privind scopurile acțiunii. Adică: reformatorul, omul de acțiune, să găsească în operele sociologilor numai constatări și explicări obiective, descrierea exactă a faptelor și stabilirea clară a legilor cărora le sînt supuse faptele.

Presupunînd că o astfel de sociologie e posibilă și în parte cel puțin, înfăptuită, rămîne totuș deschisă problema scopurilor. Reformatorul e într'adevăr liber să-și aleagă scopurile după placul său, după înclinațiunile sale? Sau poate că el însuș, fără să-și dea seama, e determinat în alegerea scopurilor de societatea în care s'a născut și a fost educat? În acest caz el se poate adresa științei cerîndu-i să-i dea mijloacele pentru înfăptuirea scopurilor ce-și propune, dar scopurile i-ar fi date și impuse de societate.

Așa dar: el ar avea puterea să schimbe societatea, dar numai așa cum îi dictează ea. El este deci instrumentul prin care societatea își înfăptuește scopurile ei proprii. În felul acesta crima a devenit pentru *Durkheim* un fapt normal: societatea are nevoie de crimă, deoarece crima, deșteptînd reacțiunea, întărește solidaritatea. Ceea ce ar însemna că criminalii sînt cei mai utili membri ai societății; fără de acțiunea lor societatea nu și-ar dobîndi conștiința de sine. Dar ajungînd la această adîncă pătrundere a faptelor sociale, ne miră că școala lui *Durkheim* nu propune în locul pedepsirii criminalilor, o răsplatire a lor pentru serviciile aduse societății!

În orice caz, pe această cale nu ajungem la deslegarea problemei. Oricît s'ar îngrădi savantul în hotarele înguste ale cercetării obiective, el trebuie să-și dea seama că ocupă un loc privilegiat față de obiect, că el însuș nu se găsește în obiect, ci ca subiect în fața obiectului. Dar asta înseamnă că el nu e constrîns de obiect, ci dimpotrivă că obiectul este în stăpînirea sa, că el îl produce prin gîndirea sa, pornind dela datele sensibile pînă la structurarea obiectului ca concept deslușit.

Dar noi știm acuma că ascensiunea individului la această situație de subiect nu e posibilă decît prin procesul dialectic, prin procesele ce se desfășoară între *monade*, între suflete. Așa dar obiectul, orice obiect, e un produs nu al gîndirii individuale, ci al *dialogului*. El este un produs al comuniunii între suflete. În felul acesta se naște *ordinea* lumii exterioare, a lumii în care trăesc indivizii cari formează o comunitate.

Iar prototipul acestei ordine, al oricărei ordine, este ordinea sufletelor așa cum se desprinde din procesul dialectic, din în-

lănțuirea sufletelor, în cursul nașterii și dezvoltării fiecărui suflet.

Sufletul individual, când se găsește pe sine, când deci în contactul cu celelalte subiecte și prin exercițiul dialectic își dobîndește *libertatea*, nu plutește în vid, ci e *plin de imaginea unei ordine perfecte*, el e ancorat în ordinea spirituală ierarhizată după *perfectiunea monadelor*. Sufletul individual, în ascensiunea sa, e în neîncetată căutare a perfecțiunii, adică el caută să găsească pentru continuarea dialogului suflete cari să-i dea răspunsuri la toate îndoielile și neliniștile sale ; să-i înlesnească orientarea în lume, dîndu-i deslușiri asupra ordinii lucrurilor. Incepînd cu părinții și cei mai aproape din grupul familiar, sufletul se îndreaptă către cei *înțelepți*, către toți *învățătorii*, pînă ce, condus de ei, se ridică la *ideea binelui*, întruchipată în cel mai perfect dintre învățători. Așa se cimentează comunitățile morale, începînd cu familia pînă la cea mai largă comunitate susținută de credința în existența unei ființe perfecte, a unui părinte al tuturor.

Istoria ne arată și descrie cum s'au format comunitățile omenești în temeiul prestigiului *conducătorilor*, în temeiul credinței multîmii în puterea, bunătatea și înțelepciunea conducătorilor. Nu poate fi vorba aci de speculațiuni abstracte, de înlănțuire de raționamente subtile prin care individul ar putea ajunge la o concepție despre ordinea spirituală și, în sfîrșit, la *ideea de Dumnezeu*. Dimpotrivă, acea ordine i se revelează individului nemijlocit prin trăire, prin experiența zilnică, prin însaș germinarea și creșterea sufletului individual în comuniune cu alte suflete. Numai prin contactul cu celelalte suflete, prin cunoașterea celorlalte suflete și prin puterea de atracțiune ce-o exercită asupra fiecărui om sufletele alese, superioare, se încheagă comunitatea morală și se întipărește în conștiința omului imaginea celei mai perfecte comunități ca un ideal spre care tinde sufletul său.

Vom înțelege deci importanța ivirii oamenilor mari, a *conducătorilor*, pentru formarea și dănuirea comunităților umane. Conducătorii reprezintă centre de gravitație în jurul cărora se rînduesc și se ierarhizează celelalte suflete.

Dar e lămurit că formarea și dezvoltarea comunităților umane ar rămînea în limite foarte înguste, dacă n'ar fi intervenit posibilitatea de păstrare a legăturilor între suflete *independent de conviețuirea trupească*.

Pentru copil mama și oamenii din jurul său reprezintă ființe cari îl conduc spre nașterea sufletului său. Dar, în urmă, ei sînt recunoscuți și respectați ca conducători în temeiul darului ce-l dețin dela ființe mai superioare, mai perfecte și mai puternice. Normele de conduită cari asigură ordinea socială sînt considerate ca instituite de străbuni și, în ultimul rînd, de zeitate. Oricari ar fi variațiunile, în loc și timp, ale acestor

credițe și tradiții cari legitimează normele sociale dându-le putere obligatorie pentru individ, ori unde și totdeauna vom găsi acelaș izvor al lor: imaginea unei ordine asigurată de o voință superioară, căreia individul trebuie să i se supună. Orice conducător (învățător) în viață e stimat, respectat și urmat, fiindcă i se atribuie un dar (harisma), dat lui de o putere supramenească, divină.

Părinții deci rămân părinți și după ce copiii devin adulți și părinții sînt venerați și după moartea lor, deoarece ei dețin funcția lor dela divinitate. Raporturile între părinți și copii reprezintă o verigă din lanțul ce leagă generațiile întredaltă — în trecut și viitor. Și familia umană, lărgită astfel în spre trecut și contribuind la înodarea legăturilor în viitor între sufletele ce se nasc, rămîne prototîpul oricărei comunități și al oricărei organizații sociale.

Ca necesitate logică o comunitate umană, cuprinzînd sufletele celor ce-au trăit precum și ale celor ce se vor naște, se întemeiază pe ideea existenței unei puteri care susține ordinea socială și dă normelor sociale caracterul lor obligatoriu.

Dar, încă odată repetăm, la această cunoaștere omul nu ajunge prin speculațiune abstractă, ci prin trăire, prin faptul că nașterea sa ca suflet, ca monadă, e condiționată de această ordine, de respectarea normelor ce-o susțin. În clipa ce individul, născut ca suflet, se întoarce împotriva ordinei care a înlesnit nașterea sa, el păcătuiește, el distruge ordinea și-și pregătește sieși căderea, moartea ca suflet.

Așadar, individul ajuns la maturitate, la conștiința de sine, poate să devie dușmanul părinților săi, poate nega existența lui Dumnezeu, poate călca normele ce stau la baza ordinei sociale, dar el însuș are și trebuie să aibă, în aceste cazuri, conștiința că păcătuiește. Dacă n'are această conștiință, dacă nu-l mustră conștiința, înseamnă sau că e *nebun*, sau că nu e om, ci animal (adică s'a dezvoltat fizicește, dar nu s'a născut ca suflet: a rămas în ordinea biologică și nu s'a ridicat în ordinea spirituală).

Despre nebuni și anormali (monștri) nu trebuie să vorbim pe larg. Cînd instrumentul prin care omul, născut în ordinea biologică, intră în contact cu lumea exterioară nu funcționează sau funcționează în mod anormal, nașterea sufletului e oprită, deoarece procesul dialectic nu se poate stabili.

Cînd individul, născut ca suflet, înnebunește, înseamnă că sufletul nu mai dispune de instrumentul necesar comuniunii directe cu semenii săi, ca și în cazul morții biologice; dar nebunia nu trebuie să însemne moartea sufletului; cînd se sfarmă vioara, n'a murit cîntecul.

18. EXPERIEREA BINELUI

Nu-i putem da omului în mod necondiționat un loc privilegiat în Univers. Ci susținem că el își poate dobîndi un astfel de loc, devenind suflet, recunoscîndu-se ca suflet. Dar condițiunea este ca să se urce la această treaptă prin străduință proprie, contribuind adică prin faptele sale la realizarea ordinii spirituale. Iar el n'ar putea face acest lucru, dacă în cursul evoluției sale individuale (începînd cu nașterea biologică) n'ar *experia binele*, dobîndind imaginea unei ordine perfecte ca supremă valoare spre care se simte atras. Nu ne putem închipui ca un individ uman, născîndu-se biologicește, să fie lipsit în cursul vieții sale de orice experiență a binelui. Dacă s'ar naște într'o lume cu desăvîrșire dușmănoasă lui, el n'ar putea trăi. Condiția minimă pentru existența sa, pentru viața sa, este îngrijirea din partea mamei sau a altor oameni cari îl ajută să „crească“. Și oricît de vitregă ar fi în urmă soarta unui copil rămas orfan în fragedă tinerețe, trebuind să muncească din greu pentru cîștigarea traiului, îndurînd foame, frig și fiind lipsit de orice bucurie, totuș va întîlni în viața sa o mină care să-l mîngîie o clipă, o privire de milă și compătimire, un dar cît de neînsemnat care să-i însenineze sufletul. I se va întipări în sufletul său amintirea acestor întîmplări. El va vedea cum alți copii sînt iubiți de părinții lor și el va dori ca lumea să fie astfel întocmită ca *toți copiii*, deci și el, să aibă părinți iubitori și să fie fericiți.

Nu tăgăduim că împrejurări nenorocite îl pot face pe om egoist, rău, un răzvrătit împotriva oamenilor și a lui Dumnezeu. Și nu numai sărăcia și mizeria pot produce astfel de oameni, ci în general zguduirea și disoluția *comunității* în care se naște și se dezvoltă individul, mai ales disoluția familiei. Dar aceste sînt accidente istorice, sînt faze de regres în istoria diferitelor comunități. Important este să constatăm că omul, întrucît este om, năzuește spre ordinea perfectă, spre o ordine susținută de o voință atotputernică și atotbună. Chiar cînd este rău, egoist, răzvrătit, omul are conștiința că este rău, că făptuește împotriva ordinii divine, că *păcătuiește*. Emanciparea sa din *ordinea socială*, realizată de oameni și perfectibilă prin acțiunea oamenilor conducători, înseamnă deci că omul are conștiința unei ordine superioare, ideale, de care se poate apropia comunitatea umană prin năzuința tuturor.

Ordinea divină, imaginată de om, este și rămîne prototipul oricărei ordine posibile. Ea este o ordine în care răul (nedreptatea, egoismul, păcatul în toate formele sale) nu poate intra. Această ordine îi dă omului și criteriul pentru judecarea

ordinelor concrete, imperfecte, fie că e vorba de ordinea socială sau de ordinea naturii în general.

Pornind deci dela imaginea ordinei înfăptuită de o voință atotputernică și atotbună, omul cercetează raporturile între lucruri, legile cari le determină. În acest fel *știința* se străduiește să descopere *ordinea universală*, planul după care divinitatea a creat și cîrmuește Universul. Știința se descompune în științe, întrucît cercetarea ne arată că ordinea universală cuprinde în sine o ierarhie de ordine. Dar trebuie să notăm că acele ordine parțiale, deci și științele speciale, își pierd înțelesul și semnificația, dacă se neglijează legătura lor întrecută, ierarhia lor și izvorul lor, care nu poate fi decît știința supremă, teologia, știința despre Dumnezeu.

Constituirea sociologiei ca știință a desvăluit dintr'odată eroarea în care intraseră științele în secolul al XIX-lea, în tendința lor de a se despărți de teologie și chiar de a se opune teologiei, propagînd *libertatea deplină* a științei și emanciparea ei de orice judecată de valoare. Cînd *societatea* deveni obiect de cercetare și sociologii începură să aplice și în acest domeniu metodele științelor naturale, se iviră dintr'odată contradicții de neînălțurat. Termenii de normal și anormal, de crimă, dreptate, viciu începură să-și piardă înțelesul obișnuit, iar divinitatea deveni o *noțiune* determinată în conținutul și sfera ei de *structura societății*.

Dar, mai ales, rămase nedeslegată și de nedeslegat problema raportului între omul pentru care societatea e obiect de cercetare, și societate prin care totuș el ar fi determinat în tot felul său de gîndire și acțiune. Ceea ce ar spune că n'ar putea exista o știință despre societate, decît așa cum însăș societatea o dictează. Tot așa : n'ar exista posibilitatea ca omul să reformeze societatea, decît în felul cum îi impune societatea s'o facă, deoarece ideea despre cum ar trebui să fie societatea i-ar fi impusă individului chiar de societatea în care trăește.

Reacțiunea împotriva sociologismului pozitivist s'a produs în Franța, cum am arătat. S'a demonstrat că omul se poate emancipa de sub constrîngerea socială și poate deveni *reformator* conștient în temeiul participării sale la o ordine superioară, revelată conștiinței sale morale.

Omul poate deveni deci o ființă morală, liberă și avînd conștiința răspunderii față de un legiuitor suprem. Această situație îi dă posibilitatea și dreptul să încerce a reforma societatea, adică a o *îndrepta* după criteriile conștiinței morale, după ideea clară de bine și rău.

Existența conștiinței morale la om, libertatea sa în alegerea binelui și răului, deci în general autonomia sa, este un fapt empiric de netăgăduit. Dar noi ne-am străduit să *explicăm* acest fapt și să desvăluiem izvorul lui, dat fiind că deterministii

susțin că libertatea nu este decît o iluzie, afirmație ce a fost întărită apoi de sociologia pozitivistă prin pretinsa determinare a individului prin societate.

Conștiința morală, după expunerile noastre, nu se naște prin influența și constrîngerea societății, ci prin procesul dialectic, deci din înlănțuirea monadelor, în felul că sufletul individual se naște nutrindu-se din alt suflet, adăpîndu-se la alt suflet, formînd cu alt suflet și, în urmă, cu alte suflete o comunitate. Procesul acesta ia, după loc și timp, diferite înfățișări și ajunge la diferite rezultate, așa că fiecare suflet își are istoria sa unică și deosebită de ale tuturor celorlalte suflete și orice comunitate de acest fel e determinată în structura ei, în întinderea ei, în puterea ei de coeziune, de desfășurarea procesului dialectic, de acțiunea sufletelor. Ceea ce rămîne neschimbat este modul de desfășurare a procesului dialectic, *mod determinat* de condițiunile cunoașterii.

Știința morală, dacă vrea să se constituie ca știință, va avea ca obiect *raporturile interindividuale*, a căror cercetare trebuie împinsă pînă la lămurirea deplină a problemei nașterii sufletului individual și a închegării comunității morale *în temeiul constituirii unei lumi comune, a unei ordine comune tuturor conștiințelor prinse în procesul dialectic*.

Problema este deci de a cunoaște :

1. cum din indivizii umani, născuți în ordinea biologică ca animale supuse acestei ordine, se pot naște ființe morale, suflete autonome și libere, și

2. cum aceste suflete pot constitui apoi, în temeiul creării unei lumi identice pentru ele, *comunități spirituale*.

Dar e destul de greu să pătrundem pînă la miezul acestor probleme.

Vietatea supusă ordinei biologice ni se înfățișează ca *unitate* și nimic nu ne îndreptățește să-i atribuim un suflet, să o descompunem în trup și suflet. Ci o putem descompune doar în *celule*, într'o multitudine de vietăți, așa cum arată *Leibniz*. Aceste vietăți le-am numit monade. Pentru ca monada să devie *suflet*, ea trebuie să treacă prin procesul dialectic, să intre în comuniune cu alte monade. În acest proces dialectic trupul se desparte de suflet, devine instrument al sufletului, așa cum se desparte și se desprinde în general *materia*, din care face parte trupul, ca substrat din care sufletul creează ordinea naturii, sau cel puțin o reconstruește așa cum a fost creată de un suflet atotputernic pentru care *toată materia* este un instrument supus voinței sale.

Ordinea naturii deci ca *ordine universală* este un concept de limită. Ea ar putea fi cunoscută într'adevăr numai în cazul cînd sufletul uman individual ar putea intra în dialog cu divinitatea care i-ar revela toată cunoașterea. Aceasta este ținta spre care tinde sufletul omului, fără să o poată atinge cîndva.

Așa dar omul, născut animal, monadă prinsă în ordinea biologică, năzuește din primul contact cu ființele ieșite din ordinea biologică, să se ridice la cunoașterea ordinei universale, la cunoașterea lui Dumnezeu. El caută mereu să descopere în sufletele celelalte revelația ființei supreme care a creat lumea și l-a creat și pe dînsul. În sufletele *bune*, cari îi deschid drumul spre ordinea spirituală, omul găsește indiciile existenței principiului bunătății, a Binelui suprem. Așa cum copilul se atașează mamei sale și așa cum bunătatea ei, grija ei și jertfele ei îi rămîn întipărite pentru toată viața, așa, cînd începe lupta pentru existență, nevoile, îndoielile, patimile și toate celelalte mizerii ale vieții, omul își găsește singurul sprijin în comuniunea cu acei oameni cari prin pilda lor de milă, jertfă și dragoste pentru suferințele omenesți, îi revelează existența unei ființe atotbune. Apariția lui Isus Hristos în istoria popoarelor din sfera civilizației greco-latine, a fost cea mai mare și puternică revelație de acest fel. Cu drept cuvînt oamenii au văzut și văd în El pe solul trimis de Divinitate pentru a le revela că numai prin dragoste, prin comuniunea sufletelor și întemeierea de comunități susținute de dragostea lor reciprocă oamenii pot deveni vrednici de fericirea eternă.

Nu poate fi deci vorba de a construi un sistem de morală *more geometrico*, ci morala cere dela fiecare om străduință neîncetată de înălțare spre Binele suprem, prin fapte bune, prin jertfă pentru aproapele. Din dragoste și din străduință pentru înfăptuirea binelui pe pămînt trebuie să izvorască toată înțelepciunea și în slujba dragostei trebuie pusă toată cunoașterea, toată știința.

Dar, e lămurit lucru și istoria ne arată cu prisosință, că înălțarea spre pilda sublimă a Mîntuitorului nu e posibilă pentru oamenii de rînd decît în măsură redusă. Lărgirea comunității morale, aplicarea practică a preceptelor moralei creștine cere frămîntări continue, cere activitate neîntreruptă a acelor cari simt în ei vocația de a conduce pe ceilalți spre limanul mîntuirii. Scînteia dragostei pentru aproapele se aprinde în sufletul omenesc în comunitatea restrînsă a grupului familial. Aci se desvoltă sentimentele de simpatie, de altruism, de respect pentru cei mai în vîrstă. Dar dincolo de sfera acestui grup se ciocnesc pasiunile, încep luptele pentru bunurile materiale, începe truda pentru întreținerea funcțiunilor biologice și pentru dobîndirea *fericirii lumesti*.

Aceste lupte și zbciumări s'ar desfășura și la om în conformitate cu legile biologice, adică fără ca omul să-și dea seama de ținta urmărită și fără deosebirea de bine și rău, dacă din experiența valorilor morale prin comuniunea spirituală cu ceilalți oameni omul n'ar fi dobîndit criterii sigure pentru acțiunile sale *precum și năzuința de a înfăptui o organizare a vieții umane* în conformitate cu principiile morale.

Procesele sociale deci se desfășoară la om, așa ca și la celelalte animale sociabile, în temeiul instinctelor și pasiunilor și sub presiunea mediului împrejmuitoare. Dar la om intervine, nu ca iluzie ci ca forță reală, *idealul social*, imaginea unei societăți cum ar trebui să fie pentru ca toți oamenii să-și poată dobîndi fericirea eternă, să-și poată asigura nemurirea sufletului și înălțarea la Dumnezeu.

Și ceea ce e hotărîtor pentru această năzuință, este faptul că în acelaș timp ce se structurează și se încheagă imaginea societății ideale, se elaborează și cunoașterea mijloacelor pentru crearea condițiunilor menite să înlesnească înfăptuirea ei. Procesul dialectic nu duce numai la sublimarea ființei umane, la prefacerea vietății în suflet prin renunțarea la identificarea cu trupul și prin considerarea acestuia ca instrument efemer al sufletului, ci și la cunoașterea însușirilor trupului și a materiei în general, astfel că sufletul devine de fapt stăpîn al materiei și o poate mlădia și adapta trebuințelor sale — pentru crearea societății ideale, a comunității morale. Acesta este rolul științei, născută din procesul dialectic și asigurîndu-i omului emanciparea de sub constrîngerea *naturii*.

Vom înțelege acuma de ce știința nu poate avea o valoare în sine, ci numai în raportare la străduințele omului de a înfăptui binele, de a înfăptui o comunitate morală, de a urma preceptele instituite de Divinitate, izvor al binelui.

Noi nu ne urcăm deci, în interpretarea lumii și cercetarea fenomenelor, dela natură spre Dumnezeu, ci noi coborîm, după ce existența lui Dumnezeu ne-a fost revelată prin experiența binelui și prin dragostea celor ce ne-au ajutat să ne naștem ca suflete, spre natură pentru a descoperi în ea mijloacele de a înlătura din lume răul și de a face ca binele să domnească pretutindeni după planul și voința Divinității.

Așa ni se arată acuma o nouă cale pentru interpretarea faptelor sociale și o nouă înțelegere a ceea ce poate fi și ar trebui să fie sociologia.

19. SOCIOLOGUL ȘI MORALISTUL

Individul uman se poate emancipa din ordinea fizică, din ordinea biologică și, în sfîrșit, din ordinea socială, trecînd pe rînd dintr'o ordine „inferioară“ în una „superioară“. Ceea ce ar însemna că emanciparea din ordinea socială s'ar înfăptui și ea prin trecerea într'o ordine superioară, care ar fi, după cum am arătat, ordinea spirituală sau morală. Această înălțare ar merge la infinit, căci : de ce să ne oprim la ordinea morală ? De ce individul să nu se poată ridica într'o sferă dincolo de bine și rău, așa cum cere *Nietzsche* ? Adică : într'o sferă de

libertate absolută, de anarhie completă. Ar fi logic acest raționament, dacă punctul de plecare ar fi adevărat, adică în acord cu faptele. Dar am arătat, că pentru a desvolta acest raționament, pentru a stabili această *ierarhie a ordinelor*, individul trebuie să se găsească în ordinea cea mai superioară, dela care apoi să se poată coborî la cele inferioare. Căci a vorbi despre o ordine, a o descrie, a-i cunoaște normele și legile înseamnă doar a cerceta ordinea respectivă ca *obiect al subiectului cercetător*. A face *sociologie* deci înseamnă a fi subiect față de societatea-obiect, înseamnă a fi dincolo de societate. Iar subiectul n'ar fi în stare să desprindă societatea ca ordine, ca obiect, *dacă n'ar avea ideea unei ordine în general*, după care să poată judeca diferitele forme concrete de ordine, fie că e vorba de forme sociale sau biologice sau fizico-chimice. Și acesta e rezultatul cel mai important și hotărîtor ce l-am dobîndit prin meditațiile noastre : ideea ordinei individului o capătă prin procesul dialectic, prin comuniunea cu semenii săi. *Comunitatea morală* i se infățișează și i se întipărește în minte prin experiența morală, prin neîntreputa legătură cu celelalte conștiințe. *Din raporturile interindividuale*, cari se manifestează ca o înlănțuire continuă a conștiințelor, iese individul conștient de existența sa și de existența celorlalți indivizi, clasificați după modul cum se desfășoară dialogul.

Dar despre acestea am vorbit pe largă și ne rămîne acuma să arătăm cum se prezintă problema sociologiei în lumina premiselor noastre.

Societatea, zic sociologii, este un produs natural, și e supusă în evoluția ei unor legi naturale. Că unii sociologi se apropie mai mult de concepția mecanicistă, alții de cea organicistă (considerînd societatea ca „un animal“, ca un sistem vital cu conștiință proprie), asta nu schimbă întru nimic acordul tuturor asupra faptului că societatea e *determinată de legi stabile*. Determinismul deci îi unește pe toți sociologii.

Dar, în sociologie, problema determinismului și a libertății își dobîndește o importanță deosebită. Individul făcînd parte din societate, născîndu-se și trăind în societate, își poate oare dobîndi o libertate față de ea, stăpînind-o ca obiect pentru înfăptuirea unor scopuri dorite de dînsul ? Și ce alte scopuri ar putea urmări individul (așa se întrebă sociologii) decît doar scopuri impuse lui de societate ! „Libertatea“ nu poate fi decît o iluzie. Așa de pildă, dacă pămîntul ar avea conștiință de sine și de mișcările sale, el ar putea zice : vreau să rotească în jurul soarelui și să mă învîrt în jurul axei mele, el și-ar putea imagina că ar „putea vrea“ să se miște în alte direcții, astfel că mișcările sale, așa cum ne apar nouă, ar rezulta pentru el dintr'o alegere liberă. Dar noi cari am cercetat și descoperit mecanismul sistemului solar vom zice : libertatea pămîntului e simplă iluzie ; el *trebuie* să rotească în jurul soarelui etc.

La acelaș rezultat ajung sociologii cu privire la libertatea individului față de societate : el crede a fi liber, dar „în realitate“ e determinat în toate manifestările sale de societate.

Moralisții, am văzut, opun acestui determinism fel de fel de argumente și fapte pentru a arătat că individul e totuș liber. Dar argumentele se izbesc de contra-argumente și puterea faptelor depinde de *interpretarea* lor. Mai bine zis : aceleași fapte pot fi aduse de sociologi în sprijinul tezei deterministe și de moralisți în sprijinul libertății. Faptele în sine nu demonstrează nici determinism nici libertate, *mai ales că nu există fapte în sine*, ci numai fapte trecute prin interpretarea subiectului. Din această pricină noi am părăsit calea obișnuită a luptei împotriva determiniștilor și i-am atacat fățiș, dela subiect la subiect. Noi le spunem : dacă individul e determinat de societate, el nu poate face sociologie ; societatea nu poate fi nici într'un chip obiectul lui de cercetare ; așa cum animalul nu poate face zoologie. Așa dar, cel puțin *sociologul* trebuie să iasă de sub constrângerea socială, trebuie să se distanțeze ca subiect de societatea-obiect, fie numai pentru cercetarea științifică, pentru scopuri teoretice. Nu se poate doar ca cineva să susțină că ar putea cerceta un obiect, el însuș fiind parte integrantă și constitutivă a obiectului de cercetare. Adică s'ar putea găsi și astfel de „savanți“, dar cu aceștia orice discuție ar fi de prisos, deoarece ei ar face parte dintr'o varietate umană pentru care logica noastră n'are valabilitate.

Dacă se admite însă (și credem că trebuie să se admită) premisa noastră, atunci trebuie să se admită și consecințele. Adică : cercetînd și descoperind legile sociale individul poate acționa asupra societății, o poate transforma și reforma — pentru a înlăptui scopuri dorite și urmărite de dînsul. Și aci deci *știința servește artei*, trebuie să servească artei. Nu e necesar ca sociologul să treacă la acțiune ; el se poate mulțumi numai cu cercetarea teoretică ; dar, dacă vrea, nimic nu-l oprește să treacă la acțiune, cum nimic nu-i poate opri pe ceilalți oameni să se folosească de rezultatele dobîndite de sociologi pentru acțiunea lor socială, pentru zelul lor reformator.

Și viața de toate zilele și istoria confirmă această libertate a individului față de societate — în măsura ce individul cunoaște legile sociale și a învățat să facă întrebuințare de cunoștințele sale.

Ceea ce-l deosebește pe sociologul determinist de moralist nu este că sociologul tăgăduște posibilitatea de acțiune socială în temeiul științei sociale (aci amîndoi sînt de acord), ci faptul că sociologul tăgăduște că individul își poate alege scopul acțiunii. Scopul îi este impus, zice el, de societate. Societatea îl face instrument pentru scopurile sale, așa că însaș știința lui este un produs al societății și chiar iluzia sa de libertate (fie în alegerea mijloacelor sau a scopului) tot societatea i-o

sugerează pentru a-l determina spre acțiune. Individul deci se află *înăuntrul* societății, chiar cînd cercetează societatea, cînd face sociologie — ceea ce e absurd din punct de vedere logic.

Moralistul, în fața contradicției logice evidente în care intră sociologul determinist, susține că individul e liber, își alege : mijloacele în temeiul științei, iar scopul, în temeiul *conștiinței sale morale*, care-i dă o scară de valori împingîndu-l să se străduiască a înainta pe această scară pînă la valoarea supremă — Binele absolut.

Și — dacă moralistul reușește să demonstreze că omul are conștiință morală, că este ființă morală, teza deterministă e răsturnată.

Străduința noastră a fost să arătăm că individul uman poate deveni o ființă morală, poate depăși sfera determinismului biologic și, în urmă, și pe cea a *determinismului social*, ridicîndu-se în sfera libertății morale *prin trecerea dela dialog la monolog*, dela „colocviu“ la „solilocviu“, identificîndu-se cu sufletul și considerînd trupul ca instrument al sufletului.

Individul devine deci liber și autonom, ceea ce implică posibilitatea alegerii nu numai a mijloacelor ci și a scopurilor, dar implică și posibilitatea de a păcătui, de a greși și *de a răspunde pentru păcat*.

Problema s'ar simplifica se 'nțelege și determinismul ar triumfa, dacă individul ieșit de sub imperiul legilor sociale, ar intra în altă ordine superioară, zicem cea morală *pe care am putea-o cunoaște ca desăvîrșită*. Am putea-o cunoaște în mod rațional, logic. Ceea ce ar însemna că ne-am putea ridica într'adevăr într'o sferă dincolo de bine și rău. Dar atunci jocul acesta ar merge la infinit. Căci, de ce să ne oprim aci ? „Dincolo de bine și rău“ n'ar fi decît iarăș o ordine nouă, superioară : comunitatea zeilor nemuritori ! Adică pentru Dumnezeu, pentru o ființă atot știutoare, ordinea morală umană ar fi o ordine închisă, și omul ca ființă morală ar fi pe deplin determinat de legile morale. În acest caz omul n'ar putea păcătui, așa cum nu se poate vorbi de păcat la animal în sfera biologică.

Dar individul uman, dobîndindu-și conștiința de sine și libertatea față de determinismul biologic și cel social, se găsește în fața *problemei morale* pe care trebuie s'o rezolve prin puterile proprii și pe răspundere proprie. El trebuie să descopere drumul cel mai bun, legile noiei ordine fără de înfăptuirea căreia el ar fi expus celei mai mari primejdii : de a se pierde pe sine ca suflet, de a-și pierde nemurirea.

Religia îi dă omului un sprijin în căutarea țintei : *revelația și grația divină*. Ce-i poate da știința ? Știința îi poate arăta calea pe care și-a dobîndit sufletul, a devenit suflet. Și în acelaș timp îi poate arăta că nașterea sa ca suflet cuprinde în sine revelația unei comunități morale, a unei comuniuni cu

alte suflete, care rămîne ca o condiție fundamentală pentru existența sa ca suflet.

Dar omul poate renunța la existența sa ca suflet, el își poate ucide sufletul. El poate păcătui cu știință, el se poate revolta împotriva lui Dumnezeu, neacceptînd binele și alegînd răul. El se poate mulțumi cu viața unui animal social, amoral, și-și poate întocmi viața în acest fel. Dar el nu poate șterge din mintea sa imaginea unei comunități morale, în care domnește binele și care îl ridică deasupra animalității. Și numai în temeiul acestei imagini omul își întocmește viața socială, ordinea în care poate trăi împreună cu semenii săi. Deci chiar dacă sociologul nu recunoaște existența reală a unei ordine deasupra celei sociale, negațiunea sa e pur teoretică, deoarece el nu poate scăpa de subț puterea conștiinței sale morale, formată cu necesitate în cursul procesului dialectic. A înăbuși conștiința morală, a o șterge ar însemna a renunța și la conștiința de sine, la recunoașterea existenței proprii — ceea ce pentru un om normal e cu neputință.

Stabilind acestea, ne putem întoarce spre ordinele inferioare, obiecte ale cercetărilor noastre și materie pentru înfăptuirea binelui, pentru realizarea *comunității morale*. Societatea apare acuma ca un *sistem* cu legile sale proprii de funcționare; ea nu este un sistem mecanic, nici un sistem vital, dar totuși e *sistem* și anume *social*.

Și așa cum individul uman, cunoscînd legile mecanice poate construi mașini, iar cunoscînd legile vitale poate cultiva plante și animale, poate tămădui boli etc., totașa cunoscînd legile sociale el poate *reforma* societatea, îi poate da altă înfățișare, o poate perfecționa.

Determiniștii sau pozitiviștii ar zice: societatea evoluează (se transformă) după legi imanente, — așa cum crește o plantă sau cum funcționează un mecanism d. ex. sistemul solar. Fără îndoială că așa este. Dar problema ia altă înfățișare din clipa ce omul începe să construiască mașini și să crească animale și plante, să transforme fauna și flora unei regiuni după un plan anumit.

Există deci societăți (și au existat, mai ales) cari pot fi considerate produse naturale. Ele s'au format și s'au transformat după cum au fost date condițiunile necesare pentru existența și dănuirea de societăți umane.

Dar nu mai puțin adevărat este că dela început chiar, în societatea umană a intervenit acțiunea *legiuitorului*, deci a sociologului practic, care, folosindu-se de cunoștințele sale în materie socială (datorite atît experienței proprii cît și cunoștințelor dobîndite dela predecesori), a năzuit să *organizeze* în mod rațional societatea, deci să o *conducă*.

Faptele ce confirmă acest lucru sînt prea cunoscute pentru a mai fi nevoie de expuneri lungi. Nu e vorba se 'nțelege

numai de State, de imperii etc., ci în fiecare grup social, fie cît de restrîns, intervine conducătorul, reformatorul. Sistemul social deci, în toate formele sale (dela cele mai simple pînă la cele mai complexe) nu este o mașină care funcționează la întîmplare, nici o plantă sau un animal care dăinuește în temeiul unor legi naturale, fără ca planta sau animalul să reflecteze asupra rostului existenței proprii, ci societatea umană este un sistem alcătuit și organizat de o inteligență după un plan, după o *idee*.

Numai în felul acesta ne putem explica răspîndirea speciei umane pe întreg globul pămîntesc, extraordinara varietate de „forme sociale“ umane, și neîncetata frămîntare a oamenilor de a ajunge la organizații sociale tot mai perfecte.

Problema ce i s'a pus omului dela început și care a rămas veșnic actuală este: *cum se poate asigura grupului social în condițiuni date existența în spațiu și dăinuirea în timp*.

Străduințele pentru descoperirea mijloacelor în vederea unei sporiri a puterii grupului social (a solidarității, coope-rării etc.) au fost și sînt cu atît mai mari și mai intense cu cît primejdiile ce amenință grupul social sînt mai mari și mai apropiate.

Problema a fost deci de a adapta grupul social la mediul împrejurimilor, adică de a transforma mediul în conformitate cu trebuințele societății. Căci de o adaptare *pasivă* nu poate fi vorba în acest caz. Ar însemna doar că oamenii n'ar putea trăi decît în regiuni cari îngăduesc traiul omenesc *natural*. Dar noi nu-l mai găsim pe om nicăiri în această stare naturală — nudus atque inermis, — și viețuind numai din mila naturii. Pretutindeni îl găsim cu arme și cu unelte (fie cît de primitive) și, acolo unde s'a ivit necesitatea, ca *organizator și reformator social*. Organizarea conștientă a societății pentru preîntîmpinarea și înlăturarea primejdiilor ce amenințau grupul social, a fost cea mai mare faptă a omului. Abia cu această străduință începe *progresul* umanității, înaintarea spre cultură și intrarea în *istorie*.

În acest fel obiectul sociologiei e bine fixat, cum și sfera ei de cercetare. Societatea umană, depășind forma ei biologică (pe care de altminteri nici n'o cunoaștem, deși ne-o putem lesne reconstrui), trebuie considerată ca un produs al spiritului uman, deci ca faptă a legiuitorului, a reformatorului, pe scurt: ca produs al *artei sociale*.

Prin urmare, individul uman are toată libertatea de a interveni pentru a reforma societatea. Puterea sa, în această privință, depinde de cunoștințele sale și de abilitatea sa tehnică.

E lămurit însă că nicio acțiune a sa nu poate reuși, dacă el nu ține seama de natura substratului, de limitele în cari

natura umană poate fi mlădiată (ceea ce înseamnă doar a avea cunoștințe în materie).

Dar problemele tratate aici mai trebuiesc cernute odată, mai trebuiesc lămurite câteva puncte, chiar cu primejdia de a ne repeta și de a deveni plicticoși. Avem însă pretenția de a doborî un dușman care a cîștigat victorii și a înaintat chiar prin neîncetata repetare a unor neadevăruri. Să n'avem dreptul să repetăm adevărul pentru a zdrobi minciuna ?

CARTEA A PATRA

NAȚIUNEA

1. EXPERIEREA BINELUI

Asta e marea și mult trîmbițata descoperire a sociologiei că: individul uman e legat sufletește de *societate* așa cum trupește e legat de *specie*. Ordinea socială a fost construită deci prin analogie cu ordinea biologică.

Dar am arătat că ordinea biologică nu devine inteligibilă decît prin ordinea socială, cum aceasta n'ar putea fi constatată și înțeleasă de om decît prin ordinea morală, care, ea, este prototipul oricărei ordine posibile. Drumul spre înțelegerea lumii, spre știință, nu este o înălțare dela ordinea fizică la cea morală, ci este o coborîre dela cea morală la cea fizică. N'am descoperit, prin asta, o cale nouă, o doctrină inedită, dar ne străduim să dăm acestei teorii vechi o fundamentare mai solidă, cel puțin să contribuim la întărirea temeliiilor ei.

Cînd individul uman ajunge la reflexiune asupra existenței lucrurilor și a existenței sale proprii, lumea i se prezintă bine ordonată, constînd mai întîiu din ființe vii și apoi din obiecte materiale, cari stau în neînterupt contact întreolaltă. Urmărind și analizînd geneza acestei cunoașteri umane, constatăm că ea derivă din posibilitatea *dialogului*, a comuniunii între oameni. Lumea *obiectelor* este deci rezultatul dialogului, sau în general al procesului dialectic. În temeiul acestui proces se desprinde lumea materială, obiectele materiale în continuă transformare (după legi ce le putem descoperi și fixa), iar, pe de altă parte, lumea spiritelor pentru cari materia este un instrument înlesnind înfăptuirea unor scopuri conform ordinei morale. Raportul între trup și suflet descoperit prin dialog ne dă experiența raportului între materie și spirit și ne revelează primatul sufletului, precum și primatul ordinei morale.

Dar aceste lucruri au fost spuse, cu mult mai bine și mai frumos, de atîția filosofi și literați din toate timpurile, așa că nu mai trebuie să stăruim asupra lor. Important este numai faptul că unii filosofi, mai ales din timpurile noi, au ridicat materia la rangul întîiu, negînd existența spiritului, așa cum alții au negat existența materiei, atribuind numai spiritului existență reală. Toată discuția în jurul acestor probleme ni se pare însă stearpă, deoarece chiar posibilitatea discuției, a ori-

cărei discuții, cere existența unor spirite avînd la îndemîină materia pentru a putea intra în dialog. Fără trup n'am putea discuta, n'am putea lua cunoștință de existența noastră și a altor corpuri, și a altor suflete (cari ni se revelează prin trupul și materia ce le stă lor la dispoziție).

Trebue să repetăm acest lucru neîncetat pentru a arăta lipsa desăvîrșită de temei a părerilor celor ce cred că *subiectul izolat*, solipsistul, poate specula asupra lumii și asupra propriei sale existențe. Ci „solipsismul“ ni se înfățișează ca o cădere a omului din sfera libertății la care se ridicase prin dialog, în întunecimea determinismului social și biologic. Solipsistul este ca și copilul care privind într'o oglindă și recunoscîndu-se o clipă pe sine, o aruncă apoi și o sparge, renunțînd astfel pentru totdeauna de a se mai *revedea*. Oglinda solipsistului este comunitatea în care și-a dobîndit sufletul, în care s'a recunoscut o clipă ca suflet între suflete. El sparge oglinda, uită de revelația de o clipă, iar lumea i se prezintă apoi ca o grămadă de hîrburi de sticlă al căror rost nu-l mai pricepe și din cari nu mai poate reconstrui oglinda pentru a se regăsi pe sine. *Realitatea*, pentru solipsist, e reprezentată prin *datele nemijlocite ale conștiinței sale*, iar jocul acestor date, apariția și dispariția lor, combinarea lor în *totalități structurate etc.*, rămîne un mister. Chiar descrierea acestor procese, fixarea lor prin vorbire, semne etc., este inexplicabilă în sfera solipsismului pur și *sincer*, adică dacă nu se presupune existența unui interlocutor, a unei ființe care să priceapă acele semne sau pentru care solipsistul le face pentru a fi înțeles. Alta ar fi se înțelege situația omului care, după ce a învățat să intre în dialog cu alte ființe (dobîndindu-și astfel și cunoașterea de sine), s'ar vedea dintr'odată izolat, lipsit de contactul cu lumea împrejuritoare și mai ales de posibilitatea de a continua dialogul cu alți oameni. Ar fi pentru el o catastrofă, o nenorocire, ca și cum ar rătăci în pustiu chemînd ajutor și neprimind nici un răspuns, nici măcar ecoul vocii proprii. Sau dacă un om s'ar trezi în lună, numai între mormane de pietre și neavînd nici amintirea existenței unor ființe vii : acest om ar fi un solpsist (în scurtul răstimp cît ar putea trăi). Dar dacă s'ar trezi în lună un fizician, păstrîndu-și încă toată amintirea celor învățate pe pămînt în comunitatea celorlalți oameni, și avînd la dispoziție hîrtie, creion și poate și unele aparate de laborator, el ar face repede unele observații și măsurări interesante, le-ar nota și — le-ar trimite pe pămînt pentru folosul și îmbogățirea științei omenești. El s'ar comporta deci așa cum se comportă toți oamenii normali, cari învață dela alții și comunică altora ceea ce știu și observă. „A-mi comunica mie însumi ceva“ este o absurditate. Ar fi ca și cum mi-aș adresa mie însumi o scrisoare prin poștă, și m'aș preface, la primirea ei, că conținutul reprezintă pentru mine o noutate, o surpriză plă-

cută sau neplăcută. Sau ar fi ca și cum aș juca cu mine însumi o partidă de șah și m'aș întrista peste măsură fiind bătut sau m'aș bucura rămânând biruitor ! Acest joc e posibil, dar e joc și nu e știință. Sînt însă filosofi cari pretind că acest joc e singura filosofie adevărată. Fenomenologia cam în acest fel procedează și nu lipsesc oameni cari admiră subtilitatea analizelor fenomenologice.

Dar sînt oameni la celalt extrem. Sînt cei ce s'au săturat de dialogul cu semenii lor, de vecinicile discuții cu prietenii și cunoșcutii, din cari *convorbiri* nu mai pot cîștiga nicio cunoaștere. Dimpotrivă, aci se desfășoară lupta între indivizi, intriga, defăimarea, ponegrirea, minciuna în toate formele ei. Sătui de aceste dialoguri, unii oameni își caută interlocutori mai ideali, pînă chiar pe cel mai ideal interlocutor care este divinitatea. Acesta este înțelesul pustniciei, a retragerii departe de zgomotul și răutatea *lumii* și petrecerea timpului în post și rugăciune, în comuniune deci cu divinitatea.

Minunata invenție a scrisului și tiparului îi dă omului posibilitatea să-și aleagă și între oameni pe interlocutorii cei mai nobili, pe cei ce au atins în năzuința de înălțare spre înțelepciunea supremă culmi bătute de soarele adevărului. Dar și în acest domeniu, mai ales în timpurile mai noi, și-au făcut intrarea și o mare mulțime de sofiști slujitori ai minciunii și întunericii. Pentru tineret, această literatură desmățată, fie că e vorba de opere de „artă” sau de filosofie, constituie o mare primejdie. Pierzînd drumul adevărat care duce spre lumină, tînărul lesne se lasă ademenit de cărți cari îndeamnă la păcat, cari îl împing pe nesimțite pe cărările eroarei. Cîți oameni nu și-au pierdut sufletul în tovărășia unor scriitori descreeați !

Argumentul suprem al acestor ucigași de suflete este că existența lui Dumnezeu n'ar fi decît un basm pe care părinții îl spun copiilor pentru a scăpa de întrebările lor plictisitoare sau pentru a-i face mai ascultători prin infiltrarea fricii de pedeapsa lui Dumnezeu în caz de neascultare. *Credința copilului în existența lui Dumnezeu ar trebui înlocuită, zic acești sofiști, prin știința că nu există Dumnezeu.* Această știință, continuă ei, ne-o dobîndim în școală prin studiul științelor exacte cari ne demonstrează că nu există decît materie și mișcare...

Dar noi zicem : *credința din copilărie în existența lui Dumnezeu trebuie adîncită și desăvîrșită prin știința că există Dumnezeu.* Această cunoaștere o cîștigăm, după părerea noastră, nu prin demonstrații matematice nici prin experiențe de laborator, ci *prin experierea binelui* în comunitatea în care ne naștem și trăim. Prin această experiere ni se revelează existența Binelui suprem, absolut, deci existența Divinității, principiu și izvor al ordinii morale. Iar noi nu ne naștem

și trăim numai în comunitatea părinților noștri, a rudelor noastre, a prietenilor noștri, ci și în comunitatea tuturor aceluia cari s'au înălțat prin viața și faptele lor spre divinitate, deci în comunitatea sfinților, în comunitatea evangheliștilor și deci în comunitatea Mîntuitorului lumii, a lui Iisus Hristos.

Și dovada rațională și zdrobitoare împotriva sofistilor este că fără această experiență a ordinii morale, toate celelalte ordine ar fi lipsite de înțeles, nici nu le-am putea constata, *lipsindu-ne cu desăvîrșire chiar noțiunea de ordine*. Această afirmație, deși credem că i-am dat chiar pînă acuma destulă tărie, mai poate primi multe și variate verificări. Cum reprezentanții științelor exacte sînt, astăzi, foarte orgolioși și trufași, iar adepții lor practici marxisti, au pornit și războiu pentru exterminarea „necredincioșilor“ (cari nu s'au lăsat convertiți la religia necredinței), adică pentru exterminarea celor ce nu cred că nu există Dumnezeu, e o datorie a fiecăruia dintre noi cari ne găsim în tabăra celor ce cred și știu că există Dumnezeu, să trecem la atac (aci teoretic) împotriva celor rătăciți și, prin rătăcire, răzvrățiți.

Aș fi pe deplin mulțumit, dacă expunerile mele ar putea fi considerate și ca o contribuție, oricît de neînsemnată, la progresul teologiei, a științei despre Dumnezeu. Positivă am vrea să fie contribuția noastră. Adică nu numai să dovedim că știința lipsită de credință e stearpă și fără sens, *ci să arătăm cum teologia îi poate da adevăratul înțeles*. Căutăm deci nu numai împăcarea ci colaborarea desăvîrșită între teologie și celelalte științe pentru a înlătura și zbuciumul sufletului individual și luptele atît de crîncene între comunitățile umane, unele fluturînd steagul credinței, celelalte ale unei pretense științe care tăgăduiește existența unei ordine morale instituite de Divinitate.

2. URMĂRILE TĂGĂDUIRII ORDINEI MORALE

Cînd se vorbește de libertatea omului, de răspunderea ce-o are pentru faptele sale, oamenii de rînd neatinși încă de filosofie, înțeleg foarte bine despre ce-i vorba. Oamenii de rînd sînt cei ce cred încă în Dumnezeu și pedeapsă după moarte. Dar cît de tare e această credință s'a văzut în revoluțiile secolului prezent. Se poate obiecta prea bine că morala creștină își păstrează puterea — dar într'o sferă destul de redusă, dincolo de care o reacțiune împotriva ei se poate produce oricînd. Antagonisme economice, religioase, politice, de rasă, de clasă, etc. pot face să izbucnească conflicte grele, lupte de exterminare între familii, națiuni, confesiuni, rase. De aci concluzia : comunitatea morală întemeiată prin altruism, milă, etc. este o utopie ; pretutindeni domnește egoismul, ura, lupta.

Dar ne putem *imagina* cel puțin o stare de pace, de bună înțelegere între oameni, de dragoste reciprocă. O putem dori cel puțin. Și fiindcă o dorim putem năzui s'o înfăptuim.

De aci pornim. Sîntem în stare să ne imaginăm o ordine morală perfectă în care orice element de conflict e înlăturat sau poate fi înlăturat. Nu ne poate nimene opri să descriem o astfel de stare ; nu în felul utopiștilor construind-o și atribuind omului însușiri pe cari nu le are ; ci cercetînd cum ar putea fi adus omul, așa cum este și în condițiuni date, la acceptarea unei astfel de ordine, la acceptarea normelor cari pot da naștere unei astfel de comunități și-i pot asigura dăinuirea. Dar, ar fi chiar paradoxal și contradictoriu să facem cercetări empirice, științifice. Dacă prin astfel de cercetări am ajunge la concluzia că omul, prin natura sa, nu poate accepta și nici nu poate fi determinat să accepte atari norme, am trebui să renunțăm la încercări practice de a înfăptui moralitatea pe pămînt. Dar, ar fi chiar paradoxal și contradictoriu să facem cercetări de acest fel în vederea aplicării practice, dacă omul într'adevăr ar fi incapabil de moralitate, — deoarece noi înșine fiind oameni, nici nu ne-am putea imagina o ordine morală și nici n'am putea dori s'o înfăptuim ; deci nu s'ar găsi nici oameni morali nici moralști cari ar vrea să-i facă morali. Dar faptele ne dovedesc că omul este o ființă capabilă de moralitate și *capabilă de desăvîrșire morală*. Am desvăluit doar în expunerile noastre izvoarele moralității și am arătat calea pe care omul poate înainta spre libertate și moralitate. În orice caz prin procesul dialectic omul poate ajunge la libertate, la emanciparea de sub constrîngerea biologică și socială ; el se poate considera liber și autonom, fiind în stare să-și aleagă scopurile acțiunilor sale. Adică el nu *trebuie* să accepte ordinea morală, el nu *trebuie* să creadă în existența Divinității, în nemurirea sufletului și răsplată după moarte. El poate declara că toate aceste idei sînt iluzii, născociri ale unor oameni interesați, ale preoților și ale guvernanților pentru a stăpîni și conduce mai lesne mulțimile neștiutoare. Cam așa pun chestiunea revoluționarii timpurilor noastre. Iar mulțimea, ascultînd de ei și de ura împotriva unor stăpîni fără vlagă, se năpustește asupra bisericilor, ucide și pradă.

Așadar din tăgăduirea existenței unei ordine morale, obligatorie pentru toți oamenii, rezultă anarhie completă ; fiecare individ își poate alege ținta acțiunii. Dar ar fi să ne pierdem vremea cu discuții sterile și construcții utopice. Revoluția împotriva celor bogați, prin organizarea proletariatului și deslănțuirea războiului civil, reclamă ea însăși organizare, ierarhie, disciplină și dă ca rezultat nu libertatea individului, ci tirania cea mai groaznică.

Ordinea morală nu poate fi sfărmată decît în folosul ordinei sociale, iar aceasta distrusă, începe constrîngerea ordinei

biologice ; iar cînd și ordinea biologică e atinsă de descompunere, începe stăpînirea ordinei mecanice. Ceea ce am putea exprima și prin cuvintele că cine se răzvrățește împotriva lui Dumnezeu cade cu necesitate sub stăpînirea diavolului. S'ar putea obiecta că așa fiind, omul nu poate fi numit în nici un caz liber ; el ar fi constrîns sau să asculte de Dumnezeu sau să cadă în altă robie. Și atunci nu e indiferent ce alege ? Nu e mai bine să urmezi chemarea instinctelor, să trăiești din plin viața, să fii crud cu cei slabi și viclean și supus față de cei puternici (cîtă vreme sînt puternici ?) Fără îndoială că niciun argument nu putem opune acestui „supra-om“ hotărît să nu accepte nici o constrîngere morală. Dar îi putem atrage atenția că părinții săi dîndu-i naștere și crescîndu-l (pînă ce a ajuns în starea să enunțe astfel de principii) au gîndit altfel, cum de altfel și copiii săi (dacă va vrea să-i aibă în temeiul instinctelor de procreație) se vor îngrozi de el cînd vor ajunge să înțeleagă doctrina sa. Iar dacă îi va crește în această doctrină, nu va trebui să se mire cînd, ajuns la bătrînețe, copiii săi îl vor ucide sau îl vor lăsa să moară de foame.

Răzvrătirea tuturor oamenilor împotriva lui Dumnezeu ar duce cu necesitate la pieirea omenirii, sau cel puțin la căderea ei în sfera animalității, unde prin ordinea biologică izvorită din funcțiunea instinctelor ar mai putea dăinui specia umană.

Dar căderea n'ar trebui să fie așa de adîncă. Omenirea s'ar putea opri la *ordinea socială*. Vedem doar într'adevăr că, în anumite condițiuni, se poate stabili o societate umană fără norme morale. Așa toate „tiraniile“ de azi și de pe vremuri. Nu este doar exclus ca o ceată de oameni înarmați să pună stăpînire pe un sat, un oraș sau o țară și să-și păstreze o vreme dominațiunea prin teroare. Dar o astfel de dominațiune nu poate să dureze lungă vreme. Certuri interne pot izbucni în fiecare clipă ; tiranii seucid întreolaltă, iar cei ce mai rămîn sînt și ei supuși legilor biologice. Vrem să spunem că un Stat se poate naște și dăinui cîtăva vreme prin întrebuintarea forței și teroarei, după cum sînt timpurile și locurile. *Machiavel* ne arată cum procedau principii de pe vremea sa pentru a-și dobîndi o domnie nouă sau a păstra una veche. El mai adaugă dela sine precepte ingenioase pentru desăvîrșirea acestei „Arte de guvernare“. Pentru organizarea unui Stat nu e nevoie de morală, — așa cel puțin ne învață *Machiavel* și așa vedem că se petrec lucrurile în „politică“. Mecanismul Statului poate funcționa o vreme și fără moralitate, cum de altfel și organizarea unui sistem economic nu cere aplicarea de norme politice sau morale.

Dar întrebarea este : cei ce conduc mecanismul Statului, sau o organizație economică, ce scop urmăresc ? Simpla satisfacere a ambițiilor sau a intereselor personale ? Li atrage numai puterea, luxul, bunul traiu etc. ? Se poate întîmpla și aceasta.

N'ar putea nimene spune că Nero sau alți împărați de aceeaș categorie au avut simțul răspunderii față de Divinitate, că au avut scrupule morale și un ideal moral. Nu vrem deci să construim utopii, să confundăm ceea ce este cu ceea ce ar trebui sau am dori să fie. Dar chiar interpretarea nepărtinitoare a istoriei ne dovedește că mecanismul social (fie politic sau economic) se distruge cînd intră pe mîna unor nebuni, lipsiți de simț moră, fie că e vorba de tirani sau de o clasă conducătoare degenerată și decadentă (cum o găsim mai ales în unele democrații vechi). Reacțiunea împotriva căderii în animalitate se produce din partea reprezentanților moralei, din partea *moralistilor*, din partea oamenilor al căror suflet e plin de imaginea comunității umane perfecte, de imaginea unei comunități creată și condusă de o *ființă atot-bună*.

Și cum toți oamenii se nasc din părinți umani și cresc în comuniune cu ceilalți oameni, apelul la conștiința morală nu e niciodată lipsit de răsunet ; drumul spre libertate se deschide iarăș prin lupta celor buni, celor ce acceptă normele morale, poruncile Divinității, împotriva celor nebuni și răi cari și-au pierdut sufletul și au uitat de izvorul limpede al binelui din care s'au adăpat în tinerețea lor.

Prin această luptă creștinii au refăcut puterea imperiului roman și au înlesnit constituirea de comunități morale în hotarele imperiului roman, constituirea națiunilor creștine, cari s'au organizat apoi, în *temeiul solidarității morale*, în *State naționale*.

Nașterea, înflorirea și decăderea cetăților antice tot în acest fel se explică ; imperiul lui Alexandru cel Mare s'a desfăcut deoarece nu reprezenta o comunitate morală și nu putea deveni o comunitate morală. Urmașii lui Alexandru au mers pe calea politică, a forței și teroarei, și de aci instabilitatea Statelor lor.

Ceea ce am vroit să demonstrăm a fost că : *fără acceptarea normelor morale și a ordinii morale ca prototip al oricărui ordine, omul alunecă în anarhie, distruge orice ordine.*

3. NAȚIUNEA, COMUNITATEA MORALĂ CEA MAI LARGĂ

Să presupunem că *Statul* s'ar naște din forță, din faptul că o ceată de bărbați înarmați ar tăbări asupra unor comunități pașnice, le-ar subjugă și le-ar impune ascultare. Cam în felul cum a făcut acel trib dorian războinic care s'a așezat în Lacedemonia, la Sparta. Cam în felul, zic ; deoarece acel trib el însuș reprezenta o comunitate morală, se conducea în interiorul său după norme religioase și morale. Dar presupunem

că o bandă înarmată de atei ar subjugă o țară prădînd și ucigînd populația. Intr'un astfel de Stat, ce înțeles ar mai avea cuvintele: justiție, crimă, jurămînt etc.? Totul ar depinde doar de bunul plac al tiranului și al instrumentelor sale docile (docile fiind plătite bine și bine hrănite). Viața și averea „cetățenilor“ ar atîrna de bunul plac al stăpînitorilor. Și dacă s'ar vorbi și aci de ordine, lege, crimă, pedeapsă, ispășire, etc., ar fi numai ca amintire a unei ordine trecute sau ca nădejde într'o ordine viitoare. De fapt am avea înaintea noastră o hordă sau turmă, ținută la un loc de un șef temut și care dispune de o armată devotată lui. Deosebirea între un astfel de „Stat“ uman și o hordă de animale ar sta în faptul că conducătorii Statului uman ar poseda *tehnica guvernării*, moștenită dela generațiile trecute, deci ar cunoaște mecanismul, aparatul de conducere al „mașinei“. Mînuind mașina după regulile artei politice („machiavelice“), un astfel de Stat ar putea dăinui lungă vreme. Și cum e vorba totuș de *oameni*, nu numai că nu e exclus ei e chiar foarte probabil, ca din acest Stat să se nască iarăș o comunitate morală, sau mai multe comunități morale: națiuni cu idealuri și cu misiuni istorice. Astfel cuvintele de dreptate, lege, jurămînt, răspundere ar trebui să-și dobîndească iarăș înțelesul lor adevărat.

Dar să ne imaginăm că „idealul“ marxist s'ar împlini, că Statul s'ar prăbuși definitiv și că ordinea socială s'ar întemeia numai pe dreapta împărțire a produselor muncii, a bunurilor economice. „Cine nu lucrează să nu mănînce“ — așa ar fi principiul fundamental al noii ordine. Toate mijloacele de producție ar trece în proprietatea societății, și individului i se dau mijloacele de subsistență în proporție cu munca prestată în comun cu ceilalți. Dar cum rămîne cu femeile și copiii? Mai ales cu femeile gravide și copiii mici? Apoi cu bătrîni, bolnavii etc., cari toți consumă mai mult decît pot agonisi prin muncă. Problema se complică și mai mult, cînd ne gîndim că această doctrină comunistă desființează familia, dă libertate sexuală deplină și bărbatului și femeii, fără să le impună vreo răspundere pentru creșterea generațiilor viitoare. De educația copiilor s'ar îngriji, se zice, societatea!

Dacă împotriva tuturor legilor morale și sociale, s'ar înfăptui o astfel de societate, ce înțeles ar mai avea cuvintele de „dragoste“, „simpatie“, „milă“, etc.? N'am avea în fața noastră decît o adunătură de vietăți cari s'ar mișca și ar acționa numai în temeiul instinctului de conservare proprie și la cari nici instinctul de conservare a speciei n'ar funcționa în mod normal, s'ar atrofia, dat fiind că avortul ar fi îngăduit și creșterea copiilor ar deveni o povară insuportabilă. De aci și pînă la căderea acestor automate (lipsite de tot ce e omenesc și păstrînd din animalitate doar numai tendința de a-și nutri trupul) în ordinea mecanică a materiei inerte nu e mare distanță. O astfel de

societate s'ar sinucide în scurtă vreme, în curs de una sau două generații — dacă nu s'ar produce reacțiunea.

Dar zicem că o astfel de societate ar fi posibilă : ce-ar mai rămînea din ordine, din norme și legi ? Evident că numai calculul producției, calculul energiilor puse în joc pentru a da un randament maxim. Acești „oameni economici“ ar trebui să fie ingineri, statisticieni și matematicieni perfecți. Căci pe calculul producției bunurilor și pe repartizarea exactă a lor se întemeiază doar toată organizația acestei societăți „ideale“. Aci reprezentanții științelor exacte ar avea un rol important (subt condiția să renunțe la toate amintirile burgheze și să dovedească originea lor proletară). Ei ar construi mașini, le-ar perfecționa, ar descoperi noi compoziții chimice, ar inventa noi metode de cultivare a plantelor și de creștere a animalelor, ar descoperi chiar metode de a-l preface pe om în *marxist pur*, crezînd orbește în Capitalul lui *Karl Marx* și în interpretarea autentică a acestei evanghelii dată de *Lenin*.

Dar ne temem că în scurtă vremea natura însăși, pusă astfel în serviciul exclusiv de a da bunuri economice, s'ar revolta, ar deveni haotică. Chiar din laboratoare ar ieși spiritul de revoltă. Căci savanții îmbătrîniți și gîrboviți și-ar pune întrebarea : care a fost scopul muncii noastre ? Dacă n'avem nici familie de îngrijit, dacă munca noastră n'a servit decît să procure mulțimii (de care nu ne leagă nici un sentiment de dragoste) hrană și îmbrăcăminte, oare nu e mai bine să sfîrșim toate aparatele, să dăm foc laboratoarelor și cărților și să respirăm încă înainte de-a muri cîteva ore de liniște, de libertate subt cerul luminos, amintindu-ne de copilăria noastră, de viața fericită în căminul părintesc. Am pornit, ar zice ei, în căutarea adevărului, în căutarea ordinei naturii și am fost cuprinși de setea de adevăr : dar oare adevărul trebuie pus numai în slujba nutririi corpului, în slujba „producției economice“ ? Dacă acesta e unicul scop al științei, atunci mai bine piară știința și prăbușească-se natura în haosul din care a ieșit !

Intr'adevăr ce sens mai au cuvintele de „lege naturală“, de „ordine cosmică“ etc., cînd scopul suprem al cunoașterii acestei ordine nu este decît satisfacerea stomacului, asigurarea vieții individuale. Atunci nu e mai superior orice animal care se bucură de viață și luptînd pentru a se conserva pe sine nu face decît să asigure existența speciei ? Cine a observat cum animalele se îngrijesc pentru creșterea progenerurii lor, cum muncesc fără răgaz și se jertesc la nevoie pentru viața puilor, va înțelege absurditatea doctrinei marxiste, primejdia ei în aplicarea practică. Această doctrină reflectează concepția unor oameni crescuți în orașe, al căror simț pentru ordinea și frumusețea naturii a fost timpit, al căror suflet a fost ucis de ura și dușmănia împotriva celor bogați.

Nu doctrina marxistă poate remedia răul prin desăvîrșirea

dezastrului și prin proclamarea morții sufletului ca principiu de organizație socială, ci numai doctrina creștină, care propăvăduiește dragoste între oameni și căutarea drumului de împăcare între clasele sociale, apelînd la conștiința morală atît a celor săraci cît și mai ales a celor bogați.

Dacă totuș în unele țări s'a deslănțuit furtuna, a fost din pricina că agenții revoluției comuniste au fost de „neam străin“, așa că ei nici nu aparțineau comunității morale, „națiunii“ înlăuntrul căreia propagau ideile revoluționare. Iar, pe de altă parte, a fost și din pricina că atît clasele conducătoare cît și masele conduse au pierdut sentimentul de solidaritate morală, în stare să învingă toată antagonismele de ordine economică. Atunci cînd și acolo unde corupția, luxul, desfrîul au zdruncinat puterea clasei conducătoare, agenții revoluției comuniste au avut și au joc ușor, mai ales dacă ei înșiși n'au altă intenție decît de a-și institui dominațiunea cu scopul exploatării neîngrădite a mulțimii. Așa se explică cum pretutîndeni comuniștii își găsesc aliați între politicienii corupți și atei pentru „organizarea economică“ a societății după preceptele lui *Karl Marx*.

„Democrația demagogică“ e cel mai potrivit mediu pentru activitatea comuniștilor. *Liberalismul* le-a pregătit admirabil terenul pentru organizarea de *fronturi populare* și răsturnarea ordinei „burgheze“.

Dar cu necesitate se naște și reacțiunea, năzuința spre înălțare la ordinea morală, la acceptarea normelor instituite de Divinitate. Drumul spre înălțare a fost luminat în toate timpurile de jertfa celor buni. În vremea decadenței romane doctrina creștină a înviat puternică, arzătoare, mîntuitoare în sufletele tuturor, haosul social s'a limpezit, cuvintele de lege, dreptate, dragoste, virtute își redobîndiră înțelesul lor deplin, iar natura nu' se mai înfățișa ca o ordine materială, ca un mecanism servind numai satisfacerii trebuințelor materiale, economice ale omului, ci ca o ordine creată de Dumnezeu pentru ca oamenii să înfăptuiască binele și frumosul și să descopere prin știință adevărul, învățînd astfel să se închine smeriți în fața puterii nemărginite a Creatorului lumii.

Națiunea devine astfel pentru creștin comunitatea morală pe care o poate desăvîrși prin străduințele sale, patria devine sălașul pămîntesc dăruit oamenilor de Dumnezeu pentru a trăi, ei și urmașii lor, fericiți și îndestulați, dacă vor ști s'o îngrijească ca pe o grădină frumoasă.

Acest vis de fericire și pace i-a împins pe mulți teoreticieni să construiască imaginea comunității omenești perfecte. Nu numai ca utopie, ci cumpenind bine toate condițiunile concrete istorice. S'ar putea ca și noi să încercăm cîndva descrierea *comunității românești*, perfecte, așa cum și-au imaginat-o toți cei ce-au luptat, toți cei ce-au murit pentru înfăptuirea ei.

4. CONDIȚIUNILE PENTRU LĂRGIREA COMUNITĂȚII OMENEȘTI

Cit de puțin nouă e teoria noastră se poate vedea din orice tratat de Etică, mare sau mic. Să deschidem de pilă tratatul lui *Harald Höffding*¹⁾ pg. 256 și să cetim : „Nimic nu dă un exemplu mai bun despre cum natura poate deschide drumul și forma temeliei pentru ceea ce cere sau aprobă Etica, decât faptul că cea mai intimă și cea mai perfectă dintre toate societățile omenești își datorește originea unora dintre cele mai puternice instincte ale naturii omenești. Imperiul umanității, supremul ideal al Eticei nu-și are numai începutul și izvorul său permanent în raportul familial, ci e înfăptuit chiar, când viața familială și-a atins cea mai înaltă formă, în așa fel, în acest raport, cum nu se poate arăta despre nicio altă formă a societății. Desvoltarea tuturor celorlalte forme ale societății se măsoară după gradul în care amintește intimitatea și puterea raportului familial. Imperiul umanității și-ar dobîndi desăvîrșirea dacă o fraternitate universală ar uni pe toți ; și pentru a arăta un raport intim între stăpîn și servitor, maestru și ucenic, guvern și supuși avem cea mai potrivită expresie în raportul părinților față de copii“. În familie se dezvoltă personalitatea liberă ; aci se dezvoltă sentimentele de dragoste și simpatie și numai în acest fel ele se pot întinde apoi peste sfere mai largi (pg. 258). Eticienii, începînd cu *Platon*, au văzut importanța covîrșitoare a familiei pentru desăvîrșirea morală a individului uman, cum de altminteri sociologii, pornind dela *A. Comte*, au arătat și ei rolul familiei pentru organizarea socială. Dar lipsind desvîluirea completă a proceselor prin cari se dezvoltă în familie personalitatea, nici etica nici sociologia n'au fost în stare să explice apoi posibilitatea lărgirii comunității familiale, nici să arate limitele acestei lărgiri. Ci lesne au fost împinși acești teoreticieni să construiască o comunitate universală cuprinzînd toată omenirea și în care toți oamenii să se simtă „frați“, deci copii ai aceleiași familii.

Problema, teoretică și practică, a fraternității universale, a păcii eterne, nu ni se înfățișează așa de simplă. Nu sîntem dispuși să părăsim experiența și să ne aventurăm în speculațiuni teoretice lipsite de verificare experimentală. Istoria, cel mai vast laborator de experiențe sociale, nu ne dă dreptul să nădăjduim că visurile umanitariștilor se vor împlini cîndva și că oamenii vor deveni sfinți, comportîndu-se unii față de alții

1) *H. Höffding, Ethik. Eine Darstellung der ethischen Prinzipien und deren Anwendung auf besondere Lebensverhältnisse. 3. Aufl. Leipzig, 1922.*

ca „frați“. Ci noi vedem numai că omul ajuns la conștiința de sine și dobîndindu-și, în familie, libertatea poate lărgi comunitatea familială în măsura ce poate continua *procesul dialectic* dincolo de sfera grupului familial, adică își poate păstra și îmbogăți personalitatea și peste cercul îngust al familiei propriu zise. Omul a inventat mijloace de a înfăptui comunități mai largi, după tipul familiei, înlăturînd prin norme raționale elementele ce ar putea da naștere la conflicte între familii și întărind elementele cari asigură coeziunea între ele. Aceste năzuințe au fost trezite sub presiunea nevoilor exterioare : lupta cu puterile potrivnice din mediul împrejmuitoar, fie că e vorba de forțele fizice sau de forțe biologice. Intre aceste din urmă cele mai primejdioase au fost și sînt comunitățile omenești „străine“.

Așadar, omul devenind liber față de constrîngerea ordinii biologice, care nu îngăduie decît constituirea de comunități *familiale*, a găsit mijloacele de a crea organizații sociale mai largi învingînd instinctele animale, egoismul grupului familial. El a mlădiat și complicat structura comunității biologice pînă la limita posibilă, înfăptuînd o cooperare a indivizilor în vederea atingerii unor scopuri comune. Toate aceste străduințe merg pe linia creării unei *familii* mai largi în care indivizii să se simtă și să se recunoască *frați*, copiii ai aceluiași părinte. Dar trebuie să ne dăm seama, și istoria ne face să ne dăm prea bine seama, că rezultatul atins este totdeauna imperfect. *Platon* a făcut experiența personală că teoria care se îndepărtează de realitate și pornește dela premise greșite, e inaplicabilă în practică. Premisele sale, în Republică sînt greșite intrucît a crezut că *prin educație* se poate mlădia natura umană în așa fel încît o comunitate depășind sfera familiei ar putea fi transformată într'o adevărată familie în sînul căreia să nu existe elemente de conflicte, așa cum nu există în raporturile între părinți și copiii minori (cari au încă nevoie de scutul și conducerea părinților). Mai aproape de adevăr e *Platon* în *Legile* sale, unde ține seama de egoismul familiilor. Dar și aci greșește cînd crede că o comunitate se poate organiza fără ca să existe *presiunea mediului împrejmuitoar*, nevoia de a se organiza *împotriva cuiva*, fie împotriva naturii sau a unor comunități omenești dușmane.

Eroarea lui *Platon*, cît și a urmașilor săi stă în a nu fi văzut condițiunile în cari o comunitate umană se poate lărgi peste limitele comunității familiale. Ei au construit societăți din *indivizi*, fără să vadă că acei indivizi prin originea și dezvoltarea lor *sufletească* sînt legați de comunitatea în care și-au dobîndit sufletul. Deci nu e vorba de împăcarea *indivizilor* ci de împăcarea și legarea *familiilor* într'o unitate mai largă, e vorba de a-l face pe individ să iasă din comunitatea restrînsă a familiei și să între, după formarea sa sufletească, într'o comunitate mai largă, într'o *comunitate spirituală*. Condițiu-

nile pentru închegarea unor astfel de comunități le-am expus. Dar mai trebuie să stăruim asupra unor amănunte.

Nu putem constata cum e *forma originară a familiei umane* și ar fi străduință zadarnică să încercăm a o construi. Nici chiar forma familiei biologice nu trebuie să fie identică în specia umană, date fiind variațiunile biologice, rasele și subdiviziunile lor precum și varietatea condițiunilor exterioare, nevoile de adaptare la mediu. Identice sînt numai condițiunile logice ale procesului dialectic, din cari se nasc posibilitățile de comuniune sufletească între indivizii umani. În limitele acestor condițiuni omul a încercat, am putea zice, toate variațiunile posibile ale aceleiași teme fundamentale. Variațiunile au fost înlesnite prin perfecționarea mijloacelor de comuniune, a graiului precum și a tuturor celorlalte semne și sisteme de semne: muzica și dansul, desenul, scrisul și toate artele cari exprimă gîndirea și simțirea umană. În felul acesta individul și-a dobîndit o libertate tot mai mare de a comunica nu numai cu semenii săi din nemijlocita sa apropiere ci cu toate *sufletele* cari și-au întipărit activitatea în *materie* prin semne cari îngăduesc reconstruirea gîndirii și simțirii lor. Dela desaturile din grottele locuite de oamenii preistorici pînă la inscripții, manuscrise, cărți și plăci de gramofon cari redau vocea unor cîntăreți decedați, oamenii au înmulțit și perfecționat tot mai mult mijloacele de a păstra gîndirea celor dispăruți trupește, dînd astfel individului posibilitatea de a se emancipa de *conformismul social* al cercului îngust în care se nasc și trăesc găsind legătură cu *spiritele*.

Ar fi însă greșit să credem că *fiecare om* intră de fapt în legătură cu tot ce au creat oamenii din trecut. Știm doar că societatea spiritelor la care poate participa individul rămîne și ea limitată la ceea ce poate cunoaște și învăța individul în condițiuni istorice, concrete. Procesul dialectic își are legile sale, de înaintare, complicare și structurare. Prin el doar se naște sufletul individual, care nu este o aglomerație de cunoștințe, de senzații, percepții și noțiuni cum ne spune psihologia, ci o înaintare dela senzații la noțiuni și de aci la ideea unității perfecte. Acestei progresări a sufletului îi corespunde activitatea sa, acțiunea sa cu ajutorul organelor trupești prin care creează, iarăși pentru scopul comunicării, un sistem de semne *inteligibil pentru alții*. Individul deci nu poate înainta spre libertate, spre lărgirea sferei sociale în care își poate continua dialogul decît în mod *sistematic*. El nu poate decît să *învețe* a interpreta semnele altora pășind dela ceea ce știe la cunoștințe noi. Pedagogii cunosc dificultățile acestei integrări și îngustimea sferei în care rămîn cei mai mulți indivizi. De aci rezultă dificultățile extraordinare de a lega sufletește grupurile familiale în cari, prin condițiunile speciale create de temerurile biologice ale asociației, sufletul individual se poate des-

volta și structura în comuniune nemijlocită cu semenii săi de aceeași formațiune spirituală. Dacă ne gândim numai la trecerea dela familia patriarhală la organizarea gintei și de aci la prinderea gintei într'o comunitate mai largă, în Cetate, ne putem da seama de greutatea de constituire a *națiunilor* ca unități morale (*spirituale*) bine definite. Contactul între comunitățile omenești, prin îngustarea spațiului, din care au ieșit *Statele*, a pus noi probleme de organizare socială, pe cari *știința politică* tinde să le lămurească și să le explice. Și aci deslegarea nu poate fi găsită decît prin analiza condițiunilor în cari se desfășoară procesul dialectic, fie că aceste condițiuni înlesnesc sau împiedică lărgirea sferei comunităților spirituale. Toate deosebiri de graiu, credințe, tradiții se opun închegării de comunități mai largi, pe cînd toate asemănările împing la întinderea sferei lor. Istoria ne arată această neîncetată oscilație între tendințe de lărgire și restrîngere a sferei comunităților.

5. INTERFERENȚA „FORMELOR SOCIALE” ȘI ILUZIA COSMOPOLITĂ

Putem încerca să reprezentăm aceste tendințe de lărgire și îngustare a comunităților prin analogie cu sisteme mecanice, cu rezerva, bine înțeles, să nu vedem în această încercare decît un joc al imaginației. Orice asemănare, zicem, poate împinge la lărgirea comunității, la unirea de comunități cînd se întîlnesc cu alte comunități „străine”. Astfel, pornind dela biologie, o deosebire de rasă va crea un antagonism și o tensiune între grupurile de rasă diferită, deci o tendință de unire a grupurilor de aceeași rasă neîngăduîndu-se amestecul cu grupuri de altă rasă. Pe plan social aceste tensiuni își găsesc expresia în domeniul spiritual. Deosebiri de limbă reprezintă o piedică importantă, fie chiar cînd, din punctul nostru de vedere, e vorba numai de „dialecte” ale aceluiaș graiu. Dar cînd grupuri omenești se întîlnesc cu alte grupuri vorbind graiuri cu totul neînțelese, închiderea lor va fi și mai pronunțată, înlesnind însă, pe de altă parte, o apropiere între grupurile înrudite prin graiu. Tot astfel influențează deosebiri de credințe, obiceiuri etc. Tensiunile și antagonismele din cauze economice, cari împing la lupte, la războaie, sînt susținute și întărite prin factorii spirituali, prin solidaritatea creată de închegarea procesului dialectic înăuntrul grupului. Nevoile economice și necesitatea de lărgire a teritoriului sau de exploatare economică a comunităților vecine, intensifică tendințele de coeziune sufletească înăuntrul comunității printr'o *educație* corespunzătoare menită să lege pe individ cît se poate de puternic de comunitate. Abia în fața unui dușman comun, se poate înfăptui o alianță vre-

melnică sau durabilă între comunitățile rivale, dacă au puncte de atingere întreolaltă și se deosebesc în puncte esențiale de dușman.

Istoria ne dă destule exemple în această privință: unirea cetăților egiptene împotriva Hicsoșilor, unirea Grecilor împotriva Perșilor, cruciatele împotriva mahometanilor, și, în sfârșit, sistemele de alianțe din timpurile moderne.

Dar pe lângă și în acelaș timp cu grupările și regrupările politice se încheagă sau se destramă și celelalte comunități: morale, religioase etc., astfel că în cursul istoriei se ivește o *interferență* a formelor sociale (fiecare din ele întemeiată pe un principiu de coeziune). Se ivesc State poliglote, cuprinzând și comunități religioase deosebite, iar o comunitate de limbă poate să aparțină mai multor comunități politice și mai multor comunități religioase. Totașă cu rasele, comunitățile economice etc.

Din această interferență a formelor sociale, care a luat în timpurile moderne o înfățișare tulburătoare printr'o încrucișare extrem de complicată a sferelor, unii teoreticieni au tras concluzia că în timp de câteva secole sau câteva sute de secole omenirea va reprezenta o unitate omogenă din toate punctele de vedere, deci, în sfârșit, o singură comunitate morală.

Am admite acest lucru dacă am putea presupune că în acest timp ar dispărea toate deosebirile între oameni și dacă într'adevăr, prin educație, s'ar putea înfăptui condițiunile necesare pentru desfășurarea procesului dialectic în așa fel ca fiecare individ să devie *cosmopolit*, să se simtă legat de umanitate cu aceeaș putere și intensitate cum se simte legat de comunitatea căreia îi aparține astăzi.

Deocamdată nimic nu ne îndreptățește la astfel de nădejdi „optimiste“. Nici nu s'a ajuns ca înăuntrul diferitelor comunități să dispară conflictele între clase sociale, profesiuni, etc. Dimpotrivă ni se pare că tendința spre fărâmițare a comunităților existente e mai accentuată decît cea de contopire. Mai bine zis: ni se pare că tendința merge spre formarea de comunități omogene, de națiuni, cari, ele, încă nu și-au desăvîrșit unitatea și coeziunea spirituală. Abia după înfăptuirea acestor comunități, omogene din toate punctele de vedere, am putea spera să se realizeze sisteme tot mai largi pînă în sfârșit omenirea să fie prinsă într'o unitate, *într'un sistem de sisteme* echilibrat. Deocamdată omenirea ni se prezintă ca o nebuloasă fără contururi precise și fără structură bine definită. E o iluzie a individualiștilor și materialiştilor că din *amestecul* haotic al indivizilor s'ar putea naște o unitate. Unitatea s'ar putea naște numai din ierarhia lor, din prinderea lor într'o ordine spirituală independentă de condițiunile biologice, economice, politice, morale, deci independentă de condițiunile în cari se nasc și se dezvoltă sufletele individuale. Ceea ce ar însemna ca toți

oamenii să ajungă la cunoașterea lui Dumnezeu și la acceptarea ordinii morale. Deci cînd oamenii n'ar putea păcătui, ci emancipîndu-se de constrîngerea biologică și socială ar avea singura năzuință să împlinească poruncile divine.

Dar să vedem cari sînt izvoarele acestui cosmopolitism. Omul experiind ordinea morală și cunoscînd apoi ordinea naturii (cea biologică și cea fizică), a pornit în cercetarea ordinei „naturale“, pentru a dobîndi mijloacele necesare subsistenței sale fizice. Aci el a dobîndit rezultate uimitoare — și *lesne de comunicat altora*.

Invențiile tehnice, dela aprinderea focului pînă la mașinile și aparatele moderne, se răspîndesc lesne în toată omenirea. Acest fapt a creat iluzia că între oameni, fără deosebire de comunitate, se poate crea o legătură sufletească, deci că se poate înfăptui o omenire omogenă în care toți indivizii să gîndească și să simtă la fel. Dar cunoștințele cari au dat nașterii tehnicismului se întemeiază pe *identitatea construcției aparatului de recepție care este trupul uman în raportul său cu lucrurile fizice, materiale*. În procesul dialectic deci între oameni se pot desprinde rezultate inteligibile pentru toți indivizii umani întrucît ele depind de identitatea funcțiunilor organelor trupеști. Pe această identitate se întemeiază universalitatea limbajului matematic și a adevărilor științelor exacte. De aici și posibilitatea de creare a unui sistem de semne pentru uzul matematicienilor și, fără îndoială, și a unei limbi universale utilizabile în științele exacte. Fizicienii și biologii n'au ce începe cu nuanțele de înțeles al unor termeni „intraductibili“. Ei au nevoie de termeni preciși și univoci cărora să le corespundă o *constelație materială identică*. Aceasta trebuie să fie năzuința în orice știință cu pretenție de exactitate. Tendința lui Leibniz și a altora de a inventa o „caracteristică universală“, un sistem de semne pentru orice cunoaștere a fost irealizabilă din cauza că dincolo de sfera naturii, în lumea sufletelor, limbajul nu servește pentru a exprima raportul lucrurilor cu trupul, ci relațiile între suflete: dragostea, simpatia, ura, invidia etc., așa cum le experiază individul în comunitatea în care se naște și se dezvoltă. Deci operele lui Goethe nu sînt pe deplin inteligibile decît pentru Germani (și încă nu pentru toți Germanii), iar cele ale lui Eminescu pentru Romîni. A învăța o limbă străină pînă a înțelege literatura ei înseamnă a încerca să pătrunzi în comunitatea sufletescă a acelei nații. Tot așa cu celelalte opere de artă. Din această cauză încercarea lui Leibniz ca toate celelalte asemănătoare a trebuit să dea greș ¹⁾.

1) Vezi în această privință, studiul d-lui Pius Servin, *Le progrès de la Métaphysique selon Leibniz et le Langage des sciences* (Revue Philosophique 1937, Nos 11—12), unde mai amintește lucrările sale *Le langage des Sciences* (1931) și *Principes d'Esthétique* (1935).

Iluzia cosmopoliților se întemeiază pe această posibilitate de a închea omenirea într-o comunitate în temeiul științelor naturale sau, cum zic ei, în temeiul unei filosofii științifice (fundamentată pe științele naturii). Dar ar însemna ca în acelaș timp să înlăturăm sau să înăbușim toată literatura, toate artele și toate sentimentele din cari izvorăște graiul ca mijloc de înțelegere între suflete. Nu ne vom mira că vom găsi în rîndurile cosmopoliților ca cei mai activi agenți ai lui pe Jidani, un popor care și-a pierdut graiul și artele și căruia nu i-a rămas, ca mijloc de coeziune socială, decît fanatismul religios și ura împotriva celorlalte neamuri. Ei sînt adepții materialismului istoric, ei sînt reformatorii marxiști cari nu văd în om decît un animal pornit să-și satisfacă trebuințele trupești — printr'o tehnică derivată din științele exacte.

Speranța deci de unire a omenirii în temeiul răspîndirii științelor exacte este deșartă. Prin faptul că Japonezii au învățat dela Europeni a construi mașini (pentru industrie și războiu), ei nu s'au apropiat sufletește de Europeni. Dimpotrivă această tehnică le-a înlesnit să se apere împotriva Europeanilor, și să devie o națiune politică unită și bine încheată. Națiunile cari nu sînt în stare să-și dobîndească mijloacele tehnice de apărare, sînt sortite să fie subjugate și exploatare de alte națiuni fiind chiar în primejdie să fie asimilate sau exterminate. Astfel s'a întîmplat cu indigenii din America, astfel cu Australianii etc.

Aci e locul să lămurim și problema organizației *politice*. Tensiuni și antagonisme se pot naște între grupuri sociale umane din cele mai variate motive: economice, religioase, morale. Astfel, din punct de vedere economic chiar „familiile” trăesc în vecinică tensiune și luptă, chiar cînd din punct de vedere religios și moral există cele mai puternice legături. Ar fi să nu vedem lucrurile așa cum sînt dacă am crede că între „familii” se poate stabili pacea eternă. În patria lui Odysseus existau, pe vremea acestuia, o mulțime de *gospodării* conduse de „regi”, cari nu trăiau totdeauna în pace. *Vendeta* la Albanezi, Corsicani și în alte părți ne arată această tensiune între familii, iar epoca feudalismului e caracterizată prin acest războiu permanent între *familiile* nobile. Închegarea de unități mai largi, de State conduse de *dinastii* s'a înlăturat prin lupte continue și mai ales prin *politica externă*, adică în urma nevoii de unire în fața unui dușman comun. De aci necesitatea și posibilitatea de a trece funcțiunea politică a grupului familial asupra *Statului* și de a institui norme juridice pentru înlăturarea conflictelor „politice” între familii.

Ar fi să ne facem iluzii că *egoismul familial*, tendința de dominațiune a unei familii asupra altora se poate înlătura prin persuasiune și precepte morale. Ceea ce vedem în desele conflicte ce se ivesc neîncetat între familii înrudite și chiar între

copiii maturi și părinți și între copiii maturi întredolaltă la împărțirea moștenirii. Instituirea păcii cere totdeauna și organizarea forței, pe lângă prestigiul moral și religios al „judecătorului“. Intensificarea sentimentelor de simpatie și dragoste pentru păstrarea păcii și unirii își găsește limita în condițiile biologice de existență. Fără satisfacerea trebuințelor biologice : hrană, adăpost, procreație, omul nu numai că nu e dispus să trăiască în pace cu semenii săi, dar e împins la luptă împotriva lor. Numai ținându-se seama de acest fapt se poate organiza o comunitate mai largă *politică*, înăuntrul căreia să domnească pace *pentru ca să poată lupta împotriva altor comunități*.

Ceea ce nu înseamnă că morala și religia n'au influență în acest proces de încheiere a Statelor. Dimpotrivă, fără morală și religie existența Statelor ar fi neîntrerupt amenințată, normele juridice n'ar avea putere, iar împotriva forței s'ar organiza iarăși forța. Ci notăm numai că crearea de condițiuni pentru existența biologică a familiilor este un postulat minim dela care începe posibilitatea lărgirii comunității. Bună starea economică a familiilor cetățenilor nu este scopul Statului, ci scopul său este apărarea proprietății și averii fiecărui cetățean împotriva dușmanilor externi precum și sporirea bogăției tuturor prin înfrângerea și exploatarea dușmanilor. Dar bunăstarea economică a cetățenilor și dreapta împărțire a bunurilor după munca fiecăruia este o *condiție* pentru organizarea luptei de apărare și atac, pentru cooperarea tuturor la această luptă, deci pentru pacea internă. Și cu cât această condiție este mai bine împlinită, cu atât preceptele morale și religioase își vor da mai bine roadele, transformînd comunitatea politică într'o comunitate sufletească, într'o comunitate *morală*.

6. „REFORMELE“ SOCIALE

Vor obiecta pacifiștii și umanitariștii : dacă Statul organizează viața economică în așa fel ca toți cetățenii (adică toate familiile) să fie satisfăcute din punct de vedere economic, nu mai e nevoie de războiu ; tehnica modernă ne dă doar posibilitatea să creăm bogății fără să fie nevoie de cuceriri ; ar fi numai să împărțim bunurile cu mai multă dreptate, să nu existe deosebiri atît de mari de bogăție ; să se înlăture moștenirile etc. Pe acest drum intrăm iarăși în plină utopie. Oamenii au încercat toate cele pentru a rezolvi această problemă în condițiuni concrete. Reforme de tot felul au fost înfăptuite : reforme agrare, conversiuni și iertări de datorii etc. Dar tot atît de bine știm că nu se poate ajunge la o deslegare definitivă și ideală a problemei.

Ordinea biologică își are legile ei, iar omul își poate da seama de puterea lor, poate încerca să creeze, în baza cunoștinței lor, o ordine superioară, cea socială, dar numai în neînțetată luptă și continuă străduință de perfecționare a ordinii sociale. Iar aci va reuși să se apropie de perfecțiune numai dacă are imaginea societății perfecte și sufletul său e cuprins de flacăra idealului comunității morale desăvârșite. Putem urmări în istorie rolul marilor reformatori, profeți, preoți, legiuitori, moralști, cari au căutat să trezească și să mlădieze sufletul mulțimilor, îndemnându-le să trăiască după preceptele divine. Ei au contribuit la progresul moral al omenirii prin înfăptuiri cari au lăsat pilde de urmat pentru cei ce-au venit în urma lor.

Dar glasul și învățătura acestor oameni aleși adeseori au răsunit în pustiu. S'au ivit prooroci falși, îndemnând la luptă, la ură neîmpăcată. Și astfel vedem cum se ridică săracii împotriva celor bogați, copiii împotriva părinților. Războaie și revoluții umplu paginile istoriei omenirii și nu e nădejde ca omenirea să ajungă cândva la pace eternă. Doar dacă natura omului se va schimba, sau condițiunile de traiu pe pământ.

Adică : dacă omul ar putea fi transformat în ființă morală în așa fel ca omenirea să poată deveni o comunitate morală, sau dacă bunurile necesare vieții omenești ar putea fi produse în așa mulțime încât lupta între bogați și săraci să-și piardă orice rațiune.

În analiza acestor problema trebuie iarăși să ne ferim de a cădea sau de a ne ridica în utopie.

În ce privește întâia condiție, a perfecțiunii morale, am mai spus că omul poate deveni ființă morală, dar nu trebuie să devie. Ceea ce-și dobândește el prin nașterea și dezvoltarea sufletului său în comuniune cu alții este cunoașterea binelui și a răului, deci conștiința morală care-i înlesnește enunțarea de judecăți morale. De aci pînă la făptuirea binelui în orice situație concretă este încă o mare distanță. Căderea în păcat e totdeauna posibilă. Iar această cădere înseamnă totdeauna o tulburare a ordinii sociale, deși poate fi în conformitate cu legile ordinii biologice. Tot astfel se poate întâmpla ca observarea strictă a legilor morale să provoace un conflict cu ordinea socială (politică și economică).

Idealul ar fi atins dacă între aceste diferite ordine ar putea fi stabilită o coincidență desăvârșită.

Din expunerea acestor raporturi posibile, va rezulta și deslegarea teoretică a problemei a doua.

Kant a văzut, și cu el vedem și noi, că oamenii pentru a constitui o comunitate morală perfectă, ar trebui să fie sfinți, ființe morale perfecte, acționând totdeauna așa ca maxima acțiunii lor să poată deveni oricând lege universală. Să vedem cum se prezintă acest principiu în practică. De pildă preceptul

moral de respectare a proprietății altuia : „să nu furi“. Dar zic alții : dacă n'ar fi proprietate n'ar fi furt, sau : proprietatea ea însăși este un furt. Dar am fi dispuși să zicem : dacă bunurile după cari rîvnește omul ar fi nelimitate, n'ar exista tendința spre furt. Problema se complică prin faptul că multe bunuri nu se pot dobîndi prin muncă, iar unii oameni nu vreau să muncească și totuș vreau să poseadă acele bunuri, ceea ce înseamnă că ei nu le pot dobîndi decît prin munca altora. Mai bine zis, tocmai cei ce nu muncesc vreau să aibă cît mai multe bunuri. Și atunci ei trebuie să fure sau să găsească mijloace ca ceilalți să muncească pentru ei, de bună voie sau de nevoie. Dar furtul nu e muncă ? Sau înduplecarea celorlalți să producă pentru mine nu cere muncă ? Definiția „furtului“ nu e univocă. Cămătăritul nu e furt ? Și alte procedee „legale“ prin cari unii se îmbogățesc sărăcind pe alții. Ar fi deci numai ca munca cheltuită pentru furt (în diferitele sale forme) să fie îndrumată spre producție și, în urmă, prin schimbul produselor omul și-ar putea dobîndi orice bun ce poate fi realizat prin muncă. Ar exista alt mijloc de producere de bunuri rîvnite de oameni, ținîndu-se seama de lenea lor : mașina. Așa ne spun utopiștii moderni : mașina va face ca oamenii să muncească puțin și să se bucure de toate bogățiile posibile. Deocamdată mașina a produs șomaj, mizerie și un proletariat revoltat împotriva capitaliștilor. Dar cum se prezintă cazul moștenitorilor de averi nemuncite ? Și alte multe probleme cari îi preocupă pe reformatorii vechi și noi. Se va spune : prin legi se pot reglementa toate aceste raporturi de proprietate, înlăturîndu-se astfel conflictele.

Dar cine face legile și cine le aplică ? *Spencer*, în *Individul contra Statului*, e cam sceptic în privința posibilității de dreaptă împărțire a bunurilor prin lege. Așa dar : legiuitorii și cei ce aplică legile ar trebui să fie perfecți, sfinți, cel puțin să fie pătrunși de simț de dreptate și moralitate, să fie asceți din punct de vedere economic. Dar pe ce s'ar întemeia prestigiul lor și puterea lor față de mulțime ? Oare revolta celor bogați împotriva unor astfel de conducători n'ar fi totașa de primejdioasă ca și a celor săraci împotriva celor bogați ? Și dacă s'ar întemeia conducătorii pe mulțimea săracă organizînd-o împotriva celor bogați și lăsînd-o să-i sărăcească, nu s'ar ivi problema din nou, dacă cei săraci n'ar fi urmărit decît îmbogățirea proprie din bunurile acumulate de cei puțini ?

Comunismul, chiar în înțeles bun, nu rezolvă nici el chestiunea ci o complică și mai mult : deschizînd drum pentru lupta între familii.

Deci, ce-au făcut oamenii în realitate pentru a împiedica lupta tuturoră împotriva tuturoră ? Au încercat toate mijloacele : forța, persuasiunea, reforma pentru o mai dreaptă împărțire a bunurilor, sclavi și mașini pentru satisfacerea celor

bogați, opere filantropice pentru cei săraci etc. etc. Și *institute de educație pentru moralizarea individului uman*, pentru adaptarea lui la traiul în comunitate. Toate aceste legi, reforme, instituții au un înțeles precis : de a apropia comunitatea de idealul comunității perfecte în care să nu existe conflicte și lupte. Această tehnică socială s'a perfecționat cu vremea prin sistematizarea experiențelor. Știința dreptului s'a dezvoltat și astăzi știm cum trebuie să fie o legiuire bună care să împiedice conflictele înăuntrul unei comunități. Vor ajunge oamenii cîndva la coincidența normelor juridice cu cele morale, deci la înfăptuirea unei comunități morale perfecte ? Nu se poate răspunde la întrebarea aceasta, deoarece întrebarea e greșit pusă. Fapt este că există tendința oamenilor de a ajunge la acest ideal. Istoria ne dă mărturie. Dar tot atît de cert este că în anumite epoci s'au ivit crize, regrese. Și numai cu greu am putea spune că aceste crize vor putea fi evitate pe viitor. Exemplul Rusiei e prea elocvent pentru a ne face să nădăjduim prea mult într'o evoluție constantă spre idealul moral.

Dar să vedem cum se prezintă raportul între ordinea socială și cea biologică, dacă aci nu s'ar putea înfătuși o armonie, chiar cînd între ordinea socială și cea morală ar exista încă discordanțe.

7. CONFLICTELE ÎNTRE ORDINEA BIOLOGICĂ ȘI CEA SOCIALĂ

Oricit de bună ar fi părerea noastră despre om, atît experiența proprie cît și istoria ne arată că în ordinea biologică există destule prilejuri de ceartă și luptă între indivizi. Mai ales între bărbați pentru posesiunea femeii.

Intemeierea unei familii, la care sînt împinși bărbații și femeile prin instinctul de procreație, cere *alegerea* femeii de către bărbat și a bărbatului de către femeie. În ordinea pur biologică, animală, această alegere nu se poate face decît prin lupte între bărbați, prin selecțiunea naturală, după cum a arătat Darwin. Dacă observăm bine faptele vedem că lupta aceasta dăinuiește și pe plan social, deși în altă formă, adică într'o formă *adaptată* vieții sociale. Supraviețuirii, cum este *suaulacrul* răpirii miresii și al luptei răpitorilor cu membrii grupului familial al ei, ne amintesc că odinioară la anumite popoare, răpirea femeilor era regula. Legenda raptului Sabinelor de către Romani pare a confirma această ipoteză. Dar de cîte ori se întîmplă și azi bătăi și omoruri între tineri pentru o fată. Apoi adulterul, răzbunarea soțului, otrăvirea soțului de către soție cu sau fără ajutorul amantului etc. Pentru înlăturarea acestor conflicte sau scăderea lor la un minim, au

intervenit moralității, preoții, judecătorii. Familia s'a scutit de astfel de lupte interne, pătându-și largi sfera pînă la organizarea de clanuri prin prohibirea incestului, oprind relațiile sexuale cu rude apropiate. Clanurile deci deveniră exogame, iar pentru a stabili pacea între clanuri s'au fixat norme pentru căsătorie, menite să asigure și pacea și situația femeii și a viitorilor copii. Dar în marginea acestei ordine *sociale*, s'au păstrat sau s'au ivit în urmă moravuri și obiceiuri cari amintesc animalitatea omului. Cel mai caracteristic fenomen în această privință este *prostituția*, în diferitele ei forme.

Teoreticienii (moralști, preoți, juriști) pot demonstra, în teorie, cari ar fi condițiunile pentru întemeierea unei comunități perfecte, în practică oamenii au înfăptuit ceea ce s'a putut înfăptui după loc și timp și în limitele perfectibilității morale a omului. În orice caz, noi constatăm conflicte totdeauna posibile între ordinele superioare și cele inferioare și în anumite epoci și în anumite comunități omenești tendințe de cădere spre animalitate. Am amintit prostituția ca unul din cele mai izbitoare fenomene de dănuire a animalității. Intr'adevăr nimic nu poate arăta mai bine pînă la ce grad poate decădea omul decît această renunțare la orice demnitate nu numai umană, dar chiar animală. Moralștii moderni și chiar preoții și legiuitorii Statelor acceptă această stare căutînd mai mult s'o explice și s'o „reglementeze“ decît s'o înlăture.

Explicarea se întemeiază sau pe natura umană, arătîndu-se că atît bărbatul cît și femeia înclină spre libertinaj, spre poligamie și poliandrie, dacă nu chiar spre promiscuitate, sau pe cauze economice, arătîndu-se că în anumite condițiuni bărbatului (astăzi și femeile) nu-și pot agonisi atîta ca să întemeieze o familie, astfel că pentru satisfacerea instinctului sexual nu rămîne decît satisfacerea lui în afară de căsătorie. În discuțiile asupra acestei probleme au intervenit, mai ales în timpurile moderne, fel de fel de teoreticieni. Pozițiunile extreme sînt: întoarcerea la natură, adică la deplina libertate a raporturilor sexuale pe de o parte, iar pe de altă parte *păstrarea sfințeniei* căsătoriei cu postulatul castității înainte de căsătorie.

Teoriile cari propun *întoarcerea la natură*, la ordinea biologică, unde noțiunile de moral și imoral, de virtute și viciu n'au nici un înțeles și unde omul ar putea trăi după principiul *naturalia non sunt turpia*, uită că omul ieșind odată din ordinea naturii nu se poate întoarce la ea în stare de nevinovăție. Ar fi ca oamenii să piardă graiul și orice mijloc de comuniune sufletească pentru ca să viețuiască așa ca animalele numai în temeiul instinctelor, a pornirilor naturale. Raiul primitiv, dacă poate fi numit raiu, a fost pierdut pentru totdeauna. Raiul ce-l poate dobîndi omul din nou este pe alt plan, mai înalt, pe planul spiritual. Dar în acest raiu omul nu se poate înălța decît prin stăpînirea și înnobilarea instinctelor naturale...

Relațiile între bărbat și femeie trebuie să devie spirituale în primul rînd, iar funcțiunile biologice să fie puse în slujba dăinuirii unei comunități sufletești, nașterea biologică a copiilor să fie considerată numai ca o condiție pentru nașterea lor sufletească în comunitatea părinților. Din clipa ce *familia* fu considerată ca o comunitate morală care leagă pe cei vii de generațiile trecute, se impune și datoria de a asigura perpetuarea comunității prin generațiile viitoare. Stingerea familiei prin lipsa de urmași era considerată la Romani și Greci, ca și la alte popoare; ca cea mai mare nenorocire, ca un păcat împotriva sufletelor înaintașilor și femeia stearpă trebuia să facă loc altei femei în stare să procreeze, sau lipsa copiilor proprii se împlinea prin adoptarea unui copil străin, prin „luarea unui copil de suflet“, cum spun și astăzi Romîni.

Pe plan moral și cel social (pe acesta din urmă din interese economice, în vederea păstrării averii) motivul principal care împinge spre căsătorie nu este satisfacerea instinctului de procreație, ci dăinuirea *comunității*.

Abia în timpurile moderne căsătoria a devenit un contract juridic pentru asigurarea economică a copiilor cari ar putea să se nască din întîmplare, „din lipsă de prevedere“ sau din necunoștința sau din primejdia aplicării mijloacelor de oprire a nașterilor. Ar fi însă pripit să *acuzăm* oamenii din timpurile noastre de imoralitate și lipsă de sentimente mai nobile cînd năzuiesc de a limita nașterile. În cele mai multe cazuri „mecanismul social“ le impune aceste tendințe. Ar trebui create *condițiuni* materiale pentru schimbarea atitudinii oamenilor în această privință. Moraliștii teoreticieni ar trebui să înțeleagă cum că simpla propăvăduire a preceptor nu ajunge pentru schimbarea unor moravuri rele.

Reorganizarea familiei în comunitate morală, sufletească, cere schimbarea condițiunilor de traiu, crearea de posibilități materiale, economice, pe lîngă trezirea și întărirea dorinței de a întemeia o familie, de a avea copii cari să perpetueze comunitatea sufletească.

Importanța acestei probleme ni se va înfățișa în toată greutatea ei, cînd ne amintim că disoluția familiei, a comunității morale celei mai perfecte, are ca urmare necesară și distrugerea organizației sociale, deci implică și primejdia anarhiei și căderii nu numai în animalitate ci sub animalitate, întrucît prin ea intră în disoluție și ordinea biologică. Incetarea procreației ar însemna doar și sinucidere biologică.

8. OMUL VIITOR

Intră în atribuțiunile sociologiei să arate existența, interdependența și ierarhia ordinelor, a *formelor sociale* umane, începînd cu ordinea morală, ca prototip al oricărei ordine, și coborîndu-se apoi pînă la ordinea mecanică, fizică. Aceasta din urmă nu este, cum am arătat, decît marea carte în care se rînduiesc literele, semnele, în așa fel ca să putem citi activitatea spiritelor. Dacă am înțelege toată cartea, tot ce e scris în ea, am înțelege pe deplin și ordinea universală, planul după care Dumnezeu a creat Universul, ceea ce ar însemna că l-am cunoaște pe deplin pe Dumnezeu. Ne putem apropia de această înțelegere prin năzuința de a crea o comunitate morală perfectă. Căci, dacă ordinea morală este prototipul oricărei ordine, ordinea morală desăvîrșită ar fi expresia adecvată a ordinii universale, a ordinii instituite de Divinitate. Pe acest drum s'ar înfătuși coincidența tuturor ordinelor și, în primul rînd, ar dispărea conflictele între diferitele ordine, interferența lor.

Pe plan social ar însemna că morala n'ar intra în conflict nici cu religia, nici cu politica, nici cu ordinea economică, nici cu cea biologică, nici cu cea fizică în sfîrșit, cum nici celelalte ordine n'ar putea intra în conflict întreolaltă (d. ex. ordinea politică cu cea economică etc.).

Să nu ni se obiecteze că acest lucru ar fi imposibil de înfăptuit. Posibilitatea ni s'a relevat doar înainte de toate prin desăvîrșita împăcare a moralei cu religia în *creștinism* și n'am putea tăgădui că omenirea a făcut eforturi mari de a cuprinde în creștinism și ordinea politică. Inaintînd în această direcție, oamenii ar putea ajunge la prinderea tuturor ordinelor într'o ordine universală, nu numai din punct de vedere teoretic, dar și practic.

Și : fără experiența practică nici teoria nu se poate ridica la claritate. Există construcții raționale, sisteme filosofice cari ar vrea să ne arate cum se înfățișează ordinea universală. Erorile lor sînt lesne de descoperit, dar greu este de a pune ceva mai perfect în locul lor. Mai ales cînd cei mai mulți se mărginesc numai la teorie fără a pune teoria la încercare și verificare prin *acțiune*, prin făptuire.

Dar cel puțin se poate arăta drumul pe care pășind am nădăjdui să ne apropiem de țintă. Și această descoperire a drumului e poate că tot ce a fost dat *omului* să descopere. Dacă urmărim, anume, evoluția *formelor de viață* pe pămînt, după cele ce ne spun cei ce cercetează urmele trecutului, *omul*, așa cum este azi, a trecut prin multe faze, este deci rezultatul unor transformări adînci. Nu este deci exclus, ci probabil că, dacă condițiile de existență a vieții pe pămînt vor dăinui, se

vor ivi noi forme, ființe cari, deși poate asemănătoare omului și născute din sînul omenirii, să reprezinte un tip nou, superior omului de azi. Iar dacă nu pe pămînt se poate că pe alte corpuri cerești au existat sau există ființe cari au ajuns la o înțelegere mai apropiată a ordinii universale. Găsim doar și între oameni apariții excepționale, cari depășesc cu mult ceea ce sîntem obișnuiți să vedem în om în general. Marii reformatori, artiștii geniali, ne dau indicii de însușiri ce se pot manifesta în om și cari ne dispun să sperăm în ivirea acelei „specii“ umane superioare. Ne putem imagina, chiar după deosebiri ce-i despart pe oamenii superiori de azi de oamenii de rînd, în ce ar sta superioritatea acelei specii. În primul rînd într'o rafinare a trupului ca instrument al manifestărilor sufletului. Cînd și dacă psihologia fiziologică va cunoaște mai precis raporturile între funcțiunile trupului, ale sistemului nervos și manifestările psihice, am putea formula ipoteze mai clare cu privire la *omul viitor*. Și dacă am cunoaște mai bine și deci și stăpîni legile eredității, n'ar fi cu neputință de a crește o „rasă“ umană superioară. Adică oameni înzestrați cu trupuri cu mult mai sensibile putînd prinde și reda impresii nebănuite azi, oameni cari ar vedea, auzi, simți nuanțe pe cari omul de azi nu le poate percepe. Ar fi ca sistemul nervos să fie adaptat pentru recepția și exprimarea fenomenelor *cosmice*, într'o măsură și intensitate cari să depășească cele mai fine instrumente construite azi și a căror finețe este totuș adaptată posibilităților noastre de percepție.

Cazurile de televiziune, de telepatie, etc. de cari se ocupă *știința metapsihică*, ar trebui să devie cazuri normale, dar în altfel decum se prezintă azi. Căci nu e numai vorba de crearea unui trup care să prindă în mod perfect ordinea *fizică*, ci de un instrument care să înlesnească o comuniune desăvîrșită între *spirite*. Fizicienii, în cercetările lor precum și în construirea de aparate servind acestor cercetări, s'au angajat într'o direcție care nu poate duce la deslegarea problemei noastre.

Perfecționarea trupului în direcția fizicienilor ar însemna numai că aparatele laboratoarelor de fizică ar deveni inutile. Dar noi vrem un om înzestrat cu un trup care să prindă toate nuanțele de simțire și gîndire a celorlalte suflete și să redea iarăș în cele mai fine nuanțe simțirea și gîndirea propriului suflet. Adică, crearea artiștilor geniali își găsește limita în imperfecțiunea trupului uman de azi, cum și înțelegerea operelor de artă, comuniunea între omul mare și oamenii de rînd e îngreuită prin inferioritatea „organică“, instrumentală a acestora din urmă. Așa dar, oricît un om de rînd și-ar complecta simțurile prin aparate : vîzul prin microscop, auzul prin microfon etc., el nu va *înțelege* mai bine o operă de artă, un tablou, o simfonie, cum cu ajutorul acestor instrumente el nu va deveni

mai milos, mai bun, mai virtuos, nu va deveni deci mai senzibil pentru valorile estetice și morale.

Dar, această senzibilitate *morală*, cum o putem numi în general, depinde cum am văzut de gradul de intensitate a comuniunii între suflete. Mijloacele pentru intensificarea *dialogului* trebuiesc căutate, pentru prinderea și redarea stărilor sufletești. Toată arta educației ar trebui să pună greutatea pe această intensificare, pe crearea condițiilor și posibilităților de comuniune sufletească între oameni. Scopul educației nu poate fi doar altul decât desăvârșirea comunității morale, a ordinii perfecte. Iar noi am arătat doar îndeajuns, că nu există altă cale de a ne apropia de această țintă decât *dialogul*, înlănțuirea sufletelor individuale într-o continuă convorbire. Și, repetăm, nu e vorba numai de dialogul între cei vii, ci de *citirea*; descifrarea tuturor semnelor cari vin dela un suflet.

Am vrea dar să se nască oameni cari să *scrie* (adică să însemneze prin activitatea lor) gânduri și cunoștințe ce depășesc tot ce s'a creat pînă acuma și aceiași oameni să se *înțeleagă* în mod desăvârșit întreolaltă, adică sufletele lor să fie legate printr'o *simpatie* perfectă. Dar termenul acesta de simpatie să cuprindă nu numai stările afective, sentimentele, ci totalitatea manifestărilor și tendințelor sufletești.

Subtila deosebire între cunoașterea intuitivă și cea rațională (logică, discursivă) n'are nici un temei — *pentru noi*. Sufletul se exprimă prin trup, prin semne, în general prin opere de artă. A vorbi, a scrie, a picta, a dansa, a cînta : toate aceste sînt arte, prin cari producem o operă, fie că e vorba de a exprima binele sau frumosul sau adevărul.

Clasificările estetice, logice etc. sînt făcute în presupuziția că individul e capabil de monolog, deci că se poate lipsi în manifestările sale de interlocutor. Dar artistul și savantul creează totdeauna *pentru altul* sau pentru alții, așa cum *vorbește* pentru a fi înțeles de altul și nu de sine. Clasificarea se referă deci numai la diversitatea mijloacelor prin care sufletul se manifestează și la inteligibilitatea semnelor pentru alții. Din acest punct de vedere e greșit să conchidem dela diversitatea mijloacelor la o diversitate de *facultăți sufletești*. Trupul ca instrument de comunicare poate înclina prin construcția sa, spre un fel sau altul de exprimare a aceleiași stări sufletești. Aceeaș stare sufletească poate fi exprimată printr'o poezie, printr'o statuie, printr'un tratat filosofic. Dar unii vor înțelege mai bine poezia, alții statuia, iar alții tratatul, iarăș în dependență de structura aparatului lor de recepție.

Amintim aceste probleme pentru a arăta că punctul nostru de plecare ar cere o revizuire a rezolvirii ce au primit ele — în temeiul altor premise.

9. REFORMATORI UTOPIȘTI ȘI REFORMATORI PESIMIȘTI

E ușor, relativ ușor, să clădești un sistem filosofic pornind dela un principiu unic. Dacă ai talent, răgaz și rutină în expunere, sistemul va fi unitar, frumos și va avea și succes în public. Dar să nu ne facem prea mari nădejdi, prea trandafirii iluzii. Vechea Grecie a produs talente și chiar genii de acest fel și, anume, în așa număr încît în filosofia elină găsim în germene aproape toate sistemele posibile. Filosofia nouă a adîncit se 'nțelege problemele mai ales în amănunte. Sfera cunoștințelor s'a lărgit, științele exacte au făcut progrese netăgăduite, astfel că unele afirmații ale filosofiei vechi ne par azi naive. Dar cu greu s'ar putea susține că *filosofia* a progresat sau că ar fi deslegat în mod definitiv vreuna din problemele ei fundamentale. Mai ales problema cea mai importantă : *a. ordinii universal*. Ce ne poate da filosofia în această privință ? Ea ne poate spune : în ipoteza că Universul e creat și condus de un principiu rațional, ordinea universală se prezintă în așa și așa fel, dacă însă nu există decît materie și forțe oarbe, ordinea universală ia altă înfățișare. Se 'nțelege că cei mai mulți filosofi procedează în mod dogmatic, susținînd sau că principiul cosmic e rațional, sau că e irațional. Pusă problema în acest fel, e lămurit că lupta se dă între afirmarea sau negarea existenței lui Dumnezeu. *Kant* a vroit să scape din încercătură, zicînd că nici existența dar nici inexistența lui Dumnezeu nu se poate demonstra, pentru știință, în domeniul rațiunii teoretice, Dumnezeu este o idee, un principiu regulator care ne înlesnește să gîndim Universul ca unitate, pentru morală însă Dumnezeu este un principiu constitutiv, adică el este o realitate dela care pornim spre înfăptuirea scopurilor noastre morale.

Rezolvire ingenioasă, dar nemulțumitoare a problemei. A crede înseamnă a nu ști. Dar noi vrem să știm și toate străduințele noastre trebuie să fie îndreptate spre a ști că există Dumnezeu. Aci *Descartes* are dreptate și Meditațiile sale sînt măturie pentru cit. de adînc simțea el nevoia de a dobîndi certitudinea asupra existenței lui Dumnezeu. Nu în *Spinoza* trezue să vedem pe cel ce a continuat străduințele lui *Descartes*. Dimpotrivă, sistemul spinozist reprezintă un regres, o revenire la concepția mecanicistă, materialistă. Această afirmație stă neclintită împotriva tuturor interpretărilor meșteșugite și a tuturor laudelor aduse genialității lui *Spinoza*. El a căutat rezolvirea raportului între cele două substanțe cartesiene (problemă rămasă deschisă sau, cel puțin, nelămurită) pe linia efortului minim de gîndire. Adevăratul continuator a lui

Descartes este Leibniz, care, cum se știe, n'a fost de loc încântat de *Etica* lui *Spinoza*. Dela *Leibniz* încolo lucrurile se complică. Metafizica raționalistă, dogmatică, e adînc zguduită de mișcarea filosofică empiristă și, în urmă, sceptică venind din Anglia. Această întîlnire a dat naștere *criticismului* lui *Kant*, în a cărui minte s'au ciocnit cele două concepții. Secolul al XIX-lea stă sub semnul revoluției kantiene, iar sociologia se ivește într'o epocă de decadență filosofică. *Positivismul* lui *A. Comte* înseamnă o renunțare la luminile filosofiei, o declarație de războiu „metafizicei“, considerată acumă ca o teorie anacronică și lipsită de orice fundamentare „reală“. Ea e confundată cu „speculațiunea suspendată în vid“, asupra unor lucruri inaccesibile cunoașterii omenești. Dar, cum totuș problemele fundamentale ale sociologiei (ca și cele ale tuturor științelor) cer o lămurire pe plan filosofic, *positivismul* se erijează în filosofie, încercînd să deslege aceste probleme prin puterile proprii. S'a văzut cu ce succes. Discuții interminabile asupra naturii obiectului sociologiei, asupra metodei, asupra „raportului între individ și societate“ etc. etc. Nu zic că aceste discuții au fost fără de folos. Dar folosul rezultat din ele nu stă în nicio proporție cu risipa de energie și cu cantitatea de hîrtie și cerneală întrebuițată cu acest prilej. Cele mai multe din aceste probleme s'ar fi putut descoperi gata rezolvite în tratatele și sistemele de filosofie sau, cel puțin, s'ar fi descoperit dovezi că ele nu pot fi deslegate într'un singur fel sau în mod definitiv și inatacabil.

Dar, dacă *positivismul* s'a îndreptat împotriva metafizicei, el a moștenit dela ea năravul de construire de sisteme și l-a transmis apoi sociologiei. Astfel s'au născut sistemele de sociologie, fiecare din ele întemeiat pe un singur principiu d. ex. voința, sau imitația, sau conștiința colectivă, sau diviziunea muncii etc. S'au ivit așadar diferite școli și direcții sociologice, cu publicații tot mai numeroase. Confuzia a devenit și mai mare cînd unii au crezut că *Sociologia generală* este o filosofie a științelor sociale, alții, mai scurt, o *filosofie socială*, nelipsind nici cei ce au conceput sociologia generală ca un fel de îngrămădire a tuturor teoriilor sociologice. Toate acestea au contribuit la discreditarea sociologiei și la ivirea opiniunii că sociologia e inutilă, ba chiar primejdioasă prin faptul că tulbură mințile și trezește scepticism și defetism social. De aci a rezultat apoi tendința de degradare a sociologiei la o simplă tehnologie socială, cu cercetări pe teren și monografii cari să îngăduie o intervenție nemijlocită, deci *reforme* sociale. Dar sociologia nu tăgăduiește că orice reformă socială cere o cunoaștere cît se poate de clară a substratului social pe care vrem să-l „reformăm“. Condiția este ca, în acest caz, să avem ținta lămurită, deci să ne fi fixat scopul acțiunii și, înainte de asta, să cunoaștem *legile sociale*, adică *ordinea socială*. Orice reformă presu-

pune deci, *pe lângă* cunoașterea substratului, a societății concrete de reformat, *cunoștințe de sociologie generală*, stăpînirea științei, a teoriei sociale. Dar, iarăș : să nu confundăm cercetarea unei societăți cu scopul de a verifica ipoteze sociologice, cu cercetarea menită să ne arate posibilitățile de reformă. Se poate întîmpla ca reformatorul, în cercetarea sa, să aibă și interes științific și să contribuie la progresul sociologiei. Nu e necesar însă, și cite odată e și în paguba acțiunii sale, dacă e prea mult distrat dela acțiunea sa prin preocupări științifice. Astfel medicul, inginerul, pedagogul vor renunța la tendința de a face descoperiri noi în domeniul științelor cari interesează *arta* lor, pentru a-și concentra toată atenția asupra acțiunii, asupra dobîndirii efectului dorit prin combinarea tuturor mijloacelor puse lor la dispoziție de diferitele științe. Pedagogul care face studii psihologice, sociale, fiziologice în clasă, va fi un slab pedagog și, adeseori, va uita de scopul artei pedagogice, urmărind, de pildă, mai mult verificarea unei ipoteze psihologice, decît *aplicînd* cunoștințele sale psihologice în serviciul scopului artei pedagogice. În treacăt spus, prin asta se lămurește și rolul *fișelor pedagogice*, cari au de scop cunoașterea substratului concret asupra căruia acționează pedagogul, iar nu cercetarea substratului în scopul unor studii teoretice.

Repetăm neîncetat aceste principii, pentru a contribui la înlăturarea confuziilor și a îngrădi cît se poate de precis sfera sociologiei teoretice de cea a acțiunii practice. Nu însă pentru a rupe legătura între teorie și practică, ci pentru a face cît se poate de rodnică această legătură naturală și necesară. Prin această măsură de precauție, și numai prin ea, sîntem în stare să reducem și pretențiile reformatorilor utopiști cari, pornind dela o idee nelămurită, dela ideea *societății perfecte așa cum și-o imaginează ei*, încearcă să acționeze chiar împotriva legilor sociale. Constatînd că o societate existentă e imperfectă, ținta lor nemijlocită este de a o *dărîma pentru a clădi o societate nouă perfectă* — din dărîmăturile celei vechi.

Pe de altă parte, în fața acestor reformatori utopiști, se ridică cei ce tăgăduesc orice posibilitate de reformă și de perfecțiune. Din răsturnarea lesne de făcut a teoriei utopiștilor, anume că din dărîmături nu se poate construi o clădire, ei trag concluzia că societatea trebuie păstrată așa cum este, deci trebuie ferită de orice încercare de reformă — spre perfecțiune. Spre a putea ținea societatea în aceeaș stare, deci staționară, ei însiși sînt însă nevoiți să ia măsuri cari, în definitiv, constituiesc o reformă în sens invers. Această concepție ar fi justificată, dacă societatea într'adevăr n'ar *evolua*, n'ar avea, în anumite condițiuni concrete, istorice, tendințe spre „perfecțiune“. Dar dacă o are : oprirea ei nu înseamnă și ea o distrugere, o mortificare socială ?

...Iată deci cum se înfățișează problema pe care trebuie să o lămurască știința socială. Ni se pare doar că cele două concepții opuse nu pot fi împăcate decât prin luminile științei. Iar luminile științei ar putea contribui în acest fel de a împiedica ciocnirea forțelor puse în acțiune de teorii greșite. Nicidecum nu e vorba ca știința să caute o cale de compromis între doi dușmani, ci de a-i face să ajungă cu ajutorul științei la *aceeaș concepție* în deplină cunoștință a substratului asupra căruia vrăesc să acționeze.

10. INSTINCTUL DE DOMINAȚIUNE ȘI RAȚIONALIZAREA

Așadar, nu e nicio îndoială că și în domeniul social putem dobîndi mijloace tot mai perfecte de a acționa asupra substratului social în măsura în care înaintăm în *cunoașterea* lui. S'a enunțat, cu multă dreptate, că știința progresează neîncetat, deci și *tehnica* întemeiată pe știință. Marea problemă, neliniștitoare și tulburătoare, este cea a scopurilor, a valorilor. Îi putem face pe oameni să accepte toți acelaș *sistem de valori*, aceeaș ierarhie de valori? Sîntem oare în stare să-i punem de acord asupra țintei căreia ar fi să-i servească mijloacele descoperite de știință?

...Constatăm mai întîiu că din neînfăptuirea acestui acord izvorăsc toate mizeriile umane, toate luptele între indivizi, toate războaiele între națiuni. Și uneori ni se pare că tocmai perfecțiunea mijloacelor tehnice a înăsprit aceste conflicte. Indivizii devin mai cruzi și mai rafinați cînd se ivesc conflicte între ei, lupte între grupurile sociale iau aspecte tot mai sălbatece, iar războaiele amenință să ia forme nebănuite de distrugere și cruzime. Armele moderne reprezintă tot ce și-a putut imagina o minte preocupată de a pune capăt existenței omenirii și de a prefăce lumea în ruine. Pe de o parte oamenii produc valori, pe de altă parte aceiași oameni inventează cele mai teribile mașini pentru a distruge valorile create. Dar nu e vorba numai de valori materiale, utile pentru întreținerea vieții, ci și de valori spirituale, estetice și morale. Sufletul însuși e distrus de această *tehnificare* progresivă. Omul însuș e prefăcut în mașină printr'o educație raționalizată pînă la extrem.

Cum însă *viața* nu poate dăinui fără funcțiunea instinctelor, e lămurit că raționalizarea și tehnicismul intră în slujba lor, *ele* devenind hotărîtoare în alegerea scopurilor. Astfel *omul animal*, prin progresul mijloacelor tehnice, e pus în starea să-și satisfacă instinctele fără nicio îngrădire, fără nicio piedică.

...Observația ne arată că *instinctul de dominațiune* este unul din cele mai puternice instincte omenești. Din el a derivat

doar și tendința de stăpînire a naturii, iar rolul său în încheierea grupărilor sociale nu poate fi accentuat cu destulă tărie.

Dacă acestui instinct i se pun la dispoziție și toate mijloacele tehnice, e lămurit că tendința organizațiilor sociale spre forme tiranice va apărea cu necesitate. Așa ni se prezintă Statul rusesc de azi ca rod natural al unei tehnice politice raționalizate. Revoluția a ridicat la suprafață, cum se întîmplă totdeauna cu astfel de prilejuri, indivizi înzestrați cu un puternic instinct de dominațiune. În manualele de tehnică socială, începînd cu *Principele lui Machiavel* și sfîrșind cu *Manifestul comunist* al lui *Marx* și *Engels*, acești oameni au găsit toate preceptele necesare pentru a-și satisface acest instinct și de a înstitui astfel cea mai grozavă tiranie ce a existat vreodată. De aceea forma în care se desfășoară chiar luptele între acești conducători pentru întîietate arată un *machiavelism* desăvîrșit și lipsit de orice opreliște morală. E o luptă între fiare foarte inteligente și posedînd cea mai perfectă tehnică de guvernare. Ei se sfîșie întreolaltă după cele mai savante reguli ale artei politice, căreia-i servesc toate științele moderne și toți tehnicienii specialiști.

Cît de departe este această crudă realitate de postulatele moralistilor cari ar dori ca Statul să fie organizat după imaginea familiei, astfel ca raporturile între guvernanți și guvernați să fie asemănătoare celor între părinți și copii! Dar oare raporturile între părinți și copii corespund totdeauna postulatelor moralistilor? Nu avem și aci, după loc și timp, diferite forme de guvernămînt dela monarhia patriarhală pînă la tirania cea mai crudă, cu lupte interne, revoluții și schimbări de constituții? Chiar termenul de „familie“ n'are acelaș înțeles în toate timpurile și locurile. El poate să însemne grupul îngust redus la părinți și copiii minori, sau și un grup mai larg cuprinzînd mai multe generații, toate „rudele“, pe toți descendenții din aceiași „strămoși“. Care este, între aceste forme atît de diverse, forma cea mai perfectă după care să se orienteze reformatorul, chiar cînd e vorba numai de familie? Și dacă reformatorul vrea să reformeze Statul: care e forma cea mai perfectă? Și de unde să înceapă? E într'adevăr necesar să înceapă cu reforma familiei sau ar fi, mai degrabă, să înceapă chiar Statul și în reforma *politică* să cuprindă și reforma familiei? Există familia pentru Stat sau Statul pentru familie? Apartine individul întîiu familiei și prin familie Statului sau e familia numai un organ al Statului și-și deține funcțiunea dela Stat, în așa fel că familia ar trebui să-și adapteze structura și funcțiunile după trebuințele Statului? Istoricienii par a fi de părere că la început Statul a trebuit să fie seama de egoismul și autonomia familiei sau a grupurilor familiale numite ginți, în urmă Statul și-a dobîndit un astfel de ascendent încît sfera autonomiei familiale (gentilice) a fost redusă tot

mai mult, pînă în sfîrșit familiei, nu i-a rămas decît funcțiunea de procreare și de creștere a copiilor *mici*. Dar Statul reglementează și aceste „raporturi familiale“, chiar și creșterea copiilor mici, impunînd și la alegerea soților anumite condiții (d. ex. „dota“ la ofițeri), iar Statul rasist cerînd viitorilor soți nu numai certificate de sănătate ci și de puritate de sînge. Pe lîngă acestea și certificate de *moralitate*. Și mai mult. Li se cere viitorilor soți să fie și religioși și în unele State se dă atenție și autarchiei economice a familiei, încurajîndu-se căsătoriile prin înlesniri economice pentru întemeierea unui cămin. În teoriile politice eline, dar și în practica vechilor Greci, reformele agrare se făceau pentru a da fiecărei *familii* de cetățeni un lot de pămînt suficient pentru existența ei. Cu prilejul reformelor agrare din timpurile noi se cumpenea dacă împrăștiarile să se facă *individual* sau pe obștii, înțelegînd prin obștii o reuniune de indivizi. După această concepție și un celibatar avea dreptul la împrăștiare precum și un bărbat căsătorit, dar fără copii. Logic ar fi fost atunci ca orice individ (cetățean) major să aibă dreptul la împrăștiare. Dar de ce nu copiii minori? De ce să nu primească o familie cu cinci copii un lot de cinci ori mai mare decît o familie cu un copil. Dar la salariile funcționarilor? Funcționarii primesc acelaș salariu, fie că sînt căsătoriți sau nu. Pentru copiii minori ei capătă un adaos, care variază dela Stat la Stat. Tot astfel văduva după un funcționar primește un adaos pentru copii minori. Din faptul că femeile au fost admise la funcțiuni publice a rezultat apoi altă anomalie: familii cu două salarii și adaos pentru copiii minori. Am văzut chiar constituindu-se la noi „o asociație a bărbaților cu soții profesoare“, asociație menită să apere interesele acestor familii speciale. În Italia fascistă s'a luat o măsură radicală: nici un bărbat necăsătorit nu e primit într'o funcțiune publică înaintea candidatului căsătorit, iar pe de altă parte, se încurajează natalitatea în familiile salariaților prin însemnate ajutoare la nașterea fiecărui copil.

În antichitate celibatul era cunoscut numai ca instituție religioasă (vestalele). Abia *Platon* ceru și în Stat desființarea căsătoriei și a familiei pentru clasa conducătoare, pentru ostași, reglementînd funcțiunea procreației în afară de căsătorie. Creștinismul recomandă celibatul, și al bărbaților și al femeilor, cu abținere dela procreație. Biserica romană combină principiul lui *Platon* cu cel creștin: preoții să devie o armată spirituală disciplinată și devotată numai intereselor bisericii și să renunțe la procreație. În acelaș timp biserica proclamă căsătoria ca sfințită prin sacramentul cununiei și indisolubilă. Ea se interesează de aproape de educația religioasă și morală a copiilor și dă familiei tot sprijinul pentru a deveni o comunitate morală.

În direcție opusă, precum am mai amintit, acționează cu-

rentele filosofice și mișcările sociale-economice întemeiate pe concepția *individualistă*, a autonomiei și libertății individuale.

Revoluția franceză desființează privilegiile politice și economice de naștere ale aristocrației, mișcarea revoluționară comunistă proclamă desființarea familiei în general, emanciparea integrală a femeii. Funcțiunea procreației și a creșterii copiilor mici, e lăsată în seama instinctelor și a ordinii biologice naturale, societatea (căci ea intră în locul „Statului“) prin organizarea economiei pe bază comunistă avînd însă dreptul să dispună de individ prinzîndu-l în angrenajul producției și repartizării bunurilor economice. Astfel, cu privire la familie și la funcțiunile ei predominante, „societatea“ comunistă se preface într'o hordă, cu familii monogame instabile, constituite și desființate după „voința“ soților sau a unui soț.

În acest haos de forme sociale istorice, pentru a căror evoluție cu greu se pot desprinde legi și uniformități, cum poate alege *reformatorul* forma cea mai ideală? Chiar dacă ar ținea seama de natura substratului. Căci, așa ne dovedește istoria, substratul e foarte mlădios și aplicînd cu măiestrie regulile tehnicei sociale el ar putea înfăptui orice formă. Să ne gîndim la ceea ce s'a petrecut în Japonia, la ceea ce s'a petrecut în Turcia, la ceea ce s'a petrecut în Rusia. Sociologia a pătruns destul de adînc în psihologia masselor pentru a da reformatorilor toate indicațiile cum masele pot fi conduse să accepte, de bună voie sau prin constrîngere, orice reformă imaginabilă (repet : în limitele plasticității naturii umane).

Dar problema e dacă reformatorii s'ar putea uni asupra celei mai bune forme sociale. Căci toate prefacerile sociale și politice de mai sus s'au născut din lupte între reformatori, mai ales în revoluțiile fasciste și comuniste. S'au izbit aci două concepții din cari una a învins în practică. Dar este cea care a învins și cea mai bună prin faptul că a învins? Este biruința unei idei dovadă suficientă pentru *superioritatea* ei? E Statul rus comunist mai perfect decît cel țarist? Ar însemna atunci să acceptăm opiniunea (numită și teorie!) că societățile umane evoluează în temeiul unor forțe imanente dela forme imperfecte spre forme tot mai perfecte. Dar atunci rolul reformatorului sau e redus la nimic sau el e considerat ca forță parțială, avînd doar iluzia că acționează cu libertate și în cunoașterea țintei ce urmărește. Ar fi și aci vorba de o înșelare a naturii, așa cum e cazul instinctului sexual după teoria lui *Schopenhauer*. Vedem însă lămurit că în istorie se întîmplă regresioni: nu se poate spune doar că Statele barbare constituite pe teritoriul imperiului roman sînt mai perfecte de cum fusese imperiul lui *Augustus*. Partizanii progresului vor spune că drumul spre progres e continuu, numai că trecerea dela o formă imperfectă la una perfectă se face prin crize: trebuie ca forma precedentă să se destrame ca să facă loc uneia noui; sau: trebuie

mai întâiu să dărimi ca să poți clădi. Dar atunci : care e forma de tranziție, critică, și care e ceea ce reprezintă un punct cîștigat în drumul spre progres ? Era Statul țarist o formă critică, iar cel comunist ne înfățișează o formă evoluată, mai perfectă ?

Scepticii, relativiștii și adevărații pozitivisti vor spune că nu există progres, ci numai adaptare la condițiuni concrete, istorice ; orice formă care *rezistă* în condițiuni date e bine adaptată, e perfectă pentru acele condițiuni, dar nu perfectă în înțeles obiectiv. Dacă intervin schimbări și ea nu se mai poate adapta, înseamnă că va dispărea, sau va trece prin crize pînă-și va regăsi echilibrul. Această concepție nu schimbă rolul reformatorului față de concepția de mai înainte. În jocul forțelor poate fi pus în calcul și reformatorul, care contribuie la adaptarea societății. Dar posibilitățile aceste ale reformatorilor, cunoștințele lor, tehnica lor rezultă doar din acel joc al forțelor naturale, fac parte din procesele ce se desfășoară. Ei nu pot alege forma ce le place, ce-o doresc sau ce-o cred că se apropie de-o formă ideală. Idealul el însuș derivă, după această teorie, din împrejurările istorice, îi este impus reformatorului de aceste împrejurări.

Dar astfel de concluzii nu rezultă decît din analogii eronate. Noi am lămurit doar îndeajuns așa zisul raport între individ și societate. Am spus că nu este un raport între două „ființe“ coordonate. Individul nu este un „produs al mediului“, nici trupește nici sufletește, ci un produs al părinților săi, trupești și sufletești — dacă vrem să păstrăm acest termen impropriu de „produs“. El se naște din părinții săi — în ordinea biologică se naște ca trup, în cea spirituală ca suflet. Ordinea biologică cuprinde acele procese de relații interindividuale prin cari se încheagă comunitățile biologice, grupurile familiale umane, cari se formează, se lărgesc sau se destramă și se înmulțesc prin *roire*, după normele ordinii biologice. Ordinea spirituală cuprinde comunitățile constituite în temeiul procesului dialectic, așa cum l-am expus pe larg. În această ordine se desăvîrșește *libertatea sufletului*, adică posibilitatea ca individul dobîndindu-și conștiința de sine, identificîndu-se cu sufletul, să se întoarcă spre ordinea biologică, *ridicînd-o pe plan social*, dîndu-i acea structură care să corespundă aspirațiilor sale morale, tendințelor sale de a încheaga, prin comuniune cu celelalte suflete, o comunitate morală.

Pe acest plan deci nici vorbă nu poate fi de desfășurarea instinctului de dominațiune și satisfacerea lui prin mijloace tehnice raționale. Să luăm un exemplu din viața de toate zilele. Cînd un părinte e obsedat de instinctul de dominațiune cerînd și dobîndind ascultare oarbă dela copii, fie prin mijloace psihologice sau prin constrîngere fizică (și aceasta servind doar dominațiunii psihice, înfrîngerii voinței supusului), nu avem în fața noastră un *reformator*, un om care caută perfecțiunea

socială. Așa se prezintă problema în toate împrejurările unde instinctul de dominațiune are prilejul să se manifesteze, d. ex. în raportul între profesori și elevi. Pe unii profesori îi preocupă problema disciplinii în așa măsură, încît nu sînt mulțumiți cu purtarea clasei pînă cînd elevii nu ascultă necondiționat de ordinele lor. Așa și în organizațiile politice, economice etc. Dar pe acești șefi nu-i putem numi *reformatori*. Idealul lor nu este de a crea o formă superioară, ideală, de comunitate umană, ci numai de a învinge orice încercare de revoltă împotriva voinței lor, deci numai de a-și satisface pe deplin instinctul de dominațiune. Și repet încă odată : mijloacele pot fi de diferite feluri, și blînde și aspre, și viclenia și forța, sau amîndouă la un loc : important este să notăm intenția, ținta, care, în acest caz, este excluderea oricărei rezistențe împotriva voinței *unui* individ.

Dar e clar că astfel de *tipuri pure* se găsesc foarte rar. Un individ uman determinat în acțiunile sale numai de instinctul de dominațiune și, în *acelaș timp*, posedînd toată tehnica necesară satisfacerii desăvîrșite a acestui instinct, e o apariție rară. *Alexandru cel Mare, Cezar, Napoleon* s'ar apropia de acest tip pur, pentru nu a vorbi decît de trecut. Dar și la aceștia vom găsi și tendințe de a înfăptui o comunitate ideală, nu numai un mecanism social perfect care să fie supus voinței lor. Ceea ce vrem să semnalăm este că raționalizarea, dobîndirea abilității tehnice, cuprinde în sine primejdia trezirii și întăririi instinctului de dominațiune, a instinctului tiranic, care se manifestează apoi în toate domeniile și după cum e vocația individului. În familie, în școală, în comunitatea religioasă, în viața economică, în cea politică — pretutindeni vedem ivindu-se „tirani“, despoți. Capitalismul s'a născut din raționalizarea relațiilor economice și de aci se explică apariția „regilor“ ferului, petrolului etc., a marilor întreprinderi industriale căroro micii patroni au trebuit să se supună sau nesupunîndu-se au fost striviți.

Sociologia, ca teorie pură, ca știință pozitivă contribuie la raționalizare, la progresul tehnicii sociale. Ea contribuie deci la construcția și buna funcționare a mecanismului social, a mașinii și, prin acest fapt, la deșteptarea instinctului de dominațiune. Indivizii înzestrați cu instinct puternic de dominațiune vor năzui să pună stăpînire pe *mașina socială* pentru a-și satisface acest instinct.

Dar, pe de altă parte, nu este exclus ca aceeaș mașină, intrînd în stăpînirea unui *reformator*, să servească pentru înfăptuirea unei comunități umane morale, să fie transformată într'o comunitate morală, în care raționalizarea și tehnicizarea să servească creării de valori superioare, spirituale. Aceleași

mijloace deci pot fi puse în slujba unor scopuri foarte deosebite și chiar opuse. *Alegerea scopului*: iată toată problema ce se pune practicei sociale! Asupra ei trebuie să ne concentrăm atenția. Ea trebuie lămurită și analizată pînă 'n cele mai mici amănunte.

11. SPECIALIZAREA ȘI IERARHIA SPECIALITĂȚILOR

Expusă problema așa cum am făcut-o în capitolul precedent, ea ne apare destul de încurcată și nelămurită. Termenii sînt întrebuițați într'o accepțiune care se apropie mai mult de întrebuițarea curentă de toate zilele decît pentru o expunere științifică. Chiar termenul de „instinct de dominațiune“ nu este prea bine fixat. O societate în general nu poate exista fără ierarhie, fără conducere. Chiar în procesul dialectic, în comuniunea între conștiințe găsim temeiurile și geneza acestor ierarhii. Ceea ce putem lămuri zicînd: pe cît de naturală este tendința și pornirea de dominațiune, pe atît de naturală este și tendința de supunere și ascultare. Cînd două conștiințe intră în legătură, superioritatea uneia se va evidenția în scurtă vreme, astfel că dominațiunea ei asupra celeilalte va rezulta cu necesitate. Dar depinde, în fiecare caz, de conținutul dialogului, de *problema* care se discută. Exemple ne vor lămuri. În raportul între un copil și adult, copilul se va supune, dat fiind că adultul este în orice caz superior, el este atotștiutor în raport cu copilul. Dar cînd e vorba de dialog între adulți, sau între adulți și copiii mai înaintați în vîrstă (adolescenți), lucrurile iau altă înfățișare. Ceea ce se vede în școala secundară. Cei mai mulți profesori nu pot stăpîni elevii decît în *specialitatea lor*. Și aci e foarte important ca să nu se ivească îndoeli asupra competenței sale, deci ca să poată da răspuns la toate întrebările ce privesc specialitatea sa. Dar asta nu ajunge. Cîi elevii trebuie să aibă interes pentru această specialitate, să fie prinși în procesul dialectic, în care apoi profesorul îi poate domina prin superioritatea sa. El nu-și poate impune dominațiunea, dacă nu știe s'o exercite, adică, dacă nu știe să facă uz de superioritatea sa specifică. Se poate întîmpla însă ca un profesor, care nu-și poate dobîndi prestigiul de conducător prin specialitatea sa (fie că nu o stăpînește, fie că nu știe s'o pună în valoare), să-și dobîndească un ascendent prin alte însușiri și cunoștințe sau chiar prin severitate și disciplină aspră. Dar, în acest caz, deviază dela datoria sa, care este doar să rămîie în sfera specialității sale și, prin ea, să dobîndească rezultate instructive și educative. Nu vrem să analizăm aci în amănunte, cum ar trebuie să fie profesorul ideal care, și în afară de specialitatea sa, reprezintă pentru elevi un model după care sînt

îndemnați să-și formeze sufletul propriu. Amintim numai că stăpînirea specialității și talentul de a o preda, de a desfășura procesul dialectic în toată puterea sa, este o condiție indispensabilă pentru dominarea elevilor. Dacă profesorul nu poate lua locul părinților în felul ca să fie considerați atotștiutori și atot-perfecți, stăpînirea desăvîrșită a unei singure specialități le dă prestigiu suficient pentru a-și dobîndi și păstra o superioritate necontestată. Dar aci găsim cheia pentru deslegarea întregii probleme. Ierarhia socială în general se stabilește după specialități, așa cum se diferențiază în urma diviziunii muncii, rezultată din diferențierea funcțiunilor sociale. Individul este dispus să se supună superiorității unui specialist, dar numai în această specialitate, dar pretinde acestui specialist să i se supună cînd e vorba de specialitatea sa proprie. *Aristoteles* a recunoscut superioritatea lui *Alexandru* în specialitatea politică, iar acesta a recunoscut superioritatea învățătorului său în filosofie. Din aceste relații foarte complicate, mai ales în societățile moderne, s'au ivit probleme foarte dificile de organizare și reformă, pe cari *A. Comte*, în parte cel puțin, le-a întrevăzut, iar mulți sociologi moderni le-au încurcat mai rău decît le-au limpezit.

Dificultățile se ivesc cînd un specialist în temeiul superiorității sale în specialitatea sa pretinde a fi superior în toate, cînd crede, cum spune *Aristotel*, că inegalitatea dintr'un punct de vedere este o inegalitate din toate punctele de vedere ; așa cum, pe de altă parte, umanitariștii pretind că oamenii, fiind egali dintr'un punct de vedere — *ca oameni* față de alte vieți — sînt egali (sau ar trebui să fie egali) din toate punctele de vedere. Eroarea teoretică e lesne de descoperit, dar dificil este de a înlătura consecințele practice ale erorii. Adică, pe linia raționalizării și tehnicizării, se poate fixa o ierarhie într'un domeniu de activitate care cere o anumită pregătire profesională. De aci a pornit *Platon* și *Aristotel* în construcția celui mai bun *Stat*. Dacă e vorba numai de *Stat* și de instituțiile lui, și mai ales dacă *Statul* e identificat cu comunitatea morală și virtuțile politice cu cele morale (mai ales la *Platon*), ierarhia e ușor de stabilit prin selecțiunea unei elite politice în temeiul și a vocației și a rezultatelor educației. Dar condițiunea pentru stabilitatea acestei ierarhii este ca 1) fiecare individ să aibă o singură ocupație, 2) între activitățile specializate să existe o singură ierarhie posibilă, și 3) ca înlocuirea indivizilor prin cei ce le iau locul în ierarhie să se petreacă fără zguduiri, deci iarăș în temeiul unor criterii și norme raționale.

Intr'adevăr toate străduințele de bună organizare a societăților umane merg pe această linie de ierarhizare a indivizilor după gradul lor de pregătire profesională, sau, cum se mai spune, după meritul lor personal. Dar conflicte sînt totdeauna posibile, — deoarece nu există, sau încă n'a fost nicicînd acceptată de oameni, o ierarhie rigidă a specialităților, a func-

țiunilor sociale cerînd fiecare din ele, o pregătire specială. După care criteriu, *obiectiv* și *necontestat*, ocupația politică e superioară ocupației economice? Totuși, de ce savantul să cedeze înțietatea omului practic, de ce poetul sau compozitorul să nu-și revendice superioritatea față de filosof, etc.? Există o ierarhie naturală a vocațiilor și ocupațiilor (profesiunilor?) S'ar putea *alege* un criteriu, de pildă utilitat-a pentru societate. Alegînd acest criteriu demagogii moderni au enunțat primatul *muncii productive* față de orice altă ocupație, și deci necesitatea (și „dreptatea“) ca muncitorii să conducă societatea. După această concepție politicienii, militarii, preoții, literații etc. sînt elemente parazitare cari vor trebui să dispară în viitoarea societate socialistă. Dar de aci nu putem trage altă concluzie decît că între diferitele specialități se dă o neincetată luptă pentru înțietate, luptă care ia diferite înfățișări după loc și timp.

Aceste lupte mai sînt alimentate de conflictele ce se ivesc între indivizi pentru ierarhia în aceeaș specialitate, pentru ocuparea rangurilor. S'au instituit ce-i drept norme, d. ex. pentru înaintarea funcționarilor, apoi examene, concursuri etc., cum de altfel și la box și alte sporturi s'au fixat regulile pentru stabilirea ierarhiei. Dar totdeauna și pretutindeni se amestecă elemente „iraționale“ cari tulbură buna rînduială. După ordinea „rațională“, *Napoleon* n'ar fi ajuns împărat. „Revoluții“ intervin neincetat — în mic și mare. Cînd un tînăr își dobîndește cunoștințe cari întrec cunoștințele bătrînilor, zicem ale tatălui său, între ordinea rațională, cea biologică și cea morală se vor ivi conflicte inevitabile. Lupta între generații se ivește din această ciocnire a ordinelor, din dificultatea de a le împăca. De aci se ivesc apoi dificultăți nenumărate, și pentru teorie și pentru practică, de a găsi rezolvirea problemei „celei mai bune constituții“. Viața socială umană pare a fi condamnată de a rămînea veșnic zguduită de crize, de revoluții de tot felul. Zădărnice pare a fi toată străduința de a descoperi legile după cari se produc aceste crize și de a înlătura printr'o acțiune călăuzită de cunoașterea legilor sociale cauzele revoluțiilor. Ceea ce înseamnă că *societatea* nu poate fi transformată într'un mecanism perfect, într'o mașină care să funcționeze fără greș. Raționalizarea ordinii sociale nu poate fi dusă decît pînă la o anumită limită și totdeauna se pot ivi piedici neașteptate, „evenimente“ cari distrug mecanismul. Am putea spune că pentru construirea aceluiași mecanism perfect lipsește *modelul*; încă nu s'a ivit constructorul genial care să dea omenirii ultimul model de constituție socială perfectă. Altfel s'ar prezenta se înțelege problema dacă ar exista o ființă care să stăpînească cu desăvîrșire societatea umană, care să fie legiuitor și judecător obiectiv; stînd deasupra societății și dîndu-i organizația care să-i asigure cea mai mare stabilitate posibilă. Și-au ima-

ginat filosofii vechi și noi că *rațiunea* ar fi în stare să facă această minune. Fie că înțelegem prin acest termen un principiu transcendent sau transcendent, sau că-l concepem ca *domnie a legii*, sau că ne închipuim rațiunea întruchipată în filosoful-rege sau regele-filosof al lui *Platon*, greutatea este : cum îi facem pe oameni să accepte fără împotrivire stăpînirea rațiunii ? Cum îi facem să asculte de imperativul categoric al conștiinței morale, al rațiunii practice ? Mai ales în societățile moderne, unde se izbesc atîtea interese : de generații, de clasă, de rasă, de profesioni, de confesiuni religioase, de partide politice etc.

Cum putem limpezi acest haos, cum îl putem preface în ordine ?

12. „PUTERILE SOCIALE“ ȘI „NAȚIUNEA“

Această problemă, deși aparține specialității juridice (drep- tului constituțional), intră, sub altă înfățișare, și în sociologie. Orice societate anume, sau mai bine zis orice *formă socială*, are o „constituție“. De pildă, familia. Sociologia ne poate arăta că există, după loc și timp, cele mai diverse constituții familiale. Să numărăm cîteva : constituția patriarcală și cea matriarcală, cea monogamă și cea poligamă, constituția familiei de păstori și a celei de agricultori, a celei burgheze, aristocrate, proletare. Constituția familiei e determinată de raportul între bărbat și femeie, între părinți și copii, între rudele apropiate, deter- minat și el de diviziunea muncii economice, de relațiile cu alte familii, iar normele ce se stabilesc în relațiile între indivizii ce formează familia derivă și se întemeiază pe obiceiuri și moravuri, pe credințe și, în sfîrșit, pe știință, adică pe orga- nizarea rațională a familiei în condițiuni date.

În teoriile sociale, începînd cu antichitatea și pînă 'n zilele noastre, vom găsi comparația între Stat și familie și chiar ex- plicarea genezei Statului din familie.

Teoreticienii cari vreau să ne descrie care ar fi constituția ideală, cea mai perfectă, a Statului nu pot face altceva decît să ne arate că ea ar trebui să fie asemănătoare celei a familiei : unitate perfectă, dragoste și simpatie între cetățeni și con- ducere părintească. Așa imaginea familiei patriarhale din anti- chitate i-a făcut pe *Platon* și *Aristotel* să considere monarhia ca cea mai bună formă de guvernămînt, ca cea mai bună con-stituție, croită după imaginea familiei patriarhale perfecte...

Dar așa cum familiile concrete nu sînt perfecte, fie din cauza împrejurărilor sau a imperfecțiunii naturii umane, așa nici Statele concrete nu vor fi perfecte. Ceea ce vede bine *Aristotel*. Oamenii năzuesc spre perfecțiune, spre înfăptuirea idealului, dar operele lor rămîn totdeauna — omenești.

Așa în viața familiilor, așa și în cea a Statelor. Din năzuința spre perfecțiunea constituției Statului s'a născut doctrina „separațiunii puterilor“, care a avut un răsunet atât de mare în secolele 17, 18 și 19. Formularea în care ea a pătruns în constituțiile scrise ale Statelor civilizate este cea dată de *John Locke* și de *Montesquieu*, mai ales.

Doctrina lui *John Locke* nu reprezintă însă o rezolvire teoretică, științifică, a problemei ci mai degrabă una din deslegările practice posibile în condițiunile istorice de atunci și în condițiuni asemănătoare. În lupta ce s'a dat atunci între regii Angliei și parlament, s'a ajuns în sfârșit, după lungi frământări și mari zguduiri sociale, la o împăcare a intereselor, la un compromis, din care a rezultat constituția Statului englez de pe vremea lui *John Locke*. Acest filosof, bun observator al faptelor și bun teoretician și polemist, a apărut noua așezare politică împotriva celor ce serveau interesele absolutismului, între cari cel mai de seamă a fost *Thomas Hobbes*. Doctrina lui *Locke*, răspîdită în urmă, în formularea lui *Montesquieu*, în întreaga lume și aplicată în multe State, n'a dat însă pretutindeni aceleași rezultate. Teoria a trebuit să se supună realității, deși fără îndoială a contribuit la rîndul ei să influențeze faptele oamenilor politici înlesnindu-le să se orienteze în acțiunea lor de organizare a Statelor moderne.

Ea a servit ca îndreptar mai întîiu organizării Statelor-Unite ale Americii de Nord. Constituția din 1780 a Statului *Massachusetts* adoptă în întregime și în mod radical principiul separațiunii celor trei puteri: legislativă, executivă și judecătorească. Pe această linie, au mers și constituțiile scrise ale Statelor europene cari au trecut dela monarhia absolută la cea constituțională. Dar cu deosebiri, dacă nu în teorie, atunci fără îndoială în practică. În unele State tendința de confuziune a puterilor sau de reunire a lor a fost mai pronunțată, în altele s'a observat poate tendința spre separațiune.

În orice caz, după războiul mondial s'au ivit noi forme de organizare, cari au pus iarăși în discuție doctrina lui *Locke* și *Montesquieu* și i-au împins pe teoreticieni la o revizuire a ei. Amintesc aci studiul d-lui *Charles H. Wilson*, *The separation of Powers under Democracy and Fascism* (*Political Sciences Quarterly* — New-York, Vol. LII, Dec. 1937).

Autorul arată că problema are mai multe aspecte și e susceptibilă de mai multe deslegări, și anume după cum e vorba sau de organizarea rațională a funcțiunilor politice derivînd din necesitatea diviziunii muncii, sau de libertatea cetățenească, deci de o problemă de filosofie socială, sau chiar de filosofie morală. Felul de rezolvire se va prezenta altfel după aceste diferite puncte de vedere. E evident că o analiză superficială a problemei ne poate da în teorie o deslegare eronată, și, în urmă, în practică o serie de erori păgubitoare.

13. „PUTERILE“ LA ARISTOTEL, LOCKE
ȘI MONTESQUIEU

Lămurirea desăvârșită a acestei probleme ar cere studii istorice foarte întinse și, pe de altă parte, o analiză și interpretare a teoriilor cari s'au ocupat de ea. Căci și teoriile oglindesc, pe lângă păreri subiective ale autorilor, stări de fapt, cunoștințele ce și le-au dobândit ei prin observația faptelor.

Și dela *Aristotel* trebuie să pornim, ca totdeauna, când e vorba de știință, mai ales de știință socială.

În *Politica* sa, (Cartea VI, Cap. XI — trad. Bezdechi) *Aristotel* zice : „În orice Stat sînt trei părți de care legiuitorul se va ocupa, dacă e înțelept, să le rînduiască cît mai bine, și avînd în vedere mai înainte de orice interesele fiecăruia. Aceste trei părți bine organizate, Statul întreg este, în mod necesar, bine organizat el însuși ; și Statele nu se pot deosebi în mod real de cît prin organizațiunea diferită a acestor trei elemente. Cea dintîi, din aceste trei părți este adunarea generală, care deliberază cu privire la afacerile publice ; a doua este corpul magistraților, căruia trebuie să i se hotărască natura, atribuțiunile și modul de numire ; a treia este corpul judecătoresc“. Traducătorul român notează cu privire la cele „trei părți“ despre vari vorbește *Aristotel* : „Iată teoria celor trei puteri, legislativă, executivă și judecătorească. *Montesquieu* a schimbat-o puțin (Cartea XL, Cap. VI) și n'a menționat că o datorim lui *Aristotel*“. Dar în *L'esprit des lois*, Cartea XI, Cap. VI, *Montesquieu* vorbește despre *Constituția engleză*, deci despre constituția unui Stat deosebit de Statul lui *Aristotel*. În Cap. VIII, *Montesquieu* arată că cei vechi nu cunoșteau un guvernămînt care să se întemeieze pe o corporațiune a nobilimii, și nici unul întemeiat pe un corp legislativ format din reprezentanții națiunii. Tot astfel, în Cartea VI, Cap. IX, spune : „Cei vechi, cari nu cunoșteau repartizarea celor trei puteri sub guvernămîntul unui singur om, nu-și puteau face o idee exactă despre *Monarhie*“. Existența nobilimii este însă hotărîtoare pentru organizarea Statului englez și francez de atunci și, putem afirma, pentru Statul englez de azi. „Există, zice *Montesquieu*, într'un Stat totdeauna oameni, cari excelează prin naștere, bogății sau funcțiuni onorifice. Dacă ei ar fi amestecați în popor și ar avea numai un vot, ca și ceilalți, atunci libertatea comună ar fi servitudinea lor și ei n'ar avea niciun interes s'o apere, deoarece cele mai multe hotărîri ar fi împotriva lor. Participarea lor la legislație trebuie să stea în proporție cu celelalte privilegii ce le au în Stat : și asta se întîmplă dacă ei formează o corporațiune a nobilimii care are dreptul să oprească întreprinderile popoului, ca și poporul pe cele ale lor“. De aceea se vor institui și

două adunări separate, compuse una din corporațiunea nobilimii, cealaltă din reprezentanții poporului. De altminteri, *Montesquieu* cercetează raportul între cele trei puteri și la Romani, expunând evoluția raportului lor.

Montesquieu deci cunoaște părerea lui *Aristotel*, dar teoria sa asupra celor „trei puteri“ se întemeiază chiar pe cunoașterea deosebirilor esențiale între Statele vechi și Statele de pe vremea sa. În observația faptelor și în teoria lui *John Locke* trebuie să căutăm izvoarele doctrinei lui *Montesquieu*. De aici derivă și deosebirea termenilor: *Aristotel* vorbește de trei părți, *Locke* și *Montesquieu* de trei puteri.

Pentru *Aristotel* există un singur corp politic, compus din elemente omogene, din cetățeni cu drepturi și datorii egale. Și, în principiu, fiecare cetățean are dreptul de a ocupa orice funcție. E aceeași problemă ce se pune azi pentru o „asociație culturală“ de pildă. Dar și aci, pentru alegerea comitetului, a censorilor, apoi a diferiților funcționari înăuntrul comitetului, dela președinte pînă la casier și bibliotecar, se consideră aptitudinile și cunoștințele, iar pentru alegerea președintelui vor hotărî și alte momente, în primul rînd prestigiul său derivînd din elemente raționale dar și iraționale, cari la un loc constituiesc superioritatea unei personalități. *Aristotel* știe că în Stat, nașterea, bogăția, cunoștințele au o influență. Pentru a se evita nemulțumiri într'o democrație, unde toți cetățenii au aceleași drepturi politice, unele funcțiuni vor fi accesibile tuturor, altele numai celor pregătiți pentru ele. Pentru unele funcțiuni ar trebui să decidă tragerea la sorți, pentru altele alegerea, etc. Fiecare cetățean trebuie să aibă și sentimentul că participă în mod efectiv la conducerea Statului și că are dreptul să ajungă la posturi de conducere.

Pentru *Aristotel*, deci, cele trei părți ale Statului derivă din necesitatea *diviziunii muncii* între oameni cu drepturi egale de a ocupa orice funcție în Stat.

Cu totul altfel se înfățișează problema în Statul lui *Locke* și al lui *Montesquieu*. Aci avem o corporație politică înăuntrul națiunii. Puterea politică e rezervată nobilimii. În fața acestei puteri se ridică altă putere: poporul. Avem deci doi termeni noi, cari pentru teoria lui *Aristotel* n'au importanță: *poporul* fără drepturi politice în Stat și *națiunea*. Pentru teoria lui *Montesquieu* însă și cea a lui *Locke*, acești doi termeni sînt hotărîtori și schimbă toată înfățișarea problemei. Căci, în Anglia mai de vreme, în Franța și în celelalte țări mai tîrziu, începé lupta între popor și nobilime și această luptă se desfășoară, în condițiuni diferite se'nțelege, cum s'a desfășurat pe vremuri cea între plebei și patricieni în republica romană. Termenul final al acestor transformări a fost, la Roma, monarhia militară, iar în diferitele State moderne, trecerea dela feudalism la monarhia constituțională, și în unele State, la democrația înté-

grală, ateniană. Dar să notăm bine : în condițiuni foarte deosebite. Și, mai apoi, să nu uităm că Statele antice trecură și ele prin faze asemănătoare, deoarece în timpurile protoistorice a existat și la Greci, de pildă, un fel de feudalitate.

Pusă așa problema, vedem că *Locke* și *Montesquieu* cundă două chestiuni deosebite. Una este cea a organizării raționale a serviciilor publice, ținându-se seama de drepturile egale ale cetățenilor și de pregătirea fiecăruia din ei pentru diferitele funcțiuni, cealaltă este cea a luptei între două categorii de oameni aparținând aceleiași națiuni pentru egalitatea drepturilor politice. Pe vremea lui *Locke* și *Montesquieu*, lupta se dădea în jurul privilegiilor nobilimii, mai târziu se deschise lupta „poporului“ împotriva plutocrației, așa cum de altfel această luptă nu lipsește nici în cetățile antice după dispariția aristocrației de sînge.

Locke și *Montesquieu* găsesc că „poporului“ ar trebui să i se dea dreptul de a participa la legislație, de a trimite reprezentanți în parlament. Dar este acest popor o masă omogenă compusă din indivizi ? Fac parte din „popor“ comercianții, intelectuali de tot felul, țărani, meseriași, muncitorii (proletarii) ? Evident că nu. E și aici vorba de o anumită categorie de o anumită stare socială, de *burghezie*. Și așa cum la Roma, în lupta între plebei și patricieni, nu era vorba de sclavi și cum nici *Aristotel* nu ține seama de sclavi și meteci, așa nici *Locke*, nici *Montesquieu* nu cuprind în termenul de *popor* decît *burghezia* care cere drepturi politice, dat fiind că contribuie la cheltuielile necesare aparatului Statului.

Cînd, după multe lupte, *națiunile* devin corpuri politice, problema organizării Statului deveni asemănătoare celei expuse de *Aristotel*, — dar rămase, în unele State, urma vechei concepții și a vechilor *puteri* în luptă. Raționalizarea serviciilor publice, între cari putem socoti și legiferarea, nu mai prezintă nicio dificultate teoretică. În practică ea devine însă dificilă prin faptul că problema raportului între *puterile națiunii* nu e încă rezolvată.

Aceasta e problema fundamentală a Statelor moderne, a *Statelor naționale*.

14. CELE ȘASE „PUTERI SOCIALE“

Redusă la sfera bine delimitată a organizației politice, „separațiunea puterilor“ ni se înfățișează deci, așa cum expune și *Aristotel*, ca o problemă de tehnică socială, de raționalizare a serviciilor publice, ca o reglementare a *circulației elitelor* după criterii obiective.

Dar există o problemă mult mai largă a separațiunii pute-

rilor, luându-se în considerare, precum am spus, viața unei națiuni, a unei forme sociale care și-a dobândit toate caracterele unui *sistem evolutiv și autonom*. E meritul întemeietorului sociologiei, *A. Comte*, de a fi arătat însemnătatea acestei probleme. *A. Comte* pretinde anume că organizarea societății trebuie să se întemeieze pe o separațiune distinctă a puterii temporare de puterea spirituală. În Evul mediu, zice el, s'a realizat, deși în mod imperfect, această separațiune în raportul între Papă și Împărat, între Biserică și Stat. Postulatul lui *Platon* ca Statul să fie condus în mod efectiv de un filosof este după părerea lui *Comte*, inadmisibil. Pentru progresul omenirii, în orice domeniu de activitate, e necesară o separațiune între teorie și practică, între știință și acțiune. O confuzie sau reunire a acestor funcțiuni poate exista numai în societăți primitive sau cu o sferă foarte limitată; de ex. în vechea familie patriarcală unde șeful familiei deține și conducerea efectivă și posedă și toate cunoștințele necesare acțiunii sale practice. În societățile progresate, chiar diviziunea muncii cere o separațiune a acestor două funcțiuni și o bună orînduire a colaborării lor: puterea spirituală să nu se amestece în conducerea efectivă a societății, iar cea temporară să fie totdeauna seama de *teoriile* elaborate de reprezentanții puterii spirituale. Principiul enunțat de *A. Comte* cuprinde în germene toată problema organizării societăților civilizate, moderne. Dar doctrina sa trebuie pusă unei analize complete, pentru ca să dobîndim toate elementele unei teorii în stare să dea roade pentru tehnica socială cerută de organizarea Națiunilor civilizate de azi.

Pornind dela acea fericită (cum i se pare lui) separațiune a Bisericii și Statului în Evul mediu, *A. Comte* păstrează dichotomia și pentru societatea modernă, dar cu două schimbări radicale. Adică, prin evoluția necesară a spiritului uman spre pozitivism preoții vor fi înlocuiți, după părerea lui *Comte*, de savanți, iar elita politică, aristocrații, de industriași (cum arătase, *Saint-Simon*). Dar realitatea n'a vroit să se supună nici legii celor trei stadii a lui *Comte*, cum ea n'a vroit să se supună nici doctrinei marxiste, nici concepției lui *Spencer* despre trecerea dela tipul războinic al societății la cel industrial (pașnic). Observația nepărtinitoare a faptelor, sprijinită și pe o cunoaștere mai temeinică a istoriei societăților vechi, și mai ales emanciparea sociologiei de subt influența filosofiei istoriei și a filosofiei sociale unde ideea *progresului* indefinit călăuzea „explicarea“ faptelor, ne arată însă că în societățile moderne s'a înfăptuit o diferențiere mai complexă a funcțiunilor sociale. Adică: pe lângă preoți s'au ivit savanții laici, precum pe lângă elita politică s'a ridicat o nouă elită, cea economică. Intre aceste *puteri* noi s'au ivit conflicte, lupte pentru întîietate, nouile *puteri* năzuind să se substituie celor vechi, cel puțin să și le subordoneze cu desăvîrșire. De aci s'au ivit crizele politice și revoluțiile în Statele europene, începînd cu revoluția franceză. Fap-

tul că Anglia a fost ferită de aceste revoluții nu se datorește aplicării doctrinei lui *Locke* despre separațiunea puterilor în Stat, ci fiindcă între *puterile reale* : între reprezentanții Bisericii, cei ai Științei, ai Statului, ai Industriei s'a înfăptuit o colaborare pașnică, printr'o delimitare a sferelor de competență și o înfrinare a tendințelor de dominațiune exclusivă și despotică a unei singure puteri. După aprigile lupte religioase, politice și economice din sec. 16 și 17, Anglia ajunse, nu numai prin înțelepciunea conducătorilor dar și prin favoarea împrejurărilor, la o dezvoltare pașnică a vieții sociale, ferită de zguduirii prea pronunțate.

Teoria lui *Comte* despre separațiunea celor două puteri, spirituală și temporară, trebuie deci rectificată în mod radical. În realitate trebuie să socotim cu atâtea puteri cîte categorii de activități sociale se desprind în sînul unei națiuni, și în fiecare categorie trebuie să deosebim apoi, într'o măsură oarecare, teoria de practică, întrucît teoreticienii ei înșiși formează din punct de vedere general o categorie deosebită de cea a practicienilor, dar, din alt punct de vedere, teoreticienii ei înșiși se deosebesc întreolaltă prin legăturile ce le are teoria lor cu anumite activități practice. Facultățile și specialitățile la Universitățile noastre ne arată diferențierea dictată de aceste raporturi.

Problema separațiunii, dar și a cooperării *puterilor* este deci cu mult mai complicată decum și-a imaginat-o *A. Comte* și ea cuprinde o sferă cu mult mai largă decît este cea considerată de *Aristotel*, *John Locke* și *Montesquieu*.

Și, la începutul expunerilor noastre am arătat pe scurt pe ce cale putem spera să rezolvăm problema. Trebuie să fixăm mai întîiu despre care *formă socială* e vorba, pentru a fixa apoi *puterile* cari îi determină structura și evoluția.

Ne putem îndrepta cercetarea asupra Familiei, Statului, Bisericii, Școlii, Economiei. În toate aceste forme, problema organizației implică și pe cea a separațiunii și colaborării „puterilor“ (în sensul lui *Aristotel*).

Dar dacă *teoria* își poate alege forma, poate și trebuie să-și delimiteze din motive metodologice sfera de cercetare, pentru practică, adică pentru aplicarea teoriei în vederea unei organizații mai bune a unei societăți concrete, problema e mult mai complicată. Căci orice societate concretă se naște din interferența formelor pure, teoretice. Fiecare societate, ca sistem autonom, adică desprinsă ca unitate față de alte societăți, este și Familie și Stat și Biserică și sistem economic. Tipul unei astfel de societăți este *Statul național*, adică o comunitate umană care reprezintă o unitate și biologică și morală și religioasă și estetică și politică și economică, unitate care se manifestează adică, poate fi constatată prin tipul unitar de rasă, prin unitatea graiului, a moravurilor, credințelor, a solidarității servind apă-

rării teritoriului, a patriei împotriva vecinilor și prin autarhia economică.

Din acest punct de vedere, grupul familial, comunitatea biologică, reprezintă punctul inițial, logic și istoric, al societății umane, iar *națiunea* termenul final, adică cea mai largă comunitate care poate fi prinsă și organizată într'o unitate perfectă.

Între acești doi termeni oscilează societățile concrete, istorice. Știm, din antichitate dar și din istorie în general, că o națiune poate fi divizată în multe State, că un Stat poate cuprinde mai multe națiuni; că o națiune poate fi divizată în multe comunități religioase, cum și că o comunitate religioasă poate cuprinde mai multe națiuni; tot astfel cu unitățile economice în raportul lor cu națiunea, Statul și Biserica. Dar năzuința tuturor societăților umane este, așa ne dovedește istoria și așa o simțim și noi, de a ajunge la o *unitate perfectă*, din toate punctele de vedere, deci la ceea ce, în zilele noastre, e numit *Stat național*. Iar o astfel de unitate nu se poate naște decît din cooperarea tuturor *puterilor sociale*. Nu din lupta lor și tendința de anihilare reciprocă, ci din sprijinul lor reciproc în vederea închegării tot mai strînse a unității sociale. De aci urmează ca regulă practică, izvorită din regulile tehnice generale, separațiunea puterilor și delimitarea sferelor de acțiune, precum și ierarhizarea lor după importanța ce-o au pentru păstrarea unității.

Așadar, într'o societate organizată după aceste principii nu pot exista conflicte între politică și morală, politică și economie, morală și religie, politică și religie, religie și economie etc., etc., ceea ce înseamnă că nu pot exista conflicte și lupte între *reprezentanții acestor puteri*. Marea problemă este, pentru practică, de a organiza o societate în acest fel ca să se evite luptele.

În teorie, se'nțelege, rezolvirea e ușoară, deoarece teoria procedează pe calea construcției raționale, ea construiește o organizație ideală, realizabilă *în ipoteza* că se vor găsi practicieni cari să aibă toate însușirile și toată pregătirea tehnică pentru înfăptuirea operei.

Arhimede a demonstrat că poate mișca pămîntul în ipoteza că i se dă un punct de sprijin în Univers pentru aplicarea pîrghiei. E rîndul practicienilor să găsească punctul de sprijin și să aplice pîrghia după calculele teoriei.

În domeniul social problema e mai ușoară decît în cazul lui *Arhimede*. Cunoaștem doar sufletul uman îndeajuns și-l vom cunoaște și mai mult, și știm deci că el se naște cu scînteia dorinței de desăvîrșire morală, de năzuință spre închegarea unei comunități morale împreună cu cei de-un sînge și de-o lege. Arta socială stă în a face ca acea scînteie să se prefacă în flacără.

Mijlocul de a înfăptui acest lucru este, precum a arătat

Platon și a demonstrat istoria, educația. *Educatorii* sînt tehnicienii cari trebuie să realizeze în domeniul social, ceea ce inginerii realizează în domeniul fizic, material.

Noi am înfățișat, într'o schiță foarte sumară se'nțelege, una din problemele fundamentale, pe cea a separațiunii *puterilor* sociale.

Nu mă îndoesc însă că tinerii sociologi, din toate țările, vor rezolvi problema în scurtă vreme, precum sper că și practicienii vor profita de luminile științei în năzuința lor de a pune de acord *puterile societății* evitînd conflicte între ele. Aceste puteri nu sînt trei cum credea *Aristotel* și *Montesquieu*, nici patru cum ne spune *Locke*¹⁾, nici două, cum presupune *Comte*, ci sînt atîtea cîte putem descoperi prin observația vieții sociale. După părerea noastră sînt șase puteri : *biologică, morală, religioasă, estetică, economică și politică*. Ele corespund ordinelor sau formelor în cari e prinsă viața umană, și ar putea fi numite sau puteri sociale sau *principii de unitate* ale acelor forme din a căror înlănțuire se nasc comunitățile umane concrete și istorice.

15. CONFLICTUL ȘI IMPĂCAREA PUTERILOR

Credința că legiuitorul poate ajunge la o constituție „ideală“ a Statului prin buna orînduire a celor „trei părți“ *Aristotel* (sau prin separațiunea și echilibrarea celor „trei puteri“ *Locke*, *Montesquieu*) s'a dovedit că nu se întemeiază decît pe faptul că *diviziunea muncii în Stat* poate fi raționalizată, printr'o potrivită organizare a serviciilor publice (politice). Fără îndoială însă, că altfel se prezintă această problemă practică în cetatea antică, altfel într'un Stat teritorial ; altfel în Statul feudal, altfel în Statele moderne. Și în aceste din urmă, problema se pune altfel într'un Stat național „închis“, continental, altfel într'un imperiu colonial, — ținîndu-se seama, se 'nțelege, și de istoria fiecărui Stat în parte. Adică raționalizarea merge în aceeaș direcție și teoria lui *Aristotel* ne arată un caz tipic, întrucît ne prezintă un Stat ce se apropie de *forma politică pură* (teoretică).

Dacă construim, anume, o comunitate compusă din *cetățeni*, adică din indivizi a căror ocupație principală (dacă nu exclusivă) este politica (apărarea comunității împotriva altor

1) În China, teoreticienii politici au descoperit cinci puteri (dar nu în înțelesul ce-l dăm noi termenului, ci tot în sfera dreptului constituțional). Vezi : *Kong Chin Tsoug*, *La Constitution des cinq Pouvoirs. Théorie Application. Etude sur une doctrine nouvelle du droit public chinois et les Institutions politiques de la Chine moderne*. Paris, M. Rivière, 1932.

comunități), *diviziunea muncii politice* va fi totdeauna aceeași: vor fi guvernanți și guvernați. Iar raționalizarea muncii va merge pe linia selecționării conducătorilor în temeiul „meritului personal” și repartizarea indivizilor în serviciile publice se va face după pregătirea lor¹⁾.

Teoretic deci putem porni, în construcția Statului ca formă pură, dela ficțiunea *omului politic*, așa cum în teoria economică se construiește sistemul economic în temeiul ficțiunii *omului economic*.

Înăuntrul unei *forme pure* nu poate fi vorba de *puteri*, ci numai de *funcțiuni*. Se pot ivi se 'nțelege, conflicte între indivizi pentru ocuparea diferitelor funcțiuni pentru înaintarea în ierarhie, dar *raționalizarea* este tocmai mijlocul de a reglementa (așa cum arată Aristotel) această circulație în mod pașnic și fără zguduiri, fără răscolirea pasiunilor, fără „demagogie”. Cumpănind bine năzuințele lui *Platon* și ale lui *Aristotel*, ajungem la concluzia că ei n'au vroit decît să deschidă drumul pentru o organizație politică rațională.

Aceleași principii de raționalizare le găsim puse în practică, pe o scară întinsă, în imperiul roman, unde se ajunge mai ales în partea din Răsărit, la o „birocratizare” foarte înaintată care a servit apoi ca model pentru toate Statele de mai târziu.

Există deci nu numai posibilitatea dar și tendința de *raționalizare* progresivă a organizației tuturor formelor pure. Ea stă în ierarhizarea indivizilor în temeiul *specializării* lor într'un anumit domeniu de activitate. Posibilitatea de raționalizare derivă din progresul științelor și al artelor întemeiate pe științe, tendința ea însăș izvorînd din nevoile practice. Orice societate are nevoie de „*conducători specialiști*” pentru diferitele funcțiuni sociale. Iar societatea care, ea însăș, cuprinde toate funcțiunile și tinde a-și păstra unitatea este *națiunea*.

O *formă pură* (teoretică), fie Stat, Biserică, sistem economic, n'are nicio semnificație fără raportare la o comunitate umană care are *toate* funcțiunile și care este deci un sistem evolutiv și autonom. *Înăuntrul* unei națiuni deci se ivesc posibilități și tendințe de raționalizare a funcțiunilor — a *puterilor sociale*, din ale căror raporturi de interdependență și concurență se naște *constituția națiunii*.

Și, repet încă odată : liberi sîntem în teorie să construim o unitate mai largă și să considerăm de pildă omenirea ca o comunitate, cercetînd apoi *constituția* ei. Adică să cercetăm, dacă există posibilitatea și tendința de a o prinde, întregă, într'o *formă pură* prin raționalizarea uneia sau a unor funcțiuni sociale.

1) Această problemă a expus-o în mod magistral *Max Weber* în „*Wirtschaft und Gesellschaft*”.

Am expus această problemă și am arătat că o astfel de întreprindere părăsește realitatea, întrucît condițiile pentru nașterea unei astfel de comunități lipsesc cu desăvîrșire. *Procesul dialectic* care stă la baza încheșării unei comunități umane își găsește limitele prin întreruperea dialogului din lipsa mijloacelor de înodare și întreținere a lui. Din *indivizi* adunați la întîmplare din toate unghiurile lumii nu se poate încheșga o *comunitate umană*. Fiecare din ei aparține însă unei comunități în care s'a născut și și-a dezvoltat sufletul. Această comunitate merge dela *grupul familial pînă la națiune*, deci dela linia de demarcație între biologie și sociologie pînă la linia de hotar între sociologie și morală. Ceea ce înseamnă că națiunea este desăvîrșirea *comunității biologice pe plan spiritual*, ea este cea mai largă comunitate umană care, sprijinită pe condițiile biologice, depășește această operă și se dezvoltă și structurează în temeiul unor principii spirituale. Mijlocul acestei lărgiri este raționalizarea funcțiilor, organizarea rațională a *puterilor sociale*, a energiilor sociale. Dar raționalizarea nu cunoaște margini, ea cuprinde toate *fînțele raționale*, deci toată omenirea. Cum însă, pe de altă parte, raționalizarea nu-și poate da efectul social decît în temeiul încheșării unei comunități morale, ar însemna că ea ar trebui să fie însoțită de intensificarea sentimentelor morale pînă la gradul de a cuprinde omenirea întregă. Raționalizarea atomizează comunitatea prefăcînd-o într'o *asociație* de indivizi autonomi cari colaborează spre înfăptuirea aceluiaș scop, deci în acelaș domeniu de activitate. Dar colaborarea lor pașnică, *cooperarea* cere legarea indivizilor prin sentimente de dragoste și simpatie, cere respectarea normelor morale, a ordinei și ierarhiei morale.

Pe linia raționalizării se poate încerca și s'a încercat, organizarea unor *forme sociale universaliste* cari să cuprindă întreaga omenire: un Stat universal, o Biserică universală, un sistem economic universal etc. Termenul de *cosmopolitism* cuprinde toate aceste năzuințe — imperialiste și universaliste. Dar toate aceste tendințe, în orice domeniu ar fi, trebuie să pornească de undeva, dintr'un *centru* și să se răspîndească apoi asupra unei sfere mai largi. Trebuie să fie un *purtător* al acestor năzuințe, o *comunitate* care să încerce a cuprinde (a îngloba) restul omenirii într'o organizație unitară. Ceea ce ar însemna că ea ar trebui să distrugă celelalte comunități, să le atomizeze, iar, în urmă, să le asimileze, să le *devoreze*. Dar pentru a dobîndi, pe această cale, o unitate, o comunitate, asimilarea ar trebui să cuprindă toate funcțiunile sociale, toate manifestările, începînd cu funcțiunea biologică pînă la cea morală. Adică amestecul de sînge să fie neîngrădit, creînd un tip biologic unitar, graiul să devie identic precum și toată *ideologia*, pe care se întemeiază doar activitatea, să devie aceeaș pentru toți oamenii. Ceea ce ar presupune adoptarea aceluiaș

sistem de educație, etc., așa cum se petrec lucrurile într'una din comunitățile existente. „Sociologii chimiști“ cred că se poate plămădi o astfel de *comunitate umană* universală prin amestecul tuturor elementelor, dar istoria desminte această utopie. Tendințelor umanitariste li se opun tendințele de înche-gare a unor comunități omogene cari năzuiesc să-și desăvîr-șească și să-și întărească ființa lor proprie, unitatea lor per-fectă. *Internaționalismului* i se opune *naționalismul*, universa-lismului, particularismul — în toate domeniile de manifestare socială.

Amestecul singelui e oprit la limita varietăților biologice, cari devin astfel endogame; graiul devine tot mai unitar prin dispariția dialectelor; Statele au tendința de a deveni „națio-nale“; protecționismul în economie învinge schimbul liber; Biserica devine națională. *Cosmopolitismul*, în toate formele sale, ar postula deci desfacerea oamenirii în *indivizi autonomi*, cari ar încerca apoi să întemeieze, printr'o convenție (contract), o asociație organizată după norme raționale, așa cum își ima-ginează *Aristotel* că se poate organiza un Stat democrat, egali-tarist, în care fiecare individ să fie și guvernant și guvernat, dacă nu în acelaș timp, apoi pe rînd, prin alegere sau tragere la sorți, sau, în sfîrșit, stabilindu-se o ierarhie după aptitudini, printr'o selecționare rațională a elitelor cu ajutorul — psiho-tehniceii.

Nu numai că nu tăgăduim posibilitatea dar afirmăm chiar necesitatea unei astfel de raționalizări a diferitelor funcțiuni sociale, a diferitelor *puteri*. Dar susținem, că raționalizarea își dobîndește un înțeles și își poate da roadele numai înăuntrul unei *comunități*, a unei unități opusă altor unități de acelaș gen. Raționalizarea cuprinde însă în sine primejdia de atomi-zare a comunității, de depășire a sferei ei, dacă între diferitele *puteri* ale comunității nu se stabilește un echilibru, dacă deci o putere își dobîndește, *prin raționalizare*, un astfel de ascen-dent încît să anihileze celelalte *puteri*.

Istoria ne dă multe exemple pentru ilustrarea acestui fapt. Așa Roma ne dă pilda unei comunități în care activitatea politică a fost raționalizată în mod unilateral, oprind desvol-tarea și manifestarea celorlalte *puteri*. Totașa în Lacedemonia de ex. În unele cetăți eline s'au desvoltat și alte activități, de pildă la Atena artele și filosofia, dar în paguba puterii poli-tice sau slăbind, în orice caz, puterea politică. „Democrația“ a fost favorabilă puterii spirituale, dar a scăzut puterea poli-tică. Activitatea economică a rămas haotică în toată epoca an-tică. N'avem „specialiști“ în nicio ramură economică.

În teocrațiile vechi, puterea religioasă domina toată viața socială, de ex. în Egipt, apoi la Evrei. De aci a rezultat slăbi-rea celorlalte *puteri* și înfrîngerea politică a teocrațiilor cînd se întîlniră cu națiuni organizate politicește.

Dar dacă Romanii, de pildă, i-au învins pe Greci din punct de vedere politic, ei au fost subjuogați de Greci prin arte și filosofie.

Dar atît în timpurile vechi cît și în cele noi, tendința națiunilor, în luptă cu alte națiuni, a fost de a-și dobîndi autonomie și independență din toate punctele de vedere, deci de a-și organiza acele puteri cari se dovedeau prea slabe în ciocnirea lor cu aceleași puteri ale celorlalte națiuni. Adică, între două comunități umane cari vreau să-și păstreze unitatea lor, lupta se dă în toate domeniile : biologic, moral, religios, politic, estetic, economic. Iar peripețiile luptei într'un domeniu au repercusiuni necesare și inevitabile asupra celorlalte domenii. De ex. o comunitate poate să se închidă și să reziste din punct de vedere biologic, apărîndu-și puritatea sîngelui, a rasei. Dar, fiind atacată de altă comunitate superioară din punct de vedere moral sau religios sau politic etc., ea nu-și va putea păstra unitatea, independența, nu va putea fi o *comunitate umană autonomă*. De ex. Negrii din Statele Unite. Tot așa Evreii nu reprezintă o comunitate autonomă, lipsindu-le organizația politică, artele, filosofia. Ei sînt o comunitate imperfectă, întemeiată pe organizarea biologică, religioasă și economică, dar din punct de vedere politic și în domeniul artelor ei sînt tributarii celorlalte națiuni în ale căror *State* trăesc. Numai în comunitățile unde *economicul* și-a dobîndit primatul față de toate celelalte puteri, Evreii și-au putut dobîndi un loc conducător. Dar, pentru a-și păstra dominațiunea, ei trebuie să năzuiască a slăbi și distruge toate puterile comunității dominate cari i-ar putea înlesni recucerirea puterii economice. Toate puterile acelei comunități trebuiesc deci subordonate puterii economice și puse în slujba ei. În acest fel Evreii pot deveni stăpîinii unor națiuni neorganizate din punct de vedere economic.

Dar, dacă în domeniul economic Evreii reprezintă pentru teorie un caz privilegiat, Biserica romană ne prezintă un exemplu tipic pentru tendința de dominațiune universală în temelul organizării raționale a puterii religioase. Aici n'avem în fața noastră o comunitate biologică, nici economică, nici politică, ci o comunitate religioasă pură. Toate comunitățile intrate în raza de influență a catolicismului sînt amenințate să intre sub dominațiunea acestei organizații, a acestor teologi specialiști, a acestei teocrații care dispune de o tehnică religioasă cît se poate de perfectă. Bine înțeles că Biserica romană s'a născut în condițiuni cînd întemeierea unei teocrații creștine părea posibilă, dată fiind decăderea și imperfecțiunea puterii politice în Apusul Europei. În urmă luptele cu împărații și, mai tîrziu, organizarea puterii politice în Statele naționale a zădărnicit înfăptuirea „unui imperiu catolic“ condus de Papă. Mai amintim, în această ordine de idei, dominațiunea

franceză în literatură, arte și filosofie asupra Germaniei și Rusiei pînă pe la sfîrșitul secolului al XVIII-lea.

Iată deci cum istoria ne înlesnește să distingem *formele pure* (teoretice) sau raționalizate, pe cari le putem numi *puteri*, de comunitățile reale, considerate ca sisteme autonome cari au tendința de a-și păstra autonomia în luptă cu alte comunități prin organizarea *tuturor puterilor*.

Am adoptat pentru aceste comunități numele de *națiuni*. Tipul ideal al unei națiuni cel al unei comunități care își poate păstra autonomia și independența față de alte comunități *din toate punctele de vedere*: biologic, moral, religios, politic, estetic, economic.

Orice națiune are tendința de a se apropia de tipul ideal. Știința socială are menirea să arate: 1) cum se pot organiza puterile în mod rațional, și mai ales: 2) cum se poate ajunge la echilibrarea și ierarhizarea rațională a acestor puteri. Căci punctul 1) este destul de lămurit pentru a nu mai cere o expunere, pe cînd punctul 2) abia că a intrat, în timpurile noastre, în sfera de cercetare a științei sociale.

16. MECANISM SOCIAL ȘI COMUNITATE

Din expunerile precedente ne-am putut dobîndi, nădăjduesc, o noțiune clară despre ceea ce este *națiunea*. Prin definiție ea este un sistem social autonom și evolutiv. Adică ea este o comunitate umană avînd toate funcțiunile necesare existenței ei independente — față de alte comunități. Pe plan real, istoric, națiunile se nasc prin luptă, prin tendința de închidere una față de alta. Sfera unei națiuni este deci determinată de constelația internațională într'un moment istoric dat.

Pentru păstrarea autonomiei naționale e necesar, am spus, ca toate *puterile* unei națiuni să fie organizate în așa fel ca să-i asigure independența. În practică (istorie) problema a fost delegată în felul că națiunile și-au organizat acea putere, sau acele puteri, în primul rînd, cari le-au dat posibilitatea să se apere împotriva distrugerii autonomiei și libertății lor și cari le-au înlesnit nu numai să reziste, dar și să atace. Adică, dacă lupta s'a dat în domeniul politic, națiunile au căutat să se organizeze politicește. Dar o națiune învinsă politicește își poate dobîndi o superioritate în alt domeniu, cu tendința se 'nțelege de a-și redobîndi și libertatea politică. Numai în cazul cînd își pierde toate *puterile*, ea încetează de a mai exista. Cînd însă, păstrîndu-și o singură putere, ea nu mai are tendința de a re-vedeni o națiune, atunci avem în fața noastră o formă socială pură, o organizație raționalizată, un mecanism social, dar nici-decum o comunitate umană, autonomă, o *națiune*.

Exemple pentru apropierea de forme pure avem în Biserica romano-catolică, în comunismul marxist, în francmasonerie. Comunități autonome, *națiuni* apropiate de tipul ideal sînt *Statele naționale totalitare*, adică națiuni cari au tendința de a-și organiza toate puterile în așa fel ca să ajungă la deplină independență față de alte națiuni.

Problema este: cum descoperim posibilitatea unei astfel de organizații ideale? Metoda nu poate fi decît iarăși cea „istorică“. Din imperfecțiunea organizației comunităților istorice (trecute și prezente) putem afla drumul spre perfecțiune. Dar vom renunța aci la speculațiuni metafizice asupra *perfecțiunii* în general. *Perfectă este pentru noi comunitatea care, atacată fiind de altă comunitate, în orice domeniu și cu orice mijloace ar fi, își dovedește superioritatea, adică rezistă și își păstrează independența, autonomia.*

Dar știm că puterea unei comunități în luptă cu altele depinde în primul rînd de solidaritatea ei internă. Aceasta e condiția fundamentală. Oricare ar fi dușmanul, cu orice mijloace ar ataca, problema fundamentală este de a înlătura în interiorul comunității orice elemente de conflict. Ceea ce înseamnă de a crea condițiunile *morale* pentru cooperarea indivizilor în vederea luptei cu dușmanii. Intreg tratatul nostru de față s'a ocupat cu această problemă și ea poate fi considerată rezolvată.

Existînd condițiunile morale, urmează necesitatea organizării tehnice, raționale, deci organizarea *puterilor* sociale relevante pentru lupta ce începe. Constatăm deci că *puterea morală* este prima condiție. Și aici amintim că educația trebuie să-și dea roadele, legînd conștiințele individuale într'un tot indisolubil. Dar nu vom uita că puterea morală trebuie să se sprijine pe cea *biologică*.

Și chiar dela început aceste puteri ne apar *organizate* în temeiul diferențierii și ierarhizării naturale a elementelor cari sînt: bărbații, femeile și copiii.

Dar de aci încolo se ivesc probleme cari devin tot mai complexe. De ex. *puterea religioasă*: cine să fie preot; sau *puterea politică*: cine să fie ostaș; sau puterea economică: cine să fie *producător* etc. După concepția democratică și egalitaristă problema s'ar prezenta cam în felul următor: dela o vîrstă anumită, zicem 20 de ani, toți membrii comunității sînt și preoți și ostași și producători și artiști, în fiecare categorie ei se vor ierarhiza după aptitudini, după inteligență. Indivizii vor exercita toate aceste ocupațiuni după cum cere trebuința. Cînd e război, toți vor fi ostași, cînd trebuiesc împlinite riturile religioase toți vor fi preoți, precum și toți vor munci pentru a produce bunuri economice, toți vor fi artiști etc., fiecare ocupînd în aceste diferite „bresle“ rangul ce i se cuvine după aptitudinile și cunoștințele sale.

Dar evoluția istorică a luat altă înfățișare. Un individ nu

poate exercita toate activitățile. Imprejurările au impus specializarea, diviziunea muncii. În anumite condițiuni puterea politică a cerut o pregătire care împiedica o reunire a profesiei politice cu cea economică de pildă ș. a. m. d. Cum de altminteri funcțiunea biologică și morală a femeii o exclude dela funcțiunea politică legată de profesiunea militară. În felul acesta s'au format caste, stări sociale, corporațiuni, clase sociale, profesii. Iar în fiecare categorie s'a stabilit o ierarhie, iarăș după aptitudini, după gradul de specializare, în așa fel că s'a selecționat o elită și o mulțime condusă.

Dar, postulatul democratic nu se poate înfăptui decît doar în sfera biologică și cea morală. Așa toți indivizii adulți sînt părinți și reprezintă elita față de copii; toți părinții sînt educatori (elită morală) față de copii. Într'o vreme aceiași părinți erau și preoți. Dar cînd un tată devine ostaș și n'are timp să se ocupe cu altceva, tot așa cînd e agricultor sau medic sau inginer, — e lămurit că trebuie să existe educatori specializați, preoți specializați, etc.

Putem urmări în istorie cum a fost rezolvată această problemă în condițiuni diferite. Înțelegem necesitatea specializării și legătura ei cu ierarhia biologică și morală.

Dar asupra unui punct s'au ivit divergențe de păreri, anume cu privire la *ierarhia specialităților*, a puterilor (funcțiunilor) sociale. Comunitatea este doar un tot, un sistem. Puterile ei nu pot fi juxtapuse, fiecare din ele funcționînd independent de celelalte. Dar care din ele are întîietatea și de unde derivă întîietatea?

Moralistii susțin că puterea morală are întîietatea, căci ea asigură și coeziunea comunității și ea înlesnește cooperarea puterilor. Observăm însă, că în multe societăți puterea religioasă, în altele cea politică și-a dobîndit primatul, chiar în felul că a anihilat celelalte puteri, le-a oprit dezvoltarea normală.

În temeiul observației istorice putem formula ipoteza: primatul își dobîndește cea putere cu ajutorul căreia o comunitate, în luptă cu altele, iese biruitoare. Această putere intrînd prin forța împrejurărilor pe drumul organizării raționale, ea începe să domine și să hotărască asupra tipului de organizare a comunităților, determinînd o anumită ierarhizare a puterilor.

Printr'o analogie vom înțelege acest lucru mai lesne. De ce s'a dezvoltat la om inteligența? Fiindcă prin inteligență și-a dobîndit biruința față de celelalte animale. Așa, cînd a început lupta între comunitățile umane, a hotărît *puterea politică*. Deci ea a fost organizată mai întîi, ea s'a dezvoltat, subordonîndu-și toate celelalte puteri și punîndu-le în slujba sa. Cînd o astfel de putere ajunge într'o comunitate la ipertrofiere se ivește primejdia ca, în momentul ce comunitatea e înfrîntă în ciocnirea cu altă comunitate superioară ei în această putere,

ea să dispară din istorie. Așa s'a întâmplat de pildă cu multe „națiuni“ biruite de Romani politicește.

Dar Grecii, chiar pierzându-și puterea politică, au rămas o comunitate, tot așa Polonezii sau Cehii în timpurile mai noi. Puterea biologică și morală, puterea religioasă, cea estetică, cea economică poate salva o comunitate dela peire, și-i poate permite încercarea de a-și redobîndi autonomia deplină.

De aceea pentru viața, dăinuirea și desăvîrșirea unei comunități, pentru transformarea ei într'o *națiune*, e important ca toate puterile ei să fie organizate în așa fel ca ea să reziste altor comunități — *pe orice linie ar veni atacul*. Războiul modern între națiuni este un războiu totalitar și reclamă punerea în joc a tuturor puterilor. Slăbirea uneia, înfrîngerea suferită într'un domeniu de activitate, înseamnă că dușmanul a intrat în cetate și poate încerca distrugerea ei totală.

O națiune deci, în luptă cu alte națiuni, trebuie să-și desvolte și să-și organizeze toate puterile, dar în primul rînd *puterea morală, din care derivă și pe care se sprijină toate celelalte*. Legarea conștiințelor individuale, înlănțuirea lor indisolubilă în procesul dialectic, prin care se stabilește și ierarhia naturală, adică se selecționează elita morală care-și dobîndește un prestigiu necontestat în domeniul spiritual, așa cum părinții îl au în sfera biologică, este o condiție pentru dăinuirea comunității. *Educatorii, părinții sufletești*, formează în totalitatea lor (deci împreună cu cei ce nu mai trăiesc trupește, dar ne vorbesc prin operele lor) *comunitatea*. Ei trebuie să hotărască asupra organizării raționale a puterilor și asupra ordinii între puteri în vederea păstrării autonomiei comunității față de alte comunități. Dacă o comunitate se *divizează* în puteri organizate și fiecare putere pretinde întietatea și, în anumite momente, și-o impune distrugînd celelalte puteri, comunitatea se găsește pe o cale greșită ; ea e expusă unor continue frămîntări interioare și poate lesne cădea pradă unui dușman mai bine organizat.

Discuțiile teoretice asupra primatului politicului, sau economicului sau esteticului etc. sînt sterpe, dacă nu se consideră unitatea înăuntrul căreia se dă lupta puterilor pentru întietate. Iar această luptă își pierde înțelesul și rostul, dacă nu se ia în seamă, linia pe care se desfășoară lupta între acele unități. A proclama primatul politicului cînd o națiune e amenințată de altă națiune în domeniul religios, înseamnă a comite o eroare. Ca să reziste atacului pe această linie națiunea trebuie să-și organizeze biserica, să adîncească credința propăvăduită de biserica națională. Tot astfel în domeniul economic, o națiune amenințată cu cotropire și subjugare economică trebuie să-și concentreze și să-și organizeze puterea economică, să mobilizeze pe toți membrii națiunii pentru războiul economic.

Dar, iarăș și iarăș repet, o națiune este *națiune* numai fiind

o *comunitate morală* și fiind o comunitate morală, membrii ei, chiar în virtutea solidarității morale, sînt mobilizabili pentru orice războiu. Adică toate celelalte puteri pot fi raționalizate și organizate servind la întărirea națiunii. Cînd însă coeziunea morală e slăbită, cînd națiunea se împarte în caste, clase etc., dușmănoase între ele, avem în fața noastră mecanisme, mașini cari se pot izbi și sfărîma, dar nu servesc la nimic. Ele dau doar unor indivizi iluzia că sînt puternici și că pot domina și exploata pe ceilalți indivizi cu ajutoarele mașinei de care dispun. De aici s'a născut lupta între papi și împărați, între împărați și bancheri, între bancheri și intelectuali etc. Raționalizarea cuprinde în sine primejdia de trezire și întărire a instinctului de dominațiune a individului. Un specialist de elită are tendința de a organiza specialitatea sa și cu ajutorul organizației să devie dictator, de ex. „mare-preot al marei-ființe“.

Stabilind rolul fiecărei specialități organizate în viața națiunii și recunoscînd primatul ordinii morale, căreia trebuie să i se subordoneze celelalte ordine (organizații), sociologia și-a făcut pe deplin datoria : ea a arătat cum se pot organiza *puterile* unei națiuni în așa fel ca să-i asigure autonomia, libertatea în lupta cu alte națiuni.

17. CONSTITUȚIA „IDEALĂ“ A NAȚIUNII

Se poate spune pe scurt : prin organizarea *puterilor* toată națiunea devine mobilizabilă pentru lupta cu alte națiuni în orice domeniu ar fi. Dacă într'un domeniu ea se dovedește inferioară, ea devine tributară altei națiuni sau altor națiuni. Ne-am putea imagina cazul că o națiune și-ar dobîndi superioritatea absolută asupra celorlalte națiuni într'un singur domeniu ; în acest caz ea ar înființa un *imperiu universal*, fie politic sau religios sau economic — iar celelalte națiuni i-ar fi tribunare în acel domeniu. Dacă o națiune și-ar dobîndi superioritatea absolută în toate domeniile, celelalte națiuni ar înceta să existe și omenirea ar fi reprezentată printr'o singură națiune. Adică nici acea națiune n'ar mai fi națiune, ci ar exista omenirea ca unitate perfectă : biologică, morală, religioasă etc. Dar, în acest caz, ce înțeles ar avea de ex. termenul de politică ? Impotriva cui să-și apere omenirea teritoriul ei, *patria* ? Și așa în toate celelalte domenii. Ar rămînea doar lupta cu natura. Dar cum în acest stadiu științele ar fi pus natura cu desăvîrșire sub stăpînirea omului, omenirea n'ar mai avea împotriva cui să lupte. Ar fi începutul păcii eterne. Ar fi să se ivească doar o nouă varietate umană sau un mecanism perfect adaptat în mod desăvîrșit condițiunilor exterioare. Ceea ce ar

însemna că individul uman ar fi perfect din toate punctele de vedere : biologic (n'ar mai fi bolnav), moral (n'ar putea păcătui), politic (ar fi cetățean desăvârșit) etc. O stare ideală, cum vedem. Dar cum să se nască acea națiune absolut superioară din toate punctele de vedere celorlalte națiuni ? Ar fi să se ivească doar o nouă varietate umană sau o nouă specie animală superioară omului în toate privințele.

Las în seama utopiștilor să pună la contribuție imaginația lor atât de fecundă pentru a ne zugrăvi înfăptuirea fericirii depline a omenirii. Noi rămânem în sfera realității empirice istorice, unde putem constata, în lupta comunităților omenesti cu „natura“ și în lupta lor întreolaltă, *tendința* spre organizare rațională a funcțiunilor sociale, fiecare comunitate năzuind a-și dobîndi și păstra autonomia, libertatea, deci năzuind a deveni o *națiune liberă*, suverană.

Dar așa cum geometrii pot construi un triunghi perfect sau un cub perfect — prin definiții și calcul, — deși în realitate nu există nici punct nici linie nici plan nici corp cari să corespundă definiției, așa putem *construi* și noi o națiune perfectă avînd toate funcțiunile pe deplin dezvoltate și organizate. Ea ar prezenta termenul final spre care tind toate națiunile fără a-l putea atinge cîndva.

Condițiunea pentru nașterea unei astfel de națiuni perfecte ar fi existența unui substrat biologic care să reprezinte *un tip uman perfect* : sănătos, frumos, inteligent, bun, cu instincte bine echilibrate. Acești indivizi perfecți ar constitui un grup familial care ar oglindi, în structura sa, în mod desăvârșit ordinea biologică umană.

Înlănuntrul acestui grup ar începe apoi procesul dialectic prin care grupul familial biologic s'ar preface într'o comunitate morală, spirituală.

Aplicînd principiile lui *Aristotel* privind organizarea rațională a Statului, „adunarea generală“ a comunității morale ar fi compusă din *totalitatea educatorilor*, deci a *părinților*. Din această adunare generală s'ar selecționa apoi *conducerea* „corpul magistraților“, și în sfîrșit și „*judecătorii*“. Ierarhia s'ar stabili în felul că „mulțimea“ ar fi reprezentată prin *părinții sufletești*. Idealul *părintelui perfect* este *Dumnezeu* și poruncile lui susțin ordinea morală.

Această comunitate ar fi o democrație perfectă, iar selecțiunea elitelor s'ar face într'adevăr în temeiul meritului personal, în temeiul virtuților morale. Locul întîiu i s'ar cuveni celui mai bun părinte, învățătorului desăvârșit, omului care-i întrece pe toți semenii săi din punct de vedere moral.

În acest domeniu femeia ar ocupa nu numai un loc important, de egalitate cu bărbații, ci am fi dispuși să-i dăm înțietatea. Celei mai virtuoză mame i s'ar cuveni *conducerea*

și hotărârile ei în chestiuni de *educație (morală)* ar trebui să fie legi.

Dacă din punct de vedere biologic i s'ar cuveni primul rang femeii care a născut și a crescut mulți copii sănătoși, în domeniul moral i-am da locul întâii femeii care și-a crescut copiii în frica lui Dumnezeu și observarea strictă a preceptelor morale. Forma de guvernământ ar fi deci, în sfera morală, matriarcatul. Excluși ar fi din această „organizație“ celibatarii, deci toți cei ce nu sînt părinți. Această condiție *biologică* trebuie s'o împlinească orice membru al „organizației morale“.

Strîns legată de organizația morală și derivînd direct din ea este organizația religioasă. Aci însă termenul de *părinte* și *învățător* capătă alt înțeles. Elita trebuie să se specializeze în *teologie*.

Avem nevoie deci de o nouă ierarhizare a comunității. Bisericele creștine ne dau exemple foarte apropiate de idealul unei „poliții religioase“. Biserica ortodoxă păstrînd pentru preoți căsătoria, leagă comunitatea religioasă direct de cea morală, lăsînd însă drum deschis pentru formarea unei elite preoțești, de teologi, cari să se poată dedica cu desăvîrșire conducerii comunității religioase).

Problema organizării politice o expune în mod magistral *Aristotel*. Impotriva tuturor teoriilor „moderne“, noi rămînem la teoria sa. Dar se 'nțelege că excludem din *Statul nostru* sclavia. „Adunarea generală“ politică va cuprinde pe toți bărbații *ostași*, ierarhizați după vîrstă, pregătire profesională și merite. Din ei se va selecționa deci elita conducătoare, rangurile, atît pentru armata combatantă cît și pentru funcțiunile politice administrative și judecătorești. Cei ce nu sînt încă ostași sau nu pot fi ostași (copiii, femeile, infirmii) nu fac parte din *organizația politică*. Conducătorul ideal al acestei organizații este *monarhul* care împreună toate *virtuțile cetățenești*, de ostaș și de organizator politic perfect.

Locul al cincilea i s'ar cuveni organizației reprezentanților artelor frumoase: poeți, compozitori, pictori, arhitecți. Înainte vreme ei erau organizați și constituiau într'adevăr o *putere națională*. Azi, deși importanța artelor n'a scăzut și e recunoscută de toți, artiștii și organizațiile lor stau sub stăpînirea, uneori și alocurea tiranică, a puterii economice și politice (în alte timpuri sînt cea a puterii religioase).

Artizanii ar intra în organizația a șasea care cuprinde pe toți producătorii de valori economice (utile, de consumație). Excluși din „adunarea generală“ a acestei puteri, deci și dela funcțiuni, sînt toți cei ce nu pot sau nu vreau să producă bogății.

E lămurit că, după principiile noastre, *elita* unei organizații, nu face parte din adunările generale ale celorlalte organizații, pe cînd „mulțimea“ e împărțită pe organizații după

„virtuțile“ și ocupațiile indivizilor, cari îngăduesc ca un individ să facă parte din mai multe organizații. Dar, bine zis, orice *individ* e legat de toate organizațiile : mamele nasc doar ostași și preoți etc. *Organizația rațională* care constituie o *putere* cere însă ocupație efectivă într'o singură specialitate, și numai ea dă dreptul la un loc în ierarhia acelei specialități. Cineva poate fi deci agricultor, dar și ostaș (în timp de războiu). Dar pentru intrarea în elită s'ar cere o specializare *exclusivă*.

O expunere aparte cere o problemă care rămîne nerezolvată atît în *Politica* lui *Aristotel* cît și în toate celelalte teorii cari se ocupă de ceea ce numim noi aci „puteri“. Intrebarea este anume : cum devine cineva specialist, cum și prin ce mijloace se înfăptuește specializarea și raționalizarea organizațiilor ?

Răspunsul obicinuit și adevărat este : prin educație și școlire. *Există deci specialiști a căror specialitate este de a produce specialiști*. Formează acest corp o nouă organizație, o nouă putere sau e repartizat pe diferite puteri, avînd aci, înăuntrul organizațiilor, locul lor bine definit ?

De ex. cei ce fac pregătirea viitoarelor mame, învățîndu-le cum să-și crească copiii fac parte din organizația biologică și apoi morală sau intră în „corpul didactic“ de diferite grade într'o nouă organizație ? Tot așa pentru educația religioasă, politică, economică etc.

Comunitățile antice n'au un corp didactic, o organizație specială pentru formarea de specialiști, iar „școlile“ filosofice reprezintă organizații cari n'au un loc bine definit înăuntrul *națiunii*. La națiunile moderne, „școala“ a devenit o instituție cu o organizație proprie. Dar în ce privește legăturile ei cu puterile naționale domnește o confuzie completă, rezultată chiar din confuzia tuturor puterilor.

Dacă s'ar înfăptui „separațiunea puterilor“ și ierarhizarea lor după principiile noastre, s'ar deschide drumul și pentru repartizarea „învățătorilor“ pe diferitele puteri organizate.

Astfel învățătorii dela școlile primare ar face parte din *puterea morală*, ei continuînd și completînd educația părintească : dar ei ar aparține (ca și părinții), bărbații, organizației politice, femeile rămînînd însă în organizația morală alături de mame. În școala secundară, profesorii (și profesoarele) ar face parte din organizația *specialității* lor, deși o delimitare precisă nu e posibilă, aceștia rămînînd în mare măsură legați de comunitatea morală, iar specialitatea lor fiind subordonată educației morale, servind numai pentru pregătirea discipolilor într'o specialitate anumită. Aci e cuprinsă problema *culturii generale* care desăvîrșește educația morală și deschide drumul pentru activitatea într'un domeniu determinat. Chiar în școlile „profesionale“ e nevoie de o cultură generală, de

profesori de diferite specialități, întrucît orice *artă* cere cunoștințe foarte variate.

Alt aspect îl au iarăș școlile superioare. Universitățile, cari la început serveau în primul rînd pentru formarea de teologi, s'au divizat apoi în *facultăți*, iar facultățile pe specialități. Pe lângă Universități s'au ivit apoi școlile superioare speciale: politehnicele, academiile etc.

Apartin profesorii Universităților și celorlalte școli superioare „corpului didactic“ sau organizației specialității lor? In care „adunare generală“ votează? In toate sau în niciuna? Ar trebui să formeze ei o corporațiune osebită, deci să constituie *puterea spirituală* cum ar fi dorit A. Comte?

Am fi dispuși să dăm fiecărei *puteri* un corp didactic, învățători de cari are nevoie pentru constituirea ei, dacă nu s'ar opune acestei rezolviri a problemei dificultatea repartizării indivizilor pe specialități chiar decum intră în „școala“ în care urmează a fi *instruiți*.

Ni se pare deci mai logic de a-i prinde pe „învățători“ într'un corp ierarhizat după științele lor și a cărui *elită* ar fi reprezentată prin *savanți*, adică prin oamenii cari ei înșiși formează pe ceilalți învățători.

Savanții sînt deținătorii și sporitorii științelor pe cari le transmit celor ce au să predeie apoi aceste științe celor ce urmează a le aplica în practică. In fruntea acestor savanți, și deci a întregii corporațiuni de învățători, ar sta *filosofii*, cari ar avea menirea să stabilească legăturile și ierarhia între științe — începînd dela științele naturii pînă la teologie (în înțeles aristotelic) și, ceea ce-i mai important, să stabilească legătura și ierarhia între toate puterile națiunii, ceea ce, în practică, înseamnă, că ei ar avea să fixeze normele după cari *elitele*, adică specialiștii tuturor organizațiilor ar urma să coopereze pentru a da națiunii cea mai perfectă unitate și solidaritate în manifestările ei față de celelalte națiuni.

Căci toată mizeria și imperfecțiunea organizației unei națiuni rezultă din *confuziunea puterilor*, din lupta *elitelor*, din năzuința fiecărei elite de a-și institui dominațiunea tiranică asupra celorlalte. Fiecare specialist de elită se crede chemat să conducă întreaga națiune; el apelează la mulțime căutînd a scădea prestigiul celorlalte elite, arătînd că ele nu tind decît să „exploateze“ mulțimea neștiutoare, s'o înșele etc. Astfel se naște un antagonism între mulțime și diferitele elite, se nasc „revoluții“ de diferite feluri (fiecare „organizație“ își are revoluțiile ei). De haosul ce se ivește profită apoi indivizii „antisociali“, egoiști, fie că acționează izolat, fie că formează bande organizate, „puteri destructive“ în sînul națiunii, cari n'au alt scop decît satisfacerea egoismului „asociaților“. Astfel de puteri oculte anti — și internaționale sînt, de pildă, francmasoneria, trusturile, facțiunile politice. Dar pe acelaș plan se gă-

sesc și organizațiile cari distrug moralitatea : prostituatele, negustorii de carne vie etc. Ș iaci sînt păcătoși izolați, dar și organizații, (asociații) cu statute scrise sau nescrise. Printr'o bună orînduire a *constituției naționale*, toate aceste forțe destructive, individuale sau colective, ar putea fi eliminate.

Știm prea bine că în realitate n'a existat și nu există o comunitate umană care să îplinească toate condițiunile arătate de noi. Dar tot așa știm că orice comunitate reală nu se poate menține decît prin năzuința de a se apropia de constituția ideală schițată de noi aci în linii largi. Știința socială n'ar fi știință, dacă n'ar încerca să desprindă din varietatea formelor sociale realizate în cursul istoriei noțiunea clară a societății. Ea constată că omul a năzuit și în domeniul social să ajungă la *organizație rațională*. Intîiu, împins de nevoia de adaptare la mediu, el a înfăptuit organizații parțiale (așa cum i-au dictat împrejurările), trecînd apoi treptat la o organizație a tuturor domeniilor de activitate.

Organizația totalitară însă nu poate rezulta decît din buna orînduire, legarea și ierarhizarea tuturor organizațiilor, ceea ce nu e posibil decît prin recunoșterea primatului ordinei morale ca prototip al oricărei ordine posibile. Iar această recunoaștere ar fi cu neputință fără certitudinea că ordinea morală este expresia voinței lui Dumnezeu, a ființei supreme care a creat lumea și a instituit norme pentru ordinea universală.

Luptele înăuntrul comunităților umane, căderea în păcat a indivizilor, ambiția lor nemăsurată de a înfrînge voința semenilor lor, de a domni ca „tirani“ cu ajutorul unor „organizații“ la a căror conducere au ajuns prin merite personale și favoarea împrejurărilor, izvorăște din ignorarea faptului că „mecanismul social“, înfăptuit prin raționalizarea activităților, distruge pe conducătorul său, dacă acesta nu pune mecanismul, mașina în slujba comunității, avînd menirea să îplinească o funcțiune necesară pentru viața comunității, pentru viața națiunii. Iar ignoranța ea însăș rezultă din faptul că omul uită de Dumnezeu și de poruncile sale, uită de drumul ce l-a parcurs pentru a-și dobîndi un suflet în comuniune cu alte suflete. Orice „tiran“, mic sau mare, își distruge sufletul propriu prin distrugerea comunității în care a devenit suflet.

Ivirea *Statelor naționale totalitare* din timpurile noastre ne-a ușurat deslegarea teoretică a problemei celei mai bune *constituții*. Aceste comunități merg pe drumul raționalizării *puterilor naționale* prin separațiunea dar și prin ierarhizarea lor. Și se pare că au și aflat cheia rezolvirii practice a problemei întrucît au recunoscut, cel puțin în teorie, primatul ordinei morale și importanța creării de condițiuni biologice favorabile înălțării omului din animalitate. Lăsînd la o parte terminologia încărcată încă de erorile trecutului, fascismul italian și național-socialismul german au făcut un pas uriaș spre în-

făptuirea unei comunități umane *ideale*. Pe de altă parte și în acelaș timp, organizația comunistă ne arată cum se poate distruge o națiune prin prefacerea ei într'un mecanism social lipsit de viață, efect al raționalizării extreme a organizației economice în paguba tuturor celorlalte puteri. Din eroarea teoretică a marxismului care a proclamat nu numai primatul ci realitatea exclusivă a puterii economice, a rezultat în practică tirania cea mai cumplită și amenințarea întregii omeniri cu recăderea în animalitate prin dezvoltarea unilaterală și extremă a puterii politice, așa se va prăbuși și comunismul prin raționalizarea unilaterală a economiei, cum greșită a fost concepția preoțimii catolice că prin dezvoltarea unilaterală a puterii religioase toate națiunile vor putea fi supuse dominațiunii papilor.

Dar de ce să ne mirăm că Impărații, papii, marii bancheri și industriași au porniri tiranice, când vedem cum „specialiști” mai mici, într'o sferă restrînsă năzuiesc a-și impune stăpînirea absolută. Cine nu cunoaște pe profesorul specialist care crede că un elev, care nu dă prea mare atenție specialității lui ar merita pedeapsa cu moartea !

În sfîrșit fiecare individ uman are porniri spre tiranie, dar nu poate deveni tiran decît atunci cînd găsește sclavi cari i se supun. Și aci e miezul problemei : într'o organizație de specialiști, instituirea tiraniei e foarte dificilă, dar ea e ușoară cînd o specialitate organizată se întîlnește cu una dezorganizată. Așa și-a dobîndit economicul primatul (și apoi stăpînirea) asupra politicului, cînd organizația politică începuse să se destrame...

Istoria a constatat aceste fapte, sociologia a formulat ipoteze și a căutat să le verifice, filosofia socială năzuiește să le explice printr'o *Teorie a comunității omenești*.

18. PROCESELE INTRA — ȘI CELE INTERCOMUNITARĂ

Organizarea rațională a puterilor naționale și buna lor orînduire (ierarhizare) sînt condițiile necesare pentru păstrarea autonomiei, a libertății națiunii. Dar raționalizarea, am văzut că poate constitui și o primejdie pentru națiune, dacă e unilaterală, dacă o putere tinde a exercita o stăpînire tiranică asupra celorlalte, cum s'a întîmplat adeseori în istorie.

Nu se poate tăgădui însă, pe de altă parte, că raționalizarea puterilor dînd naștere la o serie de specialități și specialiști poate contribui la stabilirea de raporturi rodnice *internationale* — dacă specialiștii nu uită de legătura strînsă ce trebuie să existe *între specialitatea lor și viața națiunii din care fac parte*, dacă, anume, își dau seama că specialitatea lor nu reprezintă un scop în sine ci un mijloc pentru sporirea puterii

națiunii lor în raport cu celelalte națiuni. Din acest punct de vedere se pot îngădui „asociații internaționale de specialiști” (teologi, metafizicieni, moraliști, esteticieni, biologiști, matematicieni, fizicieni, sociologi, economiști etc. etc.). Aceste asociații pot adopta și o limbă comună pentru ca membrii lor să se poată înțelege mai bine întreolaltă.

Limba latină de pildă, sau aci ar fi locul să ne gândim la la acea năzuință a lui Leibniz de a inventa o *cacracleristică generală* — pentru toate științele, așa cum matematicienii au reușit să-și creeze semne cari pot fi cetite și înțelese de toată lumea.

Astfel de asociații pot contribui (și contribuesc de fapt) la îndulcirea și normalizarea antagonismelor între națiuni. Haosul internațional poate fi transformat într'un cosmos numai pe plan rațional, prin reglementarea raporturilor între națiuni, prin stabilirea unui *drept internațional*. Nu este vorba, se 'nțelege, de înfăptuirea pe această cale a păcii eterne (cum vreau să ne demonstreze pacifiștii) ci de instituirea de regule pentru desfășurarea luptelor și de încheierea unor tratate de pace echitabile după terminarea lor. Războaiele în vechime erau totdeauna *totalitare* (din orice cauză s'ar fi ivit) o națiune învinsă era desființată (sau exterminată fizicește sau „robită”). Abia mai tirziu războaiele aveau scopuri „particulare”, d. ex. teritoriale, economice, religioase (cruciatele). Astăzi războaiele sînt în primul rînd „coloniale”. Dar s'a ivit un nou fel de războiu : cel de clase¹⁾. Acesta a rezultat din defectele organizării interne a națiunilor, din tendințele de *dictatură a unei puteri*, a celei economice care năzuește a răsturna și înăbuși pe celelalte. Rusia deveni, după prăbușirea țarismului, centrul puterii economice cu tendințe universaliste, antinaționaliste. Așa cum odinioară catolicismul și protestantismul se luptau înăuntrul națiunilor, formându-se *armate catolice* și *armate protestante*, așa se constituiesc în unele State cari n'au ajuns încă la o organizație națională totalitară, *armate burgheze* și *armate proletare*. Cele din urmă stau subt conducerea directă a guvernului sovietic rusc.

Pînă la rezolvirea definitivă a problemei coloniilor și pînă la organizarea tuturor națiunilor după principiile noastre, relațiile internaționale vor rămînea mai mult sau mai puțin haotice, luptele vor fi lipsite de regule raționale, iar tratatele de pace fără putere obligatorie. Dar s'au realizat în această direcție progrese însemnate și în cîteva decenii cel puțin națiunile civilizate de rasă albă vor ajunge, sperăm, la înlăturarea unor războaie catastrofale pentru civilizația umană.

Legarea tot mai strînsă a specialiștilor de comunitatea lor

1) Vezi *Edouard Berth*, *Guerre des Etats ou Guerre des Classes*. Paris. Marcel Rivière, 1924.

națională pe de o parte și, pe de altă parte, posibilitatea ce-o au de a se înțelege întreolaltă peste hotarele comunităților naționale cu privire la rezolvirea teoretică a problemelor specialității lor, va îngădui ca multe elemente de conflicte să poată fi înlăturate, cari înainte vreme deslănțuiau războaie crâncene chiar din cauza imposibilității de înțelegere.

Rațiunea deci, păgubitoare pentru comunitate când dă individului mijloacele de a se putea întoarce împotriva ei, devine un mijloc de conservare a comunității în lupta cu celelalte comunități. Arta socială stă tocmai în a face ca *individualismul* născut prin dezvoltarea rațiunii să fie pus în slujba comunității pentru păstrarea libertății ei față de alte națiuni, deci în a face ca forțele individuale să fie conservatoare pentru comunitatea proprie (prin legarea lor de comunitatea morală, de izvorul din care s'au născut) și, dacă nu agresive, atunci fără îndoială de temut pentru comunitățile străine. Adică : fiecare comunitate bine organizată trimite în luptă pe cei mai buni și mai bine instruiți luptători, în orice domeniu s'ar desfășura lupta : biologic, moral, religios, estetic, politic, economic. Aci, în lupta cu alte comunități, individul să-și cheltuiască energia punând-o în slujba libertății comunității proprii.

Intristător este spectacolul unor națiuni cari dau naștere unor indivizi cari sînt tirani înăuntrul comunității proprii și supuși plecați în fața străinătății. Regii negri își vînd proprii lor supuși în robie, politicieni salariați ai finanței internaționale vînd străinătății bogățiile țării proprii, literați imită opere străine și sînt mîndri de a fi considerați „europeni“ sau „cosmopoliți“, savanți preferă să trăiască și să muncească într'un centru „mondial“ decît într'un orașel al țării lor etc. Dar, fiecare individ ar trebui să năzuiască a-și dobîndi un loc de frunte în comunitatea sa proprie, oricît de modestă ar fi, contribuind la întărirea și prosperitatea ei. Blînd și drept cu ai săi, el trebuie să fie energic și hotărît în relațiile cu străinii cari ar avea intenția s'o slăbească. Un bărbat tiran cu soția și copiii săi e de obicei slab și laș în afară de familie. Tot așa cu ceilalți conducători. Subt cei mai buni, cei mai drepti împărați romani imperiul și-a lărgit hotarele și a înfrînt puterea dușmanilor din afară. Tiranii cari au suprimat toate libertățile cetățenilor și au călcat legile divine și umane au deschis porțile anarhiei interne și invaziei barbarilor. Blîndețea și dreptatea nu trebuie confundată cu slăbiciunea. Cel puternic n'are nevoie de mijloace aspre pentru a-și păstra stăpînirea, cel slab n'o poate păstra prin niciun mijloc, cel laș și timid încearcă să și-o păstreze prin cruzime. Pentru a avea iluzia că e puternic, lașul lovește în cei slabi și dezarmați, dar se pleacă înaintea celor ce-l amenință, devenind astfel sclavul celor ce-i cunosc și exploatează lașitatea. Mulți dintre sultanii turci ne

înfățișează acest tip de conducători. Dar îi găsim și între noi : în familie, în școală, în diverse direcții.

Greșesc teoreticienii dreptului natural, între aceștia și Locke, când analizează procesele *intracomunitare* fără raportarea lor la relațiile *intercomunitare*. Ceea ce în biologie e jămurit, a rămas în sociologie încă o problemă de controversă. Doar toate procesele înăuntrul organismului, cari se petrec în mediul intern, nu-și dobîndesc semnificația și explicația decît din relațiile individului cu mediul exterior: cu lucrurile (anorganice), cu ființele vii (plante și animale). Pentru om importante sînt în primul rînd (ca și pentru animale) raporturile cu semenii săi. Facultățile sufletești: senzația, sentimentul, voința, inteligența, rațiunea nu sînt decît numiri pentru *modurile* în cari se prezintă aceste relații. Și în comunitatea umană se petrec lucrurile în mod analog. Și ea are o structură internă ce corespunde relațiilor ei cu mediul împrejmuitor. Importante și hotărîtoare sînt însă și aci relațiile între comunități cari ne îngăduesc să desprindem toate modurile de manifestare ale comunității, toate funcțiunile ei legîndu-le de organele corespunzătoare.

Constituția unei comunități deci este, în structura și evoluția ei, expresia relațiilor între comunitate și mediu și mai ales a relațiilor între comunitățile omenești.

Știm însă, și tratatul de față e mărturie a acestei științe, în ce condiții se dezvoltă și se lărgește o comunitate umană dispusă și în stare să-și păstreze autonomia față de alte comunități. Și știm mai ales că în cursul procesului care duce la închegarea și lărgirea comunității se înfăptuește, în același timp, libertatea individului, *cu toate foloasele dar și cu toate primejdiile ei pentru existența comunității*. Nu vom putea înțelege „faptele sociale“ fără considerarea relațiilor interindividuale, a procesului dialectic care îi leagă pe indivizi, îi prinde într'o ordine nouă depășind ordinea biologică, dar le dă și posibilitatea de a se întoarce împotriva ordinei, dacă nu recunosc întîietatea ordinei morale.

Contractualismul dreptului natural pe de o parte, determinismul social al pozitivismului pe de alta, ne dau două pozițiuni extreme și opuse, cari au însă același punct de plecare. Amîndouă aceste teorii pornesc dela individul *născut liber și autonom*; dar contractualismul susține că el rămîne liber și poate întemeia cu alții o societate (putînd-o și desface), pe cînd sociologismul pretinde că individul uman, născut asocial sau chiar antisocial, e constrîns de *societate* să se supună normelor ei. În cazul dintîiu societatea devine un simplu mijloc pentru fericirea și bunăstarea individului; în al doilea, nu vedem de ce individul nu s'ar revolta împotriva societății sfărîmînd-o pentru a-și dobîndi libertatea.

19. IMPERIALISM ȘI UNIVERSALISM

Raționalizarea unei *puteri* (a unei organizații) îi imprimă un caracter de universalitate și-i deschide posibilitatea de dominațiune dincolo de sfera comunității. Condiția acestui imperialism este să nu se izbească de superioritatea altei puteri raționalizate. Așa se explică întinderea imperiului roman în temeiul raționalizării organizației politice, cum și dominațiunea religioasă a bisericii romane în evul mediu. Aceste experiențe istorice au dat naștere credinței că, în sfârșit, întreaga omenire ar putea fi prinsă într'o organizație raționalizată fie politică, fie religioasă, fie economică. Doctrina marxistă deci reia din nou tema universalistă crezând că prin organizarea „mondială“ a proletariatului întreaga omenire va putea fi transformată într'un sistem economic unitar. Înfrățuirea acestei idei însă cere sfărîmarea rezistenței tuturor celorlalte puteri raționalizate: a Statului, a Bisericii, a ordinii morale, și, în sfârșit, și a ordinii biologice care desparte omenirea în rase și varietăți.

Ceea ce ar însemna însă, precum am mai amintit, atomizarea omenirii, desfacerea ei în indivizi și așezarea lor într'o ordine (ierarhie) întemciată pe criteriul meritului personal (al aptitudinii și pregătirii lor în specialitatea ordinii respective). Dar cine să stabilească această ierarhie pentru a se evita lupte între indivizi și formarea de facțiuni înăuntrul ordinii?

E evident că orice teorie universalistă duce la contradicții, iar practica imperialistă se izbește de piedici ce le opune natura umană.

Dar problema trebuie strînsă mai de aproape. De fapt experiența istorică justifică întrucîtva această iluzie umanitaristă. Nu numai imperiul roman și biserica romană, dar mai ales desvoltarea comerțului internațional, imperialismul economic, a împins la formularea acestor doctrine.

Pe la mijlocul sec. XIX situația era într'adevăr de așa natură încît să dea iluzia pregătirii unei unificări a omenirii sub conducerea unei elite economice, a unor organizatori economici cosmopoliți. În țările industriale se ivi un proletariat dispus să se organizeze pe baze internaționale și să încerce o revoluție mondială cu scopul transformării radicale a sistemului economic. Apăsător și exploatat, neînstare să-și întemeieze o familie, proletarul deveni dușman al tuturor instituțiilor sociale în cari nu vedea decît mijloace de exploatare la îndemîna claselor conducătoare; el devini dușman al familiei, al bisericii, al Statului, disprețuitor al artei și literaturii „burgheze“, etc. Conducătorii acestei „armate proletare internaționale“ se recrutează dintre Jidani, ei înșiși nomazi și specialiști

în activitatea economică, ei înșiși dușmani naturali ai bisericii creștine, ai Statului, ai artei și literaturii create de geniul națiunilor creștine, dar organizați în domeniul economic pe deasupra hotarelor Statelor și națiunilor existente, deci pe bază internațională. În felul acesta „Internaționala proletară” deveni într’adevăr o forță de temut și primejdioasă pentru viața autonomă a națiunilor.

Încă în anul 1924, *Edouard Berth*, discipolul lui *Georges Sorel*, credea în apropiata biruință a Internaționalei muncitorești. Germania era un Stat socialist aliat cu Rusia sovietică. Dacă și proletariatul francez (așa era calculul lui *Berth*), s’ar fi aliat cu cele două state, Europa ar fi intrat subț „dictatura proletariatului internațional” și planul lui *Lenin* s’ar fi realizat. Piedea principală în calea acestei evoluții, *Berth* o vede în acțiunea naționaliștilor francezi grupați în jurul lui *Charles Maurras*.

Dar iată că peste câțiva ani (1933), Germania se transformă într’un stat naționalist și anticomunist.

Cum se explică această uimitoare întoarcere a evoluției, această prăbușire completă a universalismului marxist? Propaganda naționalistă și antisemită a lui Hitler? Da, fără îndoială. Dar cum a fost posibilă, în așa de scurtă vreme, convertirea proletariatului german dela marxism la naționalism, împăcarea sa cu clasa „exploatare” și renunțarea sa la dictatura de clasă? Cum a putut un mic burghez, după origine și ocupație să înfăptuiască această minune? Și încă împotriva concluziilor unei doctrine atât de bine încheiate cum pretindea a fi cea marxistă? Fascismul italian mai putea fi considerat ca un accident, ca un regres aparent în mersul normal al evoluției. Proletariatul italian, se putea zice, încă nu era bine pregătit, burghezia era încă prea puternică; dar împotriva blocului celor trei puteri Franța-Germania-Rusia, Italia fascistă ar fi trebuit să capituleze. Intoarcerea Germaniei spre naționalism și alianța ei cu Italia a răsturnat însă toată concepția materialistă a istoriei, i-a aplicat marxismului lovitura de grație.

Dar explicația? S’o încercăm.

Succesul unei mișcări universaliste, de orice natură ar fi, depinde de superioritatea organizației raționalizate în temeiul unui scop unic și bine definit. Fie că e vorba de politică, de religie, de știință, de economie, organizația raționalizată va putea depăși sfera unei comunități umane și-și va putea institui o dominațiune „cosmopolită”, dacă aceasta va avea sau își va crea posibilități de a-și păstra unitatea, centralizarea, iar celelalte puteri sau nu vor avea această posibilitate, sau într’o măsură mai redusă.

Dar orice putere raționalizată trebuie să emane, prin originile ei, dintr’o comunitate în care sînt cuprinse toate puterile necesare existenței unei comunități. Căci o putere raționalizată

nu este decât un mijloc pentru o comunitate de a-și dobîndi superioritatea asupra altor comunități.

Prin urmare, imperialismul roman s'a născut din raționalizarea și ipertrofierea, dacă putem spune așa, a *puterii politice a cetății Romei*, care rămîne în tot timpul dăinuirii imperiului centrul și punctul de sprijin al imperiului. Dar cum a fost cu putință ca o minoritate cum au fost Romanii, să stăpînească politicește atîtea națiuni și popoare? Și tot așa se pune întrebarea: cum a fost în stare minoritatea germană să creeze și să conducă atîta vreme imperiul habsburgic compus dintr'o mare mulțime de națiuni? Tot așa de îndreptățite sînt întrebările: de ce Grecii nu s'au unit într'un singur Stat, de ce unirea politică a Italiei și cea a Germaniei s'au înfăptuit așa de tîrziu ?

Incercînd rezolvirea acestor probleme, trebuie să ne străduim a nu cădea în explicații meșteșugite, ademeniți poate de tendința de a face o filosofie a istoriei în temeiul unor principii apriorice. Să luăm, dimpotrivă, faptele așa cum au fost și cum sînt.

Prima și fundamentala condiție pentru ca o *putere*, o organizație (cooperare) de oameni să funcționeze este posibilitatea de transmitere de ordine, deci de comunicare între membrii organizației și de concentrare a forțelor acolo unde nevoia o cere. Această posibilitate și-au creat-o Romanii prin construirea de drumuri și organizarea unui serviciu de curieri, de poștă. Ceea ce găsim de altminteri și în imperiul persan, cu mult înainte. Dar pe cînd aparatul politic, militar și administrativ, al Romanilor dispunea de aceste mijloace, națiunile subjugate nu le aveau și nici nu se puteau înțelege între ele pentru a opune puterii politice romane o rezistență politică organizată. După înfrîngerea Cartaginei, Romanii reprezentau față de celelalte comunități organizate politicește o superioritate absolută.

Creștinismul, după ce-și organizează preoțimea, profită de mijloacele de comunicație create de politica romană și în felul acesta puterea politică romană se trezi în fața puterii bisericii creștine, organizată și ea în mod rațional. Biserica avea însă și un mare avantaj față de Stat : ea nu trebuia să transporte masse de oameni armate, ci numai indivizi, misionari, propagandiști. De aceea creștinismul depăși lesne sfera teritorială a imperiului și cuceri țări în cari armate cu greu ar fi pătruns. Tot în felul acesta se explică organizarea comerțului „internațional“, cucerirea de „piețe noi“, deschiderea unor țări îndepărtate pentru comerț, din clipa ce *navigația* deveni un mijloc ideal de comunicație.

Progresul tehnic a înfăptuit, în această privință, în sec. XIX și XX adevărate minuni. Mai ales în ultimii ani, mijloacele de comunicație și de transport s'au perfecționat și înmul-

țit în așa măsură, încît toate națiunile au intrat într'un schimb intens de bunuri materiale, dar și spirituale. Trenuri rapide, automobile, avioane, vapoare, apoi telegraful, telefonul, radio-difuziunea au intensificat contactul între oameni în așa fel încît distanțele s'au redus într'o măsură nebănuită pentru transportul de bunuri materiale, iar pentru transmiterea gîndirii ele nici nu mai există ¹⁾).

S'ar părea deci că credința cosmopoliților e justificată: omenirea reprezintă tot mai mult o unitate și nu va trece mult timp și vor dispărea națiunile, Statele, etc, și vom avea numai „oameni“!

Dar nu este așa, ci s'a întîmplat tocmai contrariul. Să vedem de ce.

20. CETATEA ANTICĂ ȘI NAȚIUNEA MODERNĂ

Iluzia umanitariștilor cosmopoliți se întemeiază, fără îndoială, pe experiențele istoriei cari demonstrează posibilitatea de a sfărîma cu ajutorul raționalizării autonomia comunităților umane. Faptul că oamenii se pot înțelege întreolaltă și se pot asocia și organiza în vederea îndeplinirii unui scop comun, părea a fi un indiciu că în sfîrșit *toți oamenii* se vor asocia în vederea îndeplinirii tuturor scopurilor posibile, *devenite scopuri comune*. Se credea, anume, că răspîndirea de cunoștințe, cît mai multe și mai variate, este suficientă pentru a crea o societate umană universală, o reuniune a tuturor oamenilor ajunși la același grad de cultură. Dacă și aristocratul și burghezul și țăranul și muncitorul își vor dobîndi același grad de „cultură“, adică de cunoștințe, vor dispărea luptele între clase, întrucît vor dispărea doar clasele, a căror opoziții li se înfățișa oamenilor secolelor trecute *întemeiate pe deosebirea gradului de cultură*.

Pentru a forma o națiune unitară și omogenă, idealii revoluției franceze nu cereau decît o răspîndire cît mai mare a științelor. Și cînd toate națiunile ar ajunge la același grad de cultură, toată omenirea ar deveni o unitate omogenă. Dar s'a văzut că răspîndirea cunoștințelor n'a îndulcit raporturile între clase, ci dimpotrivă le-a înăsprit, fiecare clasă căutînd a-și dobîndi dominațiunea absolută. Astfel proletariatul, prin dobîndirea de cunoștințe, a reușit să organizeze mai bine lupta împotriva burgheziei, cu scopul de a-i lua locul „în conducerea societății“, în realitate cu scopul de a înlocui elita politică ieșită din burghezie printr'o elită politică nouă constituită din con-

1) Vezi *Jean Brunhes, La Géographie humaine, I-III, 3-a éd., Paris 1925, I, Chap. III, 7: La Géographie générale de la circulation.*

ducătorii proletariatului. Confuziunea celor două puteri, politică și economică, devenită permanentă în democrațiile moderne explică aceste lupte și vicisitudinile lor.

Napoleon, care încercase, în Franța, să separe cele două puteri și să subordoneze puterea economică celei politice, a intrat iarăși în conflict cu burghezia, deoarece se întorsese la vechiul sistem prin crearea unei noi aristocrații ereditare. Împotriva lui se aliă burghezia franceză cu cea engleză și răsturnă monarhia napoleoniană. În urmă însă, burghezia se dovedește incapabilă de a rezolvi prin propriile ei puteri problema socială, când conflictul între ea și proletariatul deveni tot mai acut. În Rusia se nascu o dictatură napoleoniană dar inversă: economicul își aservi cu desăvârșire politicul. În Rusia, putem afirma cu hotărîre și pentru a pune sfîrșit confuziei termenilor, s'a instalat la putere dictatura unei noi *burghezii*, care s'a întors nu la feudalism, ci la instituția sclavajului din antichitate. Pe linia raționalizării deci nu se poate ajunge la *unitate*, ci la înăsprirea luptelor, înăuntrul unităților între puterile raționalizate, la dictaturi și tiranii: politice, economice, religioase, etc. Iar aceste dictaturi și tiranii devin, cum am expus înainte, prin firea lor, universaliste, tinzând a supune întreaga omenire acelei comunități din care s'a născut și pe care se sprijină puterea raționalizată. Adică avem: un imperialism politic (și mai tîrziu religios) *roman*, un imperialism economic *rus*, într'o vreme de imperialism filosofic *grecesc*, etc.

Ceea ce visează cosmopoliții nu s'ar putea înfăptui deci decît prin ivirea unei comunități umane ale cărei puteri și-ar dobîndi o superioritate *absolută* față de puterile celorlalte comunități. Și atunci toate celelalte comunități ar intra sub dominațiunea acelei comunități superioare: omenirea ar fi unificată și pacificată.

Deci încă odată fie spus: o organizație raționalizată n'are niciun înțeles (și nici nu s'ar putea ivi) decît în raportare la o *comunitate* înăuntrul căreia își împlinește funcțiunea. Iar comunitatea care, *astăzi*, reprezintă o unitate cu tendința de a-și desvolta toate puterile necesare autonomiei ei este *națiunea*. Națiunea este un produs *istoric*, o unitate socială născută din ordonarea și ierarhizarea puterilor sociale în *temeiul primatului ordinii morale*. Deci numai în măsura ce a fost dată posibilitatea de împăcare a conflictelor între indivizi, clase sociale, confesiuni religioase, etc., s'au putut închege *națiuni*, pornind dela condițiunile biologice care îi leagă pe indivizi în grupuri familiale, pînă la hotarele înăuntrul cărora se poate desăvârși legarea conștiințelor, a sufletelor nu numai între cei vii, ci între generațiile ce se succed. În temeiul acestui fapt națiunea este un produs *istoric*, iar nu *natural*, și nici *rațional*. Natura este fără timp, rațiunea este deasupra timpului, istoria este în timp. Prin istorie natura devine inteligibilă cu ajutorul ra-

țiunii. Rațiunea așează lucrurile naturale, diverse și contingente, în istorie, în timp, legându-le întreolaltă și formînd astfel *unități istorice*, adică unități a căror identitate se păstrează prin *legalitatea* evoluției lor, legalitate exprimată prin normele stabile după cari sînt *organizate aceste unități*. Un organism viu rămîne identic în timp, nu fiindcă nu se schimbă, ci fiindcă se schimbă după *legi* pe care rațiunea le poate desprinde din continuitatea schimbărilor. Din ceea ce se petrece în istorie, rațiunea desprinde mașina, mecanismul, dar pe ea n'o interesează succesiunea modelelor, și nici scopul la care servește mașina, nici condițiile în care se naște și în care poate rezista mașina, nici efectele pe care le-a dat sau le va da. În sociologie, rațiunea va *defini* „familia“, „Statul“, „biserica“, etc., în afară de timp și loc, prin funcțiunea acestor „mașini“, funcțiune rezultată din *structura, organizarea* lor.

Dar noi am împins analiza mai în adîncime, cercetînd natura materialului și năzuind a descoperi *principiul* care dă viață mașinei sociale, îngăduindu-i să și păstreze identitatea în timp. Am analizat procesele care se petrec înăuntrul comunității, relațiile interindividuale din care se naște o comunitate, dar prin care, în același timp, individul devine liber pe *linia raționalizării* activității sale. Libertatea ce și-o dobîndește individul poate sta în slujba comunității sale, dar poate constitui și o mare primejdie pentru ea. Istoria comunităților umane e străbătută de această antinomie între virtute și păcat, între jertfă pentru păstrarea și desăvîrșirea comunității și pornirea spre distrugere și atomizare. Dar chiar din condițiunile nașterii libertății individului rezultă și limitele *universalismului*, ale cosmopolitismului. Atomizarea trebuie să se oprească la hotarele ordinei biologice, a cărei distrugere ar însemna dispariția omenirii. Pe de altă parte, sfera comunităților cari se pot forma prin lărgirea comunităților biologice e limitată prin condițiile în care se desfășoară procesul dialectic care leagă conștiințele individuale într'o unitate spirituală, *sufletească*. Integrarea individului în *comunitate* cere prinderea întregului său suflet în procesul dialectic prin punerea sa în contact nemijlocit și neîncetat cu celelalte suflete. Raționalizarea îngăduie o înțelegere între indivizi *de aceeași specialitate* și pe deasupra comunității și asocierea lor profesională într'o putere organizată. Dar sufletul lor, dacă nu e ucis și sărăcit prin specializare, rămîne legat de comunitatea în care s'a născut.

Înțelegem acuma că Cetatea antică, în hotarele ei înguste, a realizat o comunitate sufletească tocmai prin crearea condițiilor necesare nașterii și dăinuirii ei. Ea a înlesnit contactul nemijlocit și neîncetat între indivizi printr'o educație sistematică, prin strîngerea sufletelor într'o *comuniune neîncetată* prin legarea generațiilor într'o unitate în timp. Pe deasupra comu-

nităților reprezentate prin Cetăți, s'au înfăptuit legăturile raționale între specialiști: filosofi, preoți, politicieni, artiști și meseriași. Raționalizarea politicii a îngăduit lui *Filip* și *Alexandru* să încerce întemeierea unui Stat universalist, în care s'au putut desvolta și alte imperialisme: religia, știința, economia. Dar au lipsit (și aci, ca și mai târziu, în imperiul roman) condițiunile pentru crearea unei comunități sufletești, a unei comunități morale, cum se încheagă azi națiunile moderne, deoarece lipseau mijloacele pentru contactul strâns și neîncetat al indivizilor. De aceea *particularismul cetăților* a dăinuit în tot cursul antichității, dar și în Evul mediu și mai dăinuiește și azi acolo unde mijloacele pentru contactul amintit lipsesc.

Abia în timpurile moderne acest particularism a fost învins prin nouile mijloace de comunicație, cari permit nu numai specialiștilor de tot felul să prindă prin raționalizarea puterii lor diferitele comunități sub *dominațiunea* lor, ci îngăduie formarea de comunități mari și puternice, de *națiuni*, care au tendința și sînt în stare să-și organizeze toate puterile, punîndu-le în slujba închegării și apărării unității proprii. Astfel națiunile moderne se întorc, în condițiuni schimbate și cu posibilități mai largi, la tipul *cetății*. Acolo unde poșta, telegraful, posturile de emisiune și recepție radiofonică au înfăptuit un contact zilnic, nemijlocit și intens între indivizi, — așa cum odinioară se petrecea pe *forum* (ἀγορά), — s'a realizat unitatea națională, o comunitate morală indestructibilă și au putut fi înlăturate luptele între „specialiști“ precum și antagonismele între puterile sociale raționalizate.

Iată deci cum se explică reacțiunile „naționaliste“ împotriva cosmopolitismului! Iată cum se explică faptul că în Rusia s'a putut institui o tiranie a demagogilor marxiști, a unei minorități de specialiști asupra unui imens teritoriu care cuprinde o mare mulțime de comunități fără legătură întreolaltă ¹⁾ iar pe de altă parte că Italia și Germania s'au transformat în comunități unitare și bine încheigate, cu tendința de a-și desvolta și armoniza toate puterile raționalizate. Așa se explică de ce Austria a putut dăinui ca unitate politică, fiind monarhie absolutistă, deși între țărani romîni din Bucovina de pildă și cei din Tirol nu există și nu putea să existe nicio legătură, care să-i unească într'o comunitate. Dar în Bucovina erau Tirolezi în administrație și în armată, și nimic nu se opunea ca un Român bucovinean „specialist“ să fie prefect sau ofițer în Tirol. În felul acesta, înainte de războiu, Puterile europene se gîndeau

1) Tiraniile politice s'au născut acolo unde au lipsit posibilitățile de contact strâns între „supuși“, dar tirani abili au știut să-și creeze astfel de condiții pentru a-și păstra dominațiunea. Astfel Pisistrat, ne spune Aristotel (în *Constituția Atenei*) a făcut ca Atenienii să trăiască împrăștiati la țară și, ocupați cu gospodăria lor, să n'aibă nici răgazul nici dorința să se ocupe de afacerile Statului.

să pacifice Macedonia printr'o jandarmerie și administrație „internațională“. Specialistul perfect n'are familie nici patrie, el este o rotiță într'un mecanism care poate funcționa în orice loc și în orice timp. Așa progresele realizate în antichitate în raționalizarea politicii au înlesnit organizarea Statelor de mai târziu: *Politica* lui *Aristotel* este și azi un manual util pentru instruirea elitei politice din toate Statele, cum și *Principele* lui *Machiavel* cuprinde regule de tehnică politică valabile pentru toate timpurile. Totașa, în privința tehnică, organizațiile religioase se aseamănă întreolaltă. Când misionarii creștini ajunseră în Tibet și cunoscură organizarea bisericii de acolo, cu Dalai Lama, preoți, călugări, etc., ei rămaseră uluiți de asemănarea ei cu biserica romană și crezură că se găesc în fața unei opere a diavolului, care a vroit să-și bată joc de o instituție divină pe care creștinii o credeau unică !

21. DEFORMAREA SUFLETEASCĂ A SPECIALISTULUI

Prin exercițiul dialectic, individul uman își dobîndește libertatea, autonomia sa. El poate trece la monolog, el gîndește, cercetează. El își sporește puterile prin rafinarea senzibilității, își creează mijloace tehnice pentru a stăpîni natura și pe semenii săi. El devine *tehnician specialist*. Dar, și pentru el și pentru omenire, derivă de aci o mare primejdie. Individul specialist e deformat sufletește, el nu vede înaintea sa decît un singur scop : dominațiunea prin specialitatea sa, iar omenirea, dacă ar fi compusă numai din specialiști, ar pieri. Căci orice organizație de specialiști raționalizată pe deplin are tendința de a distruge toate celelalte *puteri*. Dar, individul, înainte de a se specializa, trebuie să se nască. Deci trebuie să existe mai întîiu ordinea biologică din care să se completeze o organizație raționalizată în măsura ce indivizii ce o formează dispar prin moarte. Așa, de pildă, în imperiul roman *clasa politică* se alimenta la început din familiile romane. Dar specializarea progresînd și distrugînd familia romană în clasa politică intrară indivizi din cele mai diferite grupuri familiale biologice). Biserica romană, prin introducerea celibatului, renunță la unitatea biologică a specialiștilor ei, recrutînd pentru preoție copii din toate neamurile creștine. În organizația savanților, d. ex. în școlile filosofice grecești din antichitate, intră de timpuriu indivizi veniți din Orient. Tot așa, în timpurile moderne, se formează o organizație economică „internațională“.

Această *posibilitate* de a-l desprinde pe individ din comunitatea sa biologică (și în urmă și morală) și de a-l integra prin instrucție (școlire) într'o organizație raționalizată universalistă, a dat naștere iluziei că o astfel de organizație există

pentru sine, că e *autonomă* și își are *istoria* sa proprie. Istoria acestor organizații n'ar putea însemna însă decît progresarea continuă în cunoașterea mijloacelor tehnice pentru înlăptuirea scopului specific fiecărei organizații, d. ex. de a-l face pe om cît mai religios, sau cît mai bun cetățean (ostaș) sau cît mai bun producător de bogății, etc. Dacă ne-am imagina însă că una din aceste organizații posibile, de pildă cea religioasă (în forma bisericii catolice) și-ar dobîndi dominațiunea absolută și i-ar preface pe toți oamenii în sfinți (preoți perfecti), n'ar pieri omenirea? Mai întîi că toți indivizii ar deveni celibatari, apoi n'ar mai avea nici interes nici pregătirea pentru munca economică, etc.

Se vede de aici cît de absurde sînt teoriile unilaterale cari cred că omenirea trebuie organizată după un singur principiu. Teoriile, anume, sînt făcute de specialiști și pentru folosul specialiștilor. Ele oglindesc orgoliul și tendința specialistului de a stăpîni Universul prin organizația specialității sale. Din aceste tendințe s'au ivit apoi și luptele între diferitele categorii de specialiști deformați sufletește, între tehnicienii perfecti cari cred că numai tehnica lor e menită să ferească omenirea.

Dar în sufletul fiecărui om se găsește săpată imaginea *comunității* pe care nicio deformație profesională n'o poate șterge cu desăvîrșire. Specialistul, ori cît de desăvîrșit și pornit spre „cosmopolism“ ar fi, rămîne totuș legat sufletește de *comunitatea* sa, de familia sa, de națiunea sa (care reprezintă cea mai largă comunitate familială). *Mecanismele sociale* se nasc înăuntrul comunităților și pentru dănuirea lor. Cînd ele depășesc hotarele comunității înăuntrul căreia s'au încheat și cînd încearcă a se constitui ca organizații „supranaționale“ autonome pe deasupra comunităților, în mod necesar ele își pierd rațiunea de existență și trebuie să intre în soluție, dat fiind că funcționează în vid, *fără scop*. A face artă pentru artă, politică pentru politică, știință pentru știință etc., ar însemna să produci valori cari nu sînt valori pentru nimene, *ci valori* în sine. Ceea ce ar fi absurd.

Ci noi am demonstrat că orice *artă*, orice activitate umană. își dobîndește un înțeles prin raportarea ei la *viața comunității*.

Dacă istoria omenirii ne arată multe rătăciri ale omului devenit tehnician, ea ne desvăluie, pe de altă parte, tendința continuă de cimentare a unor comunități pentru cari raționalizarea activităților nu este decît un mijloc pentru desăvîrșirea unității lor. În aceste comunități, pe cari le-am numit *națiuni*, libertatea și autonomia indivizilor se împacă, fără contradicție, cu solidaritatea lor desăvîrșită.

Cînd toate națiunile lumii vor fi devenit comunități perfecte, prin organizarea și echilibrarea *puterilor* necesare existenței lor și prin înlănțuirea sufletelor într'o unitate spirituală

indisolubilă, omenirea se va înfățișa ca un cosmos bine ordonat și evoluind după *legile morale* instituite de voința Creatorului lumii.

Dar să vedem mai de aproape cum se înfățișează problema păcii eterne, condiție a cosmosului social desăvârșit.

22. CONȘTIINȚA MORALĂ

Istoria omenirii ni se înfățișează ca o neîncetată facere și desfacere de *comunități* omenești. Forțele vitale dau naștere comunităților biologice. Pe plan social intervine tendința de a organiza comunitatea, de a depăși hotarele comunității biologice. A organiza nu înseamnă însă altceva decât de a crea organe menite să înlesnească creșterea și dezvoltarea lăuntrică a unui sistem. Problema ce i se pune omului a fost și este de a structura sistemul social în așa fel ca să-și poată păstra unitatea față de orice schimbări exterioare. *Rațiunea* i-a îngăduit omului să înainteze pe acest drum al organizării sociale și să construiască sisteme sociale cari depășesc, în complexitatea și întinderea lor, orice sistem social creat de „natură“ în domeniul vieții, în *ordinea biologică*.

Ordinea socială umană e *rațională*, adică întemeiată pe cunoaștere. Dar trebuie să deosebim bine în orice activitate a omului scopul și mijloacele menite să înlesnească atingerea scopului. Toate erorile ce s'au ivit în *teorie și practică*, izvorăsc din confuzia între scopuri și mijloace.

În teorie, vedem cum numeroși reprezentanți ai științei sociale, în loc să se mulțumească a *explica* faptele sociale, încearcă a ne arăta cum ar trebui să procedăm pentru a reforma societatea după *idealul lor social*. Ei nu văd, anume, că știința, dacă vrea să fie știință, nu ne poate informa decât asupra mijloacelor necesare pentru înfăptuirea unui scop dorit de noi. Postulatul obiectivității științei (al oricărei științe) ne spune că pentru reprezentanții științei singurul scop al activității lor trebuie să fie *cunoașterea adevărului*. Mijloacele pentru atingerea acestui scop se găsesc tot într'o știință specială numită *logică*. Dar, studiind activitățile omenești, constatăm că ceea ce este mijloc pentru o activitate anumită e scop pentru altă activitate. Limita ar fi atinsă numai prin fixarea unui scop suprem față de care toate celelalte scopuri n'ar fi decât mijloace.

Dar, pentru ca să putem vorbi în general de activitate, de scopuri și mijloace trebuie să presupunem existența unei ființe care *vrea scopul*, adică are reprezentarea scopului spre care tinde și pe care vrea să-l înfăptuiască prin mijloace ce le crede potrivite. În ordinea mecanică („naturală“) observăm că o *cauză* produce un *efect*, fără să putem spune însă că efectul produs

a fost scopul cauzei, cum, de altminteri, efectul este cauza altui efect ș. a. m. d. Avem deci aci o înlănțuire de fenomene, fiecare din ele cuprinzînd în sine necesitatea ivirii altui fenomen. Deosebirea însă între cauză și efect și, în general desprinderea înlănțuirii cauzale din care se naște *ordinea* naturii presupune și cere existența unei ființe *care stă în afară de ordinea mecanică* și pentru care ordinea mecanică devine un mijloc de întreținere a vieții. Viața e deci un scop înfăptuit cu mijlocul ordinei mecanice, a materiei anorganice. Materia servește, e subordonată vieții. Dacă nu depășim sfera vieții, viața e scop în sine, cum este de fapt pentru toate vietățile : plante și animale. Omul a evadat însă, prin comuniunea cu semenii săi, din sfera biologică în sfera spirituală, sufltească, astfel că pentru dînsul ordinea biologică a devenit un mijloc pentru înfăptuirea unor scopuri noi, a unor valori necunoscute celorlalte ființe. Stăpînirea ordinei biologice, *organizarea ei* în conformitate cu *idealul moral*, îl deosebește pe om de animale. Această *organizare* a vieții își găsește expresia în crearea de *societăți omenești*. Pentru un animal ordinea biologică e haotică. Animalul e individualist, egoist, solipsist. Omul însă a reușit să înțeleagă legile *psihice*, să despartă sufletul de trup și să descopere o nouă ordine : cea a vieții, în care sufletul domină *materia organizată*, sau, mai bine zis, în care sufletul își organizează materia. Această cunoaștere nouă i-a înlesnit omului să mla-dieze ordinea biologică punînd-o, ca mijloc, în slujba sufletului său.

Dar, ajuns în acest stadiu, omul a devenit și el individualist, egoist și solipsist. Nu însă ca *organism* ci ca suflet, ca *monadă* spirituală. Pentru el societatea (adică ordinea biologică *raționalizată*) a devenit mijloc servind scopurilor sale. Individul procedează deci față de *viață*, așa cum procedează animalul față de materia anorganică : o întrebuințează pentru scopurile sale, o *organizează*. Dar această organizare se desfășoară pe alt plan, anume pe plan psihic în temeiul cunoașterii legilor *vieții*.

Dar am văzut cari sînt condițiunile pentru ridicarea individului pe plan spiritual, pentru evadarea lui din ordinea biologică. Numai comuniunea cu semenii săi i-a înlesnit să treacă în ordinea biologică. Numai comuniunea cu semenii săi i-a înlesnit să treacă în sfera spirituală, în lumea istoriei. Dobîndindu-și libertatea față de ordinea biologică, omul e pus înaintea problemei : *spre ce scop s'o întrebuințeze*. Cînd e vorba de ordinea naturii nicio *vietate* nu stă la îndoială de a o pune în serviciul individualității proprii, de a o exploata pentru întreținerea funcțiunii „organismului“ său.

Astfel organisme *întrebuințează* orice materie, deci și materie deja organizată, pentru „hrana“ lor. Așa plantele servesc ca hrană animalelor, cari și ele la rîndul lor sînt mîncate de alte animale. Abia omul, liberîndu-se de ordinea biologică,

face deosebire lămurită între plante și animale și, descoperind sufletul celorlalți oameni și pe al său propriu, trage hotar între sfera biologică a vietăților și cea a sufletelor. Dar această descoperire este un eveniment istoric, un eveniment în istoria pământului, dacă nu chiar în istoria Universului. Ea a dat naștere unei noi lumi pe care o putem numi, cu un termen vechiu, lumea inteligibilă. Individul uman, descoperindu-și sufletul, este suflet, adică s'a născut a doua oară, a devenit suflet. Dar nu trebuie să se nască a doua oară: acesta e adevărul demonstrabil. Adică individul uman poate rămânea în ordinea biologică și poate recădea în ea, dacă, în momentul nașterii sale ca suflet, nu recunoaște noua ordine în care a intrat și care este *ordinea morală*. Aci, în ordinea morală, i se desvăluiesc sufletului scopurile spre care trebuie să tindă pentru a-și dobândi nemurirea, pentru a dăinui ca suflet, deci ca existență ferită de prefacerile materiei.

Ceea ce înseamnă deci că omul, dobândindu-și suflet și identificându-se cu sufletul (dar în toată puterea cuvântului și fără rezerve), se va strădui să prefacă societatea într'o comunitate morală, deci să vadă în asociația umană, născută în ordinea biologică, un mijloc de a organiza comunitatea sufletelor, o comunitate spirituală.

Dacă însă omul, evadînd din sfera biologică și devenind liber față de ea, adică stăpînînd-o în temeiul cunoașterii legilor ei, o întrebunțează ca mijloc pentru satisfacerea pornirilor sale animale, a *instinctelor* sale cari îl mîină spre conservarea organismului său (a trupului), el se pune în calea înălțării societății spre moralitate și își distruge și sufletul propriu.

Individul uman care acționează împotriva normelor morale și îi consideră pe semenii săi ca mijloace pentru scopurile sale egoiste e mai rău și mai primejdios decît o fiară sălbatecă, deoarece aceasta nu distruge decît trupul altei vietăți pentru a-și nutri trupul propriu, pe cînd omul lipsit de principii morale distruge suflete, le atrage după sine în prăpastia neînțelegerii.

Primejdia aceasta a pierderii sufletului e cuprinsă în „specializare“, „raționalizare“, anume cînd o *activitate* e considerată scop în sine, fie că e vorba de știință, de politică, de economie, sau, în general, de orice artă (τέχνη).

Cea mai mare eroare, cu urmări dezastruoase în istoria omenirii, cuprinde concepția cum că cunoașterea deci și știința (care reprezintă doar cunoașterea în gradul ei cel mai înalt), servește instinctului de conservare a individului. Dar, a defini astfel cunoașterea și a vorbi de funcțiunea biologică a conștiinței înseamnă a-l așeza și a-l țintui pe om în ordinea biologică și ar mai însemna că omul, rămînînd în ordinea biologică, n'ar putea organiza societatea, n'ar putea face *sociologie*, deoarece legile sociale i-ar fi cu totul necunoscute, așa cum animalul nu poate organiza societatea ci este „social“ numai în

limitele trase de instinctele sale. Dacă și în măsura ce analogia ajută la lămurirea unei probleme, atunci putem spune că omul e prins în *ordinea morală*, așa cum animalul e supus determinismului biologic. Dar e evident că aci nu poate fi vorba de instinct moral, de o lege morală înăscută, ci, precum am avut prilejul să arătăm, de o revelație a binelui suprem prin experiența binelui în procesul dialectic (de comuniune cu semenii) prin care se naște sufletul. Gradul de intensitate a conștiinței morale depinde de intensitatea comuniunii sufletești, de intensitatea cunoașterii reciproce a sufletelor. Limita ar fi atinsă când un om se cunoaște pe sine ca suflet și făcând parte dintr'o comunitate spirituală împreună cu cei ce i-a cunoscut ca suflete nemuritoare. Și, cum această comunitate nu poate dăinui decît prin neîncetata făptuire a binelui, omul e împins, cu necesitate logică, să conceapă existența binelui suprem, a lui Dumnezeu ca principiu moral, ca legiuitor suprem care a creat ordinea morală ca prototip al oricărei ordine.

Omul știe deci ce este bine și rău și va fi determinat să aleagă în toate faptele sale, binele *în măsura ce e legat sufletește de comunitatea în care s'a născut ca suflet*. El e determinat, zicem, de a contribui la perpetuarea comunității sale, în felul cum e determinat animalul prin instinctele sale sociale de a asigura dăinuirea speciei din care face parte. Dar așa cum instinctul poate da greș, așa cum există indivizi cu instincte biologice deformate (d. ex. femele sau masculi cari își devorează puii și pui cari își devorează părinții), așa există oameni cu conștiință morală debilă sau deformată și cari, din această pricină, se întorc împotriva propriei lor comunități, devorînd, dacă putem zice așa, pe proprii lor copii sufletești sau pe proprii lor părinți sufletești.

Cine își dă silința să citească în cartea istoriei omenirii va găsi destule exemple de acest fel.

23. PACEA ȘI RĂZBOIUL

Specializarea cuprinde, cum am spus, totdeauna primejdia întoarcerii individului împotriva comunității proprii. *Deformarea profesională* ¹⁾ este deci o deformare sufletească, deoarece un *suflet normal* se naște în comunitate și rămîne legat de comunitate (ceea ce am demonstrat neîncetat). Deformarea profesională ne explică apariția armatelor de mercenari, a francmasoneriei etc. Ea ne explică constituirea tuturor formelor de tiranie izvorîte din predominarea (ipertrofierea) unei specia-

1) Vezi studiul d-lui *André Joussain*, *La déformation professionnelle* (în *Revue Internationale de Sociologie*, Nos III—IV, 1937).

lități. Dar ea ne explică și izbucnirea de *conflicte interne, intracomunitare*, prin faptul că diferitele organizații de specialiști intră în luptă pentru dominațiune.

Am arătat cum se pot evita aceste lupte, cum se poate constituit o comunitate umană. Condiția fundamentală pentru *pacea internă* este, după părerea noastră (care poate fi verificată prin istorie), legarea individului de comunitate în așa fel ca să aibă conștiința clară că numai punându-și specialitatea sa în *slujba comunității* își asigură existența sa ca suflet. Ceea ce ar însemna că pacea internă ar fi asigurată când indivizii ar recunoaște, fără rezerve, primatul ordinii morale și n'ar vedea în specialitatea lor decît un mijloc de a desăvîrși, împreună cu celelalte specialități, ordinea morală.

Comunitățile omenești concrete, istorice, au tendința de a se apropia de forma ideală, dar totdeauna vor fi amenințate de egoismul specialiștilor. Acest egoism rațional al specialiștilor ni se pare mai primejdios decît egoismul biologic născut din instinctul conservării proprii, deoarece acesta e echilibrat—pe plan biologic — prin instinctul familial. Cînd însă egoismul biologic e întărit prin egoismul rațional, individul devine o ființă antisocială, un animal pornit să-și distrugă specia.

Instabilitatea comunităților complexe și neîncetata primejdie de crize interne se explică din neîntrerupta tensiune între cele două tendințe opuse: una mergînd spre închegarea unei comunități morale desăvîrșite în temeiul legăturii sufletești între indivizi și alta spre dobîndirea unei libertăți individuale cît mai largi prin mijlocul specializării.

„Cum tendințele egoiste, zice d-l *Joussain* în studiul citat mai înainte, sînt firește mai puternice și mai energice decît inclinațiunile altruiste sau desinteresate, prin faptul că omul este o ființă vie înainte de a fi o ființă socială și că instinctul de conservare socială rămîne la el subordonat instinctului de conservare personală, deformarea profesională are efectul de a asigura preponderența intereselor de grup asupra intereselor generale ale țării“.

Am prefera să înlocuim termenul de „țară“ cu cel de „națiune“ (comunitatea morală concretă cea mai largă). Considerînd națiunea numai ca o unitate compusă din grupuri (profesionale) și dăinuind ca unitate numai prin echilibrarea grupurilor, e lămurit că pacea internă ar fi greu de înfăptuit. Cînd o națiune e guvernată de un parlament, idealul ar fi, după d-l *Joussain*, „ca adunările să fie constituite din reprezentanți ai diverselor profesiuni într'o proporție a cărei formulă nu e încă aflată și probabil că nu va fi nici odată descoperită, dar a cărei efect, dacă ar fi găsită, ar fi de a compensa întreolaltă defectele contractate în exercițiul fiecărei profesiuni și de a face, dimpotrivă, să concureze calitățile dobîndite și întărite prin fiecare din ele“. Căci, „într'o adunare, profesorii și avo-

cații pot împlini o sarcină foarte utilă, dar ar fi primejdios de a da o țară pe mîna unei adunări compusă numai din profesori și avocați“.

Dar, dacă e destul de lesne să descoperim condițiunile pentru înfăptuirea păcii interne, mai grea ni se înfățișează problema păcii între comunitățile omenești sau, în ziua de azi, între „națiunile civilizate“. Din filosofia socială, problema „păcii eterne“ trece în sociologie și a devenit aci piatră de încercare pentru valoarea *practică* a acestei științe. Mai ales marele războiu din 1914—1918 a deschis din nou această problemă, împingînd la o nouă și temeinică cercetare a posibilităților de a înlătura războiul.

Să vedem la ce rezultate a ajuns sociologia.

În Octomvrie 1930 s'a ținut la Geneva al X-lea Congres internațional de sociologie. Comunicările și lucrările au fost publicate în *Analele Institutului Internațional de Sociologie*, Tom XVI cu titlul : *Sociologie de la guerre et de la paix* (Paris, Marcel Giard, 1932). Fenomenul războiului a fost expus în diferitele sale aspecte, punîndu-se și problema, cum s'ar putea evita izbucnirea de conflicte armate între națiunile civilizate.

Amintim că aceeaș problemă a format subiectul de discuțiune la congresul sociologic din Londra din 1906, la care a luat parte A. D. Xenopol ¹⁾.

Dacă la Congresul din 1906 a predominat, cum spune Xenopol, nota *pacifistă* și numai trei sociologi (*Lester Ward*, *Gumpłowicz* și *Xenopol*) „au susținut că războiul deși un rău învederat și dureros, nu poate fi înlăturat din desfășurarea trebilor omenești, cum nu pot fi deslipite atîtea alte rele, chinuitoare dar nedespărțite, de această desfășurare“, atunci în 1930, după experiența marelui războiu, nu ne vom mira să vedem și mai accentuată nota *pacifistă*. În *Introducere*, d-l *Gaston Richard*, pe atunci *Secretar general* al Institutului Intern. de Sociol., după ce constată că prevederile lui *Spencer* și *Comte* despre apropiata trecere dela militarism la industrialism și deci la pace nu s'au împlinit, nu crede totuș că teoriile opuse ale lui *Gumpłowicz* și *Ratzenhofer*, cari arată că războiul nu va dispărea din istoria omenirii, cuprind adevărul definitiv.

„De fapt, asta ar fi să renunțăm chiar la studiul legăturii sociale și al raporturilor între întinderea și soliditatea ei. Dacă societatea este, în firea ei, identică cu ceea ce *Comte* numea *consens*, concurs, cooperare a părților, pacea nu este decît sino-

1) Vezi comunicarea sa publicată în *Analele Academiei Romîne*. Seria II, Tom. XXIX, Memoriile secțiunii istorice, sub titlul „Congresul sociologic din Londra și Organizarea militară a școalelor în România“.

nimul popular al unei cooperări în acelaș timp lărgite, generalizate și stabilizate. A căuta condițiunile unei păci durabile nu este în acest caz altceva decît a căuta condițiunile unei legături sociale destul de stabile, destul de puternice și destul de mlădioase pentru a rezista cauzelor de disoluție violentă. Dacă problema sociologiei aplicate nu este aci, unde este ? Dar orice știință inductivă înaintează prin studiul unor cazuri negative. Dacă pacea este sinonimul legăturii sociale, războiul este din partea sa expresia scurtată care înseamnă modalitățile diverse ale unei rupturi violente ale acestei legături precum și consecințele acestei rupturi pentru pasiunile și instinctele omului. Studiul războiului este pentru sociolog ceea ce este pentru psiholog studiul nebuniei și al epilepsiei, ceea ce este pentru jurisconsult studiul criminalității. Acesta este studiul unui caz de absență ; el înlocuește o experiență imposibilă. Distrugerile morale pe cari războiul le săvîrșește într'o zi arată ceea ce natura umană datora unei educații sociale de mai multe mii de ani. Din acest punct de vedere războaiele între State civilizate se deosebesc poate destul de puțin de războaie civile. În amîndouă cazuri suveranitatea, autoritatea legilor, ordinea socială dau faliment. Sociologul care ar refuza să studieze războaiele ar putea fi asemănat unui biolog care ar refuza să studieze boalele și să primească lămuririle anatomiei patologice“.

Xenopol susținuse, la vremea sa, că războiul nu poate fi înlăturat, deoarece în cursul istoriei el a creat, prin cuceriri și asuprașiri, nedreptăți ; a înlătura războiul ar însemna ca aceste nedreptăți să rămînă nereparate. El se gîndea mai ales la răpirea Bucovinei și a Basarabiei și la robia politică a Romînilor ardeleni.

Gaston Richard crede că aceste probleme s'ar putea deslega pe cale pașnică. „Dacă cei mai mulți dintre noi, zice el, sînt izbiți mai ales de caracterul antisocial al războiului, alții vād în el despăgubirea acceptabilă a dreptului ce-l au națiunile de a duce fiecare o viață proprie, de a afirma geniul lor în istorie, de a fi fiecare un focar ireductibil de energie umană. Aci e cuprinsă o idee a cărei expresie nici un spirit științific nu poate gîndi a o interzice sau a o limita. Diversitatea popoarelor a fost în cursul istoriei o condiție a progresului ; ea a scutit prețioase focare de cultură împotriva unui conformism intelectual înăbușitor ; ea a făcut să se nască între națiuni o emulație rodnică mai ales în ordinea estetică, precum și o tendință a națiunilor spre critica reciprocă a moravurilor lor, tendință din care a putut profita progresul moral. Acestea toate au fără îndoială mai mare valoare decît o apăsătoare unitate și merită încă să fie apărate. Dar dreptul internațional, bine conceput și bine aplicat, n'ar fi oare cea mai bună garanție

a originalităților naționale, cari prea adeseori au fost înăbușite în trecut prin războaie de cucerire ?“

În *Memoriul introductiv*, d-l G. L. Duprat, expune și analizează pe larg condițiunile în cari se naște fenomenul războiului. Filantropii consideră războiul ca o plagă, iar antroposociologii văd în acest fenomen un mijloc pentru ivirea de forme superioare de civilizație. Dar e lămurit că sociologia ca știință trebuie să se ferească de judecăți de valoare, străduindu-se să *explice* fenomenele cu obiectivitate. Atingerea acestui scop nu e posibil decât printr'o precizare a termenilor. Trebuie să analizăm *constituția* societăților pentru a descoperi cauzele războiului. „Termenii ce corespund fenomenelor războiului și diferitelor funcțiuni sociale trebuie să corespundă unor *structuri* sociale bine definite. Putem înțelege prin structură *modurile de interdependență* stabilă, dacă nu constantă, ale organelor și funcțiunilor, constituind o unitate sintetică, independent de aspectele ce poate îmbrăca această unitate sintetică în ochii unor observatori superficiali“ (pg. 22). „O societate umană, mai ales în umanitatea cea mai civilizată, este o reunire de grupuri având fiecare structura sa proprie, și cari au între dînsele relații de interdependență de așa natură că tind spre un fel de unitate sintetică. Inlesnirile de acțiune intermentală, de comunicare afectivă și intelectuală, de participare la diferite psihisme colective, dau unui ansamblu de structuri sociale caracterul său original, de tot, cu funcțiuni foarte numeroase în *interferență*, pe cale de mai mult sau mai puțin mare coordonare sau subordonare“ (pg. 24).

Ceea ce noi am numit *formă socială pură* sau teoretică (în tratatul nostru de „Politică“, 1928) și în expunerile noastre de mai înainte „*putere socială*“, apare la G. L. Duprat sub denumirea de *structură unifuncțională*, iar unitatea sintetică născută din interferența structurilor (sau grupurilor) unifuncționale, el o numește *structură multifuncțională*. „*Solidaritatea multifuncțională* a elementelor constituind un grup domestic sau o comună, o cetate, o țară, se opune într'un sens solidarității unifuncționale a diferitelor grupuri constituite spontan sau artificial, fiecare pentru un scop definit, ca organ specializat în marea diviziune a muncii sociale. Structura acestor grupuri depinde de funcțiunea atribuită sau efectiv împlinită ; ea mai depinde și de *întregul* mai mult sau mai puțin sistematizat, și trebuie încă odată să pornim dela ansamblu pentru a dobîndi noțiunea detaliului. Dar în multe națiuni contemporane, adaptarea funcțiunii sau a organului nu s'a înfăptuit totdeauna în raport la acelaș *întreg* : astfel funcțiunea religioasă n'a avut pretutindeni ca scop unitatea națională ; funcțiunea economică a marilor proprietari sau căpitani de industrie sau a marilor bancheri, reuniți în consorții, cartele, trusturi internaționale, depășește cu mult cadrul Statelor, tot așa cum Bi-

serica romană, cu o structură atât de solidă, sau Internaționala a doua, cu o constituție mai debilă... Uneori constituția unor anumite grupuri cu scopuri regionale sau cu scopuri internaționale a fost, în opoziție cu cea a unor grupuri cu scopuri naționale, favorabilă sau defavorabilă pregătirii sau dăinuirii de lupte sau de conflicte : se cuvine deci să cercetăm cari sînt efectele obișnuite ale unei opoziții ce variază în natură și grad. Progresul în sociologie nu poate veni decît dela înlocuirea termenilor vagi de Societate, clase sociale, mediuri, densitate etc. prin noțiuni precise despre unitățile colective, analizate în așa fel ca să îngăduie observatorului să pătrundă pînă la grupurile elementare, a căror interdependență mai mult sau mai puțin riguroasă înfăptuește unitatea sintetică a fiecărui întreg, unifuncțional sau multifuncțional“ (pg. 26). „Triumful tendințelor războinice într'o țară trebuie să poată fi explicat printr'o structură socială mai mult sau mai puțin complexă, provizoriu sau de multă vreme preponderentă“ (pg. 27).

Autorul analizează apoi rînd pe rînd fenomenul războiului în raport cu : I. *Structurile multifuncționale* pe cari le împarte în : 1) structuri sociale elementare (cari sînt cam ceea ce numim noi „genuri de viață“, 2) structuri feudale sau imperiale, 3) structuri urbane, 4) State autoritare ; II. *Structurile unifuncționale*, cari sînt : 1) structurile religioase, 2) structurile tehnice, 3) structurile comerciale, 4) structurile economice în general, 5) structurile politice, 6) structurile juridice, 7) structurile vieții intelectuale, afective, educative, sportive etc. Capitolul III cuprinde analiza războiului în raport cu solidaritatea structurilor sociale, și anume : 1) războiul și structurile anormale, 2) solidaritatea structurilor naționale și războiul, 3) structurile morale ale popoarelor și pacea.

Dacă ne străduim a desprinde firul conducător al expunerilor d-lui Duprat, ajungem la următoarele rezultate.

Spiritul războinic s'a ivit și desvoltat în *agregatele nomade*. Prin secătuirea izvoarelor naturale de subsistență în locul de origine, sau din cauza creșterii populației, a turmelor prea numeroase, ele au fost împinse la expediții de pradă. Prin aceste expediții sub conducerea unui șef se pregătește războiul de cucerire și crearea de regate sau imperii cu *stratificare* socială bine deosebită „unde puterea militară s'a desvoltat atât pentru păstrarea dominațiunii foștilor jefuitori cît și pentru lărgirea cuceririi și a spoliațiunii“ (pg. 29).

„În realitate două tipuri de omenire s'au opus olaltă neîncetat, provenind unul din sedentarism, celalalt din nomadism, și de aici au rezultat caractere etnice foarte diferite : cel al *maselor rurale*, prin firea lor pașnice, și cel al straturilor zise superioare ieșite din *hordele războinice* (cu, bine 'nțeleș, toate diferențierile rezultînd din diversele adaptări la diferite mediuri fizice, la climate și la condițiile sociale de existență).

Între cele două tipuri iau loc cele ale populațiilor de vânători semi-războinici“ (pg. 29). Această stratificare se poate observa, în etapele ei, la triburile din Africa, dar și în Europa, în Balcani, se poate observa formarea de bande pentru prădare, de pildă la Albanezi sau la Bulgari (comitagiii).

Feodalitatea e caracterizată și ea prin organizarea luptei continue sub conducerea unui șef. Din feudalitate se nasc forme noi de dominațiune : despotismul, *imperialismul*, autocratia, deci una din formele de putere personală fără control. Organizarea puterii militare printr'o clasă războinică, la care se adaogă apoi „puterea spirituală“ a preoților, întreține cu necesitate războiul, deoarece masele supuse nu pot reacționa, nu se pot organiza împotriva stăpînitorilor. În acelaș fel se organizează și cetățile antice și mai tîrziu orașele medievale, unde o clasă stăpînitoare e totdeauna dispusă pentru luptă și are nevoie de lupte pentru păstrarea și lărgirea dominațiunii ei. Tot așa *Statele autoritare* sînt conduse de oligarhii războinice ; „funcțiunea de organizație militară a devenit una din principalele funcțiuni ale Statului omnipotent“ (pag. 40).

Structurile unifuncționale (religioase, tehnice, comerciale, etc.) creează elite care, organizate, tind a-și institui și lărgi dominațiunea, deci au nevoie de războaie și împing Statul la lupte : „grija pentru comerțul englez obligă Marea Britanie de a fi o putere militară navală de prim rang“ (pag. 55).

Opiniunea d-lui Duprat pare deci a fi că orice organizație oligarhică, în care masele „pașnice“ nu se pot opune clasei conducătoare, e predispusă pentru războiul. O elită, oricare ar fi caracterul ei preponderent (religios, politic, tehnic, economic, comercial), are tendințe imperialiste, de expansiune. Drumul spre pace nu poate fi altul decît prin democratizare, prin organizarea masselor care să poată opune claselor conducătoare rezistență puternică. „Democrație universală ar însemna pace generală“ (pag. 64).

La această nouă organizare a omenirii pentru pace ar urma să contribuie în primul rînd știința. Dar pacifiștii n'au fost încă în stare să elaboreze un plan bine definit pentru cooperarea internațională, care să ferească omenirea de noi catastrofe cum a fost războiul mondial. „Singurul mijloc descoperit de imaginația populară era dezarmarea : încă o concepție negativă, stearpă deoarece nu armamentele, arsenalele, cazărmlle, corpurile de armată și escadrele determină războiul ; ci antagonismele conducătorilor și ale masselor. Dezarmarea nu înseamnă nimic fără o contra-organizație opusă structurilor sociale ale belicismului. Această contra-organizație, această acțiune nouă a forțelor sociale durabile sau cu evoluție continuă ar fi fost necesar de dorit și, prin urmare, de conceput în mod lămurit. După mai mult de zece ani de discuțiuni, nu s'a făcut din acest punct

de vedere niciun pas mai mult înainte decît în prima zi și avîntul pacifist n'are nimic pentru a-l susține decît nădejdi vagi. Sociologul n'are oare de aci înainte dreptul de a interveni pentru a arăta defectul unui proces fără ieșire și de a indica condițiunile oricărei structuri sociale din ce în ce mai complexe, depășind mișcările naționaliste ale timpului prezent ? E aci vorba de a grăbi o *evoluție a moravurilor*, de a o conduce, de a o face cît se poate de sistematică" (pag. 90/91).

Autorului i se pare, anume, că omenirea a intrat în privința moravurilor într'o fază de adînci prefaceri. Vechile unități colective se desfac, totul tinde spre atomizare, spre individualism extrem. „Se pare că nu numai *cosmopolitismul* amenință marile cetăți cu disoluția moravurilor și instabilitatea crescîndă a tuturor relațiilor, cu schimbarea continuă a comportamentelor colective, dar și că marile concentrări de populații industriale, migrațiunile, exodurile rurale, părăsirea vechilor cetăți, ne mină spre individualism, amoralism, spre dispariția constrîngerilor sociale și a cadrelor obișnuite ale oricărei alte sinergii afară de ceea ce va fi impusă prin mașinism. Se poate întîmpla ca *epoca masselor*, care sînt gata a se năpusti unele împotriva altora, în lupte de un tip încă necunoscut, să urmeze celei a marilor națiuni ; ca masse impunătoare prin număr și disciplinate tocmai într'atîta cît cere solidaritatea în conflictele trecătoare (totuș formidabile) să se formeze, fără a ținea seama de frontierele actuale și să ducă lumea civilizată la o nouă barbarie" (pag. 92/93).

Totuși din acest haos inițial s'ar putea forma, așa speră autorul asociații noi, „forme de cooperare liberă de tot felul, structuri de colaborare în toate gradele (intelectuală, tehnică, științifică, economică, politică, juridică, etico-religioasă, educativă)". In felul acesta „structurile naționale ar putea fi depășite în sensul că *ele n'ar putea exclude toate felurile de cooperări internaționale*, tinzînd la unitatea organică a unei vieți sociale ce s'ar putea lărgi în mod indefinit". Dar nu trebuie să ne facem prea mari iluzii asupra posibilității unei astfel de reorganizări. „O lungă perioadă de agitații haotice e fără îndoială chemată să urmeze pe cea a disoluțiilor sociale" (pag. 93).

La sfîrșitul volumului, d-l Duprat strînge într'o Concluzie privind *Organizarea internațională a păcii*, toate ideile sale. Constată că evoluția a împins, chiar prin conflictele permanente între grupuri la formarea de unități tot mai stabile. Lupta însăș a arătat nevoia și posibilitatea de cooperare. In timpul prezent națiunile civilizate ar trebui să renunțe la tendința de a-și asigura o completă autarchie economică și să încerce o colaborare pe plan economic, fiecare dintre ele contribuind cu specialitatea ei la constituirea unei adevărate *unități sintetice*.

„Popoarele sînt deja în mod spontan solidare în domeniul științelor, al artelor, al vieții etico-religioase superioare (care n'are nimic comun cu rivalitățile sectelor, ambițiile eclesiastice, antagonismele dogmelor și riturilor); moravurile se liberează de *tabu*-uri locale, regionale și naționale; diversitatea limbilor — care există chiar în sînul unor anumite națiuni — nu este o piedecă pentru relațiile internaționale; dar solidaritatea economică e nerecunoscută încă de către plutocrațiile naționaliste, care constituiesc prin urmare cea mai serioasă piedecă pentru pacificarea inimilor și a spiritelor, pentru colaborarea desăvîrșită, rațională, a popoarelor“ (pag. 312).

Deci dominațiunea acestor plutocrații, în slujba cărora stau Statele naționale, ar trebui înlocuită printr'o democrație integrală. Ea s'ar întemeia pe emanciparea sindicală a muncitorilor și un *self-government* muncitoresc. „Pe baza *federalismului sindicalist*, care poate fi întins asupra tuturor națiunilor și care foarte repede n'ar mai lua în seamă frontierele naționale în folosul solidarității universale a lucrătorilor (intelectuali și manuali, cercetători și tehnicieni) pare că s'ar putea stabili suprastructura politico-economică, ceea ce va fi *cea mai sigură cheazășie de pace*“ (pag. 313).

24. ARMATA ȘI PACEA ETERNĂ

Nu putem face aci o dare de seamă amănunțită asupra tuturor lucrărilor publicate în volumul amintit (*Sociologia războiului și a păcii*). Unii din autori sînt pesimiști (consideră războiul ca un rău necesar, ca un fapt natural d. ex. *Amerigo Namias*), alții iarăș cred că, în *anumite condițiuni*, s'ar putea înlătura conflictele armate¹⁾. Intre aceștia din urmă îl amintim pe d. *Peritch*, profesor la Universitatea din Belgrad, care crede că drumul spre pace poate fi găsit în spiritualizarea progresivă a omenirii.

„Dacă pornim dela punctul de vedere că progresul omenirii stă în spiritualizarea ei din ce în ce tot mai considerabilă, adică în liberarea, pe cît e omenește cu putință, a raporturilor sociale și a societății de subt acțiunea și influența forțelor materiale (a legilor fizice), trebuie să ne hotărîm fără îndoială pentru pace, deoarece... ea reprezintă o stare de relații umane unde forțele elementare i-ar putea cel mai puțin încătușa pe oameni și unde, prin urmare, legea fizică a luptelor și forțelor ar avea cel mai slab efect“. Pentru a ajunge la această

1) Pentru teoriile mai vechi, vezi expunerea d-lui *G. Richard* (în acelaș volum): *Les doctrines sociologiques et le postulat du droit international*.

țintă, toate Statele actuale, suverane și independente, ar trebui prinse într'un *singur Stat*. „Singura luptă ce ar avea de susținut acest Stat, această putere unică, ar fi cea cu Natura fizică, o luptă a *spiritualului* împotriva *materialului*“. In felul acesta am ajunge la o *organizație federativă* a Continentului nostru și Europa ar deveni un *sistem* (ca *Universul*), „pe cînd astăzi ea ni se înfățișează ca o *stare de anarhie*, stare inerentă oricărei societăți întemeiată pe principiul libertății și neatîrnării, fie că e vorba de raporturi interne ale unui Stat sau de raporturi externe (internaționale).“

In orice caz, *Congresul sociologic din 1930* a arătat importanța acestei probleme precum și dificultățile ce stau în drumul deslegării ei practice. Sociologia, așa se desprinde din lucrările prezentate, trebuie să cerceteze cu obiectivitate și din toate punctele de vedere fenomenul războiului, să analizeze toate cauzele, să lămurească în ce condițiuni s'au ivit conflicte armate și dacă aceste condițiuni mai dăinuiesc sau încep a dispărea făcînd loc unor condițiuni favorabile păcii. Iar dacă oamenii doresc pacea, sociologia ar trebui să arate prin ce mijloace raționale s'ar putea înfăptui. Și înainte de toate, ni se pare necesară o cercetare temeinică a instituției sociale născută din conflictele războinice și care alimentează și azi războaiele. Această instituție este armata.

Istoria ne înfățișează multe și variate forme de „armată“. Tot ea ne spune că armata este o instituție socială ca și Școala și Biserica. Mai există și alte instituții sociale? Unii vor răspunde afirmativ și vor numi, de pildă, familia, alții vor adăuga și „*gospodăria*“, ¹⁾ deși aceasta pare a nu avea caracterul de instituție socială ca armata, biserica și școala. Dar, poate fi pusă „*familia*“ pe același plan cu armata, bisercia și școala? Avem uneori impresia că sociologii întrebunțează termeni cu înțeles foarte nelămurit și că sînt bucuroși să găsească cuvinte care să le îngăduie o clasificare aproximativă a „*fenomenelor sociale*“. Chiar expresia de „*fenomen social*“ e cît se poate de nehotărîtă. In fizică „*fenomenul*“ își are înțelesul său bine stabilit. Fenomenele de atracție, repulsie, gravitație, cele acustice, optice, etc. sunt fenomene, adică apariții perceptibile prin simțuri. Dar se poate vorbi în acelaș fel de „*fenomene*“ juridice, morale, economice? Da și nu, după cum interpretăm și definim termenii.

Această problemă are însă și tilcuri mai adînci. Fizicienii operează cu *substanțe*, cari se manifestează prin *fenomene*. Și, dacă ni se pare oportun să *aplicăm* și în sociologie metoda

1) La *Aristotel*, în „*Politica*“ sa, găsim încercarea de a deosebi familia de gospodărie (casă, *oikos*). Dar confuzia termenilor dăinuiește pînă în zilele noastre și va mai dăinui încă lungă vreme. Vezi expunerea noastră în „*Statul și Comunitatea morală*“ (București, ed. II, „*Universul*“, 1940), cap. I: „*Problema formei sociale*“.

fizicienilor, trebuie să ne hotărîm și aici să adoptăm o substanță de care să legăm „fenomenele“. Și ni se pare că, zicînd „fenomene sociale“, am stabilit și substanța care nu poate fi decît „societatea“.

Dar pe cînd fizicienii sunt feriți, prin natura obiectului lor, de a „substanțializa substantivele“, adică de a considera substantivele gramaticale ca substanțe, sociologii, mai ales cei din școala lui *Durkheim*, sînt dispuși a privi faptele sociale ca „lucruri“. Fizicienii vorbesc de căldură, electricitate, energie, dar nu ca de niște lucruri, ci știind că aceste substantive înseamnă categorii de „fenomene“ adică de manifestări ale unor substanțe, pe cînd pentru unii sociologi fenomenele ele însele devin substanțe.

Aristotel, atît în *Metafizica* sa, cît și în tratatul despre *Categorii*, ne atrage atenția că substanță în adevăratul înțeles al cuvîntului (substanță *primă*), este numai „individul“, iar speciile și genurile sunt „substanțe secundă“.

Pentru sociologie, important este să se facă deosebire lămurită între substanță (fie primă sau secundă) și fenomen, adică atribut al substanței. O anumită societate (de ex. națiunea franceză) ar fi deci substanță primă, „societatea“ în general e substanță secundă (specie). Dar armata, biserica, etc. ? Am fi ispitiți să dăm și națiunii franceze și armatei franceze calitatea de substanță ; dar ne dăm seama că totuși armata franceză face parte din națiunea franceză și n'are drept de existență proprie. *Națiunea* franceză se manifestă doar prin armata și școala ei prin toate celelalte instituții. Dar armata, în fruntea căreia *Napoleon* a întreprins expediția în Rusia, aparține națiunii franceze ? Mai mult : există o biserică franceză, o biserică a *națiunii* franceze ? Ni se pare că și armata lui *Napoleon* precum și biserica din Franța au o existență proprie și independentă de națiunea franceză, deci ar fi oarecum substanțe autonome. În sfîrșit, ajungem la afirmația paradoxală a unor sociologi că individul poate face parte din mai multe „forme sociale“ ; d. ex. el poate fi agricultor și ostaș, negustor și savant. Instituțiile ar fi „cadre“ pentru desfășurarea activității indivizilor. Atunci însă, și familia și națiunea ar fi astfel de cadre ? Un individ poate trece dintr'o familie în alta (prin adopțiune, căsătorie), tot așa și-ar putea schimba „naționalitatea“ prin dobîndirea unei noi cetățenii. Numai rasa nu și-o poate schimba : așa cel puțin afirmă zoologii și rasiștii.

Este orașul o realitate, adică substanță ? Satul ? Statul ? Pentru unii și regiunea este o realitate ! Mai rămîne și problema crucială a sociologiei : *raportul între individ și societate*. Organiciștii și pozitiviștii dau societății o existență proprie, unii dintre ei susținînd chiar că societatea are o realitate „superioară“, că ea este un „supraorganism“. Biologia a dat sociolo-

giei organiciste un sprijin puternic arătînd că și individul este „o societate de celule“. Ba, la drept vorbind, și celula este compusă din indivizi mai mărunți — și, în sfîrșit, ajungem la atom, care de altminteri, nu este decît termenul grecesc pentru „individ“. Unii sociologi cred că au explicat ceva spunînd că „individul este atomul social“, ceea ce n’ar însemna decît că societatea, care ca orice lucru compus, e divizibilă în elemente indivizibile. Cum, însă, indivizibilitatea nu se poate referi la individul „material“; întreaga problemă trebuie transpusă pe plan psihologic. Indivizibilitatea stă, se spune, în unitatea conștiinței individuale. De aici derivă o serie de alte probleme: cum se combină conștiințele individuale într’o nouă unitate?; se naște prin această combinație o nouă conștiință, cea socială sau colectivă?; sau poate că această conștiință socială e preexistentă conștiințelor individuale și aceste se nasc din ea?

Iată-ne aci în fața unor probleme pe cari sociologii caută să le deslege fără să-și dea seama că filosofia, dela începuturile ei și pînă azi, în zadar s’a străduit să le desnoade.

Se ’nțelege că nimeni nu-i poate opri pe sociologi să facă metafizică sau să cerceteze temeurile metafizice ale sociologiei. Credem dimpotrivă că această muncă e necesară, deoarece chiar constituirea sociologiei cere o reviziune a concepțiilor filosofice (metafizice) începînd cu *Platon* și sfîrșind cu *Renouvier*.

Numim *comunitate omenească* acea unitate care se încheagă prin comuniunea sufletelor. Comunitatea e ancorată în ordinea biologică, dar ea nu este o simplă prelungire a ordinii biologice, ci o nouă ordine întemeiată pe a doua naștere a omului ca suflet. Comunitatea, în acest înțeles, cuprinde nu numai pe cei vii (indivizi în carne și oase), dar și pe cei morți, dintre cari mulți sunt mai vii decît cei ce trăesc. Astfel Eminescu, de pildă, face parte din comunitatea romînească și e mai viu decît foarte mulți dintre cei ce pretind că trăesc, dar sunt morți de-a-binelea pentru comunitate.

O comunitate de acest fel, deși ancorată în ordinea biologică, nu mai face parte din ea, ci se ridică de-asupra ei. Timpul în care se desfășoară evenimentele „spirituale“ nu este timpul newtonian, ci timpul istoric.

Pînă în secolul XIX, filosofia rămîne fără înțelegere pentru istorie. Abia la *Fichte*, în explicarea nemuririi sufletului individual, germinează noțiunea timpului istoric. Dar, nu mult în urmă, *Hegel* dă expresie clară acestei idei. Ale sale *Prelegeri asupra filosofiei istoriei* constituiesc începutul unei noi concepții despre lume. *Hegel* deschide vedere largă asupra unei ordine spirituale în care omul intră după emanciparea sa de sub constrîngerea legilor naturale, mecanice. „Istorismul“ hegelian, deși limpede în structura sa fundamentală, nu dădu roade depline decît pe la sfîrșitul secolului XIX. Cauzele sînt multiple. Speculațiunile lui *Hegel*, în domeniul *filosofiei na-*

turii, trezire o reacțiune îndreptățită din partea reprezentanților științelor naturale, experimentale. Urmarea fu o recădere a filosofiei în materialismul cel mai naiv și primitiv. Așa zișii hegelieni de stînga, pentru a salva întrucîtva prestigiul maestrului, năzuiră să demonstreze că cel puțin *metoda dialectică hegeliană* își păstrează valoarea. Astfel se născu, din combinarea materialismului și a metodei dialectice, una din cele mai stranii concepții filosofice: marxismul, numit și „concepția materialistă a istoriei“! Pe de altă parte, desfășurarea ideilor filosofice în Franța, dela enciclopediști pînă la filosofia pozitivă a lui Comte, contribuî și ea la întunecarea simbului adevărat al filosofiei hegeliene. Positivismul îmbibat de științismul raționalist, dînd naștere sociologiei, n'a îngăduit o pătrundere mai adîncă în problema istoriei, iar evoluționismul spencerian rămîne încătușat în aceleași hotare trase de „filosofia naturii“, stăruind poate și mai mult asupra substratului *material*, purtător al oricărei „evoluii“. „Organicismul“ spencerian nu face decît să mai atirne o greutate de picioarele filosofiei sociale, oprind-o să treacă în cîmpul mănos al istorismului. Dar, tot dela *Hegel* pornind, începe în Germania să ia chip tot mai deslușit așa zise „Völkerpsychologie“ care-și găsește în *Wilhelm Wundt* cel mai strălucit reprezentant. Dar atît el cît și urmașii săi, între cari astăzi cel mai de seamă e fără îndoială *Richard Thurnwald*, nu atacă din față problema istoriei. Ei înlesnesc numai o înțelegere mai limpede a ceea ce poate fi *comunitate spirituală*.

În termeni clari, pune această problemă sociologul *Ferdinand Tönnies* în lucrarea sa „*Gemeinschaft und Gessellschaft*“ (Comunitatea și Societatea); cam în acelaș timp *Alfred Fouillée*, în Franța, definește societatea ca „organism contractual“.

Adevărata și greaua semnificație a problemei ni se înfățișează însă în scrierile lui *Rickert* și *A. D. Xenopol*, pentru a nu aminti decît pe cei mai iluștri filosofi cari au dat „istorismului“ o formulare limpede. În atingere cu *aceste* teorii, sociologia ar trebui să-și verifice ipotezele de bază¹⁾.

Ocolirea verificării ar însemna împietrirea sociologiei într'un empirism naiv și desordonat.

Din întîlnirea, ciocnirea și împăcarea acestor teorii, se deslușește tot mai limpede noțiunea *comunității umane*, ca unitate încheată în succesiunea generațiilor prin înlănțuirea conștiințelor individuale, prin *comuniunea sufletelor*.

Istoria, în adevărutul ei înțeles, ne dă descrierea nașterii și dezvoltării unor astfel de comunități. Ea ne înfățișează *drama* în a cărei desfășurare putem urmări procesul de înche-gare și creștere a comunităților umane. Actorii dramei sunt

1) Așa cum a făcut-o *Gaston Richard* în lucrarea sa „*La Sociologie générale et les Lois sociologiques*“, Paris, 1912.

oamenii mari, conducătorii, sufletele cari atrag în jurul lor atomii (indivizii) împrăștiati, rînduindu-i într'un *cosmos*.

Acest *cosmos social* a atras, în primul rînd, interesul teoreticienilor ; aci au crezut ei că pot descoperi acțiunea unui principiu rațional, care urmărește scopul de a împinge ordinea pînă la cel mai înalt grad de perfecțiune. Concentrîndu-și atenția asupra *ordinei statice*) și năzuind a desprinde din realitatea concretă „imperfectă“ imaginea *ordinei perfecte*, teoria raționalistă a pierdut însă interesul pentru *istorie*, pentru procesele din cari se naște ordinea, cum pe de altă parte, mai tîrziu, *istoria* nu fu în stare să desprindă cu claritate rolul „raționalului“ în desfășurarea evenimentelor istorice. În acest fel, se ivi conflictul și, în urmă, divorțul între științele istorice și cele ale naturii, deci și între *istorie* și *sociologie*.

A. D. *Xenopol*, prin renumita sa împărțire a fenomenelor (= obiecte posibile ale științelor) în fenomene de succesiune și fenomenele de repetiție, a dat întîia lovitură puternică de tîrnăcop menită să lămurească problema. Dar el a deștelenit numai cîmpul, rămînînd ca urmași săi să are mai adînc pentru a dobîndi roade îmbelșugate.

Intrînd în comuniune sufletească cu semenii săi, individul e legat de comunitate. Acest proces de intensificare a sentimentelor de dragoste, simpatie și solidaritate e cuprins în ceea ce numim *educație*. Prin educație, individul e înălțat din sfera biologică în sfera spirituală, și anume prin sublimarea, inobilarea și mlădierea instinctelor și pornirilor sale animale.

Dar în acelaș timp și prin efectele aceluiasi proces „dialectic“, adică de continuă comunicare cu semenii săi, individul își dobîndește *conștiința de sine*, devenind o ființă rațională. *El învață* nu numai a se cunoaște pe sine, ci învață a se apăra pe sine, a-și afirma independența și autonomia față de semenii săi, profitînd de experiența celorlalți oameni spre a-și dobîndi mijloacele cele mai potrivite în vederea sporirii mijloacelor sale proprii. Aceasta este problema ce-o ridică sofistii împotriva „tradiționaliștilor“. În enunțarea lui *Protagoras* că „omul = (individul) este măsura tuturor lucrurilor“ trebuie să vedem prima izbucnire puternică a concepției sociale *contractualiste*. Individul se supune *ordinei sociale*, dar numai pentru satisfacerea intereselor sale. Dacă e *constrîns* să se supună, el are, după această teorie, dreptul să se revolte.

Platon, străduindu-se să răstoarne teoria sofistilor, nu găsește altă cale decît demonstrarea că fericirea *adevărată* a individului cere existența comunității. Dar fericirea *adevărată* n'o poate cunoaște decît filosoful. Ceilalți oameni trebuiesc constrînși să accepte o ordine care le asigură adevărata fericire, deși ei ar putea-o considera ca nefericire. Reforma lui *Platon* țintește la o *raționalizare* desăvîrșită a *ordinei sociale*, în care individul să-și ocupe un loc potrivit cu aptitudinile sale natu-

rale, descoperite și întărite printr'o educație raționalizată pînă în cele mai mici amănunte. Republica lui *Platon* devine astfel un *mecanism social* în stare să funcționeze cu precizie absolută în temeiul *specializării* indivizilor după vocațiunea lor. Dați-mi puterea de legiuitor, zice *Platon*, și eu vă construiesc unde și cînd vroiți un stat perfect !

Dar de unde să isvorască legătura sufletească între cetățeni, de unde dragostea care să-i unească și să-i determine a se jertfi pentru patrie, dacă familia chiar ar urma să fie raționalizată ?

Aristotel îi opune cu drept cuvînt lui *Platon* această obiecțiune. Dar nu găsește nici el altă deslegare a problemei decît afirmînd că Statul este o comunitate naturală și că există înaintea individului. De aci, începe discuția asupra acestei probleme și continuă pînă în zilele noastre.

Noi zicem : trebuesc cercetate, *mai întîiu*, condițiunile biologice, psihologice, etc. ale nașterii și închegării unei *comunități* ; trebuesc descoperite puterile ce-l leagă pe individ sufletește de comunitatea semenilor săi ; trebuesc analizate și cumpănile toate procesele cari împing spre comuniunea sufletelor, spre acea legătură tainică între cei morți și cei vii, și între aceștia și generațiile viitoare ; dar cu aceeaș atenție neobosită trebuesc cercetate, *apoi*, tendințele individului spre libertate și autonomie în temeiul *rațiunii* sale ; *în sfîrșit*, se va pune problema cum se poate împăca existența și perpetuarea comunității cu autonomia individului.

Din ansamblul acestor probleme, vom scoate pe cea a instituției armatei, care ne va înlesni să luminăm calea ce duce spre deslegarea tuturor celorlalte chestiuni.

După teoria lui *Platon*, orice material uman amorf se poate ordona în așa fel ca să dobîndim un sistem social în stare să funcționeze normal și să-și păstreze unitatea în timp. Exemple are *Platon* destule în întemeerea de colonii, de cetăți noi, create de Greci în număr atît de considerabil. Intre instituțiile de bază ale acestor comunități, găsim *armata de cetățeni*. Armata este, de atunci pînă 'n zilele noastre, prototipul unei instituții *raționalizate*. Putem chiar spune că, în antichitate mai ales, comunitatea se modelează, în structura ei, după ordinea și ierarhia militară, astfel că noțiunea *comunității* se acopere cu noțiunea Statului. Individul, anume, e legat prin calitatea sa de *ostaș* de comunitate ; el se naște pentru a fi ostaș și toate celelalte funcțiuni ale sale sînt subordonate funcțiunii sale de ostaș.

Dar pe lîngă *comunitatea cetățenilor-ostași* există în cetățile grecești „evoluate“ și alte categorii de oameni : sclavii și străinii (metecii), ceea ce înseamnă că la *comunitatea* originară născută printr'un lung proces de înlănțuire sufletească a generațiilor (proces oglindit în miturile, legendele, credințele, dati-

nile și obiceiurile cetății) s'au adăogat și indivizi cari nu participă la această „comuniune“.

Pe de-asupra cetăților însă se mai încheagă o nouă comunitate, cea națională, al cărei germene îl găsim în amintirea obârșiei comune a tuturor Grecilor, germene care se dezvoltă apoi prin opoziția lumii eline față de barbari, prin ivirea unei clase „intercomunitare“ de intelectuali (sofiștii !) și în sfârșit prin unirea lumii eline sub monarhia lui Alexandru cel Mare.

Procesul de disoluție a cetății și închegarea de comunități mai largi e caracterizat și prin separațiunea calității de ostaș de acea de cetățean, acesta devenind tot mai mult „locuitor“. Armata, pe de altă parte, are tendința de a deveni o organizație raționalizată, care primește pe orice individ specializat în mînuirea armelor : ea devine un instrument de luptă, iar pentru ostașul specialist lupta începe a fi scop în sine. Teoreticește, e deplin acord între formulele „știință pentru știință“, „artă pentru artă“ și „războiu pentru războiu“. Orice *specialist* raționalizat vede în specialitatea sa un scop în sine, ceea ce, pe plan practic, nu exclude ci chiar presupune că specialitatea trebuie să-i asigure specialistului existența sa (căci de altminteri nu și-ar putea exercita specialitatea).

Posibilitatea comunicării între oameni, mai ales prin dezvoltarea și complicarea graiului, a dat, precum vedem, două efecte care adeseori împing la mari tulburări : pe de o parte ea a înlesnit lărgirea și întărirea comunității prin trezirea și adîncirea sentimentelor de dragoste și simpatie nu numai între cei vii dar și între generații, pe de altă parte aceeași posibilitate i-a dat individului mijloace să-și afirme independența, să devie specialist în stare să-și asigure existența prin cunoștințele sale și destoinicia sa personală. *Știința și tehnica* au făcut să se ivească specialiști cari pot intra în orice organizație raționalizată, fiecare dintre ei ocupîndu-și locul potrivit cu gradul său de specializare și îndeminare.

Rezultatul acestui proces, cu privire la armată, a fost ivirea de *ostași mercenari*. Așa cum sofiștii învățau pe alții pentru bani, așa ostașii luptau pentru bani. Paralelismul acesta nu e paradoxal. Il putem urmări și descoperi pînă 'n zilele noastre. Mai putem adăoga exemple de fenomene de acelaș fel pretutindeni unde întîlnim organizații raționalizate. Astfel „ziaristul de profesie“ scrie pentru oricine-l plătește, cum savanții cu renume urmau pe vremuri chemarea unor domnitori din țări „străine“ pentru a contribui la strălucirea curților. Ingineri, arhitecți, literați, etc. își părăseau patria în căutarea de ocupație în alte țări.

Specialistul pur nu cunoaște patrie și nu e legat de o comunitate. El este specialist fiindcă e „individ“ înzestrat cu „rațiune“ ; el e „deformat“ prin specialitatea sa ; el e mode-

lat în așa fel încît poate intra ori unde găsește o organizație raționalizată a specialității sale.

Raționalizarea cuprinde în sine primejdia de atomizare a *comunității*, dar înlesnește ivirea de *organizații* de specialiști cari depășesc limitele comunității. Din raționalizare și specializare izvorăsc tendințele universaliste și imperialiste. Filosofia raționalistă a creat tipul intelectualului cosmopolit, după ce raționalizarea războiului creiașe tipul soldatului internațional, iar raționalizarea vieții economice urmînd a ne da tipul capitalistului și pe cel al proletarului internațional.

Să nu uităm că, în acelaș fel și pe aceeaș cale, raționalizarea religiei prin teologie a creat universalismul religios și imperialismul bisericilor. Preoțiunea romano-catolică poate fi comparată cu o armată internațională, cum era într'o vreme armata imperiului roman recrutată din toate națiunile. Pe acest plan al raționalizării și specializării, s'au alcătuit mai ales în timpurile noi o mulțime mare de organizații internaționale (universaliste): asociații internaționale de medici, matematicieni, botaniști și zoologi, filosofi, sociologi, psihologi, etc., etc., și chiar politicieni (Societatea Națiunilor).

Specialiștii de aceeași categorie se înțeleg lesne între ei, deoarece limbajul științei și al tehnicelor întemeiate pe științe este el însuș internațional adică se poate exprima în mod identic în orice limbă ¹⁾ și se poate lesne învăța prin reducerea la un sistem de simboluri.

Cel mai bun exemplu ni-l dă chiar alcătuirea armatelor în toate timpurile. Nicăiri, nu vom găsi că diversitatea limbilor vorbite de soldați ar fi fost o piedică pentru organizarea și conducerea unei armate, fie că e vorba de marile armate ale unor cuceritori, sau de armatele de mercenari ale orașelor italiene din timpul Renașterii. În timpurile noi, armata austro-ungară, deși compusă din numeroase națiuni, n'a fost învinsă din cauza diversității limbilor. Și chiar acest din urmă exemplu ne va servi să arătăm puterea altui factor, care poate deveni hotărîtor pentru coeziunea unei armate și forța ei combativă. Pricina disoluției Statului austro-ungar trebuie căutată în faptul că armatele europene începuseră să devie *armate cetățenești*, legate de comunitatea națională. Pe când ofițerul *activ* al fostei armate austro-ungare reprezenta încă tipul ostașului de meserie, al specialistului anațional, deci universalist, (în urma educației în școlile militare), ofițerul de rezervă precum și soldatul erau strîns legați de comunitatea lor națională, în mare parte protivnică Statului poliglot. Înainte de introducerea serviciului militar obligatoriu nu existau ofițeri de rezervă, iar soldații recrutați cu sila serveau pînă la 12 ani, devenind soldați de meserie.

1) Spre orientare vezi: *Pius Servien*, *Le langage des sciences*, Paris 1938 (*Actualités scientifiques et industrielles*, No. 592).

Tendința națiunilor europene de a se organiza politicește în *State naționale* își găsește cel mai puternic punct de sprijin în prefacerea armatelor din armate profesionale raționalizate în armate de *cetățeni*. Această readucere a indivizilor în sînul comunității naționale, în sfera *cetății moderne*, e rezultatul unui proces spiritual pe deoparte (nașterea literaturilor naționale și răspîndirea culturii naționale prin organizarea școlii, dar, care depinde pe de altă parte și de progresul tehnic privind armamentul).

Problema „sculelor“, a mijloacelor de producție, își are locul ei și în domeniul politic-militar nu numai în cel economic (cum se credea și se crede poate încă ¹⁾).

Chiar la începuturile organizării naționale a armatei în cetatea antică vedem strînsa legătură între structura economică a cetății și structura armatei după categoriile de arme ce și le pot procura cetățenii. Fiecare cetățean anume trebuie să-și procure singur armele. Cel bogat va fi bine înarmat și va avea și cal de călărie, cel sărac va veni cu arme simple și ieftine. În felul acesta, se stabilește din capul locului și o ierarhie, selecționîndu-se cei mai buni (aristocrații, cavalerii) de prostime. Superioritatea economică asigură deci superioritatea politică nu numai prin faptul că bogatul își poate procura arme mai perfecte, ci el are și timpul necesar să se specializeze în mînuirea armelor și în arta strategiei.

Posesiunea „sculelor“ dă totuși și săracului demnitatea de cetățean liber și posibilitatea de a-și apăra libertatea împotriva unor încercări ale aristocrației de a iobăgi mulțimea săracă. La Roma se pot urmări aceste lupte politice cu substrat economic înăuntrul armatei romane compusă din patricieni și plebei.

În această luptă, plebeii ies învingători. Dar în cursul războaelor neîncetate pe care Romanii trebuiră să le poarte, cetățeanul se specializă tot mai mult în meseria militară și armata deveni un mecanism care-l deformă pe individ, prefăcîndu-l în specialist, în ostaș de meserie și în urmă în „soldat“. Pe la sfîrșitul republicii, Roma are armate profesionale dependente acuma cu privire la întreținerea și echiparea lor de conducătorii de armată. Războiul devine o meserie care-i asigură profesionistului traiul. Bine înțeles că acești conducători nu-și întrețin armata din averea lor particulară, ci ei sînt reprezentanții unor partide care se luptă pentru acapararea puterii politice deci și a mijloacelor materiale ale statului. Aceste lupte degenerază în războaie civile chiar prin punerea în joc a armatelor, conduse de șefii de partide. Rezultatul este instituirea

1) Ea are de altminteri importanță pentru toate organizațiile raționalizate. Deosebirea între școlile filosofice antice înainte de Hristos, Universitățile medievale și cele moderne, trebuie căutată și în modul cum și de unde își procură specialiștii „mijloacele de producție“.

monarhiei militare, sguđuită și ea în răstimpuri de „revoluții militare“, de schimbări de monarhi proclamați „împărați“ de către soldații lor.

Nu putem urmări în amănunte aceste peripeții. Insemnăm numai deosebirea între imperiul de Apus și cel de Răsărit ¹⁾. Pe cînd în Apus barbarizarea armatei și așezarea triburilor barbare pe teritoriul roman creează o nouă formă de organizație politică cunoscută sub numele de feudalism, în Răsărit substratul național cu mult mai omogen dă naștere unui imperiu care rezistă atacurilor barbare pînă în secolul XV. Centralizarea tuturor veniturilor Statului în mîinile împăratului și organizarea raționalizată a administrației politice leagă și armata de *comunitate*, neîngăduind, (sau îngăduind în măsură foarte redusă) formarea de armate dependente de generalii comandanți. În imperiul bizantin, avem schimbări de *dinastii*, dar nu schimbări de împărați. În schimbarea dinastiilor intervine armata, dar nu în felul unor *revoluții* militare, ci mai mult ca manifestare a voinței „naționale“. Amintim aci că unitatea națională își mai găsește un sprijin puternic în Biserică, astfel că puterea împărătească era *echilibrată* de puterea spirituală a capului bisericii, ceea ce era o cheazășie mai mult pentru stabilitatea regimului.

Feudalismul apusean ne înfățișează o revenire la o stare cum o găsim, *mutatis mutandis*, în timpurile protoistorice în Grecia. Armata cruciaților, de pildă, se poate asemăna cu armata Grecilor care pornise să cucerească Troia. Fiecare „domn“ își are „armata“ sa. Luptătorii sînt de fapt numai domnii, care sînt în posesiunea de arme și cai (pe vremea aceea caii nu servesc pentru călărie, ci pentru carele de luptă). Șeful armatei este domnul cel mai cu vază, cel mai bogat și certurile între domni sunt destul de frecvente, ca și în Evul mediu creștin.

Ca și în antichitate, feudalismul medieval trece în regalitate prin faptul că unul dintre domnii feudali reușește să-și formeze o armată puternică și supunîndu-i pe ceilalți să-i prefacă în curteni și comandanți militari, ofițeri. Și aci, rolul hotărîtor îl are factorul economic, procurarea mijloacelor necesare echipării și întreținerii armatei. De unde vin aceste mijloace? Cercetarea, pentru a da răspuns la această chestiune, ar cere iarăși intrarea în istoria economică. Ne mulțumim a constata că mijloacele domnitorul și le procură prin „biruri“ pe cari le suportă țaranii și burghezii. Se formează *stări sociale*: nobilii, țaranii și burghezii; la aceștia se adaugă preoții. Țaranii sunt supuși direct nobilimii și ei întrețin prin munca lor puterea

1) Ea are de altminteri importanță pentru toate organizațiile raționalizate. Deosebirea între școlile filosofice antice înainte de Hristos, Universitățile medievale și cele moderne, trebuie să căutată și în modul cum și de unde își procură specialiștii „mijloacele de producție“.

politică-militară precum și biserica. Altfel se prezintă raportul între nobilime și burghezie. Orașele își dobîndesc și năzuiesc a-și păstra oarecare independență și libertate față de nobilime. Ele îl ajută pe rege la îmblînzirea și supunerea nobilimii, primind în schimb anumite privilegii și libertăți. Cu vremea burgheziei încep a pătrunde și în serviciile politice-administrative, cînd acestea cer pregătire profesională, studii universitare. Universitățile deschid burghezilor drumul spre cariera politică și deșteaptă în ei gustul de guvernare și tendința către „egalitate“ cu nobilimea. Dar cariera militară fiindu-le închisă, burghezii trebuie să se mulțumească cu o influență indirectă asupra afacerilor publice sau să năzuiască a-și dobîndi titlul și privilegiile de nobili, deci să se despartă de *starea*¹⁾ lor.

Dar raportul între stările sociale nu este pretutindeni același și nici nu evoluează în același ritm. În Italia, de pildă, orașele nu numai că au tendința spre independență, ci ele devin State autonome și independente. Nobilii devin cetățini și trebuie să ducă lupte aspre cu patricienii pentru conducerea politică. Orașele sînt în stare să-și întretină armate proprii, în primul rînd armate de mercenari. Urmarea acestei metode a fost adeseori fatală pentru libertatea cetățenească, deoarece condotierii reușeau prea lesne să se prefacă din apărători ai orașelor în stăpîni tiranici și asupritori ai cetățenilor²⁾.

Lipsa unei organizații feudale ierarhizate, cuprinzînd întreaga Italie și ținînd în frîu tendințele de autonomie ale orașelor, a zădărnicit lungă vreme unirea politică a acestei țări. *Machiavelli*, în „*Principele*“ său, cată să rezolve problema unirii Italiei. Dar de unde să ia „principele“ o armată destul de puternică și omogenă pentru a supune toate orașele, pentru a-i înfrînge pe toți condotierii și a zădărnici formarea de armate de mercenari? *Machiavelli* vorbește de o armată națională, opunîndu-i acesteia armata de mercenari. Dar oare erau armatele franceză, spaniolă și engleză armate naționale în înțelesul că erau compuse din cetățeni francezi, spanioli și englezi? Să nu confundăm unitatea politică înfăptuită de regi cu ajutorul armatei lor cu unitatea națională (deși aceasta din urmă e grăbită și desăvârșită prin cea dintîiu) și să nu confundăm autonomia și libertatea națiunii apărută de regi față de domnitorii străini cu „libertățile cetățenești“.

Aceste confuziuni au fost lămurite teoreticește abia tîrziu, în Anglia în sec. XVII (*Locke-Hobbes*), în Franța în sec. XVIII (*Montesquieu, Rousseau*). Exemplul englez, mai ales, a

1 Numim „stări“ categoriile rezultate din stratificarea politică; termenul de „clasă“ ar trebui rezervat categoriilor economice (după *Paul Barth*).

2) Despre condotieri găsim destule cărți interesante. Amintesc aici una pe care am citit-o nu de mult: *Francesco Lo Monaco*, I. Condotieri. A cura di *Luigi Tarconi*. Edizioni „A. Barion“, 1937.

fost și este încă potrivit pentru elucidarea acestei probleme. Întrebarea, de ce în Anglia nu s'a putut stabili monarhia absolută, de ce această țară a fost scutită de o revoluție burgheză asemănătoare celei franceze, pune una din cele mai interesante probleme constituționale. Cheia trebuie s'o căutăm și aci în modul de alcătuire, organizare și întreținere a armatei. Nici regele nu fu în stare să supună cetatea (Londra) nici cetatea nu-l putu prefăce pe rege în citadin, adică să-l pună pe el și armata sa în slujba exclusivă a intereselor burgheziei. Pe de altă parte, regele avea nevoie de ajutorul material al cetății, iar cetatea de ajutorul militar al regelui. În felul acesta, se ajunse, după multe lupte și oscilații, la o echilibrare a acestor două puteri : a puterii politice reprezentate prin rege și armata sa pe de o parte și burghezime de pe alta. Posibilitatea de recrutare a armatei și a comandanților militari din sânul națiunii scuti Anglia de sistemul armatelor mercenare (tip cartaginez) și o apropiere de sistemul armatelor naționale (tip roman), dar spiritul comercial cartaginez ostil serviciului militar stăruie și astăzi în burghezia engleză.

Nu se poate tăgădui însă că încetul cu încetul burghezia, deci „puterea“ economică, își dobîndi în Anglia un ascendent asupra puterii politice militare, ceea ce se exprimă printr'o limitare progresivă a prerogativelor regale. Acest primat al economicului a avut unele foloase : imperialismul britanic derivă din el, dar și multe scăderi, între cari tendința de autonomie a coloniilor rezultată din lipsa unei concentrări a puterii politice-militare, adică din lipsa unei armate cetățenești puternice, pusă sub un comandament unitar.

Forma ideală a unei organizații politice raționalizate, centralizate și ierarhizate o atinse Franța sub Napoleon Bonaparte. Cum se explică ideea lui Napoleon de a întemeia o dinastie, de a întări aristocrația prin împărțirea de titluri și ranguri ? Simplă ambiție a unui parvenit de a imita și întrece strălucirea vechei regalități ?

Născut burghez, trece prin revoluție, care l-a ridicat : cum de trădează și burghezimea și revoluția, revenind la o formă crezută perimată și „reacționară“, potrivnică libertății și egalității revoluționare ? Dar Napoleon e militar, conducător militar genial și cunoaște pe de-asupra și istoria. Regalitatea îi dăduse Franței o armată bine instruită și ofițeri specialiști. Revoluția deschise cele mai largi posibilități de sporire numerică a armatei. Rămase de rezolvat problema întreținerii armatei tocmai într'un timp de cumplită criză economică. Napoleon rezolvă această problemă. Răsboaiele victorioase, cuceririle sale grandioase îi dădură mijloace largi de a face față tuturor nevoilor armatei. Și Napoleon deveni împărat în felul cum era să devie Cezar și cum a devenit Octavianus și alții după el.

Iar pentru păstrarea împărăției, el fu nevoit să aplice metoda lui Augustus ; să găsească formele legale și *tradiționale* ale noului regim. Dar pentru dînsul se punea și problema de a evita greșala ultimilor doi regi francezi, cari intraseră în dependență economică față de burghezie. Instituirea și menținerea primatului puterii politice asupra celei economice trebuia să fie grija de căpetenie a lui Napoleon. Cîtă vreme cuceririle îi îngăduiră să-și procure mijloacele necesare, el își păstră puterea și poate că prin zdrobirea Angliei și înființarea unui imperiu colonial Franța ar fi avut o serie de împărați din dinastia napoleoniană. Dar burghezia engleză, care și-a găsit aliați chiar între burghezii francezi, a rămas victorioasă...

Toate luptele cari s'au dat în statele Europene pentru „libertate” și în urma cărora mornarhiile absolute au evoluat spre regimuri parlamentare prin aplicarea principiului „separațiunii puterilor” nu sînt decît expresia tendinței puterii economice reprezentată prin burghezie de a-și aservi puterea politică, ceea ce înseamnă de a pune armata în slujba intereselor acestei stări sociale.

Dar progresul tehnic a ridicat la suprafață o nouă problemă, rezultată din antagonismul între clasele economice : mișcări ale țăranilor pentru dobîndirea de pămînt și mișcări revoluționare ale proletariatului industrial îndreptate spre „socializarea mijloacelor de producție prin exproprierea exploatatorilor”.

Trebuie să ne dăm seama că, intrarea în politică a „masseelor” prin acordarea votului universal, nu se datorește numai „ideologiilor”, formulelor demagogice. Aceste formule, cuprinse în programele politice ale partidelor socialiste din diferitele țări și sintetizate în Manifestul comunist, redactat de Marx și Engels, ar fi rămas fără efect practic, dacă n'ar fi existat serviciul militar obligatoriu. *Inarmarea masseelor* în timp de mobilizare a împins cu necesitate la democratizare, la introducerea de reforme, care să satisfacă (cel puțin în parte) revendicările economice ale „muncitorilor”. „Cetatea modernă” era într'adevăr amenințată prin luptele aceste interne în cari massele conduse de demagogi tindeau să sfarme unitatea cetății și să institue „dictatura proletariatului”, adică despotismul demagogilor. În Rusia, s'a întîmplat acest lucru. În Germania și Italia a reacționat „naționalismul”. În Rusia puterea politică e cucerită de un singur *partid de clasă*, care, după prăbușirea vechei armate, își organizează o „armată proletară” ; în Italia și Germania se înfăptuiește o împăcare între armata de partid și armata veche, născută și ea din compromisul între cele două stări sociale : nobilimea și burghezia. Fascismul și național-socialismul încearcă să înfăptuiască acum *armata națională*, compusă din toți cetățenii și întreținută de națiune. Tendința conducătorilor politici trebuie să fie de a înlătura luptele între stările

și clasele sociale prin organizarea sistemului corporatist care ar îngădui închegarea unei *comunități naționale* ferită de zguduri interne.

În această nouă formă, națiunea întregă se identifică cu armata și națiunea devine în același timp proprietara mijloacelor necesare întreținerii și echipării armatei. Din acest punct de vedere, aceste State pot fi numite : *totalitare*.

Regimul *autoritar* în aceste State, spre deosebire de regimul parlamentar (numit și democratic), a realizat atît din nevoia de centralizare ¹⁾ a conducerii în urma mobilizării și dinamizării întregii națiuni cît și din nevoia de centralizare și subordonare a producției industriale pusă în slujba „națiunii armate“. În Statele totalitare, regimul nu poate fi democratic, așa cum fusese într'o vreme în antichitate cînd fiecare ostaș venea la mobilizare cu armele proprii și cum astăzi în Elveția mai găsim o apropiere de o astfel de democrație, dar nici nu poate fi vorba de oligarhie sau tiranie ²⁾, deoarece aceste două regimuri exclud înarmarea tuturor cetățenilor sau, cel puțin, sunt totdeauna în primejdie să se prăbușească în clipa ce sînt nevoite să înarmeze mulțimea ³⁾.

Ni se va obiecta poate că deși Franța, Anglia și Statele Unite ale Americii n'au renunțat și nu vor să renunțe la „democrație“, adică la regimul parlamentar și la libertățile cetățenești, totuș aceste națiuni nu sunt mai puțin puternice decît Statele totalitare.

Insemnăm mai întîiu că noi nu facem aci nici apologia nici critica unor regimuri politice. Nu confundăm dorințele și preferințele indivizilor pentru un regim sau altul cu cumpănirea obiectivă a regimurilor cu privire la valoarea lor în caz de conflict armat între națiuni. Cînd o națiune e mobilizată, pentru atac sau apărare, regimul autoritar nu poate fi ocolit. Asta s'a văzut în războiul mondial prea bine, așa că nu mai

1) Ar fi deci vorba de o renunțare la regimul parlamentar, din motive de tehnică administrativă. Vezi pentru lămurirea acestei probleme, interesantul studiu al d-lui *Charles H. Wilson*, *The Separation of Powers under Democracy and Fascism* (Political science Quaterly — New-York, Vol. LII, Dec. 1937).

2) Problema dependenței formelor de guvernămînt de organizarea armatei a deșteptat de mult interesul istoricilor și ar trebui să atragă și atenția sociologilor. Amintesc aci contribuția d-lui *Leon Topa*, „La Relazione tra la Forma di Governo e l'Organizzazione militare Romana“, care a apărut în publicația Școalei Romîne din Roma „*Ephemeris Dacoromana*“, vol. IX, An. 1940. Cu claritate remarcabilă schițează d-l *Andrassy* (Zagreb), într'un scurt articol „*Les équilibres et le Droit constitutionnel*“ (Revue Internationale de Sociologie, 1938), influența tehnicei armamentelor ale unor epoci date asupra configurației sociale și constituționale.

3) Ceea ce s'ar adevări, cred, dacă Rusia Sovietică, de pildă, ar fi împinsă într'un războiu care i-ar cere mobilizarea întregii „națiuni“.

trebuie să amintim exemple arhicunoscute din istorie. E vorba numai pînă la ce limită poate fi adus autoritarismul fără să deștepte reacțiunea cetățenilor și prin ce mijloace pot fi convinși cetățenii de a accepta o disciplină care le îngrădește libertățile. E vădit că aci intră în joc caracterul etnic ¹⁾, apoi tradiția, experiențele trecutului, dar și mijloacele de care dispun diferitele națiuni. E doar o mare deosebire între un Stat continental și un Imperiu colonial atît în ce privește materialul uman cît și mijloacele economice. Națiunile care dispun de colonii bogate în oameni și materii prime (Anglia și Franța) sau nu sînt amenințate nemijlocit de vecinii lor (Statele Unite) își pot îngădui „acasă“ mai lesne un regim „democratic“, cu lupte de partide și libertăți civice. Dar nicidecum nu s'ar putea spune că acest regim le sporește forța militară. În orice caz însă, el este preferabil unui regim despotic, deoarece permite totdeauna o mobilizare a întregii națiuni în caz de primejdie prin apelul la virtuțile cetățenești și solidaritatea națională, pe cînd despotismul nu dispune de o *armată de rezervă*, ci numai de o *armată activă* necesară pentru apărarea regimului împotriva mulțimii desarmate și care în caz de înarmare lesne s'ar putea revolta.

Dacă deci deosebirea între regimul democratic și cel autoritar din Statele totalitare se reduce la o simplă chestie de tehnică de guvernare, dictată de împrejurări și, în împrejurări date, și de intervenția unor conducători geniali, deosebirea între aceste două regimuri pe de o parte și despotismul sovietic pe de altă parte, trebuie căutată în raportul dintre armata activă și cea de rezervă.

După introducerea serviciului militar obligatoriu în Statele europene cu excepția Angliei, așa zisa armată activă era compusă din specialiști, militari de profesie, care formau cadrele armatei naționale și din contingentele de tineri chemați sub drapel pentru a-și face instrucția militară. După terminarea instrucției tinerii treceau în armata de rezervă. Asemănarea armatei cu școala este, din acest punct de vedere, foarte mare, ba chiar și cu biserica unde preoții și personalul subordonat formează cadre de specialiști menite să dea laicilor o educație religioasă.

Dar în anumite împrejurări, armata activă poate deveni, *înăuntrul cetății*, un instrument politic sau e împinsă în luptele partidelor politice. Romanii, în timpul republicii, aveau mare

1) *Max Scheler* a încercat să arate că „militarismul“ german e un element constitutiv al caracterului etnic-moral al Germanilor, pe cînd militarismul democrațiilor apusene ar fi un militarism utilitar. Studiul său are titlul : „Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus. Eine Studie zur Psychologie des Militarismus“, — și se găsește în „Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre“, Leipzig 1923, vol. II, pag. 117—146.

grijă să țină armata în afară de Cetate și să oprească înăuntrul cetății purtarea armelor. Francezii, după experiența cu Napoleon I și Napoleon al III-lea, s'au străduit să țină armata activă departe de luptele politice interne, împiedicînd-o să se pună în serviciul unui partid sau al unui general. Armata activă franceză e politiceste „mută“ și singura ei preocupare este de a da națiunii toate posibilitățile de a-și păstra un loc de frunte între marile națiuni civilizate. Armata franceză stă deci în serviciul *politice externe* și reprezintă în timp de pace școala de pregătire militară a cetățenilor, în timp de războiu ea se identifică cu națiunea sub arme.

Din această neutralitate a armatei active, se explică de altminteri și rezultatul revoluției fasciste în Italia și al celei național-socialiste în Germania. Dar și războiul civil din Spania a fost urmarea neutralității inițiale a armatei active spaniole, care a trebuit să reacționeze apoi în clipa ce regimul comunist porni spre exterminarea armatei naționale și formarea unei „armate roșii“ pusă sub ordinele Internaționalei comuniste. Organizarea de „armate roșii“ în sînul tuturor națiunilor, în scopul bolșevizării lumii, adică al organizării *omenirii* după tipul Uniunii republicelor sovietice, ar merita să fie studiată mai de aproape. Această problemă prezintă un interes deosebit mai ales în timpul de față, cînd unele State cred a putea încheia o alianță militară cu Rusia. Fără îndoială că Rusia va fi dispusă să organizeze în țările aliate brigăzi internaționale, roșii, dar ar rămînea de văzut, dacă armata roșie sovietică va lupta „pentru apărarea unor regimuri capitalise“ și integritatea unor imperii coloniale. Armata sovietică nu este doar o armată *națională, rusă*, ci o armată pusă în slujba revoluției comuniste. Ea poate trimite specialiști militari și propagandiști politici pentru înarmarea și organizarea comuniștilor oriunde ar fi ei, pentru a provoca și susține revoluții comuniste. Pentru comuniști, termenul de „națiune“ n'are niciun înțeles. Pentru ei națiunea nu este „substanță morală“, iar istoria nu este decît desfășurarea unor evenimente determinate de mecanismul forțelor economice. În acest fel, „armata“ devine un instrument în mîinile reformatorilor marxiști menit să distrugă „substanțele morale“, subiecte ale istoriei care tulbură încă buna funcționare a mecanismului economic. Dar, o astfel de armată nu este armată în adevăratul înțeles al cuvîntului. Acest înțeles vrem să-l lămurim acuma pe deplin.

Orice organizație socială raționalizată se naște din nevoile de existență și din tendința de dăinuire a unei comunități umane. Chiar termenul de organizație ne spune că e vorba de crearea de organe cu funcțiuni specifice. Dar, fără raportare la *substanțe*, de care sunt legate organele, noțiunea de *organ* își pierde înțelesul.

Eroarea raționalismului a fost și este că identifică organul cu substanța, organizația (forma raționalizată) cu „întregul” căruia-i servește. Așa de pildă, *Hegel* definește moralitatea (*Sittlichkeit*) ca cea mai înaltă treaptă a obiectivării voinței libere, deoarece individul se știe aci strâns legat de substanța morală: *familia, societatea civilă* (*bürgerliche Gesellschaft*), *Stat*; Statul este, pentru *Hegel*, realitatea ideii morale, substanța morală ajunsă la conștiința de sine. Întrebăm noi: putea să se identifice, înainte de războiul mondial, un Român ardelean cu Statul ungar, chiar dacă ar fi fost funcționar sau ofițer? El putea însă intra ca element într'o organizație raționalizată: în armată, într'o asociație de medici, într'o întreprindere industrială.

Trebue să deosebim deci substanțele morale: *familia, ginta, națiunea*, de formele raționalizate: Stat (organizația politică), biserica, școala (ca instituție menită să formeze „specialiști”), sistemul economic (bresle, etc.). Contradicțiile teoretice și conflictele practice dispar dacă vorbim de Stat *național*, biserică *națională*, școală *națională*, economie *națională*, etc. și dacă (în practică) se înfăptuește strânsa legătură între organ și substanță, deci când, *din punct de vedere moral*, individul își exercită funcțiunea de specialist (militar, preot, savant, agricultor, etc.) în deplină conștiință că organizația din care face parte e pusă în slujba *comunității* (morale), a *națiunii*.

Originile istorice ale armatei ne arată limpede legătura strânsă între ea și comunitate. Capii familiilor („senatul”) conduc comunitatea, iar armata se formează din totalitatea bărbaților aparținând familiilor și legați de familiile lor prin legături biologice și *sufletești*. Raționalizarea (*tehnica*) a impus numirea unui comandant, dar acesta era supus senatului. Conflictele practice s'au ivit când armata deveni un instrument în mâinile conducătorului prin faptul că „soldatul” își pierdu prin „deformare profesională” legătura sufletească cu „substanța morală”.

Raționalizarea (care implică specializarea) cuprinde deci primejdia de desprindere a organului de substanță și funcționarea lui „în vid” („războiu pentru războiu”). O armată poate deveni (și istoria ne arată exemple) un instrument pentru scopuri foarte diferite, problema principală rămânând pentru ea să-și poată exercita profesiunea, adică să lupte. Așa cum savanții *cercetează* fără a cumpăni, dacă descoperirile lor vor servi unui medic sau unui otrăvitor, așa și soldatul (specialist deformat) *luptă*, fără a reflecta, dacă luptă pentru sau împotriva *comunității* sale. Fixăm dinadins cazuri extreme, de deformare profesională desăvârșită; dar ne dăm seama că această deformare își are limitele ei în viața afectivă a fie-

cărui individ, așa că „factorul moral“, legătura individului de „substanța morală“ nu-și pierde niciodată toată puterea.

Teoritește e bine însă de a limpezi problema prin fixarea punctelor extreme. Asta ne înlesnește să facem deosebire clară între *valoarea instrumentală* și *valoarea morală* a armatei. Cea dintîiu stă în pregătirea profesională și înzestrarea tehnică, a doua în pregătirea sufltească a armatei. Antichitatea ne dă exemplele cele mai clare în această privință. Lupta dela Maraton pune față în față două armate foarte inegale ca număr, dar și inegale ca „suflet“ și ca tehnică. Armata ateniană posedă și superioritatea tehnică și superioritatea morală. Armata lui Alexandru cel Mare învinge în primul rînd prin valoarea ei tehnică.

Hanibal îi bate pe Romani prin valoarea tehnică a armatei sale, dar e biruit în sfîrșit prin superioritatea morală a armatei romane. Armata lui Mircea și cea a lui Ștefan cel Mare nici nu pot fi comparate, din punct de vedere tehnic, cu armatele turcești și totuși au fost învingătoare.

Conștiința de a lupta pentru apărarea moșiei, a credinței strămoșești, a familiei și „neamului“, îi dă ostașului puteri nebănuite, chiar dacă dușmanul posedă arme superioare. Dar nici n'am putea afirma că superioritatea morală e suficientă pentru a se apăra împotriva unui dușman superior din punct de vedere tehnic. În timpurile noastre, națiunile, organizate politicește în *State naționale*, trebuie să năzuiască a-și dobîndi și puterea morală și puterea tehnică. Armatele moderne nu se mai pot deslipi de „substanța morală“, de națiune. Chiar specializarea și tehnicizarea reclamă o încordare sufltească a tuturor cetățenilor și o muncă atît de intensă, încît numai indivizi legați cu toate fibrele ființei lor de comunitatea națională pot fi numiți astăzi *ostași* în adevăratul înțeles al cuvîntului.

„Cetatea modernă“ are nevoie de sufletul „cetății antice“, de acea dragoste adîncă a cetățenilor pentru pămîntul patriei, pentru mormintele străbunilor, pentru lăcașurile sfinte, are nevoie de credință profundă în viitorul neamului și menirea sa istorică de a contribui la ridicarea culturii umane. Cînd aceste sentimente sînt puternice și statornice, rațiunea își desfășoară în mod spontan activitatea îndreptată spre descoperirea și perfecționarea mijloacelor tehnice. Ea împinge spre raționalizare, spre organizarea forțelor individuale întru apărarea și întărirea „substanței morale“ care este națiunea.

Concepțiunile materialistă, mecanicistă, pozitivistă, raționalistă, au crezut și cred încă în puterea exclusivă a raționalizării, a diviziunii muncii, a organizației savante și calculate. Reformatorii obsedați de aceste concepții văd perfecțiunea în „mașină“ și se reped cu frenezie asupra indivizilor pentru a-i spe-

cializa și deforma sufletește. Dar greutatea trebuie pusă în dezvoltarea conștiinței morale a individului. Din conștiința sa morală trebuie să izvorască străduința de a se specializa, de a se instrui, cu scopul de a-și pune cunoștințele de specialist în slujba națiunii.

În felul acesta *Cetățile moderne*, națiunile civilizate de azi, își pot dobîndi prin educație cetățenească și instrucție profesională ostași ideali.

Am schițat în linii largi cam ce-ar trebui să cuprindă un viitor studiu sociologic asupra armatei. Un astfel de studiu ar fi foarte util mai ales pentru a lămuri una din cele mai importante probleme, ba poate cea mai importantă problemă a *sociologiei aplicate*, anume problema „păcii eterne“. Fără un studiu temeinic și obiectiv, punîndu-se la contribuție toate științele auxiliare ale sociologiei (istoria, etnologia, psihologia, etc.), toate discuțiile asupra păcii eterne sînt condamnate a rămînea sterpe și suspendate în gol, degenerînd doar în certuri sgomotoase între „pacifiști“ și „beliciști“.

Rezultatele la care au ajuns sociologii, în cele două congrese internaționale, din 1906 și 1930, unde s'a desbătut tema păcii perpetue, ne arată cu prisosință că lipsa de studii sociologice, privind instituția armatei, împiedică o deslegare obiectivă a acestei probleme.

Nu putem intra aci într'o expunere a teritoriilor diferiților sociologi ; putem doar spune că unii sunt pesimiști, considerînd războiul ca un rău necesar, alții optimiști, exprimîndu-și credința că în anumite condițiuni s'ar putea înlătura conflictele armate între popoare.

În orice caz, Congresul sociologic din 1930, după grozava experiență a războiului mondial, a arătat însemnătatea problemei precum și dificultățile ce stau în calea deslegării ei practice. Sociologia, așa se desprinde din lucrările prezentate congresului, trebuie să cerceteze cu obiectivitate și din toate punctele de vedere fenomenul războiului, să analizeze toate cauzele, să lămurească în ce condițiuni s'au ivit conflicte armate și dacă aceste condițiuni mai dăinuiesc sau încep a dispărea, făcînd loc unor condițiuni favorabile păcii. Dacă oamenii doresc pacea, sociologia ar trebui să fie în stare de a arăta prin ce mijloace s'ar putea înlătura.

Dar, zicem noi, chiar pentru elucidarea teoretică și înlesnirea deslegării practice a problemei, sociologia n'ar trebui — oare — să înceapă cu studierea temeinică a instrumentului de războiu, deci a armatei ?

Elaborarea de proiecte de pace eternă nu mai are azi nicio putere de atracție. Filosofii își pot imagina fel de fel de constituții ideale ale omenirii, așa cum pe vremuri își imaginau constituții ideale ale unui Stat, dar aceste constituții rămîn ina-

plicabile cîtă vreme nu există și nu ni se poate arăta că pot fi create condițiunile necesare care să îngăduie aplicarea.

În general, problema e cuprinsă în întrebarea : cum am putea preface întreaga omenire într'o comunitate morală ? Căci, numai într'o comunitate morală conflictele sînt excluse și pacea este desăvîrșită. Dacă deci, comunitățile umane existente s'ar transforma toate în *comunități morale*, s'ar ivi fără îndoială posibilitatea de a le prinde într'un sistem federativ. Dar pentruca ele să devie comunități morale, indivizii care le compun ar trebui și dînșii să devie *ființe morale*, adică să recunoască fără rezerve *primatul ordinii morale*, considerînd celelalte ordine (biologică, politică, economică, etc.) numai ca mijloace (mecanisme) subordonate pe deplin scopurilor morale. Dar, se pot înlătura oare conflictele între aceste ordine și s'ar putea stabili o ierarhie definitivă a lor în stare să garanteze dăinuirea indefinită a păcii între oameni ? Oare nu trebuie să ne mulțumim mai degrabă cu năzuința continuă spre acest ideal, decît să ne legănăm în nădejdea că poate fi înfăptuit în timp apropiat ?

Netăgăduit este că națiunile civilizate de azi sunt amenințate de noi catastrofe și că tehnica războiului modern va aduce, în cazul unei conflagrații mondiale, asupra omenirii suferințe grozave. Dar în ce stă „civilizația“ modernă, care este sensul ei, dacă aceste catastrofe sunt posibile sau chiar inevitabile ?

Japonia, amenințată pe vremuri să devie o colonie exploataută de Europeanii „civilizați“, s'a civilizat și ea, iar, astăzi, vrea să cucerească China. Pentru a o civiliza ? Dar, înainte de contactul cu Europeanii, domnea în Japonia pace și frăție ? Dimpotrivă, ni se spune că această țară era sfîșiată de neîncetate lupte între clanuri și triburi. Abia prin luptele împotriva Europeanilor, Japonezii au devenit o *națiune*, o comunitate cu tendința de a se transforma într'o comunitate morală prin înlăturarea luptelor interne.

Dar națiunile necivilizate ? Sunt ele menite să fie veșnic supuse națiunilor civilizate ? Și ce înțelegem prin termenii de civilizație, cultură, etc. ? Totalitatea valorilor create de unitate ? Așa dar, dacă toate națiunile ar avea aceeași civilizație (sau cultură ?), adică ar recunoaște aceleași valori, ele ar trebui să colaboreze la crearea și păstrarea lor în loc să le nimicească prin războaie ! Dacă însă unele valori (și nu cele mai neînsemnate !) sunt efectul războaelor, încetarea războirii n'ar însemna și dispariția acelor valori ? S'ar putea doar lesne arăta că civilizația și cultura națiunilor au fost produse de luptele lor întroaltă. Incetarea luptelor și antagonismelor între națiuni ar face să dispară chiar sensul civilizației și culturii. Un pacifist pur, de pildă, nici că l-ar mai citi pe Homer, deoarece nu l-ar înțelege.

În teorie, problema poate fi lămurită, fixându-se, în evoluția comunității umane, punctul de plecare și cel de sosire. Pace domnește în comunitatea „originară“ în care, prin ierarhia naturală a sexelor și vîrstelor, orice conflict e cu neputință, — pace va domni cînd omenirea va fi o mare familie, o comunitate spirituală, în care fiecare individ va asculta de poruncile lui Dumnezeu, părintele tuturor. Între acești doi termeni însă, între începutul omenirii și înfăptuirea Cetății lui Dumnezeu, comunitățile omenesti vor fi în neîncetată luptă, pentru a-și apăra, fiecare din ele împotriva tuturor celorlalte, moșia și legea și graiul.

Oamenii trăesc, ce-i drept, în amintirea veacului de început cînd domnea liniște și pace :

Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo

Sponte sua sine lege fidem rectumque colebat —

și ei năzuiesc spre un nou veac de aur, spre instituirea păcii eterne pe pămînt, iar *istoria* crede a putea desprinde din mersul evenimentelor, ca efect al acestei dorințe, înaintarea spre idealul pacifist. Ceea ce crede istoria, sociologia ar trebui să încerce a verifica.

Ar fi chiar de mare folos, dacă sociologia ar aduce dovada că problema păcii eterne *nu poate fi deslegată*. Căci, așa cum în matematică există probleme cu neputință de deslegat, d. ex. cvadratura cercului, așa există, ni se pare, și în sociologie. Dar e necesar ca imposibilitatea deslegării să fie *demonstrată*. Prin asta știința e scutită de trudă zădarnică, d. ex. sociologia n'ar mai încerca să arate cum s'ar putea ajunge la identitatea Statului cu Comunitatea morală. *Platon* a încercat să rezolve, în domeniul social, cvadratura cercului, să construiască un Stat identic cu familia, iar pacifiștii moderni merg pe urmele lui.

Dar totuși, se poate demonstra cum un cerc poate fi apropiat neîncetat de un pătrat echivalent, deci, în domeniul social, cum o comunitate umană organizată politiceste poate deveni pacifistă. Sociologia ar putea arăta cum o națiune își poate organiza o armată puternică fără să aibă tendințe războinice. Căci, în acest caz, armata ar fi menită să asigure existența și înflorirea națiunii, apărînd-o de atacuri din partea unor națiuni pentru care armata nu este decît un instrument de distrugere.

25. PACEA ETERNĂ ȘI MORALA CREȘTINĂ

Nu trebuie să *construim* teoretic o astfel de comunitate lipsită de tendințe războinice. E lămurit doar că Cetatea antică s'a născut în primul rînd din nevoia și voința de a *apăra* comunitatea împotriva unor dușmani externi, iar nu din tendințe agresive. *Cetatea* era menită să înlesnească concentrarea și

organizarea repede a tuturor bărbaților adulți în vreme de primejdie externă, când se vestește apropierea unor cete de bărbați înarmați care veneau să prade vitele și să pustiească ogoarele. Cetățile acestea erau, în timpurile protoistorice, inexpugnabile, cum vedem acest lucru în cazul Troiei. Dar în acele timpuri și *gospodăriile* erau întărite și întocmite pentru apărare și fiecare gospodărie era condusă de un „rege“, βασιλεὺς. În Ithaca, patria lui Ulyse, erau o mulțime de regi, adică țărani înstăriți, suverani în sfera proprietății lor, care trebuia apărată împotriva vecinilor și, eventual, împotriva străinilor (piraiți). Dar geneza cetăților, organizarea lor etc. sînt probleme bine lămurite azi de specialiști ¹⁾. Ceea ce ne interesează aci este faptul că pînă la o anumită vreme cetățile n'au tendințe *imperialiste*, ci se mulțumesc cu organizarea apărării. Cum însă prin puterea împrejurărilor, primejdia externă era permanentă, iar, pe de altă parte, populația stînd sub scutul cetății creștea, se ivi necesitatea de a organiza forța armată. Astfel noțiunea de cetățean coincide într-o vreme cu cea de ostaș și aceasta cu cea de *apărător* al cetății. Acelaș fenomen se repetă și în orașele, „burgurile“, medievale. Dar în această fază cetățeanul nu e ostaș *specialist*, ci el este agricultor sau meseriaș (în Evul mediu), care-și apără, la nevoie, moșia și bogăția împreună cu ceilalți cetățeni de acelaș neam împotriva „străinilor“. Cu vremea însă mînuirea armelor devine o specialitate și cetățenii sînt educați pentru arta războiului în vederea unor expediții militare menite să lărgească teritoriul cetății și să sporească bogăția ei. Totuș, cită vreme armata e compusă din cetățeni, constituția cetății rămîne democratică — pentru cei ce posedă arme și le știu mînu. Înăuntrul cetății domnește pace și *legea* împiedică izbucnirea de conflicte între familii. Cetățenii sînt *liberi* în măsura ce-și dobîndesc influență asupra legislației.

Însă chiar crearea acestui instrument atît de necesar pentru libertatea cetății, cuprinde o mare primejdie pentru libertatea cetățenilor cînd instrumentul intră pe mîna unui conducător ambițios și hotărît să-și institue *tirania*. Cetățenii caută cu multă grijă să zădărnicească instituirea tiraniilor. Dar trecerea la o politică imperialistă, organizarea de armate profesionale, au creat noi forme de guvernămînt, depășind cu desăvîrșire sfera îngustă a Cetății. Așa s'a ivit monarhia militară a lui Filip și Alexandru, așa s'a născut monarhia militară a Cezarilor romani, așa s'au constituit monarhiile absolutiste după epoca feudală. Ceea ce înseamnă că o armată permanentă, profesională, este totdeauna o amenințare a libertății cetățenești, fără

1) Colecția *L'Evolution de l'Humanité*, condusă de Henri Beer, cuprinde lucrări prin care sociologia își poate verifica în amănunte ipotezele.

considerare dacă e compusă din cetățeni specializați sau din mercenari (străini). Anglia a devenit o democrație prin faptul că regii ei n'au reușit să-și organizeze o armată permanentă care să fie la dispoziția lor. Pe continent, monarhia absolută a luat pretutindeni ființă, dat fiind că luptele neîncetate au cerut întreținerea continuă de armate sub comanda domnitorilor. Iar aceste armate, menite să apere libertatea „cetățenilor“, a *locuitorilor țării*, deveniră instrumente de tiranică apăsare și exploatare a lor.

Situația se schimbă întrucîtva prin serviciul militar obligator pentru toți locuitorii. Dar istoria Franței ne arată că democrația și libertatea sînt totdeauna în primejdie și că numai prin neîncetată veghiare și printr'o savantă echilibrare a forțelor (a „puterilor“) se poate evita o dictatură sprijinită (ca toate dictaturile și tiraniile) pe armată.

Cum se poate înlătura primejdia unei tiranii interne, fără a slăbi puterea defensivă a unei națiuni? Nici aici nu trebuie să construim o constituție ideală, teoretică. Elveția, Danemarca, Suedia, Norvegia ne dau exemple destul de lămurite. Problema se complică în cazul Statelor-Unite ale Americii de Nord, deoarece aci problema negrilor și a imigranților neasimilați deșteaptă îndoeli cu privire la *democrația* americană. Tot așa în Statele cu minorități etnice: Cehoslovacia, Iugoslavia, etc., problema ia altă înfățișare. Dar problema evreiască? Fără cercetarea și lămurirea ei, ar rămînea cu desăvîrșire neînțelese și neexplicate procesele sociale care au împins în Rusia la instituirea unui despotism extrem, iar în alte țări la războaie civile, la lupte înverșunate de partide, la înlăturarea tuturor libertăților cetățenești în folosul exclusiv al minorității jidovești, etc.

Există deci, pe lângă primejdia unor conflicte armate externe (internaționale sau, mai bine zis, interstatale), și primejdia unor conflicte interne, a războiului *civil*. Antagonisme de tot felul (etnice, economice, religioase, etc.), se pot ivi înăuntrul Statelor, iar aceste antagonisme își au repercusiunile lor asupra relațiilor interstatale. Așa lupta de emancipare a naționalităților împotriva stăpînirii maghiaro-germane a determinat tendințele războinice ale Sîrbiei, Romîniei, Italiei îndreptate spre liberarea fraților subjugați. Tot așa luptele de clasă în diferitele State influențează raporturile între State, ceea ce vedem din felul atitudinii Statelor în problema spaniolă. Dar problema colonială! Expediția italiană împotriva Etiopiei nu era să aprindă un nou războiu, european cel puțin, dacă nu mondial! Și nu cuprinde tendința Germaniei de a anexa toate teritoriile locuite de germani și vecine cu Reichul precum și cererea ei stăruitoare de a i se restitui coloniile o permanentă primejdie de războiu? Despre tendințele Rusiei de a deslănțui

în toate Statele „capitaliste“ revoluția „proletară“ nici nu mai vorbim : propaganda comunistă întreținută de agenții Moscovei turbură doar neîncetat pacea întregii lumi.

E sociologia în stare să intervină dînd precepte (aplicabile în practică) în vederea înlăturării războiului ? Fără îndoială. Dar oamenii politici sînt oare dispuși să primească sfaturile sociologiei ? În primul rînd, nici nu ne-am putea gîndi ca sociologia să elaboreze un proiect de constituție pentru *omenire*. Ci ne-am gîndi mai degrabă la intervenția sociologiei *înăuntrul națiunilor* pentru a înlesni claselor conducătoare înfăptuirea de reforme care să asigure *pacea internă*, adică înlăturarea sau îndulcirea antagonismelor interne care cuprind germeni de conflicte externe. Aci lectura *Republicei* și a *Legilor* lui *Platon* precum și a *Politicei* lui *Aristotel* ne poate fi de mare folos. O *națiune* modernă organizată după modelul *politicei* lui *Aristotel* n'ar avea nicio tendință războinică și, dacă toate națiunile civilizate ar merge pe această cale, pacea ar fi asigurată.

Nu dela slăbirea coeziunii lăuntrice a națiunilor și deschiderea lor largă pentru curente internaționale se poate nădăjdui eliminarea cauzelor războaelor, ci dela consolidarea lor internă și înaintarea lor spre o desăvîrșită echilibrare și ierarhizare a *puterilor* lor, (sau, cum le numește d-l *Duprat*, a structurilor lor unifuncționale).

Se pot înfăptui astfel de reforme ? Fără îndoială. Și credem că națiunile (europene cel puțin) vor fi împinse pe calea aceasta chiar prin imposibilitatea de a-și păstra independența (libertatea) față de alte națiuni fără o dezvoltare a tuturor forțelor proprii. Nu ne facem iluzii prea mari că *pacea eternă* va fi înfăptuită în scurtă vreme, dar putem constata că voința oamenilor politici europeni, deci chiar a specialiștilor în materie, pare a înclina spre pace, deși puterea celor ce au profitat și speră să profite încă de pe urma războaielor n'a slăbit cu desăvîrșire. Mai există încă *nomazi* dornici de pradă, dar nu *nomazi* războinici și romantici, ci *nomazi* moderni utilitariști, corbi cari împing la măcel pentru a se îngrășa din cadavre, hiene „pacifiste și umanitariste“ care se strecoară din țară în țară pentru a sămăna ură între frați și a ațîța toate instințele primitive ale omului-animal.

Dacă națiunile civilizate, în loc să se sfișie întreolaltă, ar declara războiu acestor dușmani înverșunați ai omenirii și omeniei, pacea ar fi apropiată prin faptul că acest războiu ar însemna într'adevăr luptă sfîntă pentru primatul ordinii morale. Ar fi deci ca armatele, în loc să fie puse în slujba cuceritorilor ambițioși sau a bogaților vecinic nesătui sau a unor fanatici care vreau să fericească lumea numai după „ideologia“ lor, să fie puse, în sfârșit în slujba moralistilor pentru

a înfăptui binele, pentru a scuti pe cei slabi împotriva celor puternici, deci pentru a asigura biruința *dreptății*.

Dar cine să organizeze o astfel de armată, dacă nu moralisții ei înșiși! Isus Hristos ne-a arătat drumul spre mîntuire, spre înfăptuirea comunității morale desăvîrșite. Cei ce l-au înțeles, să-l urmeze, fără șovăire și pînă la împlinirea jertfei.

Invățătura creștină este doar cea mai sublimă *teorie a comunității omenești*. Numai prin aplicarea ei se poate înfăptui pacea pe pămînt. Și ea s'a înfăptuit și se va mai înfăptui în măsura puterii de dragoste și jertfă a oamenilor, în măsura ce oamenii vor fi în stare să se cunoască pe sine ca suflete nemuritoare, renunțînd a se identifica cu trupul lor. În felul acesta, de-asupra societăților omenești se încheagă comunitatea sufletelor, comunitatea dreptilor, dincolo de lumea sensibilă și totuș mai reală decît ea, prototipul ei veșnic neschimbat. Imaginea acestei comunități îl împinge pe om la făptuirea binelui. Și cu cît moralisții vor zugrăvi în culori mai vii și strălucitoare icoana comunității morale, cu atît mai mult ei vor trezi și întări dorința și voința tuturor de a o vedea înfăptuită. Și în acest fel omenirea se va apropia de pacea eternă.

26. SOCIOLOGIA ȘI MORALA

Idealul științei este, precum se spune, de a considera lumea lipsită de finalitate, adică de a o considera complet desubiectivată. Ba mai mult: reprezentanții științei afirmă că lumea, sau, mai bine zis, natura, *este* lipsită de finalitate. Natura nu există pentru om și pentru scopurile umane, ci ea există pentru sine, ea există așa cum există — și nimic mai mult. Știința va cerceta natura, va desprinde legile după care se desfășoară evenimentele *naturale*, fără a cumpăni dacă această cunoaștere poate servi sau va servi cîndva unor scopuri *umane*, adică dacă este folositoare sau păgubitoare omului. Pe de altă parte, s'a constatat că omul consideră natura (și e nevoit s'o considere) *ca și cum* ar urmări scopuri, ca și cum e ordonată de o inteligență. Filosoful german *Vaihinger* a expus „filosofia“ subț acest aspect al „ficțiunilor“ omenești. Principiile acestei filosofii a ficțiunilor le-a găsit *Vaihinger* la *Kant*, în *Critica puterii de judecare*. Dar am putea întreba: nu se poate afirma cu acelaș drept, și poate cu mai mare drept, că *știința* se întemeiază ea însăși pe ficțiunea că natura ar fi lipsită de finalitate, pe cînd în realitate ea e stăpînită de legi finale? Primatul rațiunii practice, susținut cu atîta căldură de *Kant* din motive morale, și-ar găsi o fundamentare mai adîncă,

dacă am împinge ficțiunea de partea rațiunii teoretice, în câmpul științei, iar natura am considera-o creată, ordonată și condusă de o inteligență în vederea înfăptuirii unui scop. În acest caz știința ar avea libertatea să-și îngrădească domeniul prin „ficțiunea“ naturii ca mecanism, eliminând din conceptul „naturii“ orice finalitate și subiectivitate. Prin această metodă însă nu s'ar îngusta sfera naturii, ci, dimpotrivă, cercetarea continuă a naturii (considerată ca mecanism) ar lărgi neîncetat sfera ei chiar prin faptul că inteligența umană, pentru a putea continua cercetările, păstrînd cu neînduplecare acest punct de vedere, va trebui să-și lărgescă în aceeaș măsură sfera ei de libertate, puterea ei de stăpînire asupra naturii. Termenul de libertate nu poate însemna doar altceva decît stăpînirea subiectului asupra obiectului. Condiția necesară a stăpînirii obiectului este cunoașterea lui, cunoașterea legilor cărora le este supus obiectul. O inteligență atotștiutoare ar fi stăpînă absolută a Universului-obiect, ea ar fi absolut liberă. Prin urmare, chiar dacă lumea n'ar fi creată de Dumnezeu, ci ar exista din vecie, ea ar fi supusă stăpînirii lui Dumnezeu, dacă prin Dumnezeu înțelegem inteligența cea mai înaltă și perfectă. Dar, cum lesne se poate demonstra, *cunoașterea este creare*, obiectul cunoscut este fapta, creațiunea subiectului cunoscător. Știința, cunoscînd natura ca mecanism, o *crează ca mecanism* și creînd-o, o stăpînește.

Dar tot așa de lămurit este, cel puțin pentru cei ce au înțeles că prin cuvinte se exprimă ceva, că crearea implică un scop, care nu poate fi stăpînirea în sine, adică puterea de a dispune de creațiune „după bunul plac“, adică și pentru a o *distruge*. „A crea pentru a distruge“ cuprinde doar o contradicție. Un subiect poate distruge ce a creat alt subiect pentru a crea el însuși ceva. Sau mai bine zis : un subiect creînd, distruge creațiunea altui subiect. Așa, orice progres realizat în știință de o inteligență superioară înseamnă, oarecum, dărîmarea lumii existente pînă atunci și crearea unei lumi noi. Mai modest vorbind : înseamnă perfecționarea lumii existente pînă atunci, și anume din punctul de vedere al „ficțiunii“ științei, deci al lărgirii sferei naturii ca obiect și a lărgirii libertății umane.

De aceea lumea creată de Dumnezeu prin cunoașterea și gîndirea sa atotcuprinzătoare este cea mai perfectă posibilă.

Dar aceste lucruri le-a expus *Leibniz* cu mult mai frumos și temeinic. Pentru noi important este să evadăm din rețeaua erorilor „știentismului“ care desbracă lumea de orice înțeles. Căci ce înțeles poate avea o lume obiectivă fără raportare la un subiect, la activitatea unui subiect îndreptată spre un scop ? Și ce alta poate fi scopul în ultimul rînd decît perfecțiunea lumii, adică crearea unei ordine din desordine, a cosmosului din

haos. Fiecare *subiect*, în felul său și după locul ce-l ocupă în ierarhia subiectelor, își creează lumea sa cea mai perfectă posibilă. Universul ca mecanism perfect ar presupune existența unui subiect atotputernic, al cărui obiect (creat de el) ar fi Universul. Tot ce creează celelalte subiecte ar fi imperfect, ar cuprinde germenele disoluției, ar cuprinde „răul“ — în cazul când n’ar corespunde planului și scopurilor subiectului suprem. Știința deci, despărțită de artă și morală, n’are niciun înțeles; adevărul, frumosul și binele formează o unitate nedespărțită, sînt noțiuni care, fiecare pentru sine, sînt lipsite de sens. Năzuind a descoperi adevărul, noi deschidem drum creării frumosului, artei, iar arta duce spre înfăptuirea binelui, a ordinii morale. A face știință pentru știință, artă pentru artă și a ne împlini datoria din datorie sînt ficțiuni ale unor specialiști deformați sufletește. De cînd filosofia s’a pus în slujba științelor exacte, pozitive, renunțînd la stăpînirea lor, s’a produs anarhia nu numai a ideilor ci și a faptelor, deoarece specialiștii de toate felurile au pretins fiecare stăpînirea pentru specialitatea lor. Lupta științei împotriva „metafizicei“ nu este decît expresia acestor tendințe anarhice. Iar înfrîngerea metafizicei a fost ușoară după ce ea renunțase să fie „teologie“, adică să pornească chiar în explicarea lumii, deci în știință, dela certitudinea existenței lui Dumnezeu.

Rătăcirea științei nu se arată în toată greutatea ei decît după constituirea sociologiei ca știință pozitivă. Primii filosofi moderni, toți oameni de știință, matematicieni în primul rînd, nu pătrunseră pînă la problema socială. Aci ei sau rămăseră în vechiul făgaș săpat de cele două științe „practice“: Etica și Politică, sau încercară să asimileze știința socială cu desăvîrșire științelor fizice-mecanice (*Hobbes, Spinoza, Leibniz*). În cazul din urmă se ivi însă cu necesitate conflictul între determinismul social și libertatea omului considerat ca ființă morală. Dintre cei ce au crezut că pot înlătura acest conflict între legile naturii și libertatea umană, numele lui *Kant* și *Renouvier* strălucesc înaintea tuturor. Dar, pe de altă parte, *positivismul* puse capăt acestor năzuințe declarînd că *sociologia* este o știință *naturală* în temeiul faptului că *legile sociale* sînt *legi naturale*. În felul acesta sfera noțiunii de *natură* fu întinsă și asupra fenomenelor sociale, după ce *biologia* intrase deja, iar *psihologia* aștepta să intre și ea în această sferă unde metoda experimentală e stăpîină.

Intr’adevăr, în clipa ce *societatea* deveni obiect de cercetare, ea trebui să urmeze soarta tuturor *obiectelor*, adică să se supună principiului determinismului universal, deoarece subiectul nu poate cunoaște obiectul decît sub condiția ca el să fie *obiect*, adică să fie lipsit de libertate, să fie un *mechanism* care funcționează după legi statornice și neschimbate. În temeiul

acestui determinism omul (subiectul) cunoscînd legile sociale, devine stăpîn al obiectului, poate transforma (reforma) societatea-obiect în conformitate cu scopurile sale.

După multe șovăeli și îndoeli am ajuns, într'adevăr, la concluzia că știința socială, sociologia, îi deschide omului posibilitatea de a stăpîni societatea, așa cum științele fizice îl fac stăpîn peste natură (în înțelesul obișnuit al cuvîntului „natură“). Condiția fundamentală și necesară a acestei stăpîniri, fie că este vorba de natura anorganică, de cea organică sau de societate, este însă ca omul care rîvnește la stăpînire să reușească a prefăce substratul asupra căruia vrea să acționeze în *obiect*, înlăturînd din el orice subiectivitate. Dar, cum societatea este compusă din oameni, din ființe vii și inteligente și cum pluralitatea subiectelor este un fapt demonstrat (cel puțin pretindem că e demonstrat prin teoria noastră), problema se înfățișează ceva mai dificilă decît în celelalte științe. Ea n'ar fi mai dificilă, ci dimpotrivă mai ușoară, dacă n'ar exista încă unele prejudecăți și anumite confuzii de termeni. Printr'o reformă radicală a psihologiei, care ar înlesni apoi și constituirea pedagogiei ca adevărată *artă socială*, sociologia ar păși pe drumul sigur al progresului și i-ar oferi omului toate elementele pentru stăpînirea societății și perfecționarea ei.

Republica lui *Platon* ni se înfățișează ca o viziune genială a posibilității de rezolvire teoretică (și în urmă și practică) a acestei probleme. Desprinsă din sfera îngustă a „politicei internaționale“ a cetăților grecești de atunci și așezată în cadrul larg al politicei „mondiale“ de azi, teoria sa își dobîndește adevărata valoare și semnificație. După lungile și dure-roasele experiențe prin cari a trecut omenirea în cursul veacurilor și pe care le-a înregistrat istoria ca material experimental pentru știința socială modernă, ipoteza enunțată în Republica lui *Platon* își poate primi și verificarea și modificarea necesară ¹⁾. Națiunile moderne tind spre o organizare asemănătoare celei preconizate de *Platon* pentru Statul său ideal (teoretic). Oamenii de Stat și, în general, conducătorii sociali din timpurile noastre vor trebui să ție tot mai mult seama de rezultatele la care ajung științele sociale în temeiul cercetărilor lor călăuzite de experiențele istoriei și de studiul condițiilor biologice și psihologice ale nașterii și dăinuirii comunității omenești. Numai națiunile organizate și conduse după regulile fixate de sociologie își vor putea dobîndi și păstra locul în cosmosul social care începe să se constituiească și să se limpezească din haosul care a domnit pînă acuma. Omenirea înain-

1) Asupra valorii Republicii lui *Platon* vezi: *Hans Freyer, Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis Zur Gegenwart, Leipzig 1936.*

tează cu necesitate spre forma unui sistem compus din sisteme reprezentate prin *națiuni*, fiecare din ele fiind sau năzuind a deveni o comunitate morală după tipul Cetății platonice.

Se poate întrevădea această înaintare, dar, pe de altă parte, după cum am văzut din expunerea „Sociologiei războiului și a păcii“, termenul final al acestei evoluții nu trebuie să ni-l imaginăm prea apropiat. Ea începe, în cercul civilizației europene, cu enunțarea filosofiei grecești a primatului ordinei morale față de ordinea politică. Zeitatea e concepută ca Bine suprem, ca principiu al dreptății. Creștinismul face un pas înainte și proclamă lupta împotriva ordinei politice instituită de oameni prin organizarea rațională a forței, cerînd înlocuirea forței în conducerea oamenilor prin „iubirea aproapei“. Lupta clerului creștin organizat după tipul teocrației iudaice împotriva puterii politice se sfîrșește, după loc și timp, sau prin instituirea cezaro-papismului (în imperiul bizantin și cel moscovit precum și, în urmă, în unele State protestante) sau prin separațiunea Bisericii de Stat, d. ex. în Franța. Dar lupta hotărîtoare a „moralistilor“ pentru recunoașterea primatului ordinei morale abia a început. Studiul sociologiei devenind necesar pentru organizarea rațională a comunităților umane, a ridicat la suprafață problema morală, întrucît sociologia, analizînd condițiunile de naștere și dăinuire a comunităților umane, a stabilit că primatul ordinei morale este condiția fundamentală a oricărui progres social. Sociologia cere deci o revizuire radicală a vechilor concepții și mîină spre întemeierea unei noi *filosofii sociale*, unei noi *metafizici*, mîină deci pe urmele lui *Platon*. Și dacă-l citim cu atenție pe *A. Comte* îl vom surprinde încîrîind pe drumul deschis de *Platon* și tinzînd spre instituirea primatului ordinei morale. Eroarea lui *Comte* stă în faptul că, neadîncînd studiul comunităților umane, mai ales din punct de vedere istoric, problema separațiunii și ierarhiei puterilor sociale i-a rămas nedeslușită. Așa cum odinioară *Bacon* văzuse bine necesitatea unei noi metode în cercetarea naturii, dar rămase în expunerea problemelor cu desăvîrșire încătușat în vechile concepții, așa și *Comte* întrevăzu bine necesitatea unei reforme radicale a metodelor de cercetare în cîmpul social, dar nu reuși să aplice această metodă expusă destul de clar în vol. IV, lecția a 48-a, din *Cursul de filosofie pozitivă*. Pentru dînsul nu există decît două puteri sociale : cea spirituală și cea temporară, după tipul organizației feudale. Progresul ar sta, după concepția lui, în înlocuirea clerului, reprezentant al puterii spirituale, prin savanți și a aristocrației, care reprezenta puterea temporară, prin industriași. El credea deci în dispariția teologiei și a politicii și în înlocuirea lor prin știință și economie. Această concepție greșită despre constituția reală a comunității umane dăinuiește pînă în zilele noastre, doar că

după războiul din 1914—1918 a început să se recunoască necesitatea separațiunii între politică și economie, proclamându-se în unele State „primatul politicului asupra economicului“. Progresul realizat în sociologie a făcut să se recunoască și importanța „biologicului“ pentru constituția unei comunități umane, sociologia germană actuală (nu mai puțin și politica practică) dînd acestui factor chiar un loc de frunte în ierarhia „puterilor sociale“. Și în Italia, fie direct prin cercetările demografice ale școlii lui *Corrado Gini* fie și sub influența „rasismului“ german (întărită prin imigrațiunea unui însemnat număr de jidani) începe să se dea atenție factorului biologic.

Nu se poate tăgădui că în teorie se recunoaște pe deplin și importanța ordinii morale și chiar primatului ei. Dar în aplicațiunile practice morala și religia rămîn subordonate ordinii politice (care, după cum a demonstrat *Machiavel*, e întemeiată pe forță). Faza actuală a societăților moderne e caracterizată prin lupta surdă ce se dă între politică și morală. *Formula* primatului ordinii morale a devenit necesară pentru conducerea națiunilor. În practică însă politicienii guvernează după metoda tradițională: prin forță și viclenie. Părerea noastră este însă că evoluția împinge spre o aplicare practică a formulei, deci spre o conducere care să-și întemeieze de fapt cîrmuirea pe norme morale. Să încercăm a sprijini această ipoteză a noastră prin observația faptelor.

27. DELA „ECONOMIA DESTRUCTIVĂ“ LA „CULTURĂ“

A stăpîni un obiect înseamnă a-l perfecționa, a-l apropia de tipul său ideal, a-l face mai frumos, mai bun, mai util, mai adevărat. Termenul de *adevărat* are aci înțelesul că obiectul trebuie să-și poată manifesta în plină lumină însușirile sale caracteristice. Așa, un triumphiu tras de mîna dibace a unui desenator este mai adevărat triumphiu decît unul tras de mîna încă nesigură a unui copil; așa, un cal de rasă este mai adevărat cal decît o corcitură, deoarece în calul de rasă se manifestează însușirile *calului* în toată puterea lor.

În unele timpuri și locuri natura opuse rezistență puternică omului. Iar cînd și unde acesta reuși s'o stăpînească, el procedă cum procedează învingătorul în prima furie față de învins: pornirea de a distruge dușmanul e mai puternică decît tendința de a-l îmblîndi și folosi pentru sporirea puterii proprii. Fie că e vorba de bogățiile minerale, sau de plante sau animale sau de oameni, la începuturile civilizației stă „economia destructivă“. („*Raubwirtschaft*“). Păduri au fost distruse, animalele sălbatece au fost nimicite fără cruțare, dușmanii învinși era uciși fără

milă. În urmă a trecut omul la *cultură*, la umanizarea naturii, la adaptarea ei pentru scopurile sale. Dar nu numai din punct de vedere utilitar, ci și estetic și moral. „Exploatarea“ începu să devie rațională. Omul cunoscă că „obiectul“ devine cu atât mai folositor, mai atrăgător, mai bun cu cât e cultivat cu îngrijire, cu blîndețe și cruțare.

Nu s'ar putea afirma că în această privință progresul și-a ajuns termenul final. Dar nici nu se poate tăgădui înaintarea spre cultură și umanizare, deși înaintarea spre această țintă nu este pretutindeni rectilineară și continuă și nici în toate domeniile în acelaș fel. În general observăm că „știința“ i-a dat omului superioritatea asupra naturii și că această superioritate l-a făcut mai blînd și mai cruțător față de ea. E doar cert că *cel puternic* n'are nevoie de mijloace aspre și crude pentru a domina. Numai cel slab și laș devine crud cînd reușește să-și învingă dușmanul. De cînd „științele naturale“ i-au dat omului toate mijloacele la îndemină pentru stăpînirea forțelor fizice, omul s'a liberat de atîtea superstiții și credințe deșarte și muncește în liniște fiind sigur că va putea înfăptui scopurile ce-și propune. El construiește clădiri grandioase, traversează oceanele cu vase cari rezistă oricărei furtuni, zboară în aeronave străbătînd mari depărtări într'un timp uimitor de scurt. Pădurile sînt cruțate și cultivate ca niște grădini, rîurile curg în albiu fixate de om și aducînd foloase nebanuite prin puterea lor mecanică precum și prin fertilizarea ogoarelor dornice de umiditate; animalele domestice și cele sălbatice dau omului tot folosul posibil, satisfăcînd totodată și simțul său estetic. Acest progres poate fi constatat și în amănunte. În Statele civilizate *statistica* înregistrează toate progresele realizate iar savanții sînt mîndri să ne arate contribuția specialității lor în sporirea puterii omului asupra naturii. Ei sînt în stare să ne demonstreze că această sporire depinde de progresele realizate în știință.

Dar problema mare, neliniștitoare, este dacă organizația socială se găsește și ea pe linia progresului, dacă, deci, știința socială se poate mîndri și ea că a deschis drum spre înaintare continuă în direcția înfăptuirii unei *constituții ideale* a comunităților omenesti. Și mai ales: cum se înfățișează raporturile internaționale, organizația întregii omeniri? Ne apropiem de constituirea unui cosmos sau trăim încă în plin haos? Și, dat fiind că între constituția internă a diferitelor comunități și relațiile inter-comunitare există o strînsă legătură de interdependență, avem în fața noastră o singură problemă: cea a soartei umanității.

Războiul mondial, revoluțiile și războaiele civile din Rusia și Spania, războiul chino-japonez, înarmările tuturor Statelor de teama izbucnirii unui nou războiu mondial, dictaturile de tot felul și antagonismele între clasele sociale — toate aceste

par a fi semne că sociologia n'a reușit încă să dea, în domeniul ei, aceleași roade ca celelalte științe pozitive.

Sociologia în năzuința de a-și dobîndi titlul de știință pozitivă a căutat o apropiere cît mai mare de științele naturale, nebăgînd de seamă că ea trebuia să le impună și că de fapt ea le-a impus lor o apropiere de dînsa. Căci numai în măsură ce omul a devenit stăpîn pe societate, deci în măsura ce societatea a devenit obiect pentru omul-subiect, celelalte științe s'au dezvoltat, au progresat și și-au putut da roadele practice. Și cum, pe de altă parte, organizația socială s'a raționalizat și a cerut deci o cunoaștere a legilor sociale în primul rînd sub presiunea antagonismelor „intercomunitare“, știința politică și-a dobîndit înființarea față de toate celelalte științe sociale. În felul acesta și științele naturii au fost puse, direct sau indirect, în slujba organizării „Statului“ pentru apărare și atac, lucru care și astăzi se poate observa foarte bine. De aici a rezultat, în practică, importanța clasei războinice și stăpînirea ei necontestată lungă vreme. Istoria ni se înfățișează deci ca un neîntrerupt șir de lupte între conducătorii de armate, pentru cari comunitatea nu reprezenta decît un obiect care trebuia adaptat unui singur scop : războiul. Ea trebuia transformată într'un mecanism politic cît se poate de perfect, într'o mașină de războiu. Femeile trebuiau să nască ostași, muncitorii trebuiau să grijească pentru întreținerea ostașilor, poeții să slăvească faptele eroice ale ostașilor, savanții să descopere arme tot mai perfecte etc.

Dar n'a fost pretutindeni și în toate timpurile așa. Teocrațiile formează o excepție, unde armata e pusă în slujba ordinii religioase ; în China clasa savanților (moralistilor) a condus pînă nu de mult societatea, iar organizația politică propriu zisă a fost subordonată ordinii morale, în Cartagina și, azi, în Anglia politica e în serviciul ordinii economice, cun de altminteri în Veneția și Florența de pe vremuri armata nu servea decît pentru a asigura sporirea bogăției, care, la rîndul ei, era folosită pentru înflorirea artelor și a literelor. Romanii, cînd veniră în contact mai apropiat cu Grecii, nu puteau înțelege cum un popor se poate înflăcăra pentru filosofie, litere și arte neglijînd organizarea politică și renunțînd la războaie imperialiste. Pe *Demosthenes* îl vedem luptînd împotriva lui *Filip* cu discursuri elaborate după toată arta retorică și am putea zice că el ar fi preferat să piardă o bătălie decît să fie fluerat de auditorii săi. Totuș n'am putea afirma că discursurile lui *Demosthenes* n'au avut pentru civilizația europeană mai mare importanță decît bătăliile cîștigate de Cezar împotriva lui *Pompeius*. Așa își imagina și Napoleon că arta sa strategică are o valoare mai mare decît tot ce crease națiunea franceză în domeniul filosofiei, artelor și literelor. El n'ar fi fost dispus să admită că arta sa nu trebuia să servească decît scopului supe-

rior al consolidării națiunii franceze ca unitate morală, al înfloririi și progresului științelor, artelor și literelor.

„Economia distructivă“ a fost practică deci și în domeniul social pe scară întinsă de conducătorii politici, de marii strategii și cuceritori. Nu în mod conștient și din nepăsare sau cruzime, ci fiindcă „problema demografică“ nu se impuse atenției decât în anumite timpuri și sub diferite aspecte. În cetățile antice, problema se ivise când prin *suprapopulare* izbucniră *crize* economice și politice. De altminteri însă, atât în antichitate cât și în Evul mediu și timpurile noi pînă în sec. XIX, războaiele continue, apoi epidemiile, în urmă emigrările etc., nu numai că îndepărtau orice teamă de suprapopulare ci făcură, de pildă în sec. XVIII, ca oamenii politici să caute mijloace pentru a spori numărul populației, dată fiind nevoia de a întreține armate naționale puternice și totodată de a dobîndi prin comerț, industrii, agricultură mijloacele economice necesare unui aparat administrativ tot mai complicat. Pentru domnitorii din sec. XVIII și prima jumătate a sec. XIX, „supușii“ reprezentau un capital care trebuia cruțat și sporit. Științele naturale (între cari putem număra acuma și pe cele sociale: economia politică, igiena) contribuiau la atingerea acestei ținte. Populația Europei crescă într'un mod nebănuit și astăzi Statele europene caută să înlesnească pe cît se poate înmulțirea populației, „numărul“ fiind considerat ca factor hotărîtor pentru asigurarea superiorității în conflictele internaționale ¹⁾).

Conducătorii politici au trecut deci, în acest domeniu, dela „economia distructivă“ la o economie raționalizată a forțelor umane. Dar dăinuiește încă concepția „spartană“, adică politică: femeile trebuie să nască ostași și cultivate și dezvoltate trebuie în primul rînd virtuțile politice. Și, într'adevăr, antagonismele internaționale justifică această tendință a națiunilor. Tehnica războiului a devenit atât de complicată și de teribilă încît azi, într'un conflict armat, toată populația unui Stat trebuie mobilizată, întrucît armele moderne amenință cu peirea nu numai pe ostași, ci întreaga populație, bătrîni, femei și copii. *Primatul politicului* în constituția internă a națiunilor a rezultat în mod firesc din dănuirea și înăsprirea antagonismelor internaționale. Iar acest primat a împins și împinge tot mai mult la instituirea despotismului clasei militare, al *stăpînului* sau *stăpînilor armatei*.

Ni se pare deci că națiunile europene, chiar în urma înarmărilor continue și a organizării tot mai raționale și științifice a armatelor, vor trebui să adopte un regim autoritar, ele devenind tot mai mult tabere înarmate. Disciplina militară, ierarhia rigidă, ascultarea oarbă de conducători devin azi principii de

1) Pentru această problemă vezi *Gaston Bouthoul, La population dans le monde, Paris, Payot, 1935.*

guvernare. Dacă omul n'ar avea alte trebuințe și tendințe decît de a organiza lupta, dacă s'ar putea înăbuși deci toate interesele în afară de cel pentru războiu, comunitățile umane ar putea atinge un mare grad de stabilitate. Din nefericire sau fericire, o comunitate umană nu poate fi transformată într'o mașină de războiu, într'un *Stat pur*, neglijîndu-se toate celelalte preocupări și interese omenești. Războiul poate fi în anumite împrejurări o necesitate, dar el nu poate fi declarat singura țintă a activității omenești. Bărbații adulți trebuiesc pregătiți pentru războiu, pentru apărarea comunității, căci așa sînt timpurile. Dar istoria ne dovedește că activitatea militară nu poate fi scop ci totdeauna numai mijloc pentru atingerea unor ținte umane superioare. Conducătorul sau conducătorii unei națiuni trebuie să aibă o armată puternică, deoarece, azi, o națiune care nu e bine organizată militărește e în primejdie să fie subjugată de alta mai puternică și mai bine pregătită. Problema ce ne preocupă aci însă este, dacă o astfel de pregătire militară nu constituie o primejdie pentru existența unei națiuni chiar cînd ea din punct de vedere al raporturilor internaționale îi garantează națiunii cea mai mare siguranță posibilă.

Adică armata ca să fie armată trebuie să fie „mecanizată“, trebuie să fie o mașină cît se poate de perfectă, funcționînd cu precizie la comanda conducătorului. Dar ce se întîmplă cînd o astfel de armată e întrebuițată nu pentru scopul pentru care e menită, ci pentru alte scopuri? Istoria ne dă destule exemple, arătîndu-ne că armatele, născute și organizate mai întîiu pentru apărarea comunității, au servit apoi pentru asuprirea și exploatarea comunității în folosul comandanților militari.

Se va spune: azi nu există această primejdie, deoarece armatele sînt compuse din cetățeni, ele sînt armate naționale, iar nu armate de mercenari cari ar putea fi întrebuițate pentru instituirea unor despotii militare. În aparență argumentul pare a fi puternic, în realitate nici cînd acest argument n'a fost mai slab decît în zilele noastre.

Cu prilejul expunerii asupra „separațiunii puterilor“, noi am atins această problemă. Rămîne s'o analizăm mai de aproape.

28. „TIRANIA“

Mijloacele moderne de comunicație au împins și împing încă la prefaceri sociale cu o țintă care se poate desprinde desul de lămurit: constituirea de *națiuni autonome*, de *comunități morale reprezentate prin națiuni libere*. Antinomia între *Stat* și *Națiune* tinde să dispară prin formarea de State naționale, adică de națiuni organizate politicește. Statele naționale

moderne ni se infățișează azi tot mai mult în chipul „cetății antice“, ca unități omogene din toate punctele de vedere pornind dela omogeneitatea biologică pînă la cea psihică și morală. Chiar înăuntrul „imperiiilor“ mari cari cuprind încă o mulțime de seminiți se poate constata tendința spre libertate și autonomie a diferitelor „neamuri“. Așa în imperiul britanic, așa în Rusia sovietică. Dar și în State mai mici cum este Cehoslovacia s'a ivit din nou „problema naționalităților“ care părea rezolvită pentru Europa centrală prin pacea din 1918. Se 'nțelege că va trece încă multă vreme pînă ce această problemă a minorităților etnice va fi deslegată în mod definitiv și perfect. Ar fi doar împotriva naturii umane și împotriva tuturor legilor biologice și psihologice ca națiunile azi puternice să renunțe de bună voie la dominațiunea asupra unor națiuni mai slabe și neconsolidate încă din punct de vedere politic, economic, religios și moral. Teoria „inegalității raselor“, a dreptului raselor superioare de a stăpîni pe cele inferioare are încă prea mulți adepți. Dar în ziua de azi această teorie nu mai apare în formularea brutală a lui Aristotel, anume că există sclavi din natură și că „barbarii“ sînt meniți să fie stăpîniți și exploatați de Greci. Azi se spune că națiunile civilizate au nu numai dreptul dar și „datoria morală“ de a face educația raselor înapoiate. Problema colonială s'a îmbrăcat în mantie morală, cel puțin în teorie. Și Japonia pretinde că vrea să cucerească China din datorie morală pentru binele umanității, nemai vorbind de Rusia care vrea să ferească toată lumea cu instituțiile comuniste.

Dacă mai amintim că Jidanilor li s'a făgăduit chiar de Dumnezeu că vor domni peste celelalte popoare și le vor putea exploata în voie, vedem că dreptul națiunilor la viață autonomă și liberă e încă departe de a fi recunoscut fără rezerve și în mod sincer. Dar e un progres chiar faptul că orice războiu de cucerire și orice exploatare, fie externă sau internă, caută să-și găsească o justificare morală. Astăzi războaiele se poartă pentru libertate, progres și civilizație, iar dictaturile și tiraniile interne sînt justificate prin nevoia de a menține „ordinea“, de a garanta fiecărui cetățean „libertatea“ amenințată de ceilalți cetățeni !

Această problemă a libertății în „cetățile moderne“ merită o atenție mai mare din partea teoriei sociale.

Nu e vorba aci de definiția noțiunii de libertate sau de speculațiuni metafizice asupra libertății, ci de experiența reală, istorică. Cum ar trebui să fie organizarea politică pentru ca fiecărui cetățean să i se garanteze un maximum de libertate compatibilă cu libertatea tuturor, adică cu ordinea necesară unui Stat. Dacă cetățeanului i se cere împlinirea a unei serii de obligațiuni, d. ex. serviciul militar, plata impozitelor etc., cu drept cuvînt trebuie să i se dea și drepturi. Dar *cine* îi cere

cetățeanului împlinirea obligațiilor și cine îi dă în schimb drepturi?

Teoreticienii dreptului natural și ai contractului social ne-au lămurit îndeajuns asupra acestei probleme și *Rousseau* a expus aceste lucrări în mod magistral. Preferim totuș să ne întoarcem la *Aristotel*, la *Politica* sa și apoi la experiența istorică în general. Mai reamintim că teoreticienii moderni (*Pareto*, *Mosca* și alții) sînt destul de sceptici cu privire la posibilitățile de a înfăptui într'un Stat libertatea pentru toți, cum nici egalitatea nici fraternitatea n'ar fi decît himere după cari aleargă omul în zădar.

Dar nu e tocmai așa. *Aristotel* observă bine că altfel se prezintă stăpînirea șefului familiei asupra femeii și copiilor și în altfel stăpînirea sa asupra sclavilor. Femeia și copiii, deși inegali în raport cu șeful familiei, sînt totuși ființe libere. Libertatea lor stă în faptul că șeful familiei trebuie să observe în conducerea sa norme morale și religioase dela cari nu se poate abate. Puterea sa nu numai că e limitată de aceste norme cari o împiedică să devie tiranică și arbitrară, dar aceste norme îi impun șefului familiei obligațiuni precise și categorice cărora nu li se poate sustrage fără a pierde calitatea de șef de familie, de soț și părinte. Numai împlinindu-și aceste obligațiuni el este recunoscut de ceilalți, șefi de familie cu drepturi egale în sfatul lor. A fi soț și părinte implică împlinirea datoriilor legate de aceste funcțiuni, de unde apoi derivă și drepturile. Dar orice dominațiune, deci și cea familială, poate deveni tiranică, dacă șeful e tiran din fire și se crede destul de puternic pentru a-și impune voința sa celorlalți membri ai familiei, a sfida opinia celorlalți șefi de familie. Așa e și în domeniul politic. Cel ce dispune de putere va fi lesne ispitit să abuzeze de ea, dacă nu există forțe cari să i se opună, să-l constrîngă de a respecta *legea*. Cînd și acolo unde legea e aceeaș pentru toți, cînd nu există privilegii și cînd instituțiile sînt așa întocmite încît să existe mijloace de a opri orice tendință de instituire a unei tiranii individuale sau oligarhice (de castă), vom avea înaintea noastră un Stat în care cetățeanul e liber. E evident că egalitatea înaintea legii și libertatea rezultată din ea presupun egalitatea de obligațiuni pentru toți. Dar aceste sînt lucruri cunoscute, cum cunoscut este că toată teoria despre libertate n'ajută pentru a o înfăptui sau păstra dacă nu sînt date condițiunile necesare. Tiraniile și despotiile politice s'au înființat și au dăinuit prin puterea *armelor*. Omul înarmat e totdeauna mai puternic decît cel fără arme. Această propoziție cuprinde toată teoria libertății. Din cunoașterea acestui fapt și organizarea forței armate pentru a supune pe ceilalți oameni desarmîndu-i au rezultat toate tiraniile politice. *Libertatea înăuntrul unei comunități* ar fi dată cînd un individ sau o clasă (castă) n'ar fi în stare să organizeze și să întrebunțeze

forța armată pentru supunerea și exploatarea membrilor comunității cari sînt fără arme. Cazul ideal ar fi dat cînd toți membrii comunității ar fi înarmați, *ar constitui în totalitatea lor puterea armată*, astfel că n'ar exista oameni dezarmați împotriva cărora s'ar putea exercita tirania. În Roma, după dispariția regalității, în Atena lui *Pericles* (dacă nu considerăm situația sclavilor și metecilor) există această libertate. În timpurile noastre, în Elveția, apoi în Statele Unite (aci fără a considera situația negrilor și a imigranților „neasimilați“) cetățenii sunt liberi. Tot astfel în imperiile coloniale Anglia și Franța, Englezii și Francezii sînt cetățeni liberi. Nu există adică în aceste țări clase sau caste privilegiate și legea este aceeași pentru toți. E o mare deosebire între aceste regimuri de libertate și regimul feudal de pildă unde există o clasă sau castă militară și, pe de altă parte, marea mulțime de țărani iobagi și de burghezi excluși dela viața politică propriu zisă, adică dela *conducerea Statelor*. În Europa emanciparea politică se săvîrși în Franța prin revoluția din 1789, în celelalte State în mod treptat, așa că la izbucnirea războiului mondial, în 1914, rămăsese numai Rusia cu un regim absolutist asemănător celui al Franței din preajma revoluției. După războiu se iviră regimurile autoritare : dictatura comunistă rusească, dictaturile italiană și germană, dictatura portugheză, cea spaniolă (după care urmă apoi războiul civil), și alte dictaturi sau curente dictatoriale. Sînt aceste dictaturi și tendințe dictatoriale simple efecte ale războiului sau își au ele cauzele profunde în însăși organizația Statelor moderne ? Este regimul parlamentar față de aceste dictaturi un regim de libertate și din ce punct de vedere ?

Dacă analizăm mai cu atenție structura socială în epoca feudală, vom observa că nici vorbă nu poate fi regim autoritar sau chiar despotic. Aristocrația, casta militară, avea, ce-i drept, privilegiu și țărani erau exploatați și asupriți. Dar clerul avea de asemenea privilegiu și biserica își apăra autonomia și libertatea față de puterea lumească. Tot astfel Universitățile se bucurau de o largă autonomie și libertate și nu mai puțin orașele. Chiar monarhiile absolutiste, așa cum se consolidară în Statele Europene continentale în sec. XVIII, nu înlăturară cu desăvîrșire aceste libertăți, deși centralizarea politică-administrativă le îngrădi stabilind și o ierarhie mai rigidă a „puterilor“ cu tendința vădită de a fixa primatul puterii politice. Nu lipsa de libertate a împins burghezia în Franța și apoi în Germania și Rusia, la revoluție, ci tendința ei de a-i lua locul aristocrației în conducerea *politică*. În Anglia și, în urmă, în Germania se ajunse la o împăcare și echilibrare a acestor două puteri. În Franța lupta pentru „libertate“ duse la dictatura militară a lui Napoleon și în urmă la o serie de revoluții, la oscilarea între monarhia absolutistă și regimul parlamentar,

pînă în sfîrșit, cu Republica a treia, acest din urmă regim se stabilizează și dăinuiește încă.

Dar, în afară de Anglia care-și păstrează o situație excepțională (dacă lăsăm la o parte coloniile), Statele europene înclină tot mai mult spre *centralizare* și spre un regim autoritar politico-militar. Autonomia bisericii, a Universităților, a orașelor dispare tot mai mult și *Statul* devine a-tot-puternic. „Separațiunea celor trei puteri“, adoptată după tipul englez, se deosebește a fi o iluzie, lipsind condițiunile ce i-au dat naștere în Anglia. Stăpîni sînt în Statele continentale cei ce *dispun de armată*, fie că e vorba de monarhi sau de partide sau de demagogi. Am crede, și mulți aveau această credință, că serviciul militar obligatoriu este un scut destul de puternic împotriva dictaturilor, așa că „cetățiii moderne“ ar trebui să se întoarcă la tipul cetății de hopliți atenieni de înaintea epocii macedonene. Dar numai Elveția a ajuns, cum am amintit, la acest regim de libertate. Celelalte State au înaintat repede spre forma monarhiei militare romane. Cauza a fost și este *organizarea armatei profesionale*, a unor puternice cadre de militari specialști.

În felul acesta s'a format sau s'a păstrat și în timp de pace sub o nouă formă deosebirea și oarecum și antagonismul între casta militară și mulțimea desarmată, între militari și „civili“. În Germania imperială, dar și în Franța de înaintea Republicei a treia această deosebire era destul de pronunțată.

După teorie cadrele „active“ n'ar avea să cuprindă decît personalul necesar pentru educația și instrucția militară a cetățenilor mobilizabili în timp de războiu. În realitate cadrele active au devenit în unele cazuri un instrument de dominațiune politică a „clasei“ stăpînitoare și uneori a unui partid politic sau a unei persoane (monarh sau „conducător“). În antichitate vedem cum Senatul roman căutase să preîntîmpine primejdia ca un general să devie monarh, interzicîndu-se menținerea armatei înăuntrul cetății. Cezar îndrăzni să „treacă Rubiconul“, adică să-și păstreze conducerea armatei împotriva voinței Senatului și să pună capăt libertății republicane.

Dar, se spune, că armata e menită să apere Statul nu numai împotriva dușmanilor externi ci și împotriva „dușmanilor interni“. Din punct de vedere *politic* însă nu există decît dușmani „externi“ împotriva cărora armata, compusă din toți cetățenii, e menită să apere „comunitatea“. Există dușmani interni: criminalii, adică cei ce nu respectă viața, proprietatea, libertatea semenilor lor, deci cei ce nu se supun legilor în temeiul cărora se constituie și dăinuiește o comunitate umană. Împotriva acestora procedează justiția care are la dispoziție organele ei: poliția (jandarmeria). Cînd într'o comunitate se ivesc antagonisme între clase, între comunități religioase etc., e dată primejdia de războaie civile, primejdia disoluției în-

tregii comunități. Războiul civil izbucnește când clasele sociale (sau „partidele“, de orice fel ar fi) dispun de forțe armate ; când însă numai una din părți e stăpînă pe forța armată ea va strivi rezistența celeilalte și va institui o dictatură, înlăturînd libertățile cetățenești.

Teoreticienii politici pot construi lesne State ideale în care să domnească cea mai mare libertate posibilă. Hîrtia e răbdătoare și imaginația își poate îngădui orice desfătare. Problema științifică este de a cerceta în ce condițiuni istorice s'a înfăptuit libertatea spre care rîvnesc oamenii și dacă în practică se pot realiza condițiunile necesare libertății. Istoria ne arată că acolo unde s'a ivit nevoia și posibilitatea de a organiza și menține a armată permanentă și profesională, s'a ivit și primejdia unei dictaturi întemeiată pe forța armată, dacă armata nu era neîntrerupt ocupată în războaie externe. Cea mai bună cheazășie pentru evitarea unei astfel de dictaturi e dată în cazul *cînd fiecare cetățean își procură și-și păstrează armele necesare pentru timp de primejdie externă și cînd comunitatea e organizată în așa fel ca între cetățeni să nu se ivească antagonisme care să împingă la lupte interne, la războiul civil.* Așa fiind vom înțelege că problema libertății cetățenești e strîns legată și de tehnica armamentului. Așa de pildă în antichitate nu toți cetățenii își puteau procura acelaș armament, nu fiecare își putea procura și întreține un cal de călărie. Tot astfel în Evul mediu numai o minoritate bogată putea să fie înarmată și echipată după cum cerea tehnica luptei din acele vremuri. Descoperirea armelor de foc schimbă înfățișarea armatelor, iar artileria și în urmă aviația au adus noi schimbări nu numai în tehnica războiului, dar, prin organizarea armatei, transformări adînci chiar în structura comunităților, în *regimul lor politic.*

În timpurile moderne fabricarea armelor a devenit tot mai mult monopolul unor mari întreprinderi „capitaliste“ și comerțul cu arme o afacere foarte rentabilă. „Motorizarea“ armatelor, tancurile și avioanele reclamă materii prime și rezerve de petrol cu derivatele sale. Individul nu mai contează în această organizație raționalizată și mecanizată. Pregătirea militară, pentru armele speciale, cere lungă vreme și chiar specializarea completă, astfel că acești specialiști nu mai pot exercita altă ocupație. În sînul națiunilor moderne s'a dezvoltat și se dezvoltă tot mai mult o armată profesională, o *armată „activă“* (nu numai cadre active), pe lîngă armata de rezervă, care în timp de pace e fără arme și compusă din toate categoriile de profesioniști și condiții sociale. Acest fapt explică tendința Statelor moderne spre un regim autoritar, adică spre dictatură militară. Cu cît antagonismele internaționale sînt mai puternice și primejdia unei conflagrații războinice mai apropiată,

cu atât națiunile sînt nevoite să-și sporească nu numai cadrele active de instrucție dar și numărul „specialiștilor“. În felul acesta toate „puterile sociale“ pot fi lesne subordonate puterii politice, în practică deci toată națiunea e pusă sub stăpînirea conducătorului armatei.

Dependența formei de guvernămînt de structura armatei și de tehnica armamentului nu poate fi tăgăduită. O cercetare istorică mai adîncită ar putea da în această problemă lămuriri interesante¹⁾. Ea ar înlesni să se limpezească mai bine și problema separațiunii și ierarhizării „puterilor sociale“, de a cărei rezolvire, teoretică și practică, depinde, la rîndul ei, problema celei mai bune constituții a comunității omenești. Scopul organizării sociale nu poate fi doar numai sporirea puterii politice a unei națiuni. Ci ni se pare că această sporire nu trebuie să fie decît un mijloc pentru crearea de valori superioare. Națiunea se organizează ca Stat pentru a-și apăra unitatea față de primejdia unei distrugerii în conflicte cu alte națiuni, pentru a putea dăinui ca o *comunitate umană*. Dar nu numai din punct de vedere biologic, ci în primul rînd din puncte de vedere spiritual. Organizarea politică deci ar trebui să asigure posibilitatea educației morale a omului, să asigure înflorirea artelor și a științelor pentru a-l apropia pe om de Divinitate. Într'o comunitate umană *ideală*, care ar corespunde „ideii“ unei comunități desăvîrșite, puterile sociale ar trebui să fie, fiecare în sfera funcțiunii ei specifice, autonome, iar în raportare la scopul comun al funcțiunii lor și care nu poate fi decît păstrarea unității națiunii, ele ar trebui ierarhizate după principiul primatului ordinei morale.

Nu e vorba aci, și în acest punct *Platon* a exagerat (după cum bine observă *Aristotel*) principiul unității comunității, de o dictatură și tiranie a moralistilor, ci de crearea condițiilor pentru nașterea și dăinuirea veșnică a sufletului uman. Acest scop suprem al viețuirii omului nu poate fi atins decît în comunitate și prin desăvîrșirea organizației sociale.

Dacă interpretăm teoria lui *Machiavel* din punctul nostru

1) Vezi în această privință articolul din „Revue Internationale de sociologie“, Nos III—IV, 1938 : *Andrassy*, Les équilibres et le Droit constitutionnel. „Mi se pare, zice autorul, că ar fi util de a studia influența tehnicii armamentului a unei epoci date asupra configurației sociale și a constituției țărilor“. Cînd armele sînt accesibile tuturor și toți le pot ușor mînu, vom avea democrație ; cînd însă tehnica armamentului se complică, stăpîni ai Statului devin cei ce au mijloacele să fabrice arme. Complexitatea excesivă a tehnicii de războiu moderne îngăduie numai Statului să o pună în mișcare ; de aci tendințele actuale ale etatismului. „În cadrul acestei schițe prea rezezi, s'ar putea împinge cercetările mai departe, căutîndu-se aci explicarea regimurilor particulare ale unor anumite țări, ca de pildă cea a desvoltării constituției britanice“.

de vedere, vom spune : națiunea italiană, în condițiunile istorice de atunci, avea nevoie de un principe de tipul descris de autor ; dar principele trebuia să ajute numai la crearea unei noi ordine, să fie deci instrumentul pentru înfăptuirea unui scop superior ; noua ordine odată constituită, principele și-ar fi împlinit rolul și ar fi fost nevoit să se supună el însuși normelor morale.

Se va putea înfăptui cîndva o comunitate „ideală“ ? Răspundem cu *Platon* : fără îndoială că e cu puțință ! Dar mai presus de toate trebuie să ne străduim fără încetare să creăm condițiunile prielnice pentru înfăptuirea ei, să cercetăm și natura și sufletul omenesc pentru a descoperi drumul ce duce spre perfecțiunea ei.

Și dacă sufletul e plin de imaginea comunității ideale, oare nu este ea mai reală decît formele trecătoare ce s'au ivit în cursul istoriei ? Oare nu este viitorul cu toate posibilitățile sale de înfăptuiri mai real, mai viu, mai atrăgător decît trecutul ce a dispărut și care nu cuprinde decît amintirea unor încercări neizbutite care ne servesc ca învățături pentru a ne apropia cu noi mijloace de ideal ?

29. ÎMPĂCAREA LUI PLATON CU ARISTOTEL

L-a înțeles sau nu l-a înțeles *Aristotel* pe *Platon* cînd în *Metafizica* sa respinge existența ideilor și cînd în *Politica* sa nu acceptă unitatea extremă a Statului ca fiind contrară naturii umane ? Cine are dreptate : pozitivistii comtești care afirmă realitatea societății sau individualității (contractualiștii, relaționiștii) care susțin că individul este singura realitate ? Se poate înlătura această opoziție printr'un compromis spunîndu-se că dintr'un punct de vedere societatea e reală, din alt punct de vedere individul ? Există societatea pentru individ sau individul pentru societate ? Pentru acțiunea practică felul răspunsului la întrebarea ultimă are o importanță deosebită și hotărîtoare.

În mod categoric susține *Aristotel* în *Metafizica* sa că *substanță* în adevăratul înțeles al cuvîntului este individul ¹⁾. De aci urmează apoi cu necesitate respingerea realității ideilor, care, cum am spune noi, a rezultat numai din posibilitatea gramaticală de a *substantiva* *determinațiunile substanței prime*, de a le da deci forma (expresia) gramaticală de substanțe. În

1) Și în *Categoriile* sale găsim aceeași afirmație. Asupra acestor probleme vezi lucrarea d-lui *Dan A. Badareu*, *L'individuel chez Aristote*, Paris 1936.

această afirmație a lui *Aristotel* e cuprinsă în germene teoria *monadelor*, cum a fost expusă apoi cu atîta răsunset și strălucire de *Leibniz* și care apare apoi la *Kant* sub forma personalismului, temelie a toată pedagogia modernă. Libertatea umană, pe care se întemeiază morala și toată străduința omului spre perfecțiune, spre adevăr, bine și frumos, își găsește explicația și demonstrația în *Monadologie*. *Renouvier* întorcîndu-se la *Leibniz* a eliminat din *criticism* contradicția care nu îngăduie împăcarea rațiunii teoretice cu cea practică. Intr'o lucrare de o claritate și precisiune clasică¹⁾, d-l *André Joussain* schițează imaginea ordinii universale în temeiul concepției monadologice.

Stînd lucrurile așa, se pune cu toată tăria întrebarea, dacă sociologia poate rămînea la poziția ce i-a fixat-o pozitivismul și mai ales în forma sa extremă a *durkheimismului*? D-nii *Gaston Richard* și *André Joussain* au supus această teorie unei critici și revizuirii radicale și pe drumul deschis de ei, dar întorcîndu-ne și spre izvoare filosofice mai vechi am înaintat și noi pentru a contribui la o determinare mai precisă a obiectului sociologiei.

Societatea, așa a ieșit din toate cumpenirile și îndoielile noastre, este un mecanism, iar individul intră ca element în acest mecanism în temeiul „specializării“ sale. Cu cît indivizii vor fi mai specializați cu atît mecanismul social va funcționa mai exact, se va apropia de tipul mașinei perfecte. Ordinea socială mecanizată (sau, după expresia lui *Max Weber*, birocratizată) își are temeiurile și originea în ordinea biologică, în diferențierea originară în sexe și vîrste. Prin instrucție, polimorfismul biologic se transformă (în limitele îngăduite de legile biologice) în polimorfism psihic care poate înainta pînă la deformarea individului.

Dar această organizare raționalizată a societății presupune acțiunea unei conștiințe în care se naște imaginea societății ca mecanism perfect. Sociologia, ca știință sistematică, analizează condițiunile pentru construirea unei astfel de mașini. Nu intră în cercetarea ei și în competența ei *fixarea scopurilor* pentru cari mașina socială va fi întrebuintată. Dar, ca orice altă știință, ea va oferi aceloră cari vreau să urmărească un oarecare scop social mijloacele cele mai raționale pentru înfăptuirea lui. Analogia cu celelalte științe pozitive, din acest punct de vedere, e perfectă. Orice *specialist* social va găsi în sociologie teoria de care are nevoie pentru tehnica sa: omul politic pentru a crea un Stat puternic, economistul pentru a produce bunuri și a învinge orice concurență, preotul pentru a organiza o comunitate religioasă perfectă etc. Dar marea problemă este de

1) *Esquisse d'une philosophie de la nature*, Paris, Felix Alcan, 1912 (Bibliothèque de Philosophie contemporaine).

a ști dacă toate aceste scopuri sînt scopuri ultime și dacă din urmărirea simultană a acestor scopuri nu se pot ivi conflicte cari să primejduiască chiar existența societății. Tendința de a transforma o comunitate umană într'un Stat perfect se poate izbi de tendința de a o transforma într'o Biserică perfectă sau într'un sistem economic perfect sau într'o comunitate de esteți sau se poate întîmpla ca specialiști *eugenisti* să considere comunitatea ca mijloc pentru creșterea unei varietăți biologice (rase) perfecte.

Am demonstrat însă că scopul suprem al omului nu poate fi decît perfecțiunea sa morală, mîntuirea sufletului său. *Comunitatea* este o condiție pentru nașterea sufletului și înaintarea sa spre perfecțiune. Organizarea rațională, științifică a societății trebuie deci să servească acestui scop suprem și toate specialitățile trebuie să fie puse în slujba acestui scop. Cu cît mașina socială, ca mașină, va fi mai perfectă, cu atît mai bine va servi scopului suprem. Iar perfecțiunea mașinei depinde de cooperarea specialiștilor, de coordonarea activității lor în vederea înfăptuirii scopului suprem.

Comunitatea în care specialiștii au conștiința clară a scopului suprem și se organizează pentru cooperare, noi am numit-o națiune. În conștiința aceasta stă libertatea și autonomia indivizilor. Națiunea, ajunsă la cel mai înalt grad de perfecțiune, este o comunitate sau comuniune de suflete născute și dezvoltate în conformitate cu normele ordinei morale, care este ordinea de temelie a comunității umane, cum de altminteri ea este prototipul oricărei ordine.

Nu e așadar vorba de împăcarea concepției individualiste cu cea a determinismului social, ci de înlăturarea unor rătăcirii a spiritului uman, care crede că trebuie să se hotărască sau pentru una sau pentru cealaltă concepție. Omul nu se poate înălța spre libertate cîtă vreme *obiectul* său, lumea, nu e ordonată, mecanizată, matematizată, raționalizată. Știința stă în cunoașterea clară a obiectului, a structurii lui și a legilor lui. Cu cît omul înaintează în cunoaștere, cu atît devine mai liber, cu atît mai ușor își poate îndeplini menirea sa morală stăpînind obiectul și punîndu-l în slujba idealului său.

Dar chiar în această lărgire a libertății sale, a puterii sale asupra obiectului, e cuprinsă și primejdia rătăcirii, a „păcăturii“. Rezultatele științei, prin aplicațiunile lor practice, au dat naștere unui mare număr de tehnicieni și specialiști cari nu cunosc scopul suprem al activității umane sau l-au uitat. Aceste monade avortate, deformate printr'o instrucție unilaterală, constituiesc marea primejdie a timpurilor noastre. Ele sporesc haosul înăuntrul națiunilor și împiedică nașterea cosmosului internațional. Va trebui să înceapă însă opera de *educare* a indivizilor pentru constituirea de *națiuni* perfecte,

de comunități morale, în cari libertatea individului să izvo-
rască din îndeplinirea conștientă a funcțiunii speciale impuse
individului în mecanismul social în vederea înfăptuirii sco-
pului suprem spre care năzuesc toate sufletele nemuritoare.
Pe această cale trebuie căutată împăcarea lui *Aristotel* cu
Platon și, în urmă, deslegarea, teoretică și practică, a tuturor
problemelor cari neliniștesc încă azi sufletul omenesc.

CARTEA A CINCEA

PERSOANA UMANĂ ȘI COMUNITATEA

1. SENTIMENTUL SINGURĂȚĂȚII

Guy de Maupassant ne descrie într'o schiță „Singurătate“¹⁾ starea sufletească a intelectualului din secolul al XIX-lea. Cu toate străduințele de a intra în comuniune sufletească cu semenii săi, omul rămîne singur. Inchis în lumea sa subiectivă din care nu poate evada, el nu poate intra în conștiința altuia, oricîtă simpatie și dragoste l-ar lega de cineva. În această schiță, Maupassant dă expresie influenței filosofiei subiectiviste și individualiste a secolului său asupra clasei intelectualilor. *Renouvier* este un reprezentant tipic al acestei filosofii. Tot pe acest drum merge și filosofia germană. *Dilthey*, cu a sa filosofie a „înțelegerii“²⁾ inaugurează acea direcție care culminează, în sociologie, în opera lui *Max Weber*, iar în teoria cunoașterii în cea a lui *Edm. Husserl*. *Tazerout* îl apropie pe *Dilthey* de *Max Stirner*, deci de un subiectivism extrem. În orice caz punctul de plecare al lui *Dilthey* pentru cunoașterea lumii și a oamenilor este cunoașterea Eului propriu, *autobiografia*: „Reflexiunea omului înspre sine însuși rămîne baza și punctul de țintă“. „Pe baza intuiției și a comprehensiunii de sine, și într'o reciprocitate constantă a acestor doi termeni, se va forma comprehensiunea manifestărilor altuia și a persoanei altuia“³⁾. Pe altă cale, dar totuș în aceeaș direcție, înaintează cercetările lui *Windelband* și *Rickert*, cari ajung la o separațiune radicală între „științele naturii“ și „științele spiritului“, între „științele fizice“ și „istorie“. *A. D. Xenopol* e unul din reprezentanții cei mai străluciți ai acestei direcții filosofice.

Pe plan filosofic, logic și ontologic, problema raportului între „individual“ și „general“ se ivește chiar la începuturile

1) Schița se găsește în romînește în vol. 156—156 a, din „Biblioteca Minerva“: *Guy de Maupassant, Strigăt de alarmă*. Trad. de Niculescu-Varone.

2) Vezi asupra lui *Dilthey* studiul lui *Tazerout*. *L'Oeuvre de Dilthey (Contribution à l'histoire de la Sociologie en Allemagne)*, în „Revue Internationale de Sociologie“ 1938 (Nos. VII—VIII).

3) Din studiul lui *Tazerout*.

filosofiei, iar *Platon* încearcă să-i dea o deslegare definitivă prin teoria ideilor. *Aristotel* descoperă laturea atacabilă a idealismului platonice, dar nu găsește o rezolvare mai fericită. La el „individualul“ își redobândește primatul din punct de vedere ontologic, dar „generalul“ își păstrează primatul din punct de vedere epistemologic. Contradicția aceasta rămîne un veșnic izvor de conflicte și polemici. În Evul Mediu ea stîrnește lupta între nominaliști și universalisti, în timpurile moderne ea apare subț cele mai diferite înfățișări, mai ales după ce metafizica „dogmatică“ a lui *Leibniz* fu atacată de criticismul kantian. *Renouvier* pornind dela Kant și neputîndu-se împăca cu separațiunea lumii fenomenale de cea noumenală, separațiune pe care se sprijină întreaga clădire criticistă, se întoarce la *Leibniz*, dar se oprește iarăși pe o pozițiune care deschide toate drumurile scepticismului și pesimismului. În Germania, filosofia se fărîmițează într'o mulțime de școli, cari totuși pot fi prinse în trei mari categorii. Adepților unui materialism extrem li se opun fenomenaliștii extremi, iar a treia categorie profesază un dualism radical, proclamînd o separațiune definitivă și inconciliabilă între *filosofia naturii* și *filosofia culturii*.

Pe plan sociologic, această problemă apare sub înfățișarea raportului între individ și societate. Dar pînă la constituirea sociologiei, care atacă această problemă din toate laturile ei, ea formează obiectul diferitelor științe sociale particulare : morala, politica, religia, economia, estetica. Ea intră apoi și în biologie, mai ales în biologia umană. Și trebuie să notăm că problema raportului între individ și societate nu numai că urmează în istoria filosofiei soarta problemei generale a raportului între „individual și general“, ci ea stă în centrul interesului, ea constituie motivul cel mai puternic pentru căutarea unei deslegări a problemei.

Trebuie să ne străduim a găsi o deslegare a acestei probleme care să satisfacă toate postulatele unei cercetări științifice, obiective. Societatea este un produs natural și supusă deci legilor naturii. Dar limitele trase societății umane de natură sînt foarte înguste. Depășirea acestor limite, trecerea societății în istorie, în sfera spirituală, se datorește, așa credem că se poate demonstra, nașterii sufletelor individuale și comuniunii lor. Ne mai rămîne însă să înlăturăm pentru totdeauna, îndoelile ce s'ar putea ivi cu privire la libertatea individuală, la autonomia individului.

Dacă individul e prins, prin comuniunea cu semenii săi, într'o comunitate, își mai păstrează el libertatea și autonomia sa? Nu presupune oare libertatea și autonomia o izolare de ceilalți indivizi? Nu este în fond comuniunea numai o iluzie? Adică : n'are *Maupassant* dreptate afirmînd, prin gura personajului din schița sa, că individul nu poate pătrunde în conștiința altuia? N'au, deci, fenomenaliștii totuși dreptate? Ori

cîtă „înțelegere“ am avea pentru stările sufletești ale altuia, nu ne dobîndim oare această înțelegere numai prin analogie cu stările noastre sufletești ?

Ni s'ar putea obiecta deci că deslegarea noastră ne-a fost sugerată mai mult de dorințe, decît de o observație atentă și de o interpretare obiectivă a faptelor. Ar urma să așteptăm o verificare și confirmare a teoriei noastre din partea specialiștilor, în primul rînd din partea psihologilor și pedagogilor. Dar, ar fi să presupunem, în acest caz, că psihologii și pedagogii sînt de acord asupra naturii obiectului și a metodelor de cercetare ! Acest acord însă nu există sau numai într'o măsură neîndestulătoare, pentru problema de față.

Noi, din parte-ne, nu numai că credem, dar ne încumetăm a afirma că știm cumcă omul are o menire supra-fizică, istorică, și că avînd în vedere această menire, se poate întemeia o tehnică socială care să înlesnească o organizare rațională a comunităților omenești.

Aci e vorba de nici mai mult nici mai puțin decît de puterea omului, a *individului uman*, de a transforma societatea într'un instrument, deci într'o operă a artei umane, în vederea înfăptuirii acestui scop „metafizic“. Individul creator de valori umane cari depășesc natura : iată problema ce ne preocupă. Acest individ creator, *artistul*, nu e încătușat în mașina socială, ci el o organizează și o pune în funcțiune în conformitate cu idealul său.

Nu enunțăm aci o problemă nouă, ci vrem să verificăm și să lămurim una veche. Ca punct de plecare am ales acea afirmație a lui *Guy de Maupassant*, mai clară și accesibilă tuturor în simplitatea și realismul ei decît teoriile filosofice, spunînd că individul e izolat într'o singurătate sufletească fără nădejde de evadare. Dacă ar fi așa, toată teoria noastră ar fi răsturnată, ar fi una din multele încercări zadarnice de a rezolvi opoziția între individ și societate.

2. SINGURĂTATEA GENIULUI

De obicei vorbim de izolare și singurătate cînd sîntem lipsiți de societatea altor oameni. Dar în lipsă de oameni, ne mulțumim și cu tovărășia de animale pentru a nu ne simți „singuri“. Astfel se istorisește de prizonieri cari se împrietenesc cu un șoarece, un șobolan sau chiar cu un păiajen pentru a scăpa de singurătate. Omul este deci un animal social. Lui nu-i place singurătatea, izolarea. Dar nu numai că nu-i place singurătatea, ci ea îl poate zdruncina sufletește pînă la nebunie chiar. In cazul descris de *Maupassant* nu e vorba de o astfel de izolare ; ci omul, trăind în societate și în contact neîncetat

cu ceilalți oameni, ajunge totuși, prin reflexiune asupra stărilor sale sufletești și a posibilităților de a le comunica altora precum și de a înțelege stările sufletești ale altora, la concluzia că este singur, izolat sufletește de ceilalți. Dacă ar lipsi deci reflexiunea asupra problemei comuniunii, omul nu s'ar putea simți izolat și singur.

Se mai vorbește de singurătatea *oamenilor mari, a geniilor*. „Luceafărul“ lui *Eminescu* ne înfățișează această problemă a singurătății genului. Pe cînd *Maupassant* arată că, dacă ne gîndim bine, orice om e izolat sufletește (am putea adăuga că orice ființă vie trăește închisă în lumea ei subiectivă), *Eminescu* susține că genul este singur, „nemuritor și rece“, pe cînd ceilalți oameni trăiesc în cercul lor strîmt și nu pot înțelege gîndirea genului solitar. Dar, la această cunoaștere „Luceafărul“ ajunge după ce încearcă în zadar să intre în comuniune cu un suflet omenesc de rînd. Deci, abia cînd un individ uman experiează comuniunea cu semenii săi și-și dă apoi seama că nu e înțeles pe deplin și nici nu-i poate înțelege pe ei așa cum ar vrea să-i înțeleagă, se naște acel sentiment de izolare, de singurătate. Și cu cît un om e mai superior, mai original în felul său de a gîndi și simți, cu atît mai greu va putea fi înțeles de alții, cu atît mai singur se va simți, *dar și cu atît mai arzătoare și intensă va fi dorința sa de a se face înțeles de ceilalți oameni*: el va căuta și găsi forme de expresie cari să redea stările sale sufletești și să-i facă pe ceilalți oameni să simtă la fel cu dînsul. În aceste forme de expresie se îmbracă produsele artelor, în cari se ogîndește felul de simțire și gîndire al geniilor.

La omul de rînd deci, clipele de reflexiune asupra „singurătății“ sale nu sînt decît întîmplătoare, ivindu-se în urma unor decepții în prietenie sau dragoste; la geniu, sentimentul de singurătate, după ce se naște printr'un fel de revelație, dăinuește toată viața, dar e însoțit de străduința continuă de a evada din singurătate prin crearea de opere de artă menite să comunice altora starea sufletească proprie.

Și aici e toată tragedia genului: pentru a se cunoaște pe sine, el are nevoie să fie cunoscut și înțeles de altul.

In Scrisoarea a V-a (Dalila) zice Eminescu:

*E un demon ce 'nsetează după dulcile-i lumine,
C'acel demon plînge, rîde, neputînd s'auză plînsu-și,
Că o vrea spre-a se 'nțelege în sfîrșit pe sine însuși..“*

Omul de rînd nu e pretențios, el se mulțumește cu posibilitățile de înțelegere prin graiu și gesturi, așa cum i s'au deschis în cursul dezvoltării sale psiho-fizice. În „cercul său strîmt“ mijloacele de expresie sînt tipizate și reglementate,

astfel că omul arareori va fi pus în situația să se plîngă de singurătate. În familia sa, în clasa sa socială, în profesiunea sa, individul găsește la semenii săi înțelegerea ce-l satisface, comuniunea ce-i înlesnește să-și formeze și să-și păstreze identitatea Eului propriu, adică să se 'nțeleagă pe sine însuș.

Dar, dacă geniul reprezintă, din acest punct de vedere, o excepție în toate timpurile și locurile, se poate întâmpla ca și oamenii de rînd să fie amenințați de crize. Cînd „cercurile strîmte“ în cari se nasc și trăesc se sfarmă, cînd organizația familială e zdruncinată, cînd între clasele sociale se ivesc lupte, cînd „normele sociale“ încep să se clatine, numărul indivizilor cuprinși de sentimentul singurătății sporește. În astfel de timpuri a enunțat *Protagoras* formula că „omul este măsura tuturor lucrurilor“, în astfel de timpuri *Nietzsche* și-a făurit teoria „supra-omului“ și *Stirner* a scris „Individul unic și proprietatea sa“, un catehism al anarhismului.

Sentimentul izolării și singurătății poate deveni astfel, prin generalizarea sa, o adevărată epidemie, amenințînd comunitatea cu disoluția. Această nebunie colectivă nu poate dispărea decît prin o nouă așezare a societății, o nouă închegare a „cercurilor“ în cari individul înțelegîndu-i pe alții să se înțeleagă iarăș pe sine.

Secolul al XIX-lea a fost bîntuit de o astfel de criză provocată de propaganda Internaționalei iudeo-comuniste. După războiul mondial izbucniră revoluții, avînd acest caracter de anarhizare socială, pînă ce în sfîrșit *fascismul* și *național-socialismul* săpară celor două comunități europene, italiană și germană, un nou făgaș. Aceste noi forme sociale sînt opera unor bărbați geniali. *Mussolini* și *Hitler*, cari căutară și găsiră în ea expresia simțirii și gîndirii lor politice. Și ei, ca și ceilalți oameni ai vremii lor, fură izbiți și zguduți de sentimentul singurătății. Dar în acelaș timp în mintea lor s'a deslușit imaginea unei comunități menită să pună capăt frămîntărilor anarhice și s'a născut totdeodată năzuința de a o înfăptui, de a demonstra semenilor lor posibilitatea organizării unei astfel de comunități.

Ei au procedat cum procedează marii artiști. Prin graiu viu și prin scris au zugrăvit înaintea fraților lor icoana patriei înviate. Prinși de vraja acestei imagini, oamenii i-au urmat, au acceptat noua ordine și astfel s'au născut și au crescut cele două State totalitare.

Aceeași oameni cari odinioară se luptau și se sfîșiau întreolaltă, cari se urau de moarte, azi se înțeleg, se iubesc și alcătuiesc o comunitate umană cît se poate de perfectă. Se 'nțelege că cei doi reformatori n'au creat aceste forme sociale din elemente complet eterogene și ostlie, ci condițiunile pentru noua așezare politică erau date prin omogenitatea substratului biologic și psihic. Celelalte arte : literatura, muzica, pictura, sculpu-

tura și arhitectura creaseră unitatea spirituală italiană și pe cea germană. Fără Dante, Petrarca, Michel Angelo, Machiavelli etc., nu s'ar fi putut naște Statul fascist, cum nici cel național-socialist fără Goethe, Schiller, Beethoven, Bismarck. Nu un om genial, ci o serie de oameni geniali frământă și modelează sufletele individuale prinzându-le într-o comunitate și dându-le mijloace de comunicare pentru a se înțelege întrecută, pentru a scăpa de sentimentul de izolare și singurătate. Suferința omului genial obsedat de sentimentul singurătății și zbuciumul său de a sfărîma zidurile izolării desvâluindu-și prin opera de artă viața sufletească, le deschide și celorlalți oameni noi posibilități de înțelegere reciprocă, de comuniune sufletească mai profundă. Artiștii geniali rafinează mijloacele de comunicare și înlesnesc altora cunoașterea de sine, descoperirea unor regiuni necunoscute ale sufletului lor propriu.

Poeții îi învață pe tineri a iubi, făcându-i să înțeleagă și să simtă toate plăcerile și durerile sufletești ale dragostei, pictorii ne învață a descoperi și gusta frumusețea armoniei și a colorilor, muzica ne răscolește și mlădiează sufletul făcându-l sensibil pentru ritmul vieții, marii reformatori sociali ne deschid simțirea pentru dragostea de patrie și neam, îndulcind egoismul individual și înlesnind cooperarea și solidaritatea socială.

Singurătatea nu este un fapt psihic original, o dată nemijlocită a conștiinței, cum vreau să ne convingă subiectiviștii. Sentimentul singurătății se poate naște la om abia după experiența comuniunii, deci după nașterea sufletului individual în și prin comunitatea umană. Susținem deci primatul comunității față de individ. Individul, născându-se biologiceste ca individ, intră nemijlocit în procesul dialectic, în înlănțuirea comuniunii cu semenii săi. El nu pornește dela cunoașterea de sine, dela conștiința de sine, ci dela cunoașterea semenilor săi, începînd cu cei ce-i sînt mai aproape. Această cunoaștere dobîndită prin comuniune, este condițiunea și baza pentru formarea conștiinței de sine.

Nu tăgăduim că există și stărue *instinctul de conservare proprie* a individului; acest instinct, însoțit însă și de instincte altruiste (instinctul matern de pildă), își are explicație și rostul în ordinea biologică. Dar cunoașterea de sine, care, în gradul ei cel mai înalt, ni se înfățișează ca libertate a persoanei umane, se naște abia ca rezultat, ca termen final al procesului dialectic prin care se constituie și se desăvîrșește comunitatea umană.

Tipul ideal și suprem al persoanei umane libere și autonome, al conștiinței de sine ajunsă la treapta cea mai înaltă este *omul genial*, artistul creator. În sufletul acestuia sentimentul singurătății își dobîndește cea mai adîncă intensitate, dar în același timp se manifestează cu putere nestăvilită și ten-

dința de a evada din singurătate și de a descoperi noi mijloace pentru a intra în comuniune sufletească cu ceilalți oameni.

Și la noi ca și în Italia și Germania, apăru un reformator genial: *Corneliu Zelea-Codreanu*. Sufletul lui fu străbătut pînă în adîncuri de imaginea unei comunități rominești închegate pentru vecie într'o unitate desăvîrșită. În cartea sa *Pentru Legionari*, carte ce va rămînea peste veacuri izvor necesat de învățătură și îndrumare spirituală pentru tineretul român, *Corneliu Codreanu* ne descrie cum imaginea Patriei Rominești a germinat în sufletul său, s'a limpezit tot mai mult, împingîndu-l cu putere nestăvilită la fapta creatoare.

În plină conștiință a greutăților ce va avea de înfruntat, în plină conștiință a puterii dușmanilor, Căpitanul a pornit cu o mîină de tineri lupta de desrobire a neamului românesc. N'a pornit-o cu un program teoretic, demagogic, făgăduind realizarea repede de reforme politice și sociale, ci a pornit-o cu *fapte pilduitoare*. Aceste fapte, exemplul viețuirii sale de fiecare clipă în văzul tuturor, săvîrșiră marea minune a prefacerii adînci a sufletului tineretului. După pilda lui, tineretul se desprinsese din cercul îngust al familiei, din legăturile unor prietenii obișnuite întemeiate pe înclinațiuni comune pentru petreceri, artă și studii, și fu prins în vraja idealului de muncă și jertfă totală pentru clădirea Romîniei eterne.

Nici vorbă nu poate fi să schițăm chiar numai aici povestea vieții legionarilor, frămîntările lor, bătăliile lor, și marea, grozava și cutremurătoarea lor jertfă pe altarul Patriei. Și aceasta au înțeles toți Romîinii și încep a înțelege chiar cei mai înverșunați dușmani ai Romînilor că numai jertfa legionară a mîntuit Țara în aceste vremuri cînd se hotărăște pentru lungă vreme soarta națiunilor europene.

Singur, frămîntat de griji pentru viitorul Romîniei, la început neînțeles și dușmănit de marea mulțime, geniul lui *Corneliu Codreanu* sfarmă zidul izolării și găsește drumul spre a se face înțeles de alții. În acest fel comunitatea rominească își ia ființă și va dăinui puternică și nepieritoare.

3. EXEMPLUL DAT DE HIEROCLES STOICIANUL

În știință trebuie să avem curajul sincerității, al propăvăduirii adevărului oricare ar fi rezultatele practice. Dar condițiunea este ca adevărul să fie demonstrat în mod desăvîrșit și să excludă orice îndoială. Întrebarea, marea întrebare este: există vre-un adevăr demonstrat sau verificat pe deplin de știință? Și: care este criteriul evident și sigur al adevărului? Reprezentanții științei ne vor răspunde: experiența, acordul între teorie și faptele empirice.

Dar asta înseamnă că o *teorie adevărată* trebuie să dea în aplicarea ei practică, în verificarea ei prin experiență rezultate bine definite. Teoria adevărată în aplicarea ei trebuie să confirme *ordinea lucrurilor*, legea care determină desfășurarea evenimentelor, pe când o teorie greșită, introdusă în practică va produce desordine, „anarhie“, prin faptul că se va izbi de ordinea obiectivă existentă și va tulbura-o. Criteriul *adevărului* unei teorii este deci *binele* care izvoarește din aplicarea ei în practică. Termenul de „bine“ trebuie înțeles aci nu numai din punct de vedere moral, ci el e definit prin „ordinea“ la care se raportează, fie că e vorba de ordinea mecanică, biologică sau socială. Dar din cele expuse în tratatul nostru rezultă că noțiunea originară a „binelui“ este cea morală, iar în urmă ea se aplică și la celelalte ordine „inferioare“, pierzându-și în mod treptat accepțiunea morală pînă, în sfârșit, în ordinea mecanică „binele“ se confundă cu adevărul obiectiv, cu acordul între teorie și experiență.

Intemeindu-ne pe aceste premise, am putea susține că teoria noastră e *bună*, deoarece aplicarea ei practică ar garanta desăvîrșirea comunității umane. Dacă individul își dobîndește prin comuniune cu alții un suflet și în acest suflet se naște și se păstrează imaginea ordinei morale ca prototip al oricărei ordine, originea comunității umane precum și legile care determină evoluția ei își găsesc o explicație cît se poate de lămurită. Nu mai puțin limpede ni se înfățișează legătura între libertatea omului și ordinea morală. Departate de a se contrazice, ele se condiționează reciproc, în felul că omul numai intrînd în ordinea morală și supunîndu-se ei își poate păstra libertatea față de determinismul ordinilor inferioare, deși nu tăgăduim că el, ieșind de sub constrîngerea ordinilor inferioare și devenind liber, se poate revolta împotriva ordinei morale; în acest caz el păcătuiește și păcătuiind își pierde libertatea și nemurirea sufletului, el devine sclav al pasiunilor și instinctelor sale, el cade sub animalitate, întrucît își pune rațiunea, cunoașterea sa, în slujba instinctelor animale.

Dacă admitem însă punctul de vedere al subiectivismului, fie sub forma cartesiană sau sub forma leibniziană, comuniunea între suflete nu numai că nu este necesară pentru dobîndirea libertății, ci ea ar fi chiar o piedică. Subiectul (individul) este liber din capul locului, el fiind o monadă, izolată și independentă de toate celelalte monade. Ordinea între monade ar rezulta, se spune, din armonia prestabilită...

Adevărat este că unele teorii năzuiesc să deducă chiar din autonomia originară a individului ordinea socială și morală. Conștiința de sine și instinctul de conservare ar fi punctul de plecare pentru nașterea societății. Intre teoriile mai noi utilitarismul cată să explice societatea prin egoismul individual.

Ne-am ocupat pe larg de această teorie arătînd contradicțiile inevitabile ce derivă din ea. Vrem să expunem aci o teorie mai veche, a școlii stoiciene, care ne pare interesantă atît prin adîncirea psihologică a problemei cît și prin asemănarea ei cu teoriile individualiste și utilitariste mai noi.

În anul 1901, *Karl Praechter*, cunoscător profund al istoriei filosofiei antice ¹⁾, a năzuit să demonstreze că excerptele ce ni le dă *Stobaeus* sub numele lui *Hierokles* nu sînt scoase dintr'o operă a neoplatonicianului *Hierokles*, ci din opera unui filosof stoician cu acelaș nume ²⁾. Teza lui *Praechter* și-a găsit o strălucită confirmare prin descoperirea ulterioară a unui manuscris cuprinzînd un manual elementar de etică stoiciană al cărui autor este un *Hierokles*. Titlul acestui manual este : Ἱεροκλέωνος ἠθικῆ στοιχίωσις. *H. von Arnim*, care editează acest manuscris, arată pe larg și cu toate mijloacele de care dispun azi filologii, că acest *Hierokles* este de fapt identic cu cel al lui *Praechter*, adică cu cel al excerptelor lui *Stobaeus* și că este stoician, deci deosebit de neoplatonicianul *Hierokles* ³⁾.

Hierokles, stoicianul, nu propune în manualul său o teorie nouă, originală, ci redă doctrina școalei sale și ne face să cunoaștem mai bine concepția stoiciană asupra unor probleme psihologice, etice și sociale. Traducem aci din rezumatul lui *Praechter* ⁴⁾ locurile care ne interesează.

„Plantele nu posedă, după concepția stoiciană, suflet..., animalele însă au suflet. În total, școala deosebește patru feluri de lucruri naturale. Pe treapta cea mai de jos stă anorganicul, al cărui principiu de existență este οἴησις care îi asigură coeziunea. Urmează plantele, care sînt stăpînite de φύσις (care este ἔξις avînd putere de mișcare). Ființa vie în general posedă ψυχὴ care se deosebește de cele două principii inferioare prin ivirea facultății de reprezentare și a instinctului (φαντασία și ὁρμή). La om se mai adaogă încă rațiunea λόγος. La ființa vie se ivește, după nașterea sa, mai întîiu percepția de sine αἴσθησις ἑαυτοῦ). Din această atitudine pur intelectuală izvoarește apoi o alta care se întinde spre sfera sentimentului și voinței : ființa intră într'o relație de apartenență cu sine însuși, se dezvoltă πρὸς ἑαυτοῦς οἰκίσωσις, care se manifestează în dragostea de sine și instinctul de conservare proprie. Asupra acestor doctrine (încheie *Praechter*, în *Ueberweg* vol. I, pg. 424) ne orientează într'un mod amînunțit Ἡθικῆ στοιχίωσις a lui

1) El a scos ediția a 12-a a vol. I (Filosofia antichității" din *Istoria filosofiei* a lui *Ueberweg*.

2) *Karl Praechter*, *Hierokles der Stoiker*, Leipzig 1901.

3) *Hierokles Ethische Elementarlehre* (Papyrus 9780) nebst den bei *Stobäus erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles-unter Mitwirkung von W. Schubart bearbeitet von H. von Arnim*. Berlin 1906. (Caetul IV din colecția : *Berliner Klassiker-texte*).

4) În vol. I al *Istoriei filosofiei* de *Ueberweg*.

Hierokles, ieșită iarăși în parte la lumină prin descoperirea unui papyrus...”

Din aceste premise psihologice stoicienii au dedus apoi teoria lor socială, asupra căreia tot manualul lui *Hierokles* ne dă deslușiri mai ample. Dăm și rezumatul lui *Praechter*, privind această problemă (Ueberweg, vol. I, pg. 430). „Cu toată neatîrnarea sa morală înțeleptul stă totuși cu toate celelalte ființe raționale în *comunitate* practică. O bază fizicală a teoriei despre comunitatea umană o constituie doctrina despre *οἰκείωσις* cunoscută nouă mai ales prin *Hierokles*. Această *οἰκείωσις* manifestîndu-se mai întîiu în dragostea de sine și în instinctul de conservare proprie a individului, își lărgește sfera asupra tot ce aparține individului în urma unor relații naturale în sensul cel mai larg, deci asupra părinților și copiilor, celorlalte rude, prietenilor, celor de acelaș neam și, în sfîrșit, asupra întregii omeniri. Problema etică este de a face ca această *οἰκείωσις*, care în mod natural va fi mai întîiu cea mai puternică față de Eul propriu, să fie ținută după putință tot atît de intensivă și în întinderea ei asupra semenilor noștri. Fiecare individ este așa zicînd centrul multor cercuri concentrice. Cel mai îngust cerc cuprinde trupul propriu și ceea ce-i necesar pentru îngrijirea lui, cercurile mai largi cuprind rudele de diferite grade, tovarășii asociațiilor politice și naționale mai înguste și mai largi (tovarăși de demoi și phyle, în sfîrșit membrii aceluiași Stat și popor în general), cel mai larg cerc cuprinde omenirea întregă. Trebuie ca aceste cercuri să le strîngem cît mai mult pentru a noastră *οἰκείωσις*. Țința supremă ar fi atinsă cînd toate periferiile s’ar contopi în centru, deci cînd a noastră *οἰκείωσις* ar cuprinde întreaga omenire cu aceeași intensitate ca pe noi înșine...”

Tendința teoriei de a se întemeia pe un singur principiu e vădită. Conștiința de sine, din care derivă dragostea de sine și instinctul de conservare, li se pare stoicienilor un fapt dat nemijlocit observației și ei cred că pot explica, de aci pornind, tendințele sociale ale omului. Dar nu e mai natural și logic să considerăm egoismul ca potrivit sociabilității? Ni se pare doar mai logic ca dragostea pentru aproapele nostru să slăbească dragostea de sine și ca ținta supremă, cuprinderea întregii omeniri, să fie atinsă prin stingerea instinctului de conservare proprie! Și morala creștină poruncește: „Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși“. Deci și ea presupune că fiecare om se iubește pe sine. Dar, urmînd acest precept, de a iubi pe aproapele nostru ca pe noi înșine, nu înseamnă că trebuie să renunțăm a ne iubi pe noi înșine în clipa ce ne hotărîm să iubim pe aproapele nostru? În morala creștină dragostea de sine nu *explică* dragostea pentru aproapele. Dimpotrîv ni se pare că dragostea de sine servește a-i arăta omului,

egoist din fire, cum trebuie să se comporte față de aproapele său în cazul cînd acceptă normele moralei creștine. Egoismul natural servește deci ca exemplificare nu ca explicare a altruismului impus de legea morală creștină.

Dar, oricum am interpreta aceste enunțări, important este să știm dacă individul uman se naște cu percepție de sine (*αἰσθησις ἑαυτοῦ*). Dacă ar fi așa, identitatea Eului n'ar mai constitui o problemă, *contactul cu lumea din afară și, mai ales, cu ceilalți oameni n'ar fi o condiție pentru dobîndirea și păstrarea conștiinței de sine, așa cum am susținut noi în cursul expunerilor noastre.*

Dar chiar în manualul lui *Hierokles* se găsește un loc ce ne arată că o analiză psihologică mai adîncă a „percepției de sine“, împinge cu necesitate spre o pozițiune asemănătoare celei susținute și apărute de noi, anume că ivirea și fixarea conștiinței de sine e condiționată de contactul ființei vii cu lumea împrejmuitoare, de posibilitățile ce le posedă ființa de a intra în comuniune cu alte ființe. Așa cum paserea n'ar putea sbura fără rezistența aerului, așa nici omul n'ar putea gândi fără contactul și rezistența „atmosferei spirituale“ din jurul său. Abia din întîlnirea cu „conștiințe“ formate se naște și se dezvoltă conștiința de sine. Acestea le găsim oarecum confirmate în manualul lui *Hierokles*, deși nu era intenția lui de a ajunge la această concluzie. Dimpotrivă, între exemplele ce le dă el pentru a demonstra prioritatea conștiinței de sine și dăinuirea ei precum și a instinctului de conservare proprie, autorul intercalează un exemplu ce ar putea servi pentru a răsturna primatul conștiinței de sine.

Cităm mai întîiu textul grecesc (*H. von Arnim*, o. c. pg. 33) :

Ταύτη ἄρα δοκεῖ μοι καὶ τὰ νεαρὰ παιδάρια μὴ ῥαδίως φέρειν κατακλειτόμενα ζοφεροῖς οἴκοις καὶ πάσης φωνῆς ἀμετόχοις, ἐντεινόντα γὰρ τὰ αἰσθητήρια καὶ μηδὲν μῆτ' ἰδεῖν δυνάμενα φαντασίαν ἀναιρέσεως αὐτῶν λαμβάνει καὶ διὰ τοῦτο δυσανασχετεῖ. Διὸ καὶ φιλοτέχνως αἰ τίτθαι παρεγγυῶσιν αὐτοῖς ἐπιμβεῖν τοὺς ὀφθαλμοὺς· παρηγορεῖ γὰρ τὸν φόβον τὸ ἐθέλουσιν αἰ καὶ μὴ ὄπ' ἀνάγκης γενέσθαι τὴν ἀ..... τῶν ὄρα- τῶν. τινὰ δὲ αὐτῶν καὶ δίγα παρεγγυήσεως τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπιμβεῖ, τῆ πληκτικῶν..... τα οὐκ ἐξαρκοῦντα.

În „Introducerea“ sa, *H. von Arnim* observă (pg. XXXII—XXXIII) cu privire la acest loc că în enumerarea argumentelor pentru existența dragostei de sine și a instinctului de conservare proprie, expunerea citată mai sus cuprinde o observație psihologică foarte subtilă, dar care nu se potrivește deloc în contextul de față, ceea ce dovedește că autorul n'a înțeles îndeajuns argumentele date de școală. „Observația, zice comentatorul, că copiii mici nu pot suporta să fie închiși într'o cameră întunecoasă, unde cu toată încordarea organelor lor sensoriale

nu pot auzi nici vedea nimic căpătînd prin asta sentimentul anulării Eului propriu, și că ei își pot învinge neplăcerea numai închizînd ochii și menținîndu-se pe sine prin transformarea lipsei involuntare de percepție în una voluntară, această observație fără îndoială că n'a fost menită de autorul ei de a dovedi existența instinctului de conservare și *la ființele mici și neînsemnate*. Căci pentru acest scop subtilitățile caracteristice ale acestei observații sînt cu totul irelevante. Ea are un sens mai adînc în nexul doctrinei stoiciene despre percepția de sine, pe care *Hierokles* pare a nu-l fi înțeles. Cum se face că copiii închiși într'o încăpere întunecoasă și izolați de orice percepție sensorială, *φαντασίαν ἀναί ρέσεως αὐτῶν λαμβάνει*, capătă sentimentul anulării Eului propriu? Această chestiune atinge ținta întregii observații; pentru întrebuițarea ce-o face *Hierokles* de ea e irelevantă. Căci el nu vrea să dovedească prin ea decît că deja copiii mici posedă instinct de conservare proprie și se opun împotriva (pretinsei) anulării a existenței lor. Filosoful, dela care împrumută *Hierokles* observația, vroia să arate că percepția de sine e în cea mai mare parte imanentă percepției lucrurilor exterioare și că ea, atunci cînd aceasta din urmă e anulată, cel puțin la copii, scade atît de mult încît ei, se simt amenințați așa zicînd în existența lor ¹⁾. Căci cum citim Col. 6, 8 ²⁾: *τῆ ἐτέρου τινὸς αἰσθήσει συμπέφυκεν ἡ ἑαυτοῦ* (împreună cu percepția altuia crește percepția de sine). Observația despre copiii în camera întunecoasă se potrivește prea bine ca o confirmare a acestei propoziții pentru ca să nu credem că a fost menită dela început pentru asta și că numai *Hierokles* a așezat-o subț un alt punct de vedere“.

4. DESGHIOCAREA MONADEI

Cercetările psihologice au început, cum vedem, în largă măsură în școalele filosofice antice, între care cea stoiciană ocupă în acestea privință un loc de frunte, exercitînd în urmă

1) *Schopenhauer* susține cu tărie teza dependenței cunoașterii de sine de cunoașterea lumii exterioare. Iată cum explică el acest fapt: „Fiecare individ este pe de o parte subiect al cunoașterii, adică condițiunea complimentară a posibilității întregii lumi obiective, și pe de altă parte el este apariție singulară a voinței, a aceleiași voințe ce se obiectivează în orice lucru. Dar, această duplicitate a ființei noastre nu e întemeiată într'o unitate existentă pentru sine: de altminteri noi am putea deveni conștienți de noi înșine prin noi înșine și independent de obiectele cunoașterii și voinții: asta însă nu sîntem nicidecum în stare, ci îndată ce, pentru a o încerca, ne adîncim în noi înșine și, îndreptînd cunoașterea spre interior, vrem să reflectăm odată cu deplină conștiință, noi ne pierdem într'un gol fără fund, găsindu-ne asemănători unei sfere

o mare influență pînă în timpurile noi¹⁾. Dar chiar la începutul acestor cercetări se ivesc confuziuni de termeni și dificultăți care mai dăinuiesc și în psihologia timpurilor noastre. Și azi, ca și la început, obiectul psihologiei este conștiința individuală, și azi raportul între trup și suflet (întrucît se mai admite existența sufletului) nu e încă lămurit într'un fel univoc, și azi opoziția între *Locke* și *Leibniz* încă nu și-a găsit rezolvirea.

Confuzia s'a născut și dăinuiește, după părerea noastră (expusă pe larg în tratatul de față), din cauza confuziunii „ordinelor“ în care se desfășoară fenomenele observate. Și mai ales din cauza că savanții caută să explice fenomenele din ordinele superioare prin cele din ordinele inferioare, în loc să urmeze drumul natural, coborîndu-se adică dela ordinea cea mai înaltă (unde stau ei) spre ordinele de jos.

Astfel „instinctele“ aparțin ordinii biologice. Prin instincte, *viața* își dobîndește libertate (autonomie) față de ordinea mecanică, anorganică și prin instincte *viața* domină ordinea mecanică, o exploatează pentru conservarea sa proprie. Autonomia vieții se sprijină pe existența ordinii mecanice, *viața* nu s'ar putea ivi și n'ar putea dăinui fără ordinea mecanică.

Tot astfel treptele vieții se ierarhizează după același principiu, fiecare treaptă dobîndindu-și și năzuind a-și păstra libertatea și autonomia față de treptele inferioare. Aceste observații, clasificări și enunțări omul le poate face fiindcă aparține unei ordine ce depășește ordinea biologică. El evadează din ordinea biologică în ordinea socială, prin comuniunea cu semenii săi. Dar mai mult : el stăpînește și ordinea socială dacă reușește să se înalțe în ordinea morală și să se mențină în ea. De aci el se poate coborî în jos și poate explica fenomenele ordinilor inferioare : socială, biologică, anorganică.

„Conștiința de sine“ a *individului* trebuie raportată deci la diferitele ordine în care se manifestează ; dela conștiința morală, temelie a personalității libere, ea se coboară pînă la rezistența ce-o opune „atomul“ pentru a-și păstra individualitatea. Monadologia lui *Leibniz* izvorește dintr'o astfel de viziune a ordinii universale, a ierarhiei monadelor. Ceea ce nu ne satisface la *Leibniz* este izolarea completă a fiecărei

de sticlă înăuntru goală, din al cărei vid vorbește o voce a cărei cauză însă nu poate fi aflată aci, și cînd vrem să ne prindem așa pe noi înșine, prindem, cu groază, numai o stafie fără consistență (bestandlos). („Die Welt als Wille und Vorstellung“, § 54), vezi și Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlin u. Leipzig 1926, pg. 67 și urm.

2) Coloana și șirul manuscrisului editat de *Arnim*.

1) Vezi monografia lui *Paul Barth*, *Die Stoa*, Ediția I-a 1902, Ediția a III-a și a IV-a, Stuttgart, 1922.

monade. De aci se ivește la el dificultatea de a explica dezvoltarea monadei, evoluția ei. Simpla enunțare că în fiecare monadă acționează un principiu apetitiv imanent care o împinge spre dezvoltare, nu desleagă problema și, mai ales, nu poate fi verificată prin observația faptelor. Dimpotrivă, această observație ne arată că principiul de ierarhizare a monadelor este facultatea lor de a intra în comuniune cu alte monade. Această facultate l-a ridicat pe om deasupra celorlalte lucruri și ființe și l-a făcut stăpîn peste dînsele.

Filosofia veche, pornind dela observația faptelor celor mai izbitoare, ne-a dat clasificări care au oprit apoi în multe privințe înaintarea științei. Așa a fost de pildă deosebirea ce-o face școala aristotelică între *anima vegetativa*, *sensitiva* și *rationalis*, deosebire ce se întemeiază pe observația caracterelor specifice plantelor, animalelor și omului. Știința modernă, adîncind cercetarea a respins această clasificare și s'a străduit să pătrundă la un principiu unic, care să îngăduie o concepție coerentă despre fenomenele naturii. Ea a căutat să descopere mai degrabă nexul între fenomene, notele lor comune, decît deosebirea lor. De aci se explică tendința de a reduce psihologia la biologie și biologia la chimie, fizică și mecanică.

Noi ne întoarcem la vechea concepție, dar nu ne mulțumim cu simpla constatare că există ordine diferite și distincte, ci ne străduim să arătăm cum se nasc aceste ordine și cum se înlănțuesc. Ne întoarcem la vechea concepție, după ce ne-am convins că știința modernă a apucat-o pe drum greșit. Rătăcirea ei se explică din disprețul pentru filosofie. În loc să înainteze pe calea deschisă de *Leibniz*, verificînd și modificînd (la nevoie) ipotezele acestuia, ea a căzut în mrejele pozitivismului antimetafizic. Și aci sîntem nevoiți să însemnăm că la această rătăcire a contribuit în mare măsură *Kant*. El s'a străduit, ce-i drept, să înfrîneze orgoliul științelor fizice, oprindu-le intrarea în sfera ordinii sociale și morale. Dar chiar pe timpul său în Franța, se pregătea știința să invadeze și acest domeniu, iar *Auguste Comte*, Napoleonul pozitivismului, cucerii cu armatele pozitivistice toată împărăția socială. Reacțiunea lui *Renouvier* aduse oarecare îndreptare a lucrurilor, dar nu fu în stare să sgudue și să răstoarne dominațiunea pozitivistă. Lupta sa se sfîrșește cu o vădită notă de resemnare pesimistă. El se retrage pe pozițiunea „personalismului“; „persoana morală“ se poate salva din haos, își poate dobîndi un loc de unde să contemple cursul evenimentelor, eterna prefacere a fenomenelor. Sufletul uman, după *Renouvier*, nu poate avea altă țintă decît perfecțiunea și mîntuirea sa proprie. Prin *Noua sa Monadologie*, *Renouvier* reușește să înlătore rup-tura atît de stridentă din sistemul kantian, dar nu reușește să dea teoriei sale sociale și morale o fundamentare mai sigură :

Kant vrea să îngrădească sfera științei pentru a face loc larg credinței, *Renouvier* deschide iarăș științei toate porțile și abia că mai poate asigura credinței un loc strîmt și bătut de toate vînturile îndoelii...

După teoria noastră, sufletul uman nu trebuie să se refugieze singur și izolat pe vîrf de munte, tremurînd să nu cadă în prăpastie. El nu se rupe din comunitatea celorlalte suflete năzuind a se mîntui pe sine, ci dimpotrivă, cu cît se urcă mai sus, cu atît mai strîns legat rămîne de comunitatea sa, *pe care o înalță cu sine*, dat fiind că el prezintă izvorul la care se adapă celelalte suflete, dornice și ele de desăvîrșire și mîntuire.

Fiecare suflet uman reprezintă un astfel de centru de atracție pentru alte suflete; orice suflet uman se naște din alt suflet și crește prin alt suflet. Sufletele se ierarhizează după puterea lor de atracție asupra celorlalte suflete, iar o comunitate se constituie prin această înlănțuire și ierarhizare a sufletelor individuale. Fiecare suflet *superior* (din acest punct de vedere) este numai în parte „înțeles“ de celelalte, el este izolat de celelalte în măsura ce nu e înțeles. Acest sentiment al izolării îl mîină însă *să se facă înțeles*, să se desvăluie celorlalte suflete; mijlocul de a se comunica altora este opera de artă ca expresie a unei stări sufletești complexe și care nu poate fi comunicată prin mijloacele curente, tipizate.

Ne putem întoarce acuma la psihologia stoiciană. De ce se tem copiii într'o cameră întunecoasă? Presupunem că e vorba de copii mici care nu știu încă nimic de stafii și draci care obișnuesc a mîncea copiii prin întunec, mai ales dacă n'au fost cumînți, deci că e vorba de copiii care prin contactul cu lumea exterioară abia că au început să-și închege individualitatea proprie. Intreruperea acestui contact trebuie să-i neliniștească; organele sensoriale lipsite de impresii exterioare nu pot funcționa, deși sînt gata de funcționare. Această tensiunea devine aproape dureroasă și poate provoca un fel de sentiment de cădere în vid, de disoluție a Eului, reprezentat aci prin unitatea *organică* a trupului. Procesul se petrece deci pe plan fiziologic. Unitatea trupului se menține prin „distanțarea“ de lumea exterioară, de obiectele percepute de simțuri; cînd aceste obiecte lipsesc, nu pot fi percepute, organismul funcționează în vid, sau, mai bine zis, e nevoit să înceteze a funcționa, ceea ce naște un sentiment de neliniște și frică precum și, adăogăm noi, o tendință de a ieși din această stare de izolare, de a intra iarăș, prin simțuri, în contact cu lumea exterioară.

Ar fi de cercetat și de cumpenit, dacă în acest caz intră în joc și instinctul de conservare proprie. Unii copii, de pildă, adorm mai lesne cînd întunecăm camera și grijim pentru liniște desăvîrșită, alții adorm și cînd e lumină și sgomot. Tot așa

știm că un morar se deșteaptă cînd mcară se oprește, cum cel ce adoarme la un concert se deșteaptă brusc cînd încetează muzica. Exemplul adus de *Hierokles* are deci în vedere un caz special, anume cînd organele simțurilor sînt în plină funcțiune și contactul cu lumea exterioară e întrerupt dintr'odată. Am fi însă dispuși să nu vedem în aceste cazuri o intervenire a instinctului de conservare. După părerea noastră acest instinct intră în joc cînd simțurile prevestesc organismul că e primejduit de lumea din afară. Țîșnirea unei lumini orbitoare, o detunătură, o împunsătură, o arsură, deșteaptă reacțiunea organismului, îl fac să se apere, chiar cînd lipsește conștiința (trează) de sine, cum sînt cazurile amintite de *Hierokles*, că dormind într'o încăpere rece noi ne acoperim cînd o parte a trupului e descoperită sau că, avînd o rană, noi dormim așa ca să ferim locul rănit de apăsare sau lovire. Ar însemna deci că instinctul de conservare trebuie atribuit organismului, *trupului*, și fără ca să fie trează conștiința. Psihologia vorbește în aceste cazuri de „reflexe“, deosebindu-le de mișcările voluntare. Reflexele ordonate și înlănțuite ar constitui procesele numite instinctive. Aci psihologia are cîmp larg de observație și de formulare de ipoteze, care, cîteodată, sînt destul de îndrăznește (psihanaliza !)

Cu totul altfel se prezintă situația cînd omul, evadînd din domeniul biologic, devine stăpîn al ordinei biologice, fiind deci în stare a-și stăpîni instinctele. Am descris îndeajuns procesul dialectic prin care omul se emancipează de sub ordinea biologică și, intrînd în ordinea socială, devine o ființă rațională. În această sferă, izolarea de lumea din afară nu prezintă nicio amenințare a Eului propriu : noi gîndim cu atît mai bine cu cît simțurile își pierd contactul cu lumea exterioară. Fie că sîntem închiși într'o cameră întunecoasă și ferită de orice sgomot, fie că simțurile sînt lăsate în voia lor în plină funcțiune, *fără să trezească însă „atenția“*, noi gîndim fără a avea nevoie de concursul organismului, a trupului. Cu cît abandonăm mai mult *trupul*, lăsîndu-l să funcționeze în „neștire“, cu atît mai bine ne putem concentra *gîndurile*. Pentru a deslega o problemă matematică n'avem nevoie de contactul cu lumea exterioară, ci dimpotrivă de întreruperea lui. Funcțiunea simțurilor ne distrage dela această ocupațiune, primejduește identitatea noastră ca „subiect rațional“. Cînd un savant merge pe stradă adîncit în descurcarea unei probleme, el e în primejdie să fie călcat de un vehicul, dar nu fiindcă e distrat, ci fiindcă e „concentrat“, lăsînd grija trupului în seama instinctului de conservare și a „agentului de circulație“. Acel „noli tangere circulos meos“ al lui Arhimede ilustrează bine această izolare a subiectului de lumea senzibilă pentru a trăi în sfera gîndirii.

Desfășurarea proceselor intelectuale, a gîndirii, e cu atît

mai înlesnită cu cât separațiunea între ordinea biologică și cea socială e mai bine stabilită, sau cu cât ordinea inferioară e mai precis subordonată celei superioare. Poate este rostul automatizării, mecanicizării funcțiunilor trupului pentru a dobîndi o libertate cât mai mare pentru spirit. Dimineața ne sculăm, facem baie, ne îmbrăcăm, sorbim ceaiul etc. și în acelaș timp gîndim : rezolvim probleme, facem planuri, ne pregătim pentru o convorbire importantă, dăm ordine, dictăm scrisori etc. Dar sînt și oameni care sînt absorbiți de grija trupului, care pun toată gîndirea lor (cîtă o mai au) în slujba ordinei biologice. Unele femei n'au altă grijă decît să se observe în fiecare dimineață cu de-amănuntul în oglindă dacă n'au îmbătrînit, apoi au grijă să urmeze cu stricteță un regim special de slăbire, etc., etc. Copiii, bătrîni, bolnavii sînt de obicei sclavi ai trupului și absorbiți de grija pentru buna funcționare a lui. Avem exemple însă de oameni superiori care, înfruntînd boale și dureri trupești, continuă a munci și crea în domeniul spiritual.

Psihologia modernă și-a propus să cerceteze toate fenomenele „psihice“, pornind dela senzațiile legate de funcțiunile fiziologice pînă la cele mai complexe procese afective și intelectuale. Marele *Tratat de psihologie* editat de Dumas în colaborare cu toți psihologii specialiști francezi ne va da, în zece volume, toată știința dobîndită pînă acuma în acest domeniu. În această operă (d-l Gaston Richard a numit-o „une psychologie par équipes“) fenomenele psihice sînt împărțite pe categorii și fiecare categorie e tratată de specialiști; unii se ocupă de sistemul nervos, alții de glande, alții de senzații, tot așa afectele, sentimentele (inferioare și superioare) își au specialiștii lor, nu mai puțin psihologia limbajului, cea a intelectului, și în sfîrșit cea „colectivă“ (socială) sînt tratate fiecare de specialiști.

Nici n'am crede că pentru cunoașterea sufletului uman, a monadei leibniziene, e nevoie de un tratat în zece volume și de atîția specialiști. Dar se mai adaogă apoi cercetările asidue ale psihologiei experimentale cu aplicațiunile ei tehnice în pedagogie, în secțiunea profesională, etc. S'au organizat și se organizează mereu laboratoare de psihologie, astfel că nu va trece multă vreme și psihologii specialiști vor stăpîni, prin metodele lor, toată „ordinea psihică“, așa cum fizicienii și chimiștii stăpînesc ordinea naturii neînsuflețite. Ceea ce ar însemna că acești specialiști vor putea crea „tipuri psihice“ cît mai perfecte și, în urmă, comunități umane organizate și structurate în temeiul unei combinații savante a acestor tipuri. Ei vor crea tipuri perfecte de militari, agricultori, preoți, lăcătuși, cojocari, etc., și în fiecare categorie o elită prin descoperirea vocațiunii fiecărui subiect pentru o anumită specialitate. Indi-

vizii umani vor sta, dela naștere începînd, subț supraviețuirea psihologilor și vor fi supuși unei observații continue în laboratoarele de psihologie. Fiecare individ va avea asupra sa o fișă psihologică (cu o serie de fotografii) în care vor fi notate (de specialiști) toate însușirile sale psihice și vocația sa specială. Monada lui *Leibniz* se va vedea astfel desghioțată pînă în cele mai ascunse cule ale ființei ei și i se va fixa, din oficiu, locul în ordinea universală. Nu va mai fi nevoie de legi, constituții, jandarmi și agenți de poliție : ordinea va fi asigurată, atît ordinele speciale cît și cea universală. În acest fel și Dumnezeu nu va mai avea niciun rol, El va fi înlocuit de psihologii specialiști și laboratoarele lor.

Nu tăgăduim că psihologia contribuie și va contribui tot mai mult, în aplicațiunile ei practice, la *mecanicizarea vieții sociale*. Pedagogia, folosindu-se de luminile psihologiei, va putea împinge specializarea, *deformarea profesională*, pînă la limita extremă. Ne putem imagina să dobîndim în acest fel societăți umane în care diferențierea și integrarea să atîngă un grad nebănuit pînă acuma.

Rămîne totuș deschisă problema : care este scopul unui astfel de *mecanism social* ? Trebuie să ne dăm doar seama (și după cele expuse de noi cred că ne puteam da seama) că cei ce crează un astfel de mecanism stau în afară de el, îl stăpînesc. Deslegarea problemei scopului li se impune deci cu necesitate.

Dar, dacă pe psihologi nu-i preocupă această problemă, cum pe fizicieni nu-i preocupă problema întrebunțării mașinelor construite în temeiul științei lor, atunci fără îndoială că pedagogii (educatorii și conducătorii de toate categoriile) trebuie să-și pună întrebarea care este scopul urmărit prin crearea unui mecanism social, a unei *societăți raționalizate*. Și, în urmă, individul uman consimte doar să fie deformat prin specializare numai dacă acceptă scopul căruia-i servește activitatea sa de specialist. Adică : ostașul specializat nu va lupta numai pentru ca să lupte, tot astfel agricultorul, preotul, savantul, meseriașul vor întreba care este scopul activității lor. Dacă diferențierea socială prin specializare poate fi împinsă prin procedeele psihotehnice pînă la un maxim, integrarea specialităților într'o unitate, cere rezolvirea problemei scopului. Cîtă vreme această problemă nu e deslegată în mod satisfăcător pentru toți indivizii, specializarea nu poate produce decît haos și anarhie : lupte între clase și profesioni, care pot degenera apoi și în lupte între indivizi de aceeași specialitate.

Cum poate fi deci determinat individul să accepte colaborarea, ordinea socială întemeiată pe integrarea socială a specialităților ?

5. PRINCIPIUL ORDINEI SOCIALE

La întrebarea cum se înfăptuește „ordinea socială“, teoreticienii au răspuns în cele mai diferite feluri. Unii susțin că această problemă nici nu trebuie să ne preocupe, deoarece din ciocnirea „forțelor“ se stabilește pretutindeni în natură, deci și în societate (care este doar un produs natural) un echilibru, o ordine¹⁾. La Vasile Conta putem citi expusă pe larg această teorie.

Alții susțin că pentru înfăptuirea și păstrarea ordinei sociale e nevoie de intervenția voinței lui Dumnezeu, alții iarăși că „legiitorul“ e în stare să organizeze în mod rațional societatea. Unii cred că oamenii pot fi convinși prin sfat și bună educație să se supună ordinei sociale, alții că numai sila și constrângerea îi poate îndupleca să asculte de legi. După loc și timp deci s'au enunțat diferite teorii și nu credem că în această materie s'ar mai putea născoci sau construi o teorie nouă. Nu numai atât. În cursul vremii oamenii au și experimentat cele mai diferite feluri de organizație socială, așa că istoria ne dă posibilitatea să studiem aceste „constituții“ și să încercăm a descoperi cauzele ce le-au produs.

Chiar aceste încercări de explicare cauzală întilnesc însă, dincolo de o anumită limită, mari dificultăți.

Sociologia năzuește, se înțelege, să descopere cauzele oricărei schimbări, în așa fel ca explicarea sociologică să se apropie cât mai mult de explicarea științifică întemeiată pe principiul cauzalității generale. Dar în toată străduința aceasta, din „istorie“ nu se poate înlătura *imprevizibilul*. „Istoria“ e plină de exemple dovedind că o comunitate umană își schimbă structura (constituția) fără să fim în stare a atribui această schimbare unei cauze „naturale“. E vorba aci de intervenția „omului mare“, a reformatorului, care se ivește dintr'odată, pe neașteptate, dînd „istoriei“ alt curs. Mai multă încă : *fiecare individ uman este un reformator*. Nașterea fiecărui individ (pe plan spiritual se înțelege) schimbă structura comunității în care se naște, astfel că „istoria“ dacă ar vrea să explice mersul evenimentelor, ar trebui să înregistreze apariția și acțiunea oricărui *suflet*. Istoria ar trebui să cuprindă toate manifestările sufletelor umane din a căror înlanțuire (dialectică) se naște comunitatea. Aceste manifestări le putem prinde sub numirea generală de activitate artistică. Produsele artei pot fi clasificate după raportarea lor la viața comună, la scopurile urmărite de oameni prin cooperare.

1) Problema „Echilibrelor sociale“ a fost dezbătută pe larg în al XIII-lea Congres Internațional de Sociologie, ținut la Paris în 1938.

Istoria ar trebui să înregistreze această activitate a sufletelor individuale ; ea s'ar desface deci într'o serie de „biografii“ legate însă întreolaltă și arătînd în nexul lor desfășurarea procesului dialectic, care reprezintă, în totalitatea sa *istoria unei comunități umane*. Fie că e vorba de religie, de politică, economie, literatură, muzică, etc., *istoria* are a face cu produse ale *artei umane*. Toate *evenimentele istorice* sînt determinate în acest fel de apariția și activitatea „artiștilor“.

Determiniștii vor zice : chiar fiind așa, există totuși legi ale desfășurării acestei activități ; artistul el însuși e legat de comunitatea în care se naște, el e produsul comunității și trebuie să se supună *legilor sociale*.

Lămurit lucru : determiniștii afirmă că comunitatea e *subiect*, iar individul *obiect*. Mai moderați sunt unii sociologi cari susțin că între societate și individ este un raport de interdependență, în felul că societatea influențează asupra individului, care, la rîndul său, influențează asupra societății. Și noi ne-am lăsat atrași odinioară de această teorie a „interdependenței“, dar după multe ezitări și reflecții ne-am hotărît s'o părăsim în mod definitiv. Societatea este o *ordine* ce se stabilește între indivizi. Pentru a vorbi de o ordine, pentru a o cunoaște și explica, *ordinea trebuie să devie obiectul unui subiect care a ieșit din acea ordine*. Adică, acea ordine-obiect, trebuie să fie fapta, *produsul subiectului*. Putem explica deci societatea umană numai întrucît și în măsura ce-o putem *construi*, în măsura ce, prin activitatea noastră, îi dăm o altă structură, sau, pe scurt, *în măsura ce facem istorie*.

Momentul hotărîtor pentru individul uman este nașterea sa ca suflet, ca subiect, deci emanciparea sa de sub constrîngerea legilor biologice. Dar pentru rolul istoric ce-l va avea subiectul, important este să știm cînd și cum s'a săvîrșit emanciparea sa. El devine liber și-și poate desfășura activitatea sa „artistică“, dar el se întîlnește cu necesitate cu alți subiecți liberi, cari toți creează și determină prin creațiunile lor mersul istoriei. Dacă pentru cooperarea acestor indivizi n'ar exista reguli, dacă fiecare individ ar acționa numai după bunul său plac, ordinea s'ar preface în haos. Ajunsă la acest punct, sociologia își pierde busola. Neputînd nega libertatea subiectului, ea nu poate împăca această libertate cu existența unor legi sociale asimilate legilor naturale (mecanice). Sociologia oscilează astfel între cele mai diferite și opuse ipoteze, totdeauna cu tendința de a salva determinismul, deoarece părăsirea lui ar, echivala cu renunțarea la pretenția de a fi „știință“.

Noi zicem : dacă observația faptelor ne-ar arăta că nu există legi sociale, ar trebui să mărturisim fără înconjur că sociologia nu este știință. E mai frumos și cinstit să facem această mărturie, decît să încercăm prin construcții meșteșu-

gite și interpretări sofisticate a apăra cu orice preț caracterul „științific“ al sociologiei.

Acest spirit de obiectivitate și sinceritate științifică ne-a mînat să considerăm societatea ca operă creată de sufletele individuale, în măsură ce activitatea lor se înlanțue după normele unei noi ordine, *suprapusă ordinei sociale*.

Ceea ce înseamnă că noi admitem posibilitatea ivirii haosului, cînd indivizii, devenind liberi, nu se supun unei noi ordine, ci consideră și ordinea socială, ca și pe cea biologică și cea fizică, supusă lor și dată lor spre stăpînire după bunul lor plac. În acest caz, „ceilalți indivizi“ ar fi pentru *subiectul liber obiecte*, și în cel mai bun caz ființe (animale) supuse voinței sale. Observația sociologului *Thurnwald*¹⁾, că păstorii nomazi deprinși cu domesticirea și conducerea animalelor au fost cei dintîi organizatori sociali, conducători pricepuți de „turme umane“, cuprinde un adevăr netăgăduit. Domesticirea animalelor implică o tehnică întemeiată pe cunoștințe psihologice. Călărețul trebuie să cunoască atît psihologia calului în general cît și psihologia individuală a calului său. El trebuie să cunoască bine *caracterul* calului său.

Stăpînirea omului asupra omului se întemeiază pe aceleași principii, numai că aci cunoștințele psihologice necesare se dobîndesc cu mult mai greu precum și stăpînirea poate fi păstrată numai în anumite condițiuni. *Aristotel* arată cu drept cuvînt că alta e dominațiunea șefului familiei asupra sclavilor și animalelor și alta asupra unor „ființe libere“ cum sunt femeile și copiii. Un om nu este stăpîn asupra altor oameni ci poate deveni stăpîn, iar din stăpîn poate deveni supus cînd se întilnește cu o voință mai puternică decît a sa. Individul uman își poate dobîndi libertatea față de ființe și oameni cu voință mai slabă, dar totuși el nu e liber și își pierde libertatea față de ființe cu voință mai puternică decît a sa. Ierarhia între voințele individuale, care stă la temelia organizației sociale, este în veșnică facere și prefacere. Aceste transformări neîncetate constituiesc *istoria* comunităților omenești. Ascensiunea și căderea stăpînitorilor, lupta continuă pentru ocuparea unui loc cît se poate de înalt în ierarhia socială, complicarea tot mai mare a structurii sociale izvorită din complicarea raporturilor și legăturilor între indivizi pune știința socială explicativă (sociologia) înaintea unor probleme cît se poate de dificile și încurcate.

Aci *A. Comte* a avut dreptate: fără descoperirea unei legi generale sau a unui principiu conducător care să îngăduie o ordonare a problemelor, explicarea fenomenelor sociale e cu neputință. Sociologia nu se poate constitui numai în temeiul observației faptelor diverse, căci în acest caz ea n'ar fi decît o

1) *Richard Thurnwald*, *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethnosoziologischen Grundlagen*, I—V, Berlin und Leipzig 1931—1935.

înșiruire de cercetări fără cunoașterea adevăratei naturi a obiectului său. Această lipsă de determinare a obiectului îl face pe Durkheim să nege posibilitatea și necesitatea unei sociologii generale, iar Leopold von Wiese prefăce sociologia într'o cercetare a raporturilor interindividuale astfel că obiectul ei, societatea, devine un simplu nume menit să desemneze totalitatea acestor procese de asociere și disociere, de apropiere și distanțare. *L. v. Wiese* cade astfel într'un empirism tot atât de primejdios și sterp ca și dogmatismul raționalist a lui *Durkheim*. Dar „relaționismul“ lui Wiese poate servi ca punct de plecare pentru adîncirea cercetărilor, pentru descoperirea principiului generator al comunității umane. Relațiile inter-individuale, asocierea și disocierea, lupta și cooperarea nu sînt procese haotice întîmplătoare, ci sunt supuse unor norme, unor reguli care pot fi desprinse prin analiză psihologică. *Procesul dialectic* stă la originea comunității; el explică înlănțuirea și ierarhia conștiințelor individuale și tot el ne face să înțelegem în ce stă libertatea omului și puterea sa de a transforma comunitatea fie că se străduiește a o desăvîrși fie că năzuește a o distruge.

Dar expunerile noastre nu trebuie să ajungă la concluzii pesimiste. Există se 'nțelege, răul în lume; cine i-ar putea tăgădui existența, cînd doar și experiența zilnică și istoria ne dă exemple destule! Dar tot atât de vădit este că răul poate fi învins, poate fi eliminat *din toate „ordinele“ existente*.

Constrîngerea prin forță brutală poate da aspectul unei ordine. Așa cum cineva crede a putea repara un ceas stricat aplicîndu-i o lovitură de ciocan așa cred unii „reformatori“ sociali că pot îndrepta o societate desechilibrată prin „lovitură de Stat“. Cînd nimeni nu mai îndrăznește să miște de teama călăului, cînd cetățenii sunt la închisori sau în mormînt, „ordinea și liniștea“ e perfectă! Așa își imaginează tiranii ordinea ideală!

Răul anume nu poate izvorî decît din turburarea ordinei, iar restabilirea și păstrarea ordinei nu înseamnă altceva decît înlăturarea răului și crearea binelui. Dar trebuie să dăm noțiunilor de *rău* și *bine* un înțeles definit: aceste noțiuni trebuiesc puse în contact cu experiența spre a-și primi un conținut determinat. Ar fi nevoie de o tablă a „relelor“, clasificate după „ordinele“ la cari se raportează, pe cari le turbură. În ordinea fizico-chimică nu putem vorbi de „rău“ decît în mod figurativ: o casă e rău făcută cînd se prăbușește; un scaun stă rău cînd se răstoarnă; un ceas merge rău cînd nu arată ora exactă. În ordinea biologică „relele“ se înmulțesc și primejduesc ordinea, starea normală: lipsă de căldură și hrană, boale, răniri, moartea. În ordinea socială: crime, revoluții, războaie.

Nimeni nu poate tăgădui că oamenii caută să înlătore aceste „rele“ și că știința le-a dat mijloace tot mai perfecționate pentru a le înlătura. Mai ales în ce privește ordinea fizico-

chimică omul a înfăptuit progrese extraordinare. Fizicienii și chimiștii știu a construi cele mai complicate și ingenioase mecanisme cari funcționează cu o precizie desăvârșită. Mai dificile sînt problemele în biologie: aci medicii, umani și veterinari, apoi cultivatorii de plante, deși au realizat progrese frumoase, totuși mai au încă multe probleme de deslegat. Dar cele mai dificile probleme s'au ivit și se ivesc în ordinea socială. Și împotriva teoriilor curente, susținem că oamenii au căutat să înfăptuiască și să desăvîrșească mai întiiu ordinea socială și mai în urmă au trecut la înfăptuirea celorlalte ordine — după tipul și asemănarea ordinei sociale.

Dar cercetarea trebuie împinsă și mai departe. De unde, întrebăm noi, a luat omul modelul, *ideea*, pentru ordinea socială perfectă?

Cumpănind toate obiecțiunile posibile, credem că omul, oricît de genial reformator ar fi, nu poate construi imaginea unei ordine sociale perfecte fără a o fi experimentat, și cu cît experiența sa a fost mai bogată și mai intensă cu atît *planul său* de reformă va fi mai clar și mai lesne acceptat de ceilalți oameni. Această experiență socială, față de orice turburare a ordinei sociale îl împinge la acțiune. Această experiență noi o numim morală, iar comunitatea *ideală* spre a cărei înfăptuire tinde reformatorul în temeiul experienței sale nu poate fi decît *comunitatea morală*, adică o comunitate în care „răul“ e înlăturat, în care toți membrii comunității își găsesc fericirea deplină, fericire a cărei condiție fundamentală este *libertatea*.

Ordinea socială trebuie înfăptuită după chipul și asemănarea ordinei morale și *cu aceleași mijloace*. Reformatorul trebuie să năzuiască a-i ridica pe semenii săi în sfera morală, în sfera libertății, conducîndu-i în opera de realizare și păstrare a ordinei sociale după norme morale.

Adevărata ordine însă domnește într'o comunitate de oameni liberi uniți prin *dragoste*. Noțiunea de dragoste trebuie înțeleasă aci în toată adîncă ei semnificație. Ea înseamnă pornirea firească a omului de a-și dobîndi un suflet nemuritor, de a căuta izvorul învierii sale sufletești. De cum își deschide simțurile în atingerea cu lumea, copilul se străduiește a înțelege ființele ce-l înconjoară, caută a deslega gesturile lor și a pătrunde prin interpretarea acestor gesturi în sufletele lor. Legătura biologică între mamă și copil slăbește în măsură ce crește copilul, dar în acelaș timp se înoadă legătura sufletească, prin năzuință continuă de înțelegere reciprocă. Această pornire a copilului de a pătrunde în sufletul mamei și, în urmă, de a-i deschide mamei sufletul propriu, cum și pornirea mamei de a descoperi sufletul copilului din surîsul lui, din gesturile lui, din gîngăveala lui, vorbindu-i, mîngîindu-l, cîntîndu-i și desvăluindu-i astfel un suflet plin de dragoste gata să aducă orice

jertfă pentru fericirea copilului, această pornire constituie punctul de plecare pentru încheierea comunității umane.

Expresia dragostei în raporturile cu mama, cu tatăl, cu frății, cu ceilalți oameni se întipărește adânc în fiecare suflet omenesc și trezește imaginea unei comunități în care răul nu poate intra nici dăinui. Iar când ordinea e turburată prin intrarea răului, acea idee a ordinii perfecte, izvorită din dragoste, îl face pe om să dorească și să se străduiască a înfăptui din nou o comunitate lipsită de rele.

Această convingere am vrea să rămână cetitorului acestor șire : că prin intensificarea dragostei, o comunitate omenească se poate apropia tot mai mult de *ideea comunității perfecte*.

Condiția este ca sufletele individuale să nu obosească nici când a căuta să atingă cel mai înalt grad de perfecțiune prin intrarea în comuniune cu sufletele superioare, mai bogate, mai curate decât dînsese. Înțelegerea pentru astfel de suflete li se deschide prin contemplarea și studierea operelor marilor creatori : moraliști, poeți, pictori, sculptori, compozitori, savanți. Mergînd pe această cale sufletul omenesc se poate ridica pînă la înțelegerea ființei celei mai perfecte, a lui Dumnezeu care a creat Universul.

Să nu ne imaginăm însă că drumul spre perfecțiunea proprie și spre desăvîrșirea comunității este ușor și că e urmat de toți oamenii, în toate locurile și timpurile. *Socrate*, care a năzuit să le arate Atenienilor drumul spre înfăptuirea unei comunități morale, a fost otrăvit ; *Platon*, era să-și piardă viața și a rămas neînțeleș de contemporanii săi. Dumnezeu însuși, coborînd din cer pentru a le vesti oamenilor că numai prin dragoste se pot mîntui și învrednici de viața veșnică, a fost răstignit...

Războaie, răscoale, omoruri, vicii de tot felul izvorîte din instinctele cele mai josnice, se pun în calea realizării binelui pe pămînt.

Tirani cruzi, în al căror suflet a pierit sentimentul dragostei și s'a șters icoana comunității ideale, țin mulțimea sub călcîiul lor, ucigînd și pruncii în fașă pentru a zădărnici apariția Mîntuitorului.

Născîndu-se și trăind în astfel de timpuri și între oameni degradați la treapta de sclavi și neînstare să înțeleagă glasul ce-i cheamă spre libertate, *geniul* va îndura toate amărăciunile izolării și singurătății, el va fi, „între larve, singurul piept ce simte“ (Schiller). Dar greșit e sfatul ce-l dă *Nietzsche* „omului superior“¹⁾ de a evita piața publică, căci a sosit vremea ca omul superior, izolîndu-se de mulțime, să devie stăpîn. „Dumnezeu e mort : acum noi vroim — ca să trăiască Supraomul“, zice *Nietzsche*. Iată marea eroare a secolului XIX, a

1) În „Așa vorbit-a Zarathustra“.

secolului individualismului lipsit de principiul dragostei și comuniunii sufletești, plin de propovăduitori ai revoltei și urii.

„Om superior, zicem noi, întoarce-te către mulțime, desvăluie-ți sufletul tău plin de dragoste și milă pentru suferințele ei, îndeamn-o să te urmeze pe drumul spre mântuire și fericire eternă ; spune-i că *Dumnezeu e viu*, atot bun și iertător ; și dacă mulțimea te va prizoni și ucide, să știi că singele tău va vorbi peste veacuri și va face iarăși să răsară între oameni floarea dragostei și a păcii“.

Acesta e adevărul veșnic pe care ni l-a relevat Dumnezeu prin învățătura și jertfa supremă a Mântuitorului nostru Isus Hristos.

Învățătura creștină cuprinde toate principiile de bază ale comunității omenești. Toate „constituțiile“ și legile menite să asigure dăinuirea și înaintarea spre perfecțiune a unei comunități omenești ar trebui să pornească dela principiile doctrinei creștine. Teoriile sociale, vechi și noi, ne arată cum s'ar putea organiza o societate umană echilibrată și funcționând ca un mecanism, ca o mașină. Dar ele uită că acest mecanism nu se poate închea, nu poate funcționa fără o forță care să-l pună și să-l țină în mișcare. Această forță este dragostea, înlăntuirea sufletelor într'o comuniune cât mai desăvârșită.

Pornind dela acest adevăr, experiat de noi dela naștere în sinul familiei și cunoscut apoi în plină lumină prin învățătura creștină, știința, în toate înfățișările ei, își dobîndește un sens clar. Ea ne înlesnește să pătrundem tot mai adînc în înțelegerea sufletelor semenilor noștri și să descoperim tot mai mult ordinea universală, planul după care Dumnezeu a creat Universul. Pusă în serviciul cunoașterii lui Dumnezeu și al înălțării omului către Dumnezeu, știința devine cea mai nobilă ocupațiune umană ; lipsită de acest scop și pusă în slujba instinctelor animale, ea îl degradează pe om sub animalitate, îl izolează în sfera individuală și-l aruncă în desnădejdea unei singuratăți din care numai prăbușirea în neant îl poate scăpa.

6. SOCIOLOGIA ȘI CARACTEROLOGIA

Gîndirea naivă nu se îndoiește că oamenii pot comunica întreolaltă. Dar tot așa de lămurit i se pare că această comunicare își are limitele ei, că nu poate fi vorba de comuniune perfectă și desăvârșită ; în interiorul sufletului altuia, se spune, nu poate pătrunde nimene. Adică : omul își poate deschide sufletul, dar îl și poate închide ; el se poate izola retrăgîndu-se în lumea sa „subiectivă“ în care nu poate pătrunde nimeni. Cînd apăru sociologia cu pretenția de a *explica* asocierea indivizilor, sociologii fură nevoiți să-și aleagă un punct de plecare :

sau să pornească dela individ sau dela societate. Pentru cei dintîiu, individualiștii, *individul* este „variabila independentă“ care explică prefacerile sociale, pe cînd pentru organiști (sociologiști, universalști) *societatea* este variabila independentă ale cărei transformări determină soarta indivizilor. Dacă unii sociologi afirmă că între individ și societate există o „interdependență“ în felul că, pe de o parte, societatea influențează asupra individului și, pe de altă parte, individul asupra societății, ar fi să considerăm pe fiecare din acești doi factori, individualul și socialul, în parte ca variabilă independentă, în parte ca supus determinării din partea celuilalt; cercetarea s'ar îndrepta deci să desprindem ceea ce în prefacerile sociale se datorește influenței individului de ceea ce e inerent constituției societății și așa și la individ să deosebim fenomenele determinate de societate de cele dependente de „caracterul“ înăscut al individului.

În temeiul teoriei noastre, noi sîntem în stare să scoatem problema din desişul vorbelor încurcate la luminişul cunoaşterii bine limpezite. Individul poate influența asupra societății în măsura ce societatea este sau devine *obiectul* lui, tot așa societatea îl determină pe individ cîtă vreme și în măsura ce el este *obiectul ei*. În cazul al doilea însă, am fi nevoiți să-i atribuim societății subiectivitate, ceea ce ar implica noi dificultăți de interpretare. O mare parte dintre sociologi n'au fost prea scrupuloși în această privință, ci cu mare dărnicie i-au atribuit societății și voință și simțire, dacă nu chiar inteligență. Ni se pare însă că am trebui să fim mai sgîrciți cu aceste daruri. Cînd zicem că „societatea“ este *obiectul* individului, nu credem că spunem altceva decît că individul a supus voinței sale toate celelalte voințe individuale. Și chiar în acest caz trebuie de cercetat în ce privință și în ce limită e dată puterea unui individ asupra celorlalți indivizi.

Am văzut că începînd cu nașterea sa biologică orice individ intră în comuniune cu semenii săi. Prin această comuniune, pe care am numit-o *proces dialectic*, se stabilește o ierarhie, și anume în două direcții: 1. pe linia raționalizării activităților omenești, 2. în sfera morală, a *libertății*.

Pînă la dobîndirea sufletului (a conștiinței de sine, individul e obiect al celorlalți indivizi (care au subiectivitate). Individul, devenind subiect, trebuie să-și cucerească prin luptă un loc în ierarhia întemeiată pe criteriul raționalizării. În acelaș timp se desăvîrșește și ascensiunea sa spre libertate; el devine (sau, mai bine zis, poate deveni) *ființă morală*, liberă și autonomă, intrînd într'o ordine susținută de năzuința tuturor ființelor morale de a înfăptui o comunitate perfectă. Folosindu-ne de termenii consacrați în pedagogie, putem zice: prin instrucție individul devine *specialist*, intrînd în mecanismul

unei „puteri“ sociale (raționalizate), prin educație el își dobândește un *caracter* adică devine o ființă liberă și autonomă, avînd conștiința scopurilor (valorilor) morale în slujba cărora își pune „specialitatea“ sa.

Procesul dialectic duce, prin urmare, pe linia raționalizării (a instrucției) la formarea unui *mecanism social*, pe linia educației la înfăptuirea unei comunități morale, unde „puterile“ sociale raționalizate sînt puse de acord în vederea împlinirii destinului omului ca ființă morală.

Am amintit că istoria omenirii nu este decît istoria conflictelor ce se pot ivi (și trebuie să se ivească) între „puterile“ raționalizate cu tendințe universaliste și comunitățile morale care năzuesc a se constitui prin echilibrarea și cooperarea „puterilor“. Izvorul conflictului este posibilitatea căderii omului în păcat după ce și-a dobîndit un suflet, după ce a ieșit în sfera libertății fără să aibă conștiința clară a scopurilor pe care o ființă morală, liberă și autonomă, e menită să le înfăptuiască.

Scopul suprem (care le cuprinde pe toate celelalte scopuri) este *binele*, adică întemeierea unei comunități omenești în care „răul“ să nu-și găsească loc și care, deci, să ni se înfățișeze ca o ordine perfectă, prototip al oricărei ordine posibile.

Filosofia morală (la toate popoarele) începe cu problema : cum se poate înfăptui (sau, mai bine zis, restabili) o ordine morală desăvîrșită, o comunitate ferită de conflicte și sguđuri ? Raționalizarea puterilor sociale care se manifestează prin diviziunea muncii, ivirea de clase sociale, profesiuni etc., amenință comunitatea cu disoluția prin „emanciparea“ indivizilor, care se simt în stare de a domina pe ceilalți indivizi, de a-i prinde într'un mecanism ce poate fi întrebuințat ca instrument de dominațiune și exploatare. În sfera civilizației europene, sofistii sînt cei dintîiu teoreticieni ai „imperialismului“ raționalist. *Platon* încearcă să arate cum, împotriva acestor tendințe destructive, s'ar putea organiza o comunitate morală, întemeiată pe o ierarhie rigidă a *puterilor raționalizate*.

Eroarea lui *Platon*, care se perpetuează apoi pînă în zilele noastre, este păstrarea principiului raționalist în organizarea comunității omenești. Filosoful, străbătînd prin cercetare pînă la *ideea* comunității, ar putea organiza o comunitate desăvîrșită întemeiată pe „dreptate“. Mijlocul este *educația rațională*. Cauza tulburării ordinii *Platon* o vede în greșita ierarhizare a indivizilor. Fiecare individ, crede *Platon*, are un *caracter înăscut*, care îl predestinează pentru un loc anumit în ierarhia socială. Într'un Stat condus de nepricepuți ierarhia se stabilește la întîmplare și după aparențe. Educația rațională ar

înlesni o cunoaștere exactă a caracterelor¹⁾ deci și repartizarea indivizilor după caracterul lor asupra stărilor sociale.

Platon presupune deci o corespondență între „caracter“ și ocupațiunea (sau profesiunea) individului; caracterul ar implica aptitudinile (vocațiunea) pentru o anumită activitate. În sfârșit caracterele formează o ierarhie la baza căreia stă ierarhia între facultățile sufletești, între care rațiunea ocupă locul de frunte. Filosoful, în al cărui suflet rațiunea stăpânește cu desăvârșire celelalte facultăți, e chemat, chiar în temeiul acestui caracter al său, să conducă Statul (considerat ca identic cu comunitatea morală). E lămurit însă că în acest caz Statul devine un mecanism în mîna singurului om liber care este filosoful. Numai el este ființă morală, autonomă. El va conduce, ce-i drept, pe ceilalți după norme morale, dar numai el a pătruns pînă la ideea binelui, pînă la cunoașterea ordinii desăvârșite. Ceilalți trebuie să se supună, fie că se lasă convinși și acceptă de bună voie ordinea instituită de filosof fie că trebuie constrinși să fie fericiți după cum li se cuvine în temeiul caracterului lor.

Toată morala raționalistă îi păstrează „înțeleptului“ acest loc privilegiat. Dar se vede lucru că avem și aci a face cu orgoliul „specialistului“ care crede că el e chemat să stăpînească în puterea specialității sale. De unde ar putea deriva însă dreptul înțeleptului să-și institue tirania? În realitate ceilalți specialiști: militari, preoți, economiști, n'au stat la îndoială să pretindă dominațiunea pentru specialitatea lor cînd împrejurările le-au fost prielnice. Nimic nu-l împiedecă pe filosof să încerce a-și institui dominațiunea împotriva militarilor, preoților etc., dar nicio o teorie nu poate demonstra dreptul absolut și a priori a filosofului de a conduce pe ceilalți oameni. Într'o astfel de comunitate raționalizată, drumul spre „putere“ este bine stabilit. Specialistul poate năzui să-și dobîndească în specialitatea sa locul de conducere, iar apoi să încerce a-și impune dominațiunea asupra celorlalți specialiști cu ajutorul specialității sale organizată ca „putere socială“. Așa au procedat cluburile pitagoreenilor în unele orașe din Italia de Sud. Aceste cluburi erau și școli filosofice și cluburi politice, care aplicau o metodă asemănătoare celei întrebuintate de francmasoneria din zilele noastre. Concepția politică a filosofilor nu e mai puțin aristocratică decît cea a militarilor sau a preoților sau a burgheziei. Numai ierarhia valorilor se schimbă: în savantocrație știința ocupă primul rang, în teocrație religia, în statul militar forța, în cel burghez bogăția. Ierarhiei acestor

1) Mai ales că educația nu face decît să scoată la iveală cam ce era în suflet înlesnindu-i să-și „reamintească“ ceea ce știa din viața sau viețile trecute.

valori îi corespunde și ierarhia virtuților necesare pentru dobândirea lor: înțelepciunea, vitejia, pietatea, prudența, deci o ierarhie a caracterelor. Ne-am putea imagina deci diferite State „ideale“ fiecare organizat după un anumit criteriu, așa cum de fapt a fost preconizat de Papi o teocrație sau, în timpurile noi, un Stat burghez de *Saint-Simon* și un Stat comunist de socialiștii marxști. În sistemele de morală filosofică se păstrează însă tradiția platonice și a școlilor filosofice antice în general. Și chiar întemeietorul sociologiei, *Auguste Comte*, dă savanților primul loc în ierarhia specialiștilor, combinând însă, cum știm, concepția platonice cu cea a lui *Saint-Simon*, adică întemeind ordinea socială pe un echilibru între „puterea spirituală“ (organizația raționalizată a savanților) și, cea temporară (organizația raționalizată a industriașilor).

Dar la *Auguste Comte*, precum și în general la reprezentanții pozitivismului, lipsește întemeierea psihologică și etică a teoriei sociale. Sociologii care dau societății primatul față de indivizi îi atribuie societății și puterea de a-i modela și diferenția după trebuințele ei fără considerarea caracterului lor. Se pare chiar că acești sociologi cred, că societatea le imprimă indivizilor caracterul cerut de structurarea societății într'un moment dat.

Sociologii însă care pornesc dela individ au fost nevoiți să se ocupe de psihologia individuală și să caute explicarea stratificării sociale într'o diferențiere originară a caracterelor individuale. *Gabriel Tarde*, adversarul lui *Durkheim*, schițează o caracterologie și tipologie, iar sociologia lui *Pareto* are o puternică fundamentare psihologică și caracterologică.

Teoria lui *Tarde* plutește încă în vag. El vede în indivizi monade, cari însă, spre deosebire de concepția lui *Leibniz*, se influențează reciproc (prin „imitație“ și „sugestie“¹⁾). Insemnăm însă că *Tarde* admite o diferențiere originară a indivizilor. Intre indivizii, cari se imită reciproc, se ivesc *inventorii*. Aceștia pun în circulație idei noi; ei sînt adevărații agenți ai transformărilor sociale. Din rolul atribuit inventatorului putem conchide că și *Tarde* rămîne pe linia raționalismului, dînd inteligenței întîietatea față de celelalte facultăți sufletești. Prin acest fapt el se apropie iarăș de pozitivismul comteist, dar și de vechea tradiție raționalistă.

Cu totul altfel se prezintă teoria lui *Pareto*. Acțiunile indivizilor sînt determinate de viața afectivă, de factori afectivi constanți, pe cari el îi numește *residu-uri*. Residu-urile se găsesec la indivizi în diferite combinații, și după aceste combinații indivizii pot fi împărțiți în clase. Ierarhia socială rezultă

1) Vezi : Achille Ouy, Les sociologies et la sociologie. Des querelles d'Ecoles à l'unité de la science (în „Revue Internationale de Sociologie“, 1938).

din stratificarea indivizilor (a claselor de indivizi) în felul că cei ce sînt înzestrați cu residu-uri ce-i mîină spre dominațiune și îi fac apti de a stăpîni pe alții se ridică în mod necesar în „elită“, pe cînd cei lipsiți de „residu-ri de dominațiune“ rămîn sau cad în mulțimea condusă de elită. La *Pareto*, explicarea proceselor sociale aproape că nici nu cere o comunicare între indivizi. Fiecare „monadă“ năzuește a ocupa în societate locul ce i se cuvine după caracterul ei înăscut. Cunoașterea rațională (știința) nu influențează asupra organizației sociale, deci nici vorbă nu poate fi de vre-o pretenție a savantului, ca *savant*, de a conduce societatea.

Savantul poate avea, se 'nțelege, însușiri cari să-i înlesnească a dobîndi și păstra un loc în elita socială, dar nu știința îi deschide drumul spre „putere“. Trebuie să deosebim însă în mod precis știința exactă, experimentală, de „derivații“, adică de teorii prin cari individul caută să-și justifice prin argumente quasi-logice acțiunile sale. Derivațiile ne dau posibilitatea să pătrundem pînă la residu-uri, să descoperim adevăratele mobile ale acțiunii omului, dar ele n'au nicio valoare științifică. Știința are fără îndoială o valoare pentru individ și societate, dar nu determină procesele sociale, cari atîrnă în mod exclusiv de dorințe, sentimente, pasiuni. Rațiunea, gîndirea logică, nu desprinde acțiunea ; ea nu este un element hotărîtor al caracterului. *Pareto* este cel mai strălucit continuator al școalei politice realiste italiene, ale cărei principii le-a formulat genialul *Machiavelli*. Omul este rău din fire, egoist, ambițios. Ierarhia socială se stabilește prin luptă, fie cu armele, fie prin viclenie, persuasiune, intrigi — după caracterul fiecărui. „Constituția“ fundamentală a societății a fost și va rămînea vecinic aceeaș : deasupra o minoritate stăpînitoare, dedesupt mulțimea condusă. Din mulțime se ridică cei apti pentru guvernare, din elită cad cei ce și-au pierdut aptitudinile.

Opera lui *Pareto* („Sistemele socialiste“ și „Tratatul de Sociologie generală“) reprezintă o genială sinteză a tuturor străduințelor de a da sociologiei o fundamentare psihologică. Aci știința caracterelor, care duce în linie directă dela *Platon*, *Aristotel*, *Teofrast*, *La Bruyère* spre *caracterologia* modernă, a găsit o primă aplicare în sociologie.

Dar stărue pe tot drumul acestei desfășurări istorice eroarea inițială a lui *Platon* : apriorismul unei ierarhii care nu se poate întemeia pe nimic. Primatul vieții afective la *Pareto* e tot așa o enunțare dogmatică, precum a fost și primatul rațiunii la ceilalți (nemaivorbind de exagerarea lui *Pareto* în ce privește negarea influenței rațiunii asupra proceselor sociale).

Reținem însă din cele expuse rezultatul important că o

teorie socială trebuie să se întemeieze pe date psihologice pentru a explica procesele „intermentale“, comunicarea între „monade“ și pentru a explica stratificarea socială printr'o teorie a caracterelor, cu năzuința de a descoperi un criteriu universal-valabil de ierarhie.

7. CERCUL VICIOS IN TEORIA CARACTERELOR

Mai ales *Etica* lui *Aristotel*, ar putea servi ca punct de plecare pentru lămurirea problemelor caracterologiei. In această operă, *Aristotel* încearcă să sistematizeze tot „materialul moral“ cunoscut pe acea vreme. Și acest material este destul de important. Viața socială elină ajunsese pe atunci la o diferențiere foarte complexă. Pe lângă asta, „libera circulație a eliteilor“ îl împingea pe fiecare individ să cunoască însușirile semenilor săi. fie că era vorba de prieteni sau de dușmani. Cunoașterea „caracterului“ oamenilor era necesară într'o lume unde indivizii stăteau în neîncetat contact și unde „succesul“ personal atârna de prevederea cât se poate de exactă a acțiunilor celorlalți indivizi. Nu e mirare deci că într'un astfel de mediu se ivi cea dintâiu istorie întemeiată pe cunoașterea caracterului persoanelor conducătoare, că aci se desvoltă o literatură care pătrunse pînă la înțelegerea motivelor sufletești cari îl mină pe om la acțiune și-l fac să acționeze în conformitate cu caracterul său. Dela însemnarea și descrierea evenimentelor (istorice sau imaginate), scriitorii trec la explicarea lor, la „dramatizarea“ lor întemeiată pe cunoașterea caracterelor.

Filosofii, oameni culți și porniți să descopere pretutindeni „principiile“, vreau să știe de ce scriitorii procedează în acest fel și după cari reguli. Ei caută să clasifice și să explice „tipurile“ create de scriitori. In felul acesta se naște *Etica*, știința caracterelor, care în urmă împinge cu necesitate la constituirea unei științe și mai generale, care este psihologia. Dar, deși în istoriografie și literatură filosoful găsește material bogat pentru știința sa, el trebuie să înțeleagă istoria și literatura prin comparația tipurilor descrise sau create de scriitori cu tipurile vii pe cari i le oferă semenii săi. Pentru a cunoaște oamenii și caracterele lor trebuie să-i observi atent în tot compartamentul lor, în faptele, vorbele, gesturile lor. Trebuie mai ales să ști pătrunde delă suprafața adeseori înșelătoare în *adevăratul lor caracter*. Oamenii au foarte adeseori interesul să-și ascundă față de semenii lor adevăratele lor intenții și planuri, cum, pe de altă parte, fiecare om năzuește, în propriul său interes, de a cunoaște acele intenții și planuri, ale altora. Viața socială îl nevoiește deci pe fiecare om să devie „caracterolog“, să cunoască, oricît de puțin ar fi, sufletul celorlalți oameni. Din acest

interes practic s'a născut știința caracterelor, care, în acest sens, este o parte a psihologiei, unii susținând chiar că psihologia este identică cu caracterologia, în felul că psihologia s'ar putea constitui ca știință *devenind caracterologie*.

Acestea însă nu intră în sfera preocupărilor noastre și nici nu este intenția noastră de a rezolvi cearta între psihologi și caracterologi; notăm numai că psihologia generală este și ea caracterologie: ea fixează caracterul (mai bine zis „tipul“) omului față de animal. Psihologia generală face abstracție de deosebirile între diferitele tipuri de oameni și se ocupă numai de ceea ce este comun tuturor oamenilor. Dar, în mod necesar și atât din interes practic cât și teoretic, atenția s'a îndreptat și asupra deosebirilor, ivindu-se astfel „psihologia diferențială“, sau „individuală“.

Interesul practic pentru psihologia diferențială a izvorât în primul rând din nevoile pedagogiei moderne într'o societate diferențiată, care cerea instituții de educație și instrucție pentru diferite clase sociale și foarte variate profesioni.

Etica antică fusese rodul democrației în care însușirile și aptitudinile omului erau considerate subț unghiul raporturilor între cetățeni. Educația era privită ca un mijloc de selecționare a unui singur tip de oameni, a conducătorului, identificat mai târziu cu „înțeleptul“, adică cu filosoful-moralist. Această tendință rămâne apoi în tot Evul mediu, înțeleptul fiind înlocuit cu „teologul“.

Pe cînd deci literatura scoate din viața socială tipurile interesante fără să aibă grija explicării diversității tipurilor și fără tendința de a propune reforme, etica clasifică dar și *ierarhizează* tipurile după un criteriu de valoare, după un „tip ideal“. Desordinea socială li se părea filosofilor că rezultă din faptul că ierarhia socială nu corespunde ierarhiei „reale“ a valorilor personale. Empirismul realist al lui *Aristotel* indulgește și îndreaptă în mod fericit exagerările idealismului dogmatic al lui *Platon*. *Aristotel* nu-i dă educației numai rolul de a selecționa pe cei virtuoși și vrednici de conducere, ci el crede că Statul îi poate face și are datoria să-i facă pe cetățeni virtuoși prin educație. Dînsul mai crede că fiecare om poate și are datoria să-și formeze el însuș caracterul folosindu-se de mijloacele ce-i oferă Statul. Dacă n'o face, el răspunde pentru faptele sale rele, pentru viciile sale.

Dar *Aristotel* susține (fără să explice) că un caracter, odată dobîndit, nu se schimbă; omul pe deplin format nu poate acționa decît în conformitate cu caracterul său.

Această afirmație a lui *Aristotel* nu e prea bine întemeiată. Ar rezulta doar că educația făcută de alții n'ar contribui, sau ar contribui într'o măsură foarte redusă la formarea caracterului. Căci în cazul cînd caracterul copilului s'ar forma și fixa prin educația făcută de alții (de părinți și educatori), cum ar

putea răspunde omul pentru faptele sale determinate de caracterul său? N'ar cădea răspunderea mai mult asupra părinților și educatorilor? Considerînd însă rolul ce-l atribuie *Aristotel* rațiunii în purtarea omului, se poate explica cel puțin în parte răspunderea individului. Rațiunea se ivește la om de timpuriu; omul este ființă rațională și poate deosebi binele de rău, virtutea de viciu. Statul îi dă posibilitatea să se instruiască, să-și desvolte rațiunea și să-și întărească puterea. Așa fiind și știind că virtutea se dobîndește prin exercițiu, adică prin „deprinderi“ bune, prin repetarea de acțiuni bune și evitarea de acțiuni rele, omul poate deveni prin puterea sa proprie virtuos și devine din vina sa proprie vicios. De aci răspunderea sa pentru orice faptă, chiar știindu-se că el, în temeiul caracterului său, nu poate făptui altfel. Rămîne însă deschisă problema, dacă totuș nu există porniri înăscute, irezistibile, deci un caracter înăscut în stare să zădărnicească influența rațiunii. Și, în sfîrșit, afirmarea chiar a autoeducației de constituția Statului deschide o altă problemă tot atît de importantă. Nici *Aristotel*, așa ca și *Platon*, nu scapă de cercul vicios: pentru o bună constituție a Statului se cere formarea de caractere, iar formarea caracterelor presupune o bună constituție a Statului.

Acelaș cerc vicios s'a ivit în democrațiile moderne și dăinuște și azi atît în teorie cît și în practică. Nici psihologia, chiar în noua sa formă a psihologiei diferențiale (a caracterologiei), n'a reușit să rezolve problema, iar arta pedagogică lipsită de o teorie bine întemeiată orbecăește pe căi intortochiate. Pentru a ilustra această confuzie a ideilor amintim un singur exemplu. Toate revoluțiile secolului XX s'au făcut de oameni educați sub vechile regimuri, iar noile forme de organizație socială și politică cred că-și pot asigura dăinuirea perpetuă printr'un nou sistem de educație. S'au schimbat așa dintr'odată toate caracterele celor bătrîni? Dar atunci de ce trebuiesc educați cei tineri după un nou program elaborat de cei bătrîni educați după un sistem învechit și considerat azi chiar primejdios? Și revoluțiile, ce vor veni nu vor fi făcute de oameni al căror caracter a fost format de „noua“ educație?

Înainte a unei teorii serioase și sincere „formulele“ de acțiune ale diferiților reformatori nu rezistă. Ele sînt, după cum arată *Pareto*, simple „derivații“ cari nu schimbă residu-urile.

Trebue să însemnăm însă că și la *Pareto* cît și la alți teoreticieni, mai vechi și mai noi¹⁾, se găsesc indicațiuni prețioase pentru lămurirea problemei acesteia. Că ei n'au ajuns la o deslegare definitivă, se datorește faptului mai ales că n'au revăzut în deajuns *metoda de cercetare* aplicată în materie,

1) Amintim aci lucrarea scurtă și clară a lui *Walther Malmsten Schering*, *Charakter und Gemeinschaft*, care desprinde bine eroarea fundamentală a „caracterologiei obiective“.

mulțumindu-se cu metode învățate și dovedite rodnice în alte domenii.

Nu vom expune pe larg metoda noastră. Ea se va putea desprinde din chiar expunerea problemei ce ne interesează. Am profitat de lucrările altora asupra metodologiei științei în general și a diferitelor științe speciale¹⁾. Problema caracterelor cere o precauțiune metodologică deosebită, fără de care nu există nădejde de a rupe cercul vicios în care se zbate teoria și practica socială.

8. CARACTERUL FENOMENAL ȘI CARACTERUL INTELIGIBIL

În clipa ce omul devine obiect al unei științe, el nu poate fi considerat decât supus unor legi neschimbate, adică el este obiect și nu subiect. Când omul e considerat însă ca subiect, chiar termenul de „subiect“ implică noțiunea de autonomie și libertate. După cele spuse de noi, numai subiectul ar avea caracter, pe când un obiect ar putea doar reprezenta o clasă, un tip.

Deosebirea ce-o face *Kant* între caracterul empiric (fenomenal) și caracterul inteligibil (noumenal) al omului, pune la baza acestei separațiuni determinismul și libertatea, dar dichotomia lui nu se acopere cu a noastră; caracterul empiric nu corespunde tipului, nici cel inteligibil nu corespunde caracterului în înțelesul adoptat de noi. La *Kant* amîndouă felurile de caractere au semnificație morală; ele se deosebesc însă prin faptul că *responsabilitatea* nu se poate atribui decât caracterului inteligibil.

Dacă școala pozitivistă susține că nu există și nu poate exista o știință morală teoretică (căci orice morală teoretică este o „metamorală“, după termenul lui *Lévy-Bruhl*), ci numai o știință a moravurilor, această concepție este în desăvârșit acord cu *Kant*. Rolul ce-l atribue *Kant* caracterului inteligibil nu intră în sfera științei. Faptele omului bune sau rele, sînt determinate prin caracterul empiric, prin educația sa, „naturelul“ său etc. Moravurile rezultă din caracterul empiric al oamenilor, ele pot fi deci obiectul unei științe.

Libertatea omului și răspunderea sa pentru faptele săvîrșite nu se pot demonstra. „În judecarea acțiunilor libere, deci cu privire la cauzalitatea lor, noi nu putem ajunge decât pînă

1) Foarte instructive în această privință sînt lucrările d-lui *Pius Servien*, *Principes d'Esthétique — Problèmes d'art et langage des sciences*, Paris 1935 și *Le langage des sciences*, Paris, Hermann & C-ie, 1938, (*Actualités scientifiques et industrielles* 592).

ia cauza inteligibilă, dar nu putem trece *dincolo de ea*; noi putem cunoaște că ea poate fi liberă, adică determinată în mod independent de senzibilitate și că poate fi deci, în acest fel, condițiunea senzibil-necondiționată a fenomenelor. De ce însă caracterul inteligibil dă tocmai acest fenomen și acest caracter empiric în aceste împrejurări prezente, această întrebare depășește... toată puterea rațiunii noastre de a răspunde...¹⁾ Din „știința moravurilor“ așadar, trebuie să ștergem caracterul inteligibil, adică rolul rațiunii în săvârșirea faptelor voluntare.

Singura și extrema concesiune ce-ar putea-o face pozitivismul ar fi să admită ideile ce le au oamenii despre bine și rău (despre cum ar trebui să acționeze pentru a nu se expune desaprobării celorlalți oameni) între elementele determinante ale acțiunilor. Știința ar putea constata că oamenii se simt responsabili pentru faptele lor și că acest sentiment imprimă acțiunilor lor o anumită înfățișare. Dar știința, pentru a fi știință, trebuie să renunțe de a valora ea însăși faptele calificându-le bune sau rele. Asta din cauza că savantul ar introduce în cercetare ecuația sa personală, judecând de valoare dependente de „ideile morale“ ale timpului său, ale clasei sale sociale etc. Știința nu poate admite idei sau principii morale de valabilitate universală. Ideile morale sînt, după concepția pozitivistă, relative, dependente de „tipul social“ concret (istoric).

Din poziția inițială a lui *Kant*, nu se pot trage într'adevăr alte concluziuni decît cele pe cari ni le prezintă pozitivismul. Dacă moralistii dușmănoși pozitivismului mai obiectează că un orb nu poate vorbi despre culori, deci nici pozitivistul n'ar putea vorbi de bine și rău, decît știind ce este moral și imoral, noi suntem dispuși să luăm apărarea pozitiviștilor zicînd: ei știu ce este bine și rău în societatea în care trăesc, dar pot constata că ceea ce cred ei că e bine e considerat rău în altă societate; prin urmare criteriul obiectiv trebuie căutat în condițiunile de existență (și evoluție) a fiecărei societăți; nu există o morală în sine, regulile morale potrivite acelor condițiuni (diferite în spațiu și timp).

Vedem însă că și aci apare aceeaș poveste: nu există societate în sine, ci numai societăți concrete (istorice), deci nu există o ordine morală în sine, ci numai moravuri foarte deosebite în spațiu și timp.

Pornind pe acest drum, pozitivismul se îndepărtează de *Kant* și se încurcă în sofisticări naive. Dacă condițiile de existență și evoluție ale societăților ar fi cu desăvîrșire deosebite, nici n'am putea dobîndi noțiunea de societate, totașa noțiunea ordinei morale n'am putea-o desprinde, dacă ar exista numai moravuri cari s'ar deosebi dela o societate la alta și în diferitele faze ale aceleiași societăți. Avem nevoie de conceptul

Critica rațiunii pure, trad. rom., Edit. Casei Școalelor, pag. 468.

unei morale, a unei ordine morale. chiar pentru a ști ce sînt moravurile !

Așadar, din condițiunile de existență ale diferitelor societăți concrete noi desprindem cele permanente și fundamentale care nu lipsesc nici unei societăți. Intre aceste condițiuni găsim și ordinea morală, regule morale comune tuturor societăților. Iată deci morală în sine ! Positivismul va zice : „Bine, dar această morală stă numai în ideile ce și le fac oamenii despre bine și rău“. Așa este, zicem noi ; dar dacă ei n'ar avea aceste idei n'ar exista morală și n'ar exista societate (deci nici sociologie pozitivistă). Știința nu poate elimina din calculele ei elemente, și încă elemente hotărîtoare !

Kant a spus că putem explica de ce un om a mințit și că trebuie să susținem că mințind, el a fost pe deplin determinat. Dar, de ce îi atribuim răspundere pentru fapta sa, de ce îl dojenim pentru minciună ? Fiindcă îl considerăm, în acel moment de judecare morală a faptei, ca ființă rațională, deci ca subiect care, în temeiul caracterului său inteligibil, ar fi fost liber și, în stare să nu mintă. Libertatea sa însă n'o putem demonstra, ci putem numai dovedi că ea nu e demonstrabilă...

Pentru a țrage hotar mai adînc între domeniul științei (teoriei) și a moralei la *Kant*, am trebui să adăogăm că termenul „de minciună“ în sfera teoriei n'are nicio semnificație morală (aci vor aplauda pozitivistii !), ci înseamnă numai că n'a spus adevărul, cum, pe de altă parte, dacă spunea adevărul nu merita laudă (fiind și în acest caz determinat).

Cum deosebim atunci minciuna sau altă faptă rea, de-o faptă bună (morală) ? Positivistii zic : „Din reacțiunea societății“ ; *Kant* zice : „Din desaprobarrea conștiinței morale, atît a făptuitorului cît și a celorlalți oameni“. Deosebirea între filosoful pozitivist și *Kant* este în acest caz că cel dintîi se abține de a judeca el însuș, dacă fapta e bună sau rea, pe cînd *Kant* nu vede nicio primejdie de a judeca el însuș, deci de a afirma că și dînsul are o conștiință morală.

După *Kant* deci fiecare om (fiind ființă rațională) are conștiința legii morale și această conștiință este hotărîtoare pentru judecarea faptelor proprii și ale altora ; conștiința legii morale e înăscută, iar legea morală are valoare universală. Ea stă la baza ordinei morale ; dacă omul ar fi ființă rațională pură, legea morală ar fi o lege naturală și ordinea morală ar fi perfectă.

La pozitivisti, conștiința morală e un produs al societății ; adică ordinea morală ar exista și fără conștiința morală a indivizilor ; ba am putea spune, că ceea ce numim conștiință morală nu este decît experiența pe care o face individul prin reacțiunea societății împotriva lui oridecîteori săvîrșește o acțiune rea. Această teorie e însă răsturnată prin constatarea că individul cunoscînd reacțiunea societății nu va evita fapta rea care provoacă reacțiunea, ci va căuta mijloace să împiedice

reacțiunea societății împotriva sa astfel ca să poată săvârși orice faptă rea care-i face plăcere. În acest fel nici n'am putea vorbi de o conștiință morală, ci numai de o cunoaștere a mecanismului social, în temeiul căreia individul se poate păzi de a fi pedepsit pentru o faptă care păgubește societatea. Așa, de pildă, un om se poate îmbogăți exploatând și sărăcind pe alții fără să poată fi acuzat de furt și fără să se ivească nici chiar reacțiunea numită în înțeles curent reacțiune morală. Dimpotrivă, s'ar putea aduce exemple că astfel de oameni sînt lăudați ca mari filantropi și binefăcători.

Kant însă și, cu dînsul, moralistii tuturor timpurilor susțin că lipsind chiar orice reacțiune din partea celorlalți oameni, n'ar putea lipsi totuș reacțiunea propriei conștiințe a unui astfel de artist perfect în a înșela mulțimea.

Dar poate că timpurile s'au schimbat. Se poate că oameni crescuți în doctrina pozitivistă și convingși că conștiința morală nu este decît un epifenomen, să se desbare cu desăvîrșire de această superstiție. Întrebăm totuș: s'ar putea închege societatea și ar putea dăinui dacă această doctrină ar deveni universală și ar stinge în toți oamenii conștiința morală? Vor spune pozitivistii: „Dar și ordinea naturii există fără ca elementele ce-o compun să aibă conștiință despre ea!” Iată-ne aruncați din nou, prin această obiecțiune, la punctul de unde pornește tot tratatul nostru. Pozitivistii construiesc ordinea socială după modelul ordinii fizice și consideră ordinea morală cuprinsă în cea socială. Ei dau termenului de „ordine” un înțeles pur obiectiv, desbrăcat de orice semnificație axiologică. Dar am demonstrat că acest lucru e imposibil. Spiritul omenesc pornește dela o noțiune a ordinii care este identică cu binele înfăptuit împotriva răului reprezentat prin haos. Prin desbrăcarea succesivă a acestei noțiuni de înțelesul ei moral, omul se coboară spre ordinea fizică „obiectivă”, care este mecanică și calculabilă prin faptul că elementele ei sînt considerate (prin abstracțiune logică și definiție teoretică) lipsite de subiectivitate, de libertate și autonomie. Și am mai spus-o și-o repetăm că și societatea ca obiect al sociologiei este un mecanism compus din elemente tipizate, substituibile în funcțiunea ce-o are fiecare în mecanism. Sociologia operează cu *tipuri*, făcînd abstracție de caractere.

Dar ordinea originară, ordinea prototip al oricărei ordine, se înfăptuește prin *înlănțuirea caracterelor*, prin desfășurarea luptei pentru stabilirea ierarhiei caracterelor în ordinea morală. Numai *istoria* e în stare să ne releveze existența acestei ordine și modul cum se încheagă.

Kant și toți moralistii antipositiviști, au deci dreptate: orice om are conștiință morală și ea este izvorul „ordinii” în lume.

Dar am îndrăznit să arătăm că simpla afirmație a acestui

fapt nu ajunge pentru întemeierea unei morale științifice. E nevoie să pătrundem pînă la originea conștiinței morale și să demonstrăm că „rațiunea teoretică devenind practică“ nu e în stare să susțină ordinea morală. Nu ne putem opri la deslegarea lui *Kant*, care zice că acelaș caracter inteligibil (identic doar cu rațiunea neschimbată), dă o diversitate de caractere empirice și că filosofia trebuie să recunoască cumcă acest fapt nu poate fi explicat, ci că ea poate numai explica de ce nu poate fi explicat.

Noi înțelegem (*din istoria filosofiei*) de ce *Kant* s'a oprit la această deslegare, de ce urmașii săi au apucat-o pe căile speculațiunii sterpe, clădind sisteme suspendate în vid, de ce apoi fizicienii distrugînd aceste clădiri metafizice le-au înlocuit cu sisteme realiste tot atît de pretențioase dar nu mai puțin fragile, astfel că în urmă, „întoarcerea la *Kant*“ s'a impus filosofării ca o necesitate inexorabilă.

Dar această întoarcere, pentru a-și da roadele, trebuie să aibă scopul de a feri noua filosofie de erorile lui *Kant* și nu de a o face să rătăcească iarăș în speculațiuni fantastice.

Eroarea lui *Kant* este, după părerea noastră (susținută și apărată în acest tratat), că n'a văzut cumcă ordinea fizică trebuie dobîndită (prin operațiuni logice) din ordinea morală, așa cum în realitate a fost dobîndită în cursul istoriei. Și asta este și eroarea fundamentală și a lui *Auguste Comte* și a tuturor filosofilor moderni atacați și deformați de educația pozitivistă-științifistă.

Primatul ordinii morale : iată cheia care deschide drumul spre adevărata filosofie și spre înțelegerea tuturor științelor !

N'am enunțat și nu susținem acest postulat din motive sentimentale și pentru salvarea omenirii prin reforme morale. Ci, noi pretindem că analiza faptelor și revizuirea vechilor teorii ne mîină cu necesitate la acceptarea acestui adevăr demonstrabil (și demonstrat de noi cît ne-au îngăduit cunoștințele și talentul de expunere).

9. ETICA PERSONALITĂȚII ȘI SOCIOLOGIA

Pedagogia modernă e caracterizată prin tendința de a întemeia arta educației pe o cunoaștere cît mai exactă a individualității copilului. Fiecare copil trebuie considerat, se zice, ca o apariție unică, o valoare ce nu se realizează decît odată în „istorie“. Această concepție pedagogică e, fără îndoială, rodul prefacerilor sociale săvîrșite în secolul XIX. Prețuirea individualității stă în strînsă legătură cu „democratizarea“ societăților civilizate, cu biruința principiului de liberă circulație a elitelor în temeiul „meritului personal“. Școala deveni

instituția menită să înlesnească selecția elitelor sau, în general, să asigure o ierarhizare dreaptă a indivizilor, după adevărata lor valoare, dând fiecăruia locul ce se cuvine în societate, după aptitudinile și meritele sale.

La prima vedere, problema pare a fi destul de clară. Dar, cînd teoria trece la adîncirea ei prin definiții exacte ale termenilor de „merit personal“, „aptitudine“, „individualitate“, „personalitate“, etc. și cînd practica încearcă să aplice principiile teoretice, lucrurile se încurcă și claritatea se preface în obscuritate. Teoria, nefiind în stare să deslege problema generală dintr'odată, fu nevoită să o fărâmițeze în probleme parțiale, iar practica interpretează aceste îndoeli și șovăiri ale teoriei ca un semn de slăbiciune și neputință. Inflăcărata credință în progresul indefinit al omenirii prin „școală“ făcu loc unui scepticism întărit prin prefacerile sociale din secolul nostru, care sguduiră credința în puterea principiilor „democratice“, de libertate și autonomie individuală. „Individualitatea“ începu să nu mai aibă o valoare în sine, necondiționată, ci numai „în cadrul principiului social“ ¹⁾.

Dacă teoria pedagogică (sau, mai bine zis, unele teorii pedagogice) mai păstrează încă, în fixarea scopului („idealului“) educației, amintirea eticei kantiene pentru care persoana, liberă și autonomă, este scop în sine și valoare necondiționată, practica, la rîndul ei, e pe cale să treacă la un sistem de educație menit să-l prefacă pe individ într'un element prins cu desăvîrșire în „mecanismul social“. Teoria caută să mai salveze din vechile principii ce mai poate fi salvat spre a-i păstra individului cel puțin iluzia libertății, pe cînd practica n'are în vedere decît organizarea cît mai rațională a societății. Această organizare cere însă ca fiecare individ să îndeplinească în societate o funcție bine determinată. Libertatea ar sta, în acest caz, numai în alegerea funcției viitoare. Cum însă alegerea trebuie făcută la o vîrstă cînd individul nu poate cumpăni toate elementele, se vede că alegerea rămîne în sarcina altora, a părinților și a educatorilor. Iar pentru ca, în urmă, individul să fie ferit de conflicte sufletești, de nemulțumiri cu funcția sa socială, educatorii își propun a ține seama de „vocația copilului“, de aptitudinile sale. Școala are deci sarcina să stabilească un acord între individ și societate, fixînd individului, în temeiul cunoașterii însușirilor sale, locul ce va trebui să-l ocupe în societate.

Scopul educației nu e dedus, prin urmare, din anumite

1) D. C. *Narly* definește personalitatea astfel : „Personalitatea este maximum de desăvîrșire, într'o ființă umană, a originalității sale specifice, în cadrul principiului social, prin care înțelegem armonia productivă cu mediul“. (Pedagogia generală, București 1938, pg. 232).

concepții etice (filosofice), ci din nevoile de organizare rațională a societății moderne. „Societatea“ îi impune educatorului scopul, iar științele despre om îi dau mijloacele.

Renunțarea practicei la aplicarea vechilor teorii pedagogice, pentru care scopul educației era formarea persoanei libere și autonome, și îndreptarea ei spre „socializarea“ individului, a fost susținută, teoreticește, de o nouă știință, sociologia. Școala lui *Durkheim*, mai ales, a contribuit la noua orientare în pedagogie, împingând teoria pedagogică să caute un compromis între principiile etice „personaliste“ și postulatele sociologiei și întărind, pe de altă parte, tendințele practicei de a îngradi tot mai mult libertatea individuală și de a preface școala într-o instituție de tipizare a indivizilor pentru diferitele funcțiuni sociale. Formarea *caracterului* începe să treacă, în educație, pe plan secundar, pe când formarea *tipului* intră în centrul preocupărilor pedagogilor.

Imprecisiunea terminologiei a îngăduit însă să nu se observe prea mult turburarea pe care sociologia o introduse în teoria pedagogică, iar teoreticienii pedagogi au căutat chiar să îndulcească și să împace contradicțiile ce se ivesc cu necesitate în fixarea idealului pedagogic, când vrem să ținem seama și de principiile etice și de postulatele sociologiei.

Dar dacă teoria poate ocoli conflictele și poate amîna deslegarea problemelor, practica cere acțiune, deci hotărîre pentru un drum sau altul. Obscuritatea teoriei nu oprește acțiunea practică, dar o face să se desfășoare orbește, pe linia efortului minim și într'un fel care nu îngăduie o prevedere a rezultatului. Teoria pedagogică, vrînd să călăuzească practica, trebuie să năzuiască spre deplină limpezire a problemelor, oricît de dure-roasă ar fi renunțarea la unele „idealuri“ îndrăgite de atîta vreme de toți educatorii. Credem, totuși, că o clarificare deplină nu numai că n'ar întuneca idealurile vechi ci că, împrăștiind ceața scepticismului, le-ar face să strălucească în nouă lumină.

10. ARTELE ȘI ARTA PEDAGOGICĂ

Exercitarea unei arte ($\tau\acute{\epsilon}\chi\upsilon\eta$) cere dela artist ($\tau\epsilon\chi\upsilon\iota\tau\eta\varsigma$) să aibă o imagine clară a obiectului ce vrea să producă și cunoașterea exactă a mijloacelor. Această cunoaștere trebuie să cuprindă atît cunoașterea materialului din care vrea să producă obiectul, cît și a instrumentelor cu ajutorul cărora își exercitează arta. Nevoia de a cunoaște materialul din care urmează a fi produsă opera de artă a dat naștere științei, care s'a ramificat în științe în temeiul diversității materialelor ce urmează a fi supuse acțiunii artiștilor. Materialul artei pedagogice

este omul, iar știința corespunzătoare este „antropologia“, care, la rîndul ei, se ramifică în științe speciale (biologia umană, psihologia, sociologia, etc.). În această direcție, a cunoașterii omului, s'au înfăptuit progrese nebănuite în timpurile trecute. Dovadă este arta medicală (cuprinzînd și psihiatria, igiena și eugenia), care, pe lîngă imaginea clară a operei de săvîrșit („omul sănătos“), dispune astăzi și de minunate mijloace tehnice. Însemnăm aci că fixarea clară a scopului a contribuit în medicină, ca în toate artele, la perfecționarea tehnicei, la selecționarea celor mai potrivite mijloace de acțiune asupra substratului dat.

Amintim aceasta, fiindcă ni se pare că în arta educației neclaritatea scopului a împiedicat progresul tehnicei, deși cunoașterea materialului oferă cele mai largi posibilități de acțiune.

Univoc și clar ar fi scopul, dacă am defini educația ca artă de a face din copil un om adult, adică de a îngriji ca ceea ce numim creșterea copilului să se facă în condițiuni optime. Dar nici vorbă nu poate fi ca pedagogii să accepte această definiție. Ar fi doar să punem educația umană alături de cea animală. Și cloșca îngrijește ca, de pildă, clocitul și creșterea puilor să se desfășoare în condițiuni optime și, totuși, nu putem vorbi aci de o „artă“ a clocitului sau a ocrotirii și alimentării. La om, nu tăgăduim că intervine și în aceste procese biologice acțiunea călăuzită de cunoașterea scopului, dar educația umană cuprinde o sferă cu mult mai largă. Ea își propune, de pildă, să facă din copil un om virtuos, un bun cetățean, un inginer, un comerciant, un pictor, un savant, etc.

Cînd, în antichitate, se ivi problema educației raționale, ea se înfățișa într'o formă mai simplă, mai naivă și legată nemijlocit de nevoile practice. Copilul trebuie, se zicea, să învețe ceva, să învețe o artă. Învățător nu poate fi decît iarăși un artist, care-și cunoaște bine arta sa. Sculptura n'o poate învăța copilul decît dela un sculptor, navigația dela un marinar, etc. Tot astfel virtutea nu poate fi învățată decît dela un om care știe ce este virtutea și pe care această știință l-a făcut virtuos. Filosoful, înțeleptul, este artistul în stare să conducă tineretul spre virtute, adică spre dobîndirea acelor însușiri care se cer unui „om de Stat“. Problema educației se naște din criza în care intră democrația ateniană din pricina ieșirii la suprafață a unor demagogi lipsiți de orice pregătire pentru conducerea afacerilor publice. Artă guvernării este o artă care trebuie învățată temeinic. Fără îndoială însă că ea e cea mai importantă artă pentru viața umană și ea cere atît dela învățător cît și dela elev însușiri excepționale.

Analogia artei guvernării cu celelalte arte poate fi susținută și printr'o definiție mai largă a noțiunii de „virtute“.

Orice artă cere o virtute (= destoinicie) specială, sau virtuți speciale. Virtutea principală a omului politic este înțelepciunea și, pe lângă ea, vitejia, cumpătarea și dreptatea. Virtuțile cardinale platonice sunt virtuți (= destoinicii) cerute omului politic conducător sau, în general, elitei politice.

Confuzia de mai târziu, care dăinuște dealtminteri și azi, a izvorit din faptul că termenului de „virtute“ i s'a dat o semnificație exclusiv morală (etică) și, prin influența creștismului, și o semnificație religioasă. Pentru lămurirea problemei noastre e bine să ne amintim că orice artă cere o „virtute“ corespunzătoare. Artistul perfect este „virtuos“ (trebuie să aibă „virtuositate“ în arta sa). Numai în felul acesta, s'ar putea fixa în mod univoc scopul educației umane de a-l face pe om artist, adică de a-l face să dobândească virtutea potrivită artei sale.

A doua mare problemă a educației este ceea ce numim azi „selecționarea profesională“. Republica lui Platon ne lămurește și în această privință. În cursul educației, se va desvălui caracterul copiilor, aptitudinile lor pentru diferitele arte. În felul acesta, într'un Stat bine organizat, fiecare individ va ocupa un loc ce corespunde însușirilor sale.

Indrăsnim să afirmăm că principiile pedagogice ale lui Platon au valoare universală și eternă. Se'nțelege că, pentru Statele civilizate moderne, problema s'a complicat prin înmulțirea „artelor“, prin diferențierea profesiunilor și ocupațiilor; în schimb, și mijloacele de cercetare și descoperire a aptitudinilor indivizilor s'au perfecționat, precum și tehnica pedagogică ea însăși a făcut mari progrese.

Și, totuși, stăruie îndoiala și scepticismul. Termenul de „virtute“ nu mai înseamnă azi destoinicie pentru o artă, iar termenul de „caracter“ și-a schimbat și el în cursul vremii semnificația și nici azi n'a ajuns să fie definit în mod univoc. Din aceste obscurități ale terminologiei au izvorit contradicțiile teoriilor pedagogice și neputința lor de a fixa cu claritate scopul educației. Teoriile pedagogice moderne vorbesc de formarea personalității ca scop al educației; credem că această enunțare nu este decît încercarea de a ascunde neputința de a fixa un scop precis și utilizabil pentru practica pedagogică.

S'a mai văzut oare ca la un examen, de bacalaureat sau licență, comisia examinatoare să cerceteze dacă educația a reușit să înfăptuiască scopul enunțat de teoria pedagogică? Am crede doar că această problemă ar trebui s'o intereseze în primul rînd, în cazul cînd, într'adevăr, prin educație, se urmărește scopul de a forma „personalitatea“ elevului. Vedem însă că, în primul rînd, se cercetează dacă elevul și-a dobîndit cunoștințele necesare pentru exercitarea unei arte (profesiuni), dacă posedă „virtutea“ corespunzătoare artei ce și-a ales-o. Și

organizarea institutelor de învățămînt a mers pe aceeași linie : școlile s'au diferențiat după diferitele arte (profesiuni). Cum rămîne însă atunci cu problema formării personalității, a *caracterului*, cu învățarea sau deprinderea virtuților, dar nu în înțeles de destoiniciei pentru diferitele arte (căci aceste virtuți se învață în școală), ci în înțeles *moral* ?

11. CARACTEROLOGIA CA ȘTIINȚĂ ESTE TIPOLOGIE

Intrebarea este deci : poate școala forma caractere ? Dacă da, care este caracterul ideal ce-și propune a-l forma și prin ce mijloace ? Dar mai mare greutate are întrebarea : există un caracter ideal, spre a cărui înfăptuire tind toți educatorii ? Mai întîiu trebuie să știm ce înțelegem prin termenul de „caracter“.

„Caracterul unei persoane este, pe scurt zis, ceea ce o *caracterizează*, ceea ce face să fie ea însăși, nu alta. Este natura proprie a spiritului său, forma particulară a activității sale mintale. Caracter, personalitate, individualitate, aceste trei cuvinte înseamnă aproape același lucru, privit într'un fel ceva deosebit“¹⁾.

Dacă educatorul, pentru atingerea scopului ce-și propune, are nevoie de cunoașterea materialului, deci de cunoașterea individualității elevului, înseamnă că el trebuie să-i cunoască bine, după toate metodele științei, caracterul. Știința despre caracter se numește *caracterologie* și în ea educatorul ar putea nădăjdui să găsească orientarea necesară.

Dar, după definiția de mai sus, caracterologia ar trebui să fie o știință a individualului — ceea ce, după cum arată *Aristotel*, e cu neputință. Caracterologia este și vrea să fie o știință a caracterelor, a diferitelor categorii sau tipuri (forme) sub care pot fi subsumate persoanele. Definiția de mai sus trebuie deci îndreptată cam în felul următor : caracterul unei persoane este ceea ce face ca ea să aparțină unui anumit grup de oameni și nu altuia ; caracterul este nota prin care se constituie specia înăuntrul genului. Noi cunoaștem un lucru concret, individual, cînd sîntem în stare să-l încadrăm în specia lui, să-l recunoaștem ca reprezentant al unei specii. Dacă, din întâmplare, ni s'ar înfățișa un lucru pe care nu l-am putea cunoaște în acest fel, orice încercare de a spune ce este acel lucru ar fi zadarnică.

Pentru a ne lămurii asupra acestei probleme, ne putem adresa logicei și epistemologiei. Notăm aci pe scurt : caracte-

1) *Fr. Paulhan, Les Caractères, 5-e éd., Paris, Alcan, 1922, pag. 1.*

rologia ca știință devine tipologie; ea tinde a fixa „speciile“ caracterelor prin observația și cercetarea comportamentului indivizilor și prin procedeele logice obișnuite. Aceste cercetări vor cuprinde se'nțelege toate elementele ce pot contribui la stabilirea exactă a tipurilor, considerîndu-se întreaga constituție psiho-fizică a omului și toate manifestările (fiziologice, psihice, sociale, morale) ale indivizilor. Așa fiind, caracterologia, în felul cum s'a dezvoltat și cum înaintează în zilele noastre, e o știință *antropologică* particulară. Cu privire la raporturile ei cu practica, putem afirma chiar că ea este cea mai importantă știință antropologică, deoarece arta educației trebuie să se întemeieze, în tehnica ei, în primul rînd pe rezultatele acestei științe, care înlesnește cunoașterea individualității fiecărui elev prin raportarea ei la „tipul“ corespunzător. Dar asta nu înseamnă, vedem bine, a cunoaște individualitatea elevului ca unică apariție, ca persoană deosebită de toate celelalte, nu înseamnă o *caracterizare* a elevului, după definiția lui *Paulhan*.

Cum ieșim din acest impas ?

Înainte de a încerca o deslegare teoretică a problemei, să ne fie îngăduit a arunca asupra ei o fișie de lumină prin relatarea unui fapt cunoscut tuturor din viața școlară.

Pe cînd profesorul își dă (mai mult sau mai puțin) silința să cunoască individualitatea fiecărui elev după regulile caracterologiei moderne, elevii studiază caracterul profesorului fără metodă științifică, dar foarte temeinic, reușind să-l caracterizeze, într'adevăr, în așa fel ca persoana profesorului să le fie cunoscută ca apariție unică, deosebită de orice altă persoană. Interesul propriu îi împinge pe elevi să observe caracterul profesorului în cele mai mici amănunte; ei știu, de cum intră profesorul în clasă, dacă e bine sau rău dispus, dacă a dormit bine sau n'a putut dormi din pricina unor griji, dacă e sănătos sau suferind, dacă e distrat sau atent la ceea ce se petrece în clasă, etc. Unii elevi își studiază profesorii atît de bine, încît îi pot imita perfect. Unii elevi sunt mai buni observatori, mai ales elevii mai slabi, care au tot interesul să-și cunoască „adversarul“; alții, fie că sînt înzestrați cu mai puțin spirit de observație sau mai desinteresați în cauză, nu ajung la cunoașterea exactă a caracterului profesorului. Dar, în general, observațiile elevilor se întregesc pînă ce „portretul“ profesorului e bine fixat, chiar în așa fel că, în sfîrșit, el e transmis dela o generație de elevi la alta; primind în cursul vremii nuanțări prin adăogarea de amănunte, de schimbări pricinuite de îmbătrînirea profesorului sau de evenimente intervenite în viața sa: căsătorie, boală, pierderea unui membru al familiei sau a unui prieten, îmbogățire sau sărăcire, etc.

A caracteriza o persoană înseamnă deci, după cele spuse mai sus, a-i face „portretul“, străbătînd pînă în adîncul vieții

ei sufletești și a trăirii ei. „Caracterele“ lui *Teofrast* sunt astfel de portrete ; tot astfel cele ale lui *La Bruyère* ¹⁾ și, dacă citim cu atenție „Etica“ lui *Aristotel*, ne vom da seama că și acest scriitor a avut modele vii pentru caracterele sale (vezi mai ales portretul „omului cu suflet mare“ — megalopsihos). Dar portretele acestor autori tind, chiar în intenția autorilor, de a reprezenta tipuri și nu persoane, deci caractere în înțelesul pe care vrem să-l dăm noi acestui cuvânt. Prin urmare, chiar la începuturile „caracterologiei“, a eticei (considerată, după cum zice și termenul, ca știință a caracterelor), se poate constata tendința de trecere spre *tipologie*.

Rezultatul e următorul : *caracterologia* a devenit *știință* prin faptul că s'a transformat în *tipologie* și numai în formă de *tipologie* ea poate fi de folos artei pedagogice. Educatorul va năzui să descopere cărui *tip* îi aparține elevul și va căuta apoi să-l formeze sau să-l mlădieze în așa fel ca să intre ca element util în „sistemul“ social.

În felul acesta, scopul educației e definit în mod precis și științele antropologice își pot da tot rodul lor pentru desăvârșirea tehnicii pedagogice.

Rămîne însă problema „caracterului“. Ea a devenit acuma, după cele expuse, și mai dificilă. Căci, întorcîndu-ne la exemplul nostru de mai înainte, ni se pare absurd să spunem că elevii, cunoscînd atît de bine caracterul profesorului, ar putea trece la aplicațiuni practice, încercînd să „formeze“ caracterul lui. Dar am fi dispuși să credem, și toți pedagogii o afirmă, că profesorul e în stare să formeze caracterul elevilor după idealul său pedagogic, dacă și-ar da silința (adăogăm noi) să-și dobîndească o cunoaștere a caracterului lor.

Dar chiar în acest punct, ne izbim de cea mai categorică împotrivire a logicii : dacă educația are scopul să formeze persoane, deci caractere unice, cum mai poate fi vorba de formarea caracterelor după un „ideal“, deci după un singur tip ? Logica ne impune să susținem : educația trebuie să lase neatinsă diversitatea originară a caracterelor. Am putea formula această problemă și astfel : idealul pedagogic este de a respecta unicitatea persoanei, ferindu-se de orice încercare de tipizare. Adică : profesorul nu poate face decît să fixeze portretul fiecărui elev, așa cum elevii și-au fixat portretul profesorului — și chiar din aceleași motive — de a-și cunoaște prietenii și adversarii, de a-i distinge pe cei buni de cei răi. Și de a încerca să-i facă pe cei răi, buni ? Dar, prin ce mijloace, prin

1) Există „chei“ pentru identificarea modelelor lui *La Bruyère* și fără îndoială că și *Teofrast* a compus „caracterele“ sale după modele vii.

ce tehnică? Și, reușind s'o facă, n'ar știrbi persoana, unică în felul ei, a elevului (chiar dacă este rău)?

Pusă în felul acesta, problema caracterului ni se înfățișează pe alt plan, pe cel moral.

Aci am vroit să ajungem. Pretindem anume că toate confuziile și contradicțiile s'au ivit din pricina că la început, la Platon și Aristotel mai ales, nu s'a făcut deosebire precisă între *tip* și *caracter* (în înțeles moral), ci, mai virtos, tipurile au fost rînduite și ierarhizate după criteriile morale (înțeleptul e considerat ca cel mai superior tip). Caracterologia modernă desbracă termenul de caracter de orice semnificație morală (crezînd că numai astfel ar putea deveni știință obiectivă, exactă) și-l face astfel inutilizabil pentru teoria morală. În aplicațiunile practice, de pildă în arta pedagogică, această confuzie împiedică o fixare clară a scopului educației și dă naștere unui scepticism foarte păgubitor. Teoria pedagogică ocolește problema prin repetarea tradiționalei formule zicînd că scopul educației este formarea „personalității”, pe cînd în practică predomină acțiunea îndreptată spre formarea de „tipuri”.

12. O „ȘTIINȚĂ” MORALĂ E POSIBILĂ ?

Am vrea deci nu numai să-i păstrăm termenului de caracter și semnificația morală pe care a avut-o la început, ci am dori să-i rezervăm în mod exclusiv această semnificație, atribuind un caracter numai persoanei morale, libere și autonome, unice în felul ei. Prin analogie, se poate vorbi de caracterul oricărei „individualități”, întrucît este unică și deosebită de orice altă individualitate. Astfel, o regiune, un sat, un oraș, un arbore, un animal, — toate aceste individualități își au caracterul lor propriu. Dar asta nu înseamnă decît că oricărui lucru individual îi putem da un *nume propriu*. Tendința omului a fost însă chiar dela început să ajungă la concepte, să prindă lucrurile individuale, în temeiul asemănării lor, în categorii bine definite. Numai în felul acesta omul a ajuns la știință, la cunoașterea *unei ordine*, a unui cosmos. Din interesul practic, din necesitatea acțiunii, a izvorît această tendință și numai în felul acesta s'au născut artele întemeiate pe o tehnică rațională. Știința despoae deci individualul de caracterul său și-l preface într'un element prins într'p ordine și împlinind în acea ordine o funcție determinată.

Așa a trebuit să procedeze și sociologia, al cărei obiect de cercetare este *ordinea socială*. Și ea a fost nevoită să prindă indivizii în categorii, după funcțiunea lor socială, eliminînd eee ce-l caracterizează pe fiecare individ, deosebindu-l de toți

ceilalți. O ordine trebuie să fie *calculabilă*, căci numai așa ea e *explicabilă*. Și numai fiind calculabilă prin știință, ea devine previzibilă și poate fi construită prin artă. Acest principiu, enunțat pentru sociologie de A. Comte, își păstrează întreaga sa valoare și, în direcția arătată de dînsul, a înaintat sociologia pozitivistă și cea realistă (*Durkheim, Pareto, Max Weber*). Iar practica, dela începuturile ei, a mers pe acest drum al organizării raționale a societății prin tipizarea indivizilor cu ajutorul educației. Dar eroarea inițială a teoriei, din care au izvorit apoi toate îndoielele și șovăirile practicei, a fost confuziunea ordinii *sociale* cu ordinea *morală* și, în timpurile noi, și cu cea *biologică*. Ba, mai mult, unii sociologi au mers pînă la a considera ordinea socială ca ordine mecanică (*Haret*).

Pentru expunerea de față, important este să notăm că sociologia a căutat să absoarbă morala, să reducă ordinea morală la cea socială. Dar așa cum teoria socială a lui Platon s'a dovedit inaplicabilă din cauză că el a crezut că ordinea socială poate fi redusă la cea morală, tot astfel sociologia modernă nu dă rezultatele practice așteptate, deoarece consideră ordinea morală ca intrînd în ordinea socială, deci consideră persoana morală ca produs al societății, ca „tip“ creat prin constrîngerea societății. Dar, o astfel de moralitate umană n'ar sta mai presus de moralitatea animală produsă de ordinea biologică. Deosebirea ar fi numai că, la om, în ordinea socială, tipul omului moral ar fi rezultatul unei acțiuni conștiente prin arta educației. Educatorul însă, în acest caz, ar fi deținătorul unei puteri supraumane, ar fi stăpîn asupra destinului elevilor săi. El singur ar cunoaște ținta supremă spre care trebuie să năzuiască omul. Platon a fost cel puțin consecvent cînd i-a atribuit filosofului într'adevăr acest rol de conducător în stare să străbată la cunoașterea adevărului absolut. Sociologii de azi, însă, sau îndrăsnesc să dea „societății“ acest rol de forță generatoare de valori și idealuri, sau încarcă teoria lor cu tot felul de probleme metodologice, metafizice, logice, epistemologice, psihologice, biologice, economice, religioase, juridice, istorice, morale, așa că la urmă problemele sociologice propriu zise dispar aproape în acest desîș de nepătruns. Nu e mirare deci că sociologia pozitivistă și realistă a câștigat tot mai mult teren față de astfel de teorii sociale nebuloase. Societatea concepută ca „mașină“, ca un mecanism, în care individul intră ca element într'o piesă (organ), cu funcție bine determinată, ne dă cel puțin o idee clară despre obiectul sociologic. Și, nu putem tăgădui că numai această teorie s'a adeverit rodnică în aplicațiunile practice, chiar în arta educației. Tipizarea, mlădierea individului pentru o funcție socială este un scop bine definit și realizat al educației.

Dar e lămurit lucru că, la înfăptuirea acestui scop, edu-

cația nu poate ajunge decît prin deformarea și sărăcirea *persoanei umane*, prin despoierea ei de caracterul ce-i dă unicitatea ei, valoarea ei în sine ca *ființă morală*, liberă și autonomă. Să va obiecta că educația trebuie să fie astfel ca individul să accepte de bună voie această tipizare, întru cît funcția pentru care e menit ar corespunde vocației sale sau cel puțin intereselor sale (economice de pildă). Dar viața reală ne arată că individul tipizat chiar în cel mai înalt grad (d. ex. muncitorul industrial specializat), nu devine element intrat cu desăvîrșire într'o piesă a mașinei sociale. Impotriva și deasupra sociologiei pozitivistice deci, se ridică pretenția teoriei pedagogice de a-și fixa un scop care depășește mecanismul social. Greșește însă această teorie dacă, totuși, caută acest scop în ordinea socială și-l crede realizabil înăuntrul ei. El trebuie căutat într'o ordine superioară, în *ordinea morală*.

Pentru arta pedagogică îndreptată spre acest scop, e important să fie lămurită problema, dacă există o *știință morală*, care să-i înlesnească o acțiune călăuzită de principii raționale. În mod consecvent și logic, sociologia pozitivistă a negat existența unei astfel de științe (*Lévy-Bruhl*). I s'a demonstrat, ce-i drept, că sociologia n'are dreptul să absoarbă morala și să tăgăduiască existența conștiinței morale a omului și valoarea personalității (*Gaston Richard*), dar sociologiei nu i s'a putut pune în față existența unei științe morale, un tratat de știință morală al cărui obiect să fie *ordinea morală*, o ordine calculabilă și care să îngăduie constituirea unei *arte morale* dispunînd de o tehnică morală.

Dar, cum elementele care compun ordinea morală sunt *persoane*, caractere unice în felul lor, noi trebuie să tăgăduim că ordinea morală ar putea fi supusă calculului. De aci, ar urma că o artă morală nu se poate constitui, în felul cum sunt celelalte arte umane. Copilul poate fi deprins și învățat să se conformeze *moravurilor* societății în care se naște și trăește (aci psihologia ne dă toate indicațiile pentru o tehnologie corespunzătoare), dar nu poate fi *învățat* să devie ființă morală, persoană liberă și autonomă.

13. DOCTRINA CREȘTINĂ ȘI IDEEA UNEI COMUNITĂȚI PERFECTE

Deslegarea acestei probleme dificile ne-o dă doctrina morală creștină. Numai „iubirea aproapelui“ poate constitui principiul ordinei morale, criteriul pentru ierarhia persoanelor, a caracterelor. Ordinea morală ni se înfățișează prin comunitatea morală umană întemeiată pe dragoste. Niciun om nu

poate fi învățat, deprins sau constrâns să-și iubească pe aproapele său.

Comuniunea sufletelor în dragostea de Dumnezeu, părinte al tuturor, stă la temelia moralei creștine. Nicio interpretare rațională a principiului moralei creștine (cum o încearcă d. ex. *Kant*) nu e posibilă. Fiecare om *experiează nemijlocit* dragostea celor ce-i sunt aproape, dela nașterea sa pînă la moarte. Atîrnă de gradul de intensificare a sentimentului de dragoste în cursul vieții sale, dacă și în ce măsură individul se simte și se știe legat de comunitate, de ordinea morală.

Apariția lui Isus Hristos a relevat omenirii existența unui părinte a-tot-bun, care, în dragostea sa nemărginită pentru oameni, a adus suprema jertfă, înlesnindu-le astfel să se mințuiască unindu-se în dragostea de Dumnezeu. Morala creștină este o morală vie, care ține veșnic trează conștiința umană. Ea nu este o morală de clasă, nu este o morală de sclavi (cum o numește *Nietzsche*), ci ea stabilește o ierarhie a caracterelor fără deosebire de condiție socială, avînd în vedere numai valoarea omului exprimată prin voința sa de a înfăptui binele, adică de a desăvîrși comunitatea în care trăește. Oricare ar fi ierarhia socială într'un moment istoric (fie că domnesc artistocrații sau burghezii sau filozofii), valoarea adevărată a omului stă în dragostea ce o simte pentru semenii săi cu care trăește în comuniune sufletească.

Dacă anumiți literați și teoreticieni vorbesc de destrămarea imperiului roman prin doctrina creștină, afirmațiile lor vădese o desăvîrșită nepricepere a doctrinei creștine. Creștinismul n'a fost îndreptat și nu se poate îndrepta spre răsturnarea ordinii sociale născută din nevoile de apărare ale unei comunități, din necesitatea diviziunii muncii economice, etc. Doctrina creștină nu cere decît dragoste pentru aproapele, o cere atît dela cel puternic cît și dela cel slab, dela stăpîn și dela rob, deoarece toți sunt fiii ai aceluiași părinte. Răbdarea tuturor nedreptăților și iertarea lor, după pilda Mântuitorului, a făcut să birue creștinismul într'o lume lipsită de dragoste, într'o societate amenințată de anarhie. Creștinismul a reușit să scape lumea antică de barbarie, a reușit să îndulcească raporturile între stările și clasele sociale, redînd celor slabi și umili demnitatea de om și impunînd celor puternici respectarea acestei demnități. Preoții, părinții sufletești, au luat apărarea celor slabi, trezind conștiința celor puternici și amintindu-le porunca Mîntuitorului de a-și iubi pe aproapele. Creștinismul a inițiat operele de binefacere, de îngrijire pentru cei săraci și infirmi; creștinismul a îndemnat pe părinți să se îngrijească de sufletul copiilor mai mult decît de trupul lor, să întărească în ei sentimentul dragostei chiar prin dragostea arătată lor.

Se pot aduce exemple din istorie că preoții nu și-au îm-

plinit totdeauna menirea ; că, în loc să-i apere pe cei slabi, s'au unit cu cei puternici ; că uneori decadența a fost atît de mare, încît, cum se spune, Hristos însuși ar fi fost răstignit chiar de preoții „creștini“, dacă ar fi apărut în acele vremuri. Dar puterea moralei creștine stă tocmai în faptul că sublimate imagine a vieții și jertfei Mîntuitorului face să se ridice neîncetat oameni gata să mărturisească credința lor în puterea nemărginită a dragostei, luînd asupra lor crucea suferinței și a jertfei de sine.

Pe de-asupra ordinii sociale dependente de progresul științei și artei sociale, stă *ideea comunității perfecte*, imagine întipărită în sufletul omului prin experiența dragostei în comuniune cu celelalte suflete. Așa a fost și înainte de ivirea creștinismului. Dar abia creștinismul a înălțat această imagine la plină lumină, a arătat tuturor neamurilor pămîntului cum se poate înfăptui o comunitate morală și cum, prin ea și muncind și suferind pentru ea, omul își poate dobîndi fericirea veșnică, locul ce i se cuvine în ierarhia morală în temeiul faptelor sale.

14. DEOSEBIREA EXACTĂ ÎNTRE CARACTER ȘI TIP, MONADĂ ȘI ATOM. ȘTIINȚA CARACTERELOR ESTE ISTORIA

Dînd termenului de caracter un înțeles curat moral, trebuie să renunțăm la constituirea unei „caracterologii“ ca știință obiectivă. Fiecare individ își are caracterul său propriu care-l deosebește de orice alt individ și care împiedică așezarea lui într'o ordine unde ar putea fi înlocuit prin alt individ. Caracterul face din individ o ordine pentru sine (un microcosm). În filosofie un astfel de microcosm a primit numele de *monadă*, iar *Leibniz* este acela care a deosebit cu claritate monada de *atom*.

O ordine obiectivă trebuie să fie calculabilă, să fie compusă din unități substituibile, omogene, determinabile în mod univoc — deci din unități fără caracter. Atomul n'are caracter ; el este identic cu orice alt atom ; el are numai valoare numerică de unitate ; el este echivalentul fizic al unității matematice, al punctului geometric.

Științele obiective se constituiesc prin desbrăcarea treptată a monadei de caracterul ei, iar știința universală este matematica (*Descartes*). Ea își dobîndește acest nume făcînd abstracție de orice deosebire a lucrurilor întreolaltă, dîndu-le numai o valoare numerică ; ea tipizează lucrurile pînă la extrem. La celălalt capăt, stă *ordinea subiectivă* a monadelor,

care nu e calculabilă, ci *trăită* nemijlocit, înfăptuindu-se prin strădania fiecărui suflet de a se apropia de idealul perfecțiunii morale. Acest ideal nu poate fi construit prin *artă*; el ni se revelează prin înțelegerea pildelor de dragoste, jertfă, sfințenie, care toate culminează pentru creștini, în apariția supra-umană a lui Isus Hristos.

Caracterul monadei se manifestă deci prin istoria ei. Numai cunoscînd condițiunile în care a germinat și s'a născut *sufletul* unui om, numai cunoscînd luptele lui, biruințele și înfrîngerile, înălțările și căderile lui, vom fi în stare să-i cunoaștem caracterul. Numai istoria (reală sau imaginată) ne poate face să pătrundem la înțelegerea caracterelor, iar istoria nu poate descrie caracterele decît prin raportarea lor la comunitatea în care se nasc și se dezvoltă sufletele. Istoria (în toate formele ei) ne pasionează fiindcă în ea ne căutăm pe noi înșine în imaginea eroilor ei. De aceea, tineretul e ahtiat după „istorii“, adevărate sau fictive; de aceea, artiștii creează opere care nu sunt decît expresia străduințelor lor spre „ideal“. Crearea operei de artă este trăirea unui conflict sufletesc și rezolvirea lui prin desăvîrșirea operei. Opera de artă revelează caracterul artistului.

A cunoaște caracterul unei persoane, al unui subiect (monade), înseamnă a urmări desfășurarea acțiunilor subiectului și a le „înțelege“. Raporturile între subiecte se întemeiază pe „înțelegere“, prin intrarea în „dialog“, în comuniune sufletească. Și mai mult: niciun subiect nu se înțelege pe sine decît înțelegînd pe alții. Exercițiul dialectic a dat naștere unei tehnice, întemeiată pe elaborarea unui sistem de simboluri care înleșnește înțelegerea între subiecte. Separățiunea expresiei de gîndire (în înțeles cartesian) este un rezultat al exercițiului dialectic prin schimbarea neîncetată a interlocutorilor. În cursul procesului dialectic, se naște conștiința de sine a subiectului, se naște sufletul deosebit de trup, astfel că eu îmi pot vorbi mie, dialogul devenind monolog. În realitate, totdeauna noi vorbim altuia, sau altul ne vorbește nouă (de ex. cînd citim o carte). Noi trăim neîncetat în comuniune cu celelalte suflete, fără considerare dacă sufletele acelea se manifestează nouă prin trupuri sau alte simboluri (cărți, tablouri, compoziții muzicale). Noi comunicăm neîntrerupt cu cei morți (biologicește); împreună cu ei, cu sufletele nemuritoare, noi luptăm pentru desăvîrșirea ordinei morale.

Caracterul unei persoane nu se poate cunoaște decît din biografia ei și în măsura ce fiecare din noi poate „înțelege“ faptele ei.

Tipul unui individ poate fi cercetat și precizat în fiecare moment al vieții sale, caracterul însă numai prin istoria lui. Tipul e static, caracterul dinamic.

Tipurile psihologiei sunt „forme pure“, cum sînt în geo-

metrie punctul, linia, planul, în fizică atomul, elementele, în biologie celula. Noi dobîndim tipurile prin abstracție și le fixăm prin definiție. Substantivînd însușirile omului și personificîndu-le, creăm tipurile : sangvinicul, holericul, melancolicul, flegmaticul ; avarul, cartoforul, gelosul, etc. ; preotul, militarul, avocatul, profesorul, actorul, țăranul, etc. Aceste tipuri n'au nicio semnificație morală. Tipul reprezintă o schemă abstractă care ne înlesnește încadrarea individului într'o ordine calculabilă. Astfel de scheme sau ficțiuni se întrebunțează de pildă în economia politică, construindu-se un *homo oeconomicus*, sau în știința politică, un *zoon politikon*, în filosofie, un *homo theoreticus* (subiectul transcendent al lui Kant) sau în etică un *homo moralis* (sfîntul). Ficțiunile aceste ne înlesnesc să desprindem în teorie formele sociale pure (teoretice) și să le definim în mod exact. În acest fel, sistemele sociale complexe devin calculabile și supuse legalității științifice. Iar de aci, urmează apoi posibilitatea de aplicațiuni practice, de reforme sociale întemeiate pe o cunoaștere exactă a legilor sociale.

Psihotehnica ne dă un exemplu pentru progresul realizat în această direcție. Cu ajutorul psihotehnicii educatorii moderni nădăjduesc că vor putea preface societatea umană într'un mecanism perfect. Tipizarea indivizilor este idealul nemărturisit al reformatorilor de azi. Dar chiar această tendință a pus din nou cu toată tăria problema morală a caracterelor. Cu indivizi tipizați, repartizați în mod rațional pe clase, profesioni, etc., s'ar putea înfăptui, așa cred ei, state perfecte, cari ar funcționa ca niște mașini construite după toate regulile tehnice. Asta ar fi cu puțință dacă tipizarea s'ar putea împinge pînă la punctul ca un individ să intre ca element cu funcție univocă într'o piesă a mașinei sociale și să poată fi înlocuit oricînd prin alt individ de acelaș tip. Știm însă că nu există mașină (în sensul restrîns și obișnuit al cuvîntului) care să se comporte exact așa cum prevăd calculele mecanice raționale, deoarece materialul întrebuițat își păstrează însușiri cari tulbură previziunile calculului. Dar cînd e vorba de om ! Acest material are cele mai variate și surprinzătoare însușiri și cînd reformatorii încearcă să construiască din oameni piese de mașini sociale, se întîmplă adeseori ca mașina să se sfarme. Catastrofe sociale nu s'ar întîmpla, dacă indivizii umani n'ar avea caracter sau dacă tipizarea ar fi în stare să le distrugă cu desăvîrșire caracterul.

Elementele ce compun o piesă de automobil nu știu că fac parte dintr'o piesă de automobil ; ele n'au nici tendința să intre într'o astfel de piesă, nici nu se opun să facă parte din ea. Celula nu știe că este parte dintr'un organ ; animalul nu știe ce funcție îndeplinește în ordinea biologică. Omul însă, dobîndindu-și conștiință de sine, devine liber și autonom ; el va vroi

sau nu va vrea să îndeplinească o anumită funcție în mașina socială. El poate fi constrins, ce-i drept, la acest lucru și se va supune, dacă și pînă cînd nu va fi în stare să se împotrivească. În orice caz, el îi va cere „reformatorului“ să-și legitimizeze superioritatea, dreptul de a-i conduce pe ceilalți. Legitimarea a fost și este de diferite feluri și ea derivă din ideea ce și-au făcut și-și fac oamenii despre ceea ce constituie superioritatea unui om față de alții ; de pildă : dar divin (harisma), nobleța nașterii, bogăția, meritul personal (pregătirea profesională).

Există însă o ordine unde nimene nu cere altuia să-și legitimizeze dreptul de conducere, unde nu se poate ivi revolta celui condus, nici asuprire din partea conducătorului : e ordinea morală. Copilul nu-i cere părintelui să-și legitimizeze dreptul de conducere : dragostea constituie un drept indiscutabil și nediscutat de conducere. Și dacă dragostea copilului către părinte e mai mare decît cea a părintelui către copil, copilul devine, în ordinea morală, călăuza părintelui spre înfăptuirea binelui, a ordinei morale.

Iubirea apropielii e înțelepciunea supremă în conducerea oamenilor, spre desăvîrșirea comunității morale.

Ordinea morală se întemeiază pe ierarhia caracterelor creată prin continua năzuință a sufletelor de a-și dobîndi prin dragoste, jerfă desinteresată, un loc cît mai aproape de izvorul dragostei, de Dumnezeu, părintele tuturor. În această ordine a libertății, a năzuințelor de desăvîrșire a comunității umane, unde însă, și căderea și înfrîngerea e posibilă, individul uman intră întreg, cu toată bogăția însușirilor sale, cu tot caracterul său.

Noi vom desprinde deci caracterul unui om dînd atenție și urmărind activitatea sa în comunitatea în care s'a născut și trăește. În ordinea morală, orice individ e unic, nu poate fi înlocuit prin altul. Aci, însușirile individului, deși pot fi substantivate (gramatical), nu pot fi substanțializate (personificate). Nu putem crea „tipuri morale“. Nu există un tip al „omului moral“, cum ar fi tipul avarului sau al comerciantului, ci, în sfera morală, există numai „figuri istorice“, personalități. Știința caracterelor este *istoria* sau, mai bine zis, istoria este știință prin faptul și intru cît este știință a caracterelor.

15. CARACTERUL ȘI COMUNITATEA

Am descoperit deci știința, care poate da artei pedagogice mijloacele necesare înfăptuirii „idealului pedagogic“, presupunînd că arta pedagogică nu-și propune numai de a crește profesioniști, tipuri specializate, ci *caractere, personalități*.

Școalele, dacă au pretenția și obligația să formeze caracter, ar avea nevoie, s'ar putea crede, de specialiști, de profesori de morală, de profesori cari cunosc arta și posedă tehnica de a-l face pe elev, un caracter.

Pedagogii ne vor obiecta că această problemă e cunoscută științei și artei lor. Ei ne vor aminti că raportul între educație și instrucție e limpezit în teoria pedagogică. Ne vor arăta: că orice școală reprezintă o comunitate, că profesorii, în continuarea activității educative a părinților, au grija ca elevii să aibă o purtare bună, să fie disciplinați, corecți, cinstiți; că sentimentele nobile, patriotismul, virtuțile creștine, etc., sunt cultivate și întărite; că unele materii de învățămînt, d. ex. istoria și literatura, sunt predate în așa fel ca să trezească și să dezvoltă sentimentele morale și să agerească senzibilitatea și judecata morală. Prin toate aceste mijloace, ni se spune, elevul e ajutat și condus să-și formeze un ideal moral și să-și dobîndească astfel un caracter. Am întreba însă, dacă aceste mijloace nu sînt prea numeroase, prea variate, unele nesigure, altele discutabile. În fața metodelor clare și bine fixate prin teorie și care asigură, în practică, formarea de tipuri profesionale, de specialiști, metodele menite să înlesnească formarea caracterelor ni se par, chiar prin contrast, poate chiar mai obscure de cum sînt.

Să cătăm a limpezi problema.

Sufletul individual, ca *monadă*, ca apariție unică în istoria universului, se naște prin deschiderea sa pentru comuniunea cu alte suflete. El se naște într'o nouă ordine, deosebită de ordinea fizică și de cea biologică, în cea mai înaltă ordine la care poate participa numai omul și care este ordinea morală. „Desvoltarea“ sufletului stă în năzuința sa de a se regăsi în alt suflet. Nu e vorba aci de imitație, ci de un proces cu mult mai adînc și complicat. Sufletul nu se poate cunoaște pe sine decît oglindindu-se în alt suflet și identificîndu-se cu el. „Orientarea“ în ordinea morală înseamnă tocmai acea neîncetată căutare a eului propriu; ea e însoțită de veșnica neliniște și primăjdie de a se pierde pe sine.

În condițiuni concrete (istorice) simple, sufletul se naște și se dezvoltă în comunitatea „familială“. În succesiunea generațiilor, copiii iau locul părinților și-l lasă urmașilor lor. Ierarhia morală (a caracterelor) se grefează pe cea biologică și coincide aproape cu cea socială¹⁾. Tragedia umană începe însă odată cu complicarea societății, cu disoluția grupurilor familiale și înmulțirea profesiunilor. „Individualismul“, în toate formele sale, își face apariția. Monada tinde iarăși a se închide. „Solipsismul“, teoretic și practic, amenință comuni-

1) În imaginea „cetății antice“ evocată de *Fustel de Coulanges* regăsim: o astfel de comunitate.

tatea cu atomizarea completă. „Comunitatea“ se preface în „societate“. Dela Platon pînă la sociologia timpurilor noastre, se cercetează problema, prin ce mijloace s'ar putea opri disoluția comunității, îngrădindu-se pornirile egoiste ale indivizilor.

Nu lipsesc teoreticienii cari văd în manifestările tot mai puternice ale individualismului un semn de decadentă a omenirii. Așa ne prezintă această problemă *Ludwig Klages* în cartea sa „Spiritul ca dușman al sufletului“, iar, în sociologie, *Ferdinand Tönnies* (în „Comunitate și Societate“) ajunge la aceleași concluzii pesimiste. Raționalizarea și mecanizarea vieții, specializarea individului ucide comunitatea, îl desprinde pe individ din legăturile sale *sufletești* cu semenii săi. Aceasta ni se pare a fi într'adevăr marea problemă a civilizației moderne. Mergînd pe linia raționalizării și specializării, comunitățile umane devin tot mai fragile și mai expuse disoluției, fie în mod lent, fie prin răsturnări sociale catastrofale.

Cauza nu trebuie căutată însă, după părerea noastră, în ivirea conștiinței de sine, a eului, cum crede *Klages*, nici în trecerea voinței esențiale (*Wesenswille*) în voință arbitrară (*Willkür*, *Kürville*), cum expune *Tönnies*, ci în dificultatea tot mai mare de a forma specialiști cu caracter, ceea ce înseamnă de a-l lega pe specialist de comunitatea în care s'a născut și și-a dobîndit un suflet.

Știința caracterelor ar sta în a cerceta în ce condițiuni se formează caracterele. Domeniul de cercetare nu poate fi decît istoria, reală sau imaginată. Noi cunoaștem caracterele cunoscînd faptele oamenilor. Biografiile lui *Plutarh*, dramele lui *Shakespeare* sunt cărți de știință a caracterelor, tot astfel operele marilor romancieri: *Dostoiewski*, *Balzac*, *Dickens*. De aceste scrieri, din care cunoaștem caracterele în toată bogăția lor, în unicitatea lor, trebuie să deosebim scrierile care ne prezintă *tipuri*. *Molière*, de pildă, ne prezintă tipuri: al avarului, al fățarnicului, etc. *Othello* al lui *Shakespeare* nu reprezintă tipul gelosului, deși gelozia lui joacă un mare rol în desfășurarea conflictului dramatic. *Othello* este un caracter, fiindcă orice alt om gelos pus în situația lui *Othello* ar acționa altfel¹⁾.

1) Deosebirea între drama engleză și tragedia franceză ar sta, după părerea d-lui *André Joussain* (vezi studiul său: *La préparation intellectuelle des revolutions*, *Revue Intern. de Sociologie*, 1938, pag. 385 urm.), în diferențele geniului celor două popoare. „*Shakespeare* și *Racine* năzuesc amîndoi a ne face să-l cunoaștem pe om în sine, dar *Shakespeare* îl vede în concert, *Racine* în abstract; cel dintău îl prinde prin intuiție și îl restituie în realitatea vieții sale; al doilea îl analizează și ne dă despre el o cunoștință intelectuală... Teatrul englez aduce pe scenă individualități concrete pe cari nu le putem face să intre într'un tip... și cari ni se înfățișează ca tot atîtea ființe unice în felul lor...; teatrul francez ne rezervă o omenire purificată, indivizi reduși la una sau două pasiuni...“ Am fi dispuși să atribuim această deosebire și faptului că în societatea franceză oamenii erau tipizați în urma raționa-

Conflictul dramatic se naște din întâlnirea unor caractere diferite și opuse (din punct de vedere moral). Când un caracter nobil, un suflet deschis, se întâlnește cu un caracter josnic, se ivesc conflicte inevitabile și tragicul stă tocmai în faptul că sufletul nobil se poate poticni în atingere cu un suflet rău. Și tipul omului își are importanța sa în desfășurarea acțiunii (dramei); el determină ritmul și complicarea ei. Vîrsta, sexul, frumusețea, puterea, temperamentul, imaginația, inteligența, voința, apoi tipul social, îi dau conflictului dramatic coloritul său specific. Dar conflictul redus la un conflict între tipuri de ex. între ranguri sociale, între generații, între bărbat și femeie își pierde valoarea morală. Așa zisele drame sociale, cum le găsim în nenumăratele romane moderne, nu contribuiesc cu nimic la știința caracterelor. Producția cinematografică se alimentează în primul rînd din descrierea conflictelor obișnuite între tipuri. Publicul cinematograferelor e mulțumit cu astfel de conflicte dramatice tipice, străvezii și a căror deslegare e previzibilă. În aceeași categorie, de lectură ușoară și distractivă, intră romanele și filmele polițiste. Și personajii basmelor sînt timpuri: făt-frumos, totdeauna viteaz și învingător, zmeul rău și sortit pieirii, etc. Se înțelege că și în aceste povestiri e vorba de morală, dar numai în felul că binele și răul e întruchipat în tipuri: fata bună și virtuasă, vrăjitoarea (mama pădurii), dracul.

Dar nu e vorba aici de caractere, de oameni cari năzuiesc spre perfecțiunea morală. Numai *istoria* ne înfățișează astfel de oameni, iar geniul marilor scriitori creează astfel de caractere unice, cari ies din orice tipar.

Cunoașterea tipurilor umane e necesară pentru constituirea tehnicii antropologice care servește artei sociale în vederea formării de tipuri cît se poate de perfecte: mame, ostași, savanți, preoți, comercianți, muncitori. Această cunoaștere înlesnește construirea de „mașini sociale“ cu randament maxim. Cunoașterea caracterelor însă servește pentru a ne cunoaște pe noi înșine, pentru a descoperi ordinea morală și a ne face să tindem spre desăvîșirea ei. Fiecare om își dobîndește caracterul prin experiența binelui și răului în comuniune sufletească cu semenii săi. Omul nu poate deveni bun decît regăsindu-se pe sine într'un suflet bun: el nu-l poate face pe alt om bun, decît trezind în el porniri bune prin bunătatea sa proprie. Lupta pentru dobîndirea unui loc în ierarhia caracterelor e neînteruptă. În sufletul fiecărui om se dă lupta între bine și rău, între înger și demon. Dar spiritele bune și cele rele sunt sufletele celorlalți oameni în care se oglindește

lizării organizației sociale. Dramaturgii francezi deci și-au modelat eroii tot după realitate, dar realitatea socială era alta în Franța de cum era în Anglia.

sufletul nostru. Prin unele din ele, sîntem tîrîți spre păcat, altele ne ajută să ne îndreptăm și să ne înălțăm. Muștrările de cuget, cînd păcătuim, sunt muștrările părinților, ale prietenilor, ale învățătorilor, ale sufletelor mari pe cari le-am cunoscut din faptele, suferințele și biruințele lor. „Istoria omenirii, zice Clémenceau în cartea sa despre „Demostene“¹⁾, este un fenomen planetar, ale cărui micimi firești omul le poate răscumpăra prin avînturi neasemuite de măreție, ori cît de grele ar fi frămîntările neizbîndirii și, deoarece fiecărui om îi este hărăzită partea lui de suferință, socotiți-l fericit pe acela care s'a străduit amar pentru o cauză nobilă și plîngeți-l pe acela care, nefiind în stare să năzuiască ceva dincolo de vremelnica-i ființă, nu a cunoscut decît cenușa unei vieți egoiste, zădarnic risipită. Singurul învățămînt hotărîtor este exemplul“.

16. „OMUL CU SUFLET MARE“

Caracterul e independent de tip. Ierarhia caracterelor se stabilește în sfera libertății, unde individul nu stă sub constrîngerea celorlalte ordini (fizică, biologică, socială). În sfera libertății, individul intră în emulație cu semenii săi pentru înfăptuirea binelui. Aci căderea în păcat, dar și înălțarea spre virtute e totdeauna cu puțință. Și aci: *singurul învățămînt hotărîtor este exemplul!* Educator nu poate fi numit decît „omul cu suflet mare“; el atrage celelalte suflete, ajutîndu-le să se ridice spre idealul moral. Dar drumul spre virtute, spre dobîndirea caracterului e presărat cu primejdii, cu ispite și ademeniri; la orice cotitură de drum pîndesc duhurile rele, sufletele căzute, care caută a-l abate pe om din calea binelui.

Omul experiează, dela naștere începînd, binele, adică existența unei comunități întemeiată pe dragoste. Imaginea acestei comunități îi rămîne întipărită toată viața și ea este izvorul nesecat al dorinței fiecărui om de a contribui la prefacerea comunității în care trăește într'o comunitate morală perfectă. În istoria comunităților umane, vedem ridicîndu-se suflete mari, mînate de această dorință, ca pilde de jertfă și abnegație, arătînd celorlalți oameni drumul spre ideal. Prin apariția sufletelor mari, li se revelează oamenilor existența binelui suprem, a unei ființe a-tot-bune.

Arta educatorilor, dacă poate fi numită artă în înțelesul celorlalte arte raționale, nu poate sta decît în a năzui să se îndrepte ei înșiși după pilda sufletelor mari, devenind astfel, la rîndul lor, pentru elevi lumină conducătoare spre idealul moral.

1) Clémenceau, Demostene, trad. de Veturia Vericeanu-Drăgănescu, Craiova, Ramuri, 1939, pag. 103.

Fiecare popor, fiecare veac își are marii săi educatori, cari prin lupta lor împotriva răului, și-au mărturisit credința în existența binelui. Ei sînt martirii cari se ivesc cînd oame-nii uită de Dumnezeu și nu pot fi treziți spre dragoste și ascultare de poruncile Lui decît prin jertfa supremă a celor mai buni dintre ei.

Vîntul pustiirii sufletelor începe să bată într'o comunitate cînd educatorii, în loc să formeze caractere, alcătuesc automate, în loc să dea oameni întregi cu deplină conștiință a libertății și răspunderii lor morale, fabrică specialiști perfecți, profesioniști a căror unică țintă este cîștigul și satisfacerea trebuințelor unui animal rafinat. Într'o astfel de societate, se atrofiază și pier sentimentele înalte, pălesc idealurile, se sufocă geniile, sunt striviți oamenii cu suflet mare. Poezia devine cîmp de exercițiu pentru toți saltimbancii psihopați, în toate artel virtuozitatea tehnică înăbușă creația.

Dar clipa cea mai tragică în istoria unei comunități umane este aceea cînd oamenii nu-și mai înțeleg educatorii adevărați, cînd sufletele rămîn surde la chemarea spre ideal.

Totuși, scînteia binelui nu se stinge niciodată în sufletul omului. Imaginea unei ordine susținute de dragoste și bună-tate nu se șterge nicicînd, cu desăvîrșire. Și, după cum întipărirea acestei imagini va fi mai adîncă sau mai slabă, vom avea caractere mai puternice sau mai șovăitoare.

Această imagine nu este un ideal vag, abstract, ci un tablou viu, colorat, străbătut de toate amintirile copilăriei și tinereței, de chipurile părinților, rudelor, prietenilor; în el sunt înscrise toate bucuriile și desamăgirile noastre, toate biruințele și înfrîngerile. Acest tablou nu e nicicînd terminat; vremea adaogă mereu cîte o trăsătură, o fișie de lumină sau o pată întunecoasă; mereu apar noi persoane, unele cu zîmbet dulce de iubire și simpatie, altele cu privire încruntată și plină de ură. Și abia cînd omul închide ochii pentru somnul de veci, vremea trage ultima linie și semnează: *pinxit tempus*. Iar tabloul intră în istorie, în galeria caracterelor, unde le putem studia, înțelegîndu-le.

În desfășurarea aceluî tablou viu, stă formarea caracterului fiecărui om, deoarece doar în el se conturează, se schimbă, se întregește, se luminează sau se întunecă imaginea comunității morale. Fiecare individ intră ca actor în acel tablou viu, fiind nevoit a lua atitudine față de semenii săi, parteneri în desfășurarea dramei numită viață. Aceste atitudini ale sale, în înlănțuirea lor dela naștere pînă la moarte, sunt expresia caracterului său.

Idei abstracte, idealuri construite de filosofi raționaliști n'au putere asupra omului. Idealul moral e o imagine vie ce-l atrage pe om spre căutarea și înfăptuirea binelui. Cine n'a avut fericirea să fie crescut și ocrotit de o mamă iubitoare

gata să înfrunte toate greutățile vieții pentru fericirea copiilor ei, e lipsit de cea mai prețioasă și adâncă experiență morală. Cine nu găsește în tinerețe un prieten drag, un învățător cu înțelegere părintească, un preot care, prin pilda sa, să-l facă a înțelege puterea dragostei creștine, acela va fi în primejdie de a nu-și putea dobîndi un caracter.

Dar nu numai cei vii sunt hotărîtori pentru educația caracterelor. Mai vii sînt sufletele mari, despre care ne vorbesc cărțile. Eroii întemeietori de cetăți, marii legiuitori, sfinții — toți aceștia trăesc între noi și ne îndeamnă prin pilda lor spre neîncetată strădanie în slujba binelui. Dar aceste pilde nu și-ar putea exercita puterea, dacă în sufletul omului n'ar începe chiar din primele zile ale vieții sale germinarea imaginii comunității morale. Oriunde am fi, oricînd ne-am trezi cu dorința de a face binele și de a evita răul, imaginea bunătății mamei, a trudnicei griji a tatălui, a dragostei frășinilor, ne este îndreptar și călăuză. Lărgirea comunității omenești nu poate fi concepută și nu poate fi înfăptuită decît după imaginea familiei, unde dragostea sădește în sufletul omului dorința de a vedea pretutindeni pace, bună învoire și ascultare de legile lui Dumnezeu, părinte al tuturor și izvor al bunătății nemărginite.

Minați de această dorință, oamenii au căutat să înlătore elementele de conflict din sînul comunității în care se nasc și trăesc prin legiuri menite să asigure *ordinea socială*. Din această tendință, s'a născut știința socială și arta socială, *arta guvernării*. Dar știința și arta socială, ca toate științele și artele, își dobîndesc semnificația și valoarea numai în raportare la scopul suprem al vieții umane care este înfăptuirea idealului moral.

În felul acesta, *etica* se desparte de toate celelalte științe și arte. Etica nu este o știință care se poate învăța, nu este o teorie rațională a caracterelor și care ar putea servi unei arte a formării caracterelor. Există o teorie și o artă pentru cunoașterea și formarea de tipuri : sociologia și arta guvernării. Artă guvernării cuprinde și pe cea a școlirii indivizilor în vederea înfăptuirii ordinei sociale. Această ordine e supusă rațiunii umane, legiurii. Ordinea morală însă se naște din ierarhia sufletelor, a caracterelor ; ea nu este o ordine statică, ci o ordine în neîncetată prefacere și devenire. Cunoașterea ei e nemijlocită, trăită de noi în fiecă clipă a vieții noastre și orice faptă bună a noastră o întărește, orice faptă rea o tulbură. În comuniunea cu alte suflete, fiecare suflet își are partea sa de merit și de vină la desfășurarea istoriei comunității în drumul ei spre idealul moral. În sfera morală, a libertății, știința și arta (teoria și practica) se confundă. Cunoscînd caracterul altuia ne formăm caracterul nostru și oricine cunoaște caracterul nostru și-l formează pe al său. Fiecare caută a fi pentru celalt, pildă

de urmat și din această dorință izvorăște năzuința spre perfecțiunea morală.

Ordinea morală este o ordine *metafizică*; ea nu poate fi cunoscută prin rațiune și nici nu poate fi înfăptuită prin artă; ea este ordine trăită. Fiecare om scrie un tratat de etică din care pot învăța ceilalți: acest tratat este viața sa, faptele sale săvârșite spre binele sau paguba altora. Etica este știința științelor și arta artelor, căci ea este știința despre noi înșine și arta de a ne dobîndi un caracter în conformitate cu idealul moral. Etica ne duce la izvorul ordinei morale, prototip al oricărei ordine posibile și totdeauna ne arată cum, prin exemplul nostru, suntem în stare să devenim educatorii celorlalți oameni.

17. ÎN PLINĂ METAFIZICĂ

Chiar afirmația că numai *monada* are caracter ne arată că problema caracterelor intră în plină metafizică. Pentru a cunoaște un caracter trebuie să avem o *serie* de acțiuni pe care s'o prindem ca unitate. Dar noi știm (din cele expuse pînă acuma) că ultimele unități pe cari le putem cunoaște sînt *corpurile* în trei dimensiuni așa cum ni le prezintă fizica. Adică: nu putem cunoaște caracterul unei monade, ci noi putem *caracteriza* o monadă, descriind manifestările ei în raport cu lumea ce-o înconjoară. Bine înțeles și lumea trebuie considerată, în acest caz, ca fiind compusă din monade, căci numai așa manifestările monadei ce urmează a fi caracterizată își primesc semnificația lor. Cum însă totuși și aci vrem să ajungem la *cunoaștere*, nu ne rămîne altă cale decît reducerea „seriei” la o unitate asemănătoare unui „corp”.

În felul acesta se ivește eroarea identificării monadei cu trupul, deși acesta nu este pentru teorie, decît simbolul (fenomenul) care ne îngăduie să descoperim subiectul acțiunii, iar pentru practică instrumentul care execută acțiunea. Subt această înfățișare ni se prezintă toată filosofia, care nu vrea doar nimic altceva decît desvăluirea acelu subiect care se manifestează prin toate schimbările ce se petrec în lume și cari, în întregimea lor, constituiesc *istoria Universului*. Dacă filosofii materialişti susțin că „materia”, produce toate schimbările, deci este subiectul universal, teoria lor nu se deosebește de celelalte teorii zise idealiste sau spiritualiste decît prin numele adoptat de ei pentru a desemna subiectul. Opoziția între diferitele teorii e curat verbală, nici decum logică și cu atît mai puțin ontologică. De aceea filosofii nu se pot înțelege întreolaltă, deoarece fiecare întrebuițează alți termeni pentru acelaș lucru, fiecare crezînd că termenul său se potrivește cel mai bine pentru a arăta subiectul tuturor schimbărilor. „Ma-

teria“ este tot un concept (sau o idee) ca și spiritul sau sufletul. Dacă trupul ca *materie* se mișcă fără intervenția sufletului sau a spiritului, sau, mai bine zis, fără să fie nevoie de existența sufletului, atunci trupul este identic cu sufletul. De aici urmează apoi o serie de aporii: Ce sînt așa zisele fenomene psihice? Simple epifenomene? În ce raport stau aceste epifenomene cu trupul? Și multe altele. Cu necesitate materialismul se apropie, în consecințele sale logice, tot mai mult de o pozițiune idealistă, fiind nevoit să atribuie materiei toate facultățile și puterile spiritului.

Dar pe lângă și pe deasupra acestor certuri și neînțelegeri verbale între filosofi se poate totuși desprinde în istoria filosofiei o înaintare spre deslegarea problemelor fundamentale. Trebuie însă să ținem seama nu numai de teoriile filosofice propriu zise ci de filosofia înțeleasă ca *știință universală*. Discuțiile în jurul unor probleme izolate rămîn sterpe, dacă nu se consideră legătura lor cu totalitatea cunoștințelor noastre. Drumul pe care înaintează filosofia e însemnat prin marile sisteme. Ele reprezintă construcții geniale prin cari se înlătură piedici ce stau în calea înaintării spiritului omenesc. Fiecare înfăptuire de acest fel nu poate fi răsturnată pentru a fi înlocuită prin alta, ci înfăptuirile următoare trebuie să se întemeieze pe cele trecute depășindu-le în acelaș timp.

Așa de pildă *Socrate* și *Platon* n'au putut răsturna pozițiunea sofistilor, cari arătară că în cunoașterea lumii exterioare trebuie să se țină seama de subiect. Străduința lui *Platon* a fost de a demonstra că există adevăruri valabile pentru toți indivizii, nu însă că aceste adevăruri sînt independente de subiect, deci că există o lume intersubiectivă la care se poate pătrunde prin procesul dialectic (prin filosofare). În speculațiunile matematice ale pitagoreenilor *Platon* găsește punctul de sprijin pentru a depăși subiectivismul naiv al sofistilor. Pe drumul matematizării lumii înaintează știința în linie dreaptă și continuă. În acelaș timp progresează și tehnica (artele), deoarece cunoașterea tot mai exactă a lumii și calculabilității ei sporește neîntrerupt puterea omului asupra ei.

Nedumeririle și îndoielile care se ivesc în cursul acestei înaintări a științei izvorăsc în primul rînd din tendința teoriei de a se emancipa de practică și de poticnirile ei inevitabile, cînd nu ține socoteală de „realitate“. Filosofia propriu zisă cată să înlătore aceste îndoeli, fiecă arată neputința omului de a cunoaște „realitatea“ (scepticismul), fiecă încearcă a deslega într'un fel sau altul „problema ontologică“.

Dar, la urma urmei, problema de căpetenie a filosofiei se reduce la determinarea puterii subiectului de a cunoaște și a înfăptui în temeiul cunoașterii. Marea eroare care s'a strecurat dela început în această discuție și care n'a fost încă înlăturată pe deplin a fost că lumea (realitatea), așa cum se înfățișează

subiectului ajuns la reflexiune filosofică, a fost considerată ca *dată* subiectului, pe cînd adevărul este că ea a fost construită prin procesul dialectic ca iume *intersubiectivă*.

Raportul subiect-obiect nu rămîne identic. Trebuie să deosebim cu hotărîrile *obiectului-fenomen de obiectul-corp*. Ca să ajungem însă la această deosebire, e nevoie de o cercetare temeinică a condițiunilor cunoașterii și de o revizuire radicală a rezultatelor la cari a ajuns pînă acuma filosofia.

Din confundarea fenomenului cu corpul material (în trei dimensiuni) s'au născut toate aporiile cari împiedică și azi deslegarea problemei cunoașterii și o împăcare durabilă între teorie și practică.

În plină lumină apare această confuziune în filosofia lui *Leibniz* pentru care lumea corporală e declarată fenomen, atribuindu-se realitate monadelor; în acelaș timp „fenomenele senzibile“ sînt declarate simple stări interne ale monadei fără valoare ontică (existențială). Impins de obiecțiunile sceptice ale lui *Hume*, *Kant*, deși crede că doboră pozițiunea lui *Leibniz*, nu face totuș decît s'o desăvîrșească și s'o strutureze mai bine. Așa cum *Platon* înfăptuiește o sinteză între fizica democritiană și subiectivismul sofistilor, așa năzuește *Kant* să împace metafizica lui *Leibniz* cu fenomenalismul extrem al lui *Hume*. Dar unitatea științei se întemeiază la *Kant* pe confuziunea amintită mai înainte, iar monadologia, în urma obiecțiunilor lui *Hume*, e scoasă de *Kant* din domeniul științei, dîndu-i-se numai o valoare practică (morală). Trebuie să însemnăm însă cu toată grăja că problema închiderii monadei *Kant* nici nu încearcă s'o rezolve, ci el presupune, în domeniul practic, pluralitatea subiectelor ca un fapt ce n'are nevoie de demonstrare. Dar tocmai acesta este punctul vulnerabil al sistemului kantian: între solipsismul hotărît al părții teoretice și pluralitatea persoanelor morale se deschide un hiatus cu neputință de înlăturat. Toate încercările de a restabili unitatea sistemului kantian au dat, pare-mi-se, pînă acum greș din pricina că nu s'a descoperit adevărata sa eroare. Filosofii postkantieni, pînă în zilele noastre, n'au făcut decît sau să transforme filosofia sa practică potrivit-o celei teoretice, ajungînd astfel și la un solipsism practic (fenomenologia), sau adaptînd partea teoretică celei practice (noua monadologie a lui *Renouvier*), dar lăsînd, ca și *Kant*, deschisă problema pluralității monadelor, cea a comunicării lor întrelolaltă.

În felul acesta cercetarea condițiunilor cunoașterii e legată de analiza conștiinței individuale (subiective) și, din punct de vedere teoretic, evadarea din solipsism devine cu neputință, iar practica oscilează între afirmarea unui egoism potrivit teoriei și încercarea unui solidarism întemeiat pe „bunul simț“ care refuză să recunoască solipsismul oricît de bine ar fi demonstrat teoreticește.

În această stare a lucrurilor a intervenit sociologia pentru a arăta că individul e influențat, în felul său de gândire și judecare, de „mediul social“. Acest mediu social s'a încheșat apoi, la urmașii lui *A. Comte*, într'o entitate a parte ce-l constringe pe individ să gândească și să judece într'un anumit fel. „Interpretarea sociologică a cunoașterii“ a făcut oarecare vilvă pe la sfârșitul secolului trecut și începutul secolului de față. Dar numai spirite nefilosofice pot atribui acestei teorii sociologice o valoare, pe cînd sociologi cu pregătire filosofică au fost în stare să descopere prea lesne artificialitatea și primitivitatea epistemologică a sociologismului.

Cu drept cuvînt d-l *Mircea Florian* în lucrarea sa, vrednică de toată atenția, „Cunoaștere și Existență“¹⁾ nici n'a amintit epistemologia sociologică. Totuș deslegarea problemei propusă în lucrarea sa nu poate fi primită fără puternice rezerve. Concepția ontologică a cunoașterii merită să întemeieze o *ontologie realistă* e una din deslegările posibile ce se pot opune fenomenalismului subiectivist (solipsist). Dar, după părerea noastră sprijinită pe cele expuse în tratatul de față, înaintarea în cercetarea problemei epistemologice nu se poate înfăptuit prin răsturnarea teoriei kantiene și în opoziție cu ea *ci pornind dela rezultatele dobîndite de Kant*, ținîndu-se seama de elementele noi ivite în urma constituirii sociologiei ca știință.

Credem anume, că sociologia poate contribui la deslegarea problemelor epistemologiei, cum pe de altă parte, numai trecînd prin epistemologie, sociologia își poate dobîndi un domeniu de cercetare bine hotărnicit față de celelalte științe.

18. CE ESTE METAFIZICA

Dacă vrem să explicăm fenomenul metafizic, vom trebui să răspundem la întrebarea cum se naște acest fenomen, deci vom trebui să arătăm originile sale.

Metafizica există, există și sisteme de metafizică. Dar, a existat oare metafizica înainte de ivirea sistemelor elaborate de filosofi? A preocupat problema metafizică spiritul omenesc chiar dela început, deci: este omul un „animal metafizic“ și nu numai un animal politic? S'a ivit această problemă numai în mintea unor anumiți indivizi, sau se poate naște ea în mintea oricărui om, dacă e pus în condițiuni care provoacă în mod necesar apariția ei.

Durkheim, în *Formele elementare ale vieții religioase*, își propune a desprinde „cauzele, totdeauna prezente, de care

1) București, Societ. rom. de filosofie, 1939.

depind formele cele mai esențiale ale cugetării și ale practicii religioase“. El crede că aceste cauze se pot observa cu atât mai lesne cu cât societățile unde se observă sînt mai puțin complicate. Iată pentru ce caută el să se apropie de „originii“. Prin acest termen *Durkheim* înțelege „nu un început absolut, ci starea socială cea mai simplă care e cunoscută în prezent, acea stare dincolo de care noi nu ne putem urca în timpurile de față“. Supoziția lui *Durkheim* este că în „starea socială cea mai simplă“ vom găsi și „formele cele mai simple ale religiei“. Pentru dînsul deci, societatea explică totul. Dar el simplifică problema în mod extrem. În societatea cea mai simplă, la „originile“ societății, toate reprezentările pe care omul și le face despre lume și despre sine sînt de origine religioasă. „Orice religie, zice el, este în acelaș timp o cosmologie și o speculație asupra divinului“. Și mai departe : „Dacă filosofia și științele sînt născute din religie, e că religia ea însăși a început prin a ținea locul de științe și de filosofie“. Și astfel ajunge *Durkheim* să afirme că „principalele categorii (logice) sînt născute în religie și din religie ; că ele sînt un produs al gîndirii religioase“.

După ipoteza lui *Durkheim* noi am trebui să căutăm „originile“ metafizicei în „gîndirea religioasă a societăților simple“, iar metafizica vom găsi-o în societățile evoluat e în care ea s'a despărțit de religie. La Australieni, de pildă, metafizica s'ar găsi încă învăluită cu desăvîrșire în religie, iar la Greci am putea constata desprinderea ei de religie, deci nașterea ei din religie. Dar cum s'ar prezinta oare religia în societățile unde metafizica și-ar fi dobîndit deplină independență de religie ? Ar fi ea mai clară, mai pură ? Care ar fi aci obiectul religiei și care al metafizicei ? Cosmologia ar intra în religie, speculațiunile asupra divinului ar mai face parte din metafizică ?

Durkheim nu se ocupă de această problemă, el năzuiește numai să desăvîrșească pozitivismul lui *Auguste Comte*. *Comte* aflase legea evoluției spiritului omenesc, legea celor trei stadii (teologic, metafizic și pozitiv). *Durkheim* este pozitivist. El face știință pozitivă, și atunci el nu putea găsi în societatea cea mai simplă, deci la origine, decît gîndire religioasă, „teologică“. *Comte* era convins cumcă religia și metafizica vor dispărea pentru a face loc gîndirii positive. Urmașii săi au văzut piedicile care se opun verificării acestei legi și au renunțat la ideea de a reorganiza societatea prin „separațiunea puterilor“. Dar ei au menținut ca bază a teoriilor lor legea celor trei stadii, deci legea evoluției cugetării omenești dela teologie la pozitivism.

În Franța unde problemele filosofice se discută cu aprindere, deoarece aceste probleme ating temeliile teoretice ale tuturor științelor și, prin științe, principiile care conduc

acțiunea rațională a omului, pozitivismul se găsește în fața unei puternice opoziții. Câtă vreme influența pozitivistă nu depășea sfera științelor exacte, iar sociologia pozitivistă se mărginea a aduna, sistematiza și interpreta în mod obiectiv faptele sociale, filosofii n'aveau niciun motiv să se neliniștească. Dar pozitivismul durkheimian, cu toate că a renunțat la planurile romantice de reformă socială ale lui A. Comte, a reînceput totuși lupta împotriva metafizicei și a filosofiei în general. Acest pozitivism încearcă a-și impune doctrina în morală și în drept. Lévy-Bruhl în cartea sa *La Morale et la Sciences des moeurs* și L. Duguit în marele său *Tratat de drept constituțional* au enunțat extirparea tuturor urmelor metafizice și filosofice din aceste domenii.

Împotriva acestui pozitivism „antifilosofic” și dogmatic a început de cu bună vreme lupta filosoful și sociologul francez Gaston Richard. În cartea sa *Sociologia generală și legile sociologice* precum și în temeinicul studiu „*Ateismul dogmatic...*” d-l G. Richard a zguduit temelile doctrinei școlii durkheimiene, în *Evoluția moravurilor* el distruge teoria lui Lévy-Bruhl, și într'un studiu *Positivismul juridic și Legea celor trei stadii* (publicat în „*Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique*” 1931), Gaston Richard atacă principiile de bază ale concepției lui Duguit. El arată aci marea eroare a pozitivismului lui Comte, care, luptând împotriva metafizicei, face el însuși metafizică primitivă și naivă. Această metafizică pozitivistă intrând în domeniul moralei și al dreptului, amenință să distrugă chiar temelile acestor științe. Concluziunile d-lui G. Richard sînt: Morala și dreptul trebuie „să se libereze de sofismul rațiunii leneșe, ascuns în inima pozitivismului, și care stă în a confunda dogmatismul metafizic cu contrarul său. critica filosofică. Ceea ce îi trebuie teoriei dreptului (și, adăugăm noi, teoriei sociale în general) este o critică a cunoașterii care s'o ajute a vedea limpede în problema sa proprie, liberîndu-se de iluziile izvorîte din prestigiul științelor naturii și din extensiunea peste măsură a conceptelor lor asupra studiului lumii morale, înțelegînd prin asta lumea acțiunii și a valorilor”.

Problema întemeierii filosofice a științelor sociale, sau a sociologiei, a primit, în Franța, prin scrierile d-lui G. Richard un nou aspect. Dar și în Germania, lupta împotriva pozitivismului comteist a găsit un reprezentant remarcabil: Max Scheler. Într'un studiu *Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis* (publicat în „*Vierteljahrshäfte für Sozialwissenschaften*” I, 1, 1921), Scheler arată că legea celor trei stadii nu poate rezista unei critici; religia, metafizica și științele corespund, fiecare la rîndul său, unor tendințe permanente ale sufletului omenesc, și nu sînt stări succesive nici în evoluția individuală nici în

evoluția socială. Simultaneitatea acestor manifestări spirituale, și izvoarele (originile) lor subiective și sociale, *Scheler* le expune mai pe larg în cartea sa *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Filosoful român *Vasile Conta*, de altminteri sub puternica influență a pozitivismului comteist, crede totuși că metafizica corespunde unei trebuințe permanente ale spiritului omenesc, neputînd fi înlocuit prin știință. Dar și *Conta* vede originile metafizicii în gîndirea religioasă; prin urmare, el crede că metafizica reprezintă o stare de evoluție a religiei. Aceeași concepție o întîlnim și la alt filosof român, dl. *I. Petrovici* (în *Elemente de metafizică*). După părerea lui, *Comte* avea dreptate, afirmînd că religia va fi înlocuită prin metafizică, dar că el nu avea dreptate de a susține că metafizica va dispărea făcînd loc științei pozitive.

Studiul nostru de față caută o deslegare a acestei probleme și noi trebuie să răspundem mai întîiu la întrebarea: ce este metafizica? Dar nu căutăm o definiție a metafizicii, ci ne vom strădui de a găsi „originea” ei, deci de a da o „etiologie” a metafizicii.

Calea, metoda, a arătat-o *G. Richard*. Prin critica cunoașterii trebuie să încercăm a descoperi originile metafizicii. S'a pretins că metafizica a căutat să pătrundă pînă la „absolut”. *Kant* a demonstrat că această tendință este o iluzie a rațiunii, deoarece cunoașterea trebuie să se sprijine pe datele simțurilor. Obiectul cunoașterii sînt *fenomenele*, și nu lucrurile în sine. Dar *Kant* afirmă existența lucrului în sine ca o condiție necesară a apariției fenomenelor.

Această afirmație o fixăm ca punct de plecare al cercetărilor noastre.

19. METAFIZICA ȘI MATEMATICA

Fenomenalismul ocupă un loc intermediar între încrederea nemărginită în puterea noastră de cunoaștere și agnosticism. Fenomenalismul declară că noi cunoaștem lucrurile numai cum ne apar nouă, așa cum ni le prezintă simțurile, dar că nu le putem cunoaște cum sînt în sine. Sîntem cu totul de acord și pe de-asupra, admitem că lucrurile nu sînt decît fenomene.

Nu e de altminteri mare nenorocire că lumea nu e decît fenomen, și pentru un îndrăgostit chestiunea dacă adorata sa este fenomen sau lucru în sine nu constituie o problemă neliniștitoare.

Dar, din punct de vedere teoretic, avem o mică îndoială. Dacă fenomenele sînt obiecte, corpuri în spațiu, dat fiind că

spațiul este o formă subiectivă, noi avem *intuiția*, deci o cunoaștere nemijlocită a acestor corpuri.

Dar posibilitatea de a avea o atare cunoaștere intuitivă a *corpuriilor* e cel puțin îndoieală și problematică.

Iată ce zice un reprezentant al științelor exacte : „Putem noi concepe spațiul în patru dimensiuni, adică putem noi să ne imaginăm despre el o reprezentare senzibilă ? Intr'adevăr noi nu concepem decât cu greutate chiar spațiul în trei dimensiuni. Fără de mișcările noastre mușchiulare noi nu l-am cunoaște. Un om paralizat și chior, adică neavînd senzația reliefului pe care o dă vederea binoculară, — care este și ea, înainte de toate, o pipăire mușchiulară, — ar vedea cu ochiul său unic și imobil toate obiectele proiectate într'un singur plan, ca pe o pînză de fond în teatru. Spațiul în trei dimensiuni i-ar fi inaccesibil“. „Eu cred, zice autorul mai departe, că anumite persoane își pot reprezenta spațiul în patru dimensiuni. Aspectele succesive ale unei flori în diferitele vârste ale creșterii sale, din ziua în care ea nu e decât o plăpîndă mlădiță verde pînă în ziua cînd petalele sale ofilite cad îndurerate, și diversele deplasări succesive ale corolei sale sub influența vîntului constituiesc o imagine globală a florii în spațiul cu patru dimensiuni. Există oameni care pot vedea dintr'o singură privire tot acest ansamblu ? Da, și mai ales, cred eu, bunii jucători de șah. Dacă un mare jucător de șah joacă bine, este că, dintr'o singură privire a ochiului său mintal, el îmbrățișează ansamblul cronologic și parțial al loviturilor posibile derivate dintr'o singură lovitură inițială, cu toate repercursiunile lor asupra jocului ce se va desfășura. El vede în mod simultan toată succesiunea sa“. (*Charles Nordmann, Einstein et l'Univers*, Paris, Hachette 1926, pg. 72/73).

Să fim ceva mai radicali decât *Nordmann* și să zicem : „Noi n'avem nicidecum *intuiția* corpurilor în trei dimensiuni, dar putem și trebuie să *construim* corpurile prin mișcare, cu ajutorul elementelor a căror *intuiție* o avem. A avea conștiință despre lume și despre sine nu înseamnă altceva decât a construi în mod continuu spațiul în trei dimensiuni, fără a-l putea prinde nicicînd într'o reprezentare senzibilă, adică într'o *intuiție*.

Dar, cum la *Kant* spațiul în trei dimensiuni este forma *intuiției*, noi avem, după el, *intuiția* corpurilor în trei dimensiuni. *Nordmann* afirmă că o putem avea, deși cu greu ; noi zicem : această *intuiție* e imposibilă ; posibilă este numai construcția lor, fără a o putea termina cîndva.

Pentru a lămuri mai bine însă problema, să analizăm cazul imaginat de *Bergson*, merit să înlesnească înțelegerea teoriei lui *Einstein* (*Durée et Simultanéité*, 5-e éd., Paris 1929, pg. 200 urm.) :

„Cu greu numai ne putem imagina o dimensiune nouă dacă pornim dela un spațiu în trei dimensiuni, deoarece experiența nu ne arată o a patra dimensiune. Dar, nimic nu e mai simplu, dacă e vorba de un spațiu cu două dimensiuni pe care-l dotăm cu această dimensiune suplimentară. Noi putem evoca ființe turtite, trăind pe o suprafață, confundându-se cu ea, necunoscând decît două dimensiuni de spațiu. Una din ele va fi fost condusă prin calculele sale să postuleze existența unei a treia dimensiune. Superficiali în dublul înțeles al cuvîntului, semenii săi vor refuza fără îndoială să-l urmeze; el însuși nu va reuși să imagineze ceea ce mintea sa va fi putut concepe. Dar noi, care trăim într'un Spațiu cu trei dimensiuni, noi am avea percepția reală despre ceea ce el și-ar fi reprezentat numai ca posibil: noi ne-am da seama în mod exact de ceea ce el ar fi adăogat introducînd o dimensiune nouă. Și cum aceasta ar fi ceva cam de acelaș fel cum am face noi înșine cînd, reduși la trei dimensiuni cum sîntem, am presupune că sîntem scufundați într'un mediu cu patru dimensiuni, noi ne-am imagina aproape în acest fel această a patra dimensiune care ni se părea la început inimaginabilă. Asta n'ar fi chiar acelaș lucru, e adevărat. Căci un spațiu cu mai mult de trei dimensiuni este o pură concepție a spiritului și poate să nu corespundă niciunei realități. Pe cînd Spațiul cu trei dimensiuni este cel al experienței noastre. Cînd deci, în cele ce urmează, ne vom servi de Spațiul nostru în trei dimensiuni, perceput în realitate, pentru a da un corp reprezentărilor unui matematician — supus unui univers turtit, — reprezentări pentru el conceptibile dar nu imaginabile, — asta nu va vrea să zică cumcă există sau ar putea exista un Spațiu cu patru dimensiuni capabil, la rîndul său, de a realiza în formă concretă propriile noastre concepțiuni matematice, cînd ele transcendea lumea noastră în trei dimensiuni. Asta ar însemna să aprobăm prea din cale afară pe aceia cari interpretează chiar de îndată în mod metafizic teoria Relativității. Artificiul de care ne vom folosi are ca unic obiect de a da un suport imaginativ teoriei, de a o face astfel mai clară, și prin asta de a face să se vadă mai bine erorile în cari concluziuni pripite ne-ar face să cădem“.

În această expunere Bergson pornește dela premisa că noi ne *imaginăm* Spațiul în trei dimensiuni, și că am putea trece la construcția (concepția) unei a patra dimensiuni, așa cum ființe trăind într'un plan și avînd imagini bidimensionale, ar putea trece la construcția dimensiunii a treia.

Dar, cu o mică opintire a imaginației, putem constata că aceste ființe turtite nu pot avea *intuiția* planului, ci numai *intuiții* lineare, planul ele trebuie să-l construească prin mișcare, deci planul este pentru aceste ființe un *concept*. Un ma-

tematician turtit poate postula existența unei a treia dimensiuni, dacă presupunem *terminată* construcția dimensiunii a doua, deci dacă afirmă realitatea și identitatea lucrurilor bi-dimensionale, *așa cum noi afirmăm identitatea și realitatea corpurilor în trei dimensiuni, — deși experiența intuitivă nu ne dă niciun exemplu al unui corp care n'ar fi supus schimbării.*

Prin urmare, împotriva concluziilor lui Bergson, noi afirmăm că, dacă identificăm fenomenele intuitive cu corpurile în trei dimensiuni, noi nu numai că avem dreptul, ci sîntem chiar contrînși prin logica gîndirii noastre de a trece la construcția unei a patra dimensiuni.

Și aceasta este dimensiunea metafizică sau hyperfizică.

Dacă experiența *intuitivă* ne-ar da de fapt corpuri în trei dimensiuni, stabile și nesupuse schimbării continue, atunci lucrul în sine ar fi accesibil cunoașterii noastre nemijlocite (subiective); el ar fi conținutul adecvat al unei imagini intuitive, așa cum este, de pildă, culoarea. Noi am avea în acest caz *concepțe intuitive.*

Dar, din fericire sau nefericire, lucrurile nu se petrec astfel. Postulatul desăvîrșirii construcției dimensiunii a treia nu se naște în conștiința individuală; *el este rezultatul comunicării între conștiințele subiective.* Corpurile în trei dimensiuni nu sînt intuiții, ci construcții matematice *postulate ca terminate*; ele sînt concepțe fixate prin limbaj, instrument al comunicării intelectuale și al creiării lumii intersubiective (obiective) sau conceptuale. Prin conceptul matematic (de număr și formă) noi prindem lumea senzibilă în raporturi stabile, cari ne garantează identitatea corpurilor (obiectelor) individuale, deși corpurile-fenomene, date intuiției se schimbă neîntrerupt.

Limbajul preface deci lumea subiectivă, senzibilă sau fenomenală (în înțelesul adecvat al cuvîntului), într'o lume obiectivă, inteligibilă, scutită de schimbare.

În creiarea lumii obiective, materiale sau corporale, intervine — introducînd postulatul desăvîrșirii construcției sale nicidecum terminate în sfera subiectivă — factorul social, care garantează identitatea lumii obiective pentru toți indivizii care vorbesc aceeași limbă.

Dar, pe cînd matematica desăvîrșește opera limbajului, dîndu-i un aspect curat rațional-cognitiv, ea garantează totuși numai stabilitatea *formală* a lumii obiective.

Aci intervine fizica; și ea încearcă de a da lumii o stabilitate materială, de a umple deci cadrele fixate de matematică. Dar fizica, ea însăși și în sfera sa proprie, adică în sfera lumii corporale, ridică probleme filosofice, deoarece verificarea legilor fizice se izbește de discordanța între concept

și conținutul său, între postulatul stabilității corpului-concept și instabilitatea corpului-fenomen.

Aristotel dă explicația filosofică a principiilor fizicii în *Metafizica* sa, fără a depăși domeniul fizicii. *Metafizica* sa nu este deci metafizică în înțelesul de azi al cuvântului. Explicația sa e destul de simplă, totuși superioară celei a metafizicienilor materialişti. După *Aristotel*, există un substrat indefinit, *materia și forma*, din sinteza cărora se nasc corpurile, substanțele, obiecte ale fizicii. Trecerea dela posibilitate la actualitate, *Aristotel* o explică prin acțiunea principiului formal; materialişti moderni, deci fizicienii dogmatici, dau primatul materiei, care conține în sine puterea de a crea formele.

Pentru noi ajunge să constatăm că dela *Aristotel la Einstein* situația rămîne aceeași în fizică și în metafizică (în înțeles aristotelian): nu trebuie să depășim conceptele matematice, adică matematica a desăvârșit structura Universului.

Platon, mai îndrăzneț, mai matematician și logician, dar mai puțin fizician decât *Aristotel*, este întemeietorul metafizicii în înțelesul modern al cuvântului și al cărei nume adevărat ar trebui să fie *hyperfizică*. Dată fiind contradicția între forma conceptuală neschimbată și conținutul senzibil variabil, ar trebui să se caute conținutul adecvat formei într'o lume suprasenzibilă. Și aceste conținuturi, ideile, trebuie să formeze o ierarhie de valoare corespunzând ierarhiei conceptelor, dintre care cele mai excelente sînt: binele, adevărul și frumosul. Numai prin idei lumea dobîndește un înțeles și conceptele matematice își împlinesc rolul. Scopurile individuale au nevoie de suportul cunoașterii științifice (matematice sau filosofice), dar ele ar rămînea supuse contingențelor lumii senzibile, dacă știința n'ar avea posibilitatea de a „transcende“ lumea senzibilă și de a prinde adevărata realitate, adică ierarhia fixă și rigidă a scopurilor.

Platon ajunge deci, neglijînd dificultățile pe care le ridică critica cunoașterii și cari pe vremea sa nu puteau fi deslegate, la deslegarea problemei metafizice: pe deasupra lumii senzibile trebuie să existe o lume ideală, *lumea morală (a valorilor)*.

Kant rămîne pe linia lui *Platon*, dar ținînd seama totuși de progresul teoriei cunoașterii înfăptuite de *Descartes* și de *Hume* și de fizica lui *Newton*; el încearcă a concilia fizica cu metafizica printr'o critică a cunoașterii. Dar încercarea sa n'a reușit pe deplin. Prin faptul că definește Spațiul în trei dimensiuni ca formă subiectivă a intuiției, el își închide drumul care duce la metafizică. El nu se putea libera de concepția fizicii, care renunță la o teorie a cunoașterii și operează într'o lume din care conștiința subiectivă fusese eliminată. *Kant* a accentuat, ce-i drept, importanța „construcției“ pentru concep-

tele geometrice, construcție care constituie deosebirea între cunoașterea matematică și cea filosofică. Și citind locul unde expune această problemă (*Critica rațiunii pure, Metodologia*, cap. 1, secția 1-a), vedem că Im. Kant ar fi găsit deslegarea, dacă ar fi explicat geneza Spațiului în trei dimensiuni prin construcția conceptelor geometrice, în loc de a pune la baza acestei construcții Spațiul ca formă pură a intuiției.

Dar cum pentru el, și pentru toți filosofii pînă 'n zilele noastre, *elaborarea conceptelor se realizează în conștiința subiectivă*, poziția cîștigată printr'o astfel de analiză ar fi avut o valoare pur negativă sau limitativă și ar fi introdus, mai ales, o contradicție cu fizica newtoniană, care presupune existența spațiului în trei dimensiuni.

Și, cum dela această poziție nu se poate progresa fără contradicție, în sfera conștiinței subiective, pînă la idei, adică la lumea scopurilor, Kant nu poate ajunge în domeniul moral decît printr'un salt, ale cărui urmări primejdioase sînt atenuate apoi prin ficțiunea unui teleologism al naturii.

Un neokantian, Alois Riehl, a atacat problema spațiului la Kant. Iată explicarea sa (după Carl Siegel : *Alois Riehl — Ein Beitrag zur Geschichte des Neokantianismus*, Graz 1932, pag. 45/46) : „Pentru cel ce se orientează numai prin pipăit (cum e cazul celor orbi din naștere), reprezentarea spațiului nu constă bine zis decît din reprezentări de coexistență, care sînt un moment al reprezentării de timp ; reprezentarea de „lîngă olaltă“ a omului cu toate simțurile e dată numai prin senzația de luminos și întunecat sau de negru-alb. Cu alte cuvinte : pe cînd toate celelalte senzații, ca sunete, mirosuri, senzații de mișcare, trebuie să ni le reprezentăm „punctuale“, deci ca intensități pure, culorile nu le putem reprezenta ca puncte, ci lîngă olaltă, și dobîndim astfel o reprezentare spațială plană. Reprezentarea dezvoltată a spațiului în trei dimensiuni rezultă însă din sinteza de senzații de mișcare cu senzația de lumină. Așa se explică faptul că, deoarece conștiința spațială specifică a celui cu toate simțurile e bidimensională (ceea ce corespunde senzației de negru-alb), dimensiunea a treia sau de adîncime, cunoscută abia prin senzații de mișcare, apare în raport cu celelalte două dimensiuni ca ceva eterogen.

Dar nici Riehl nici alți criticiști nu îndrăznesc să depășească cele trei dimensiuni. Intre lumea „științelor exacte“ și cea a „moralei“ prăpastia săpată de Kant rămîne deschisă. Domeniul moral este și după Riehl domeniul filosofiei neștiințifice.

Acest *hiatus* teoretic a avut pentru intelectualii secolului

al 19-lea urmări practice foarte grave : ei au devenit sceptici, relativiști, dat fiind că ordinea morală, lipsită de suportul verificării obiective, apărea ca o ficțiune subiectivă. Faimosul „als ob“ scos de *Vaihinger* din filosofia kantiană este expresia acestui defetism moral al intelectualilor.

20. METAFIZICA ȘI RELIGIA

Observația cea mai sumară a realității sociale ne arată că instrucția ce o capătă tinerii aparținând clasei intelectualilor îi mină cu necesitate de a-și pune întrebări care, în ansamblul lor, constituiesc problema metafizică.

Fiecare știință analizează o parte limitată a Universului dar nu dă o explicație a structurii totalității și a interdependenței părților. Și atunci intelectualii, sprijinindu-se pe rezultatele științelor din timpul lor, formulează ipoteze menite să satisfacă tendința de sinteză a spiritului omenesc.

Rămîne totuși în plină putere o altă tendință, comună tuturor oamenilor fără deosebire de clasă socială, anume tendința de a avea certitudini asupra înțeleșului existenței și asupra scopurilor de urmărit în viață. Această certitudine o dă religia.

Oamenii simpli se ocupă și ei cu știința. Dar aceasta este o știință ce servește nemijlocit pentru acțiune și care este mai mult un „corpus“ de cunoștințe împrăștiate decît o știință propriu zisă. Sinteza, nașterea unei științe generale, prime, este condiționată de apariția unei clase sociale de teoreticieni specialiști. Ipotezele „științifice“ primitive sînt de natură „magică“ și fără legătură strînsă între ele. Raționalizarea magiei dă știința. Intîia „confuzie a puterilor“, pentru a întrebuița terminologia lui *A. Comte*, a fost cea a magicienilor și preoților, după înfăptuirea diviziunii muncii spirituale și manuale. De aci se explică faptul că preoții sînt primii savanți, cum notează *Aristotel* vorbind de începuturile matematicii la Egipteni. La Greci se înfăptuește o fericită „separațiune a puterilor“ între savanți și preoți ; filosofii desăvîrșesc opera magicienilor, pe cînd preoții rămîn ceea ce au fost : slujitorii divinității.

Confuzia acestor puteri a dat rezultate rele mai ales în Evul mediu, împiedicînd la început dezvoltarea liberă a științelor și dînd naștere mai tîrziu luptei între cele două clase de intelectuali. Positivismul comteist preconizează o nouă confuzie a puterilor, vrînd a substitui știința religiei și pe savanți preoților.

Această îndoită aberație, teoretică și practică, trebuie în-

dreptată pentru a salva prestigiul științei antidogmatice și dornice de progres și pentru a nu scădea rolul important și necesar al religiei pentru viața omenească.

Explicarea religioasă a lumii rămîne în sfera lumii corporale, adică a lumii în trei dimensiuni. Divinitatea nu este transcendentă în adevărul înțeles al cuvîntului, religia nu postulează o transgresiune teoretică a lumii fizice. Spiritele și zeitățile acționează în lumea noastră, în alt fel, ce-i drept, decît oamenii, dar cîmpul acțiunii lor nu depășește cele trei dimensiuni, spațiul nostru. Metafizica a introdus confuziunea, identificînd necunoscutul și misteriosul în lumea noastră cu transcendentul, care este un rezultat al unor calcule matematice; eroare explicabilă pentru începuturile metafizicei, dar de neiertat unei metafizice din timpurile noastre.

Religia trăiește deci lingă știință, ea se naște din sentimentul de dependență și neputință a omului în fața univrsului, pe cînd știința este expresia voinței de dominațiune a omului asupra forțelor naturii. Imaginația dă icoana unei lumi mai puternice și mai mari decît omul, rațiunea pe cea a unui univers supus omului și care poate fi stăpînit prin forțele omenești.

Putem lămuri deosebirea între religie și metafizică zicînd că religia se naște din teleologismul subiectiv, pe cînd metafizica introduce, precum vom vedea, finalismul obiectiv ca o nouă dimensiune a lumii obiective cu trei dimensiuni.

Finalismul metafizic presupune nu numai existența unei pluralități de conștiințe subiective, ci și existența unei conștiințe supraindividuale sau *metafizice*.

Această nouă dimensiune adăogată lumii materiale este *timpul istoric*.

Neținînd seama de faptul că elaborarea științei este un rezultat al comunicației între conștiințele subiective, Kant a identificat lumea fenomenală cu lumea corporală (în trei dimensiuni). De aci a izvorit eroarea sa cu privire la finalism, opiniunea sa că finalitatea este un element subiectiv, o ficțiune și nu un factor constitutiv al lumii obiective. Introdúcînd în teoria kantiană rectificarea necesară, trecerea dela *Critica rațiunii pure* prin *Critica puterii de judecare* la *Critica rațiunii practice* poate fi înfăptuită fără contradicții și antinomii.

21. METAFIZICA ȘI ISTORIA

Pornind dela fenomene ca date imediate ale conștiinței, am trebuit să le acordăm în clipa ce ni se pune întrebarea ce este un fenomen, consistență materială în spațiul cu trei dimensiuni. Dacă nu ni s'ar pune această întrebare sau dacă noi n'am

putea-o pune altuia, știința nu s'ar putea naște, adică nici matematica nici metafizica n'ar exista. Cantificarea sau spațializarea este un efect „logic“ al comunicării intersubiective. Limbajul este instrumentul pentru această transformare a fenomenelor (subiective) în corpuri (materiale, obiective), și matematica a dat limbajului forma cea mai perfectă, cea mai perfectă adaptare la scopul comunicării intersubiective. Științele matematice pătrund pînă la cele mai intime țesături ale lumii materiale, dela infinitul-mare pînă la infinitul-mic.

Bergson confundă spațializarea sau cantificarea obiectivă cu extensiunea bidimensională a fenomenelor subiective, și atribuie fenomenelor subiective *spațialitate terminată*, așa cum a făcut-o, înaintea sa, *Kant*. Acestei cantități, pretinsă fenomenală, *Bergson* i-a opus calitatea, și ea fenomenală și subiectivă, ca intensitate pură. El a arătat că, neglijînd aspectul calitativ al lucrurilor, știința sărăcește natura, o mecanicizează și nu poate explica fenomenul vieții și al conștiinței, a cărui notă caracteristică este calitatea și a cărui „dimensiune“ nu este extensiunea, ci intensitatea. În acest fel, crede *Bergson*, se poate demonstra libertatea, autonomia vieții, care nu e supusă determinismului cantitativ, spațial.

Dar, timpul lui *Bergson*, timpul care nu poate fi măsurat, ci care este trăit, care este intensitate pură, nu este timpul obiectiv *ce se poate măsura prin mișcarea corpurilor*. Timpul bergsonian este dimensiunea a treia, care se adăogă lumii subiective bidimensionale pentru a construi în continuu în sfera subiectivă — și numai în această sferă — lumea spațială în trei dimensiuni. Postulîndu-se, prin comunicarea intersubiectivă, terminarea acestei construcții, deci existența unei lumi corporale în trei dimensiuni (identică pentru toate conștiințele subiective și independentă de ele), cantitatea și calitatea devin categorii logice pentru a exprima relații între corpuri. *Bergson* a văzut bine că fenomenalismul lui *Kant* conține o eroare. Această eroare e mai aparentă în definiția timpului, care, la *Kant*, nu e decît o dimensiune spațială, *linia*, fără ca filosoful să vadă că timpul de care vorbește (simțul intern) este un element constitutiv al spațiului în trei dimensiuni care e obiectiv și nicidecum o formă subiectivă. Fără o critică a concepției kantiene cu privire la spațiu, noua teorie a timpului dată de *Bergson* rămîne, din punct de vedere teoretic, stearpă.

Bergson nu l-a putut depăși pe *Kant*, și mai ales el n'a avut curajul lui *Kant* de a face saltul în lumea transcendentă, metafizică, riscînd sguduirea unității sistemului. Libertatea lui *Kant* e dobîndită împotriva rațiunii speculative, împotriva și științei și prin demonstrarea că știința este neputincioasă a dovedi realitatea libertății noastre morale. Libertatea lui *Berg-*

son reclamă distrugerea științei și regresiuinea la lumea subiectivă.

Intenția noastră este de a rămânea pe calea lui *Kant*, străduindu-ne de a găsi mijloacele pentru a ajunge la lumea metafizică și la libertatea personalității omenesti fără a ne expune la riscurile unor salturi primejdioase ale rațiunii sau ale divagațiunilor unei metafizici poetice.

Așa cum putem vorbi de un timp subiectiv, psihologic, tot așa putem vorbi și de un spațiu subiectiv, psihologic, care nu este spațiul *kantian* (sau metamatic).

Și, așa cum timpul subiectiv (*bergsonian*) este intensitate sau durată pură, tot astfel spațiul subiectiv este extensiune pură; spațiul în trei dimensiuni (matematic) este o sinteză a spațiului subiectiv și timpului subiectiv. Acesta este înțelesul termenului „dimensiune”: spațiul este, ca extensiune pură, bidimensional, timpul subiectiv (ca durată sau intensitate pură) se adaogă ca a treia dimensiune și dă naștere, prin postulatul terminării acestei dimensiuni, lumii obiective sau interindividuale în trei dimensiuni, existând în afară și independentă de subiecte și având legile ei proprii.

În acest fel ajungem la deducțiunea unei libertăți absolute a subiectului, opusă determinismului matematic, care, postulind terminarea sintezei intersubiective, construște un spațiu obiectiv, umplut de corpuri determinate de legi mecanice. Această pierdere a libertății în lumea matematizată, obiectivă, este, pentru rațiunea omenească, iremediabilă și de necesitate logică. Dar pierderea aceasta e compensată prin necesitatea (și nu numai posibilitatea) de a depăși concepția matematică a lumii printr'o concepție metafizică.

Dacă admitem — și rațiunea ne constrânge să admitem — că lumea noastră în trei dimensiuni este umplută de corpuri (ceea ce înseamnă că în lumea noastră principiul identității are o valabilitate universală și că toate judecățile întemeiate pe acest principiu sînt adevărate), atunci sîntem în drept și constrînși prin rațiunea noastră de a păși la construirea dimensiunii a patra.

Aceasta a patra dimensiune nu este timpul exprimat prin senzațiile subiectului (mișcarea *fenomenelor*), ci prin mișcarea corpurilor în lumea obiectivă.

Pentru a înlătura toate neînțelegerile posibile, notăm că acest timp, reprezentînd dimensiunea a patra, nu este timpul *einsteinian*, deci nu este (pretinsa) a patra dimensiune a teoriei relativității. În această teorie, după ce se postulează terminarea construcției dimensiunii a treia, deci existența lumii corporale, a universului fizic-matematic, se adaogă încă odată timpul subiectiv pretinzîndu-se că el reprezintă o a patra dimensiune. Fără îndoială că introducerea factorului subiec-

tiv (a observatorului) în calculele matematico-fizice este o combinație interesantă și rodnică. Dar, cum observă Bergson, ea nu schimbă rezultatele fizicii clasice, cum de altminteri toate științele exacte (positive), elimină observatorii, subiectele, înlocuindu-i printr'un singur observator : rațiune omenească (a cărei geneză intersubiectivă am demonstrat-o). În așa fel, timpul fizicii clasice nu poate fi decît un element spațial (un element al spațiului în trei dimensiuni). *Bergson* încearcă a-i da timpului semnificația sa subiectivă, originară, fără a atinge însă structura spațială a lumii obiective. Fizica nouă introduce timpul subiectiv, pretinzînd de a transforma prin asta structura lumii obiective. *Bergson* arată că nimic nu se schimbă prin ipoteza relativistă, și el are dreptate : fizica nouă nu intră în domeniul metafizicii.

Noi ne găsim pe altă cale și îndrăznim a depăși lumea obiectivă, fizico-matematică, adăogîndu-i o nouă dimensiune. Noi o numim timp. Dar acesta nu e timpul lui *Bergson* nici timpul lui *Einstein*, ci *timpul istoric*.

Problema istoriei este deci o problemă metafizică, sau s'ar putea chiar zice că ea constituie problema metafizică.

Aci trebuie să ne reamintim exemplul lui Ch. Nordmann cu aspectele succesive ale unei flori în diferite vîrste ale creșterii ei și cel cu jucătorul de șah. *Nordmann* crede că există persoane care pot vedea într'o singură privire toate aceste stări succesive. Aceste persoane ar avea deci intuiția senzibilă a spațiului în trei dimensiuni ; corpurile materiale ar fi pentru ele fenomene, cum sînt pentru noi culorile, sunetele, mirosurile etc.

În studiul nostru „Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței“ (Cernăuți 1912) am atacat această problemă.

— „Dimensiunea a treia, am zis noi, este expresiunea continuității prin care e dată identitatea existenței individuale. Dar prin faptul că această continuitate nu este nicicînd întreruptă (terminată), nici un corp nu poate avea știința despre sine, deoarece nici un corp nu este ceea ce a fost. Admițînd terminarea, spațiul ca intuiție, sau anularea continuității dimensiunii a treia, fie numai ca ipoteză, rezultă posibilitatea construcțiunii dimensiunii a patra. Această concluzie logică și evidentă a făcut-o „Spiritismul“, care, în felul acesta, nu este o absurditate, ci este un postulat inevitabil al rațiunii, dacă se operează cu cunoștința de sine ca corp în trei dimensiuni. Dacă așa numitele „medii“ au într'adevăr această conștiință, e foarte logic ca impenetrabilitatea corpurilor, gravitațiunea etc. să nu mai aibă valabilitate pentru lumea în patru dimensiuni. Căci așa cum calitățile noastre simple, culorile, sunetele etc. sînt penetrabile, adică pot cuprinde acelaș loc deodată, și numai prin separațiunea lor continuă ajungem la construcțiunea

dimensiunii a treia, în aceeaș mod dimensiunea a treia terminată ar da ca rezultat posibilitatea înlocuirii unui corp prin altul. Corpul ar deveni, în înțelesul nostru, calitate simplă; prin urmare, avînd posibilitatea să construiesc dimensiunea a patra, evoluțiunea istorică ar deveni pentru mine „intuiție“. Cesar ar apărea și dispărea făcînd loc lui Napoleon, cum apare și dispăre în spațiul cu trei dimensiuni calitatea „alb“ și e înlocuită prin „roșu“. Și precum calitățile noastre simple nu se schimbă în cursul timpului (*alb* rămîne *alb* toată viața noastră, și este aceeaș calitate de cînd există un Eu care o constată), așa și corpul în trei dimensiuni ar rămînea în cursul timpului neatins, deci calitate simplă — pentru dimensiunea a patra. În adevăr, științele matematice pot construi dimensiuni în infinit, deoarece nu există „realități“ matematice, nu există intuiție matematică. Dar geometria, care este demonstrațiunea intuitivă a operațiunilor matematice, ajunge numai la mișcarea planului, la separațiunea planurilor de olaltă, deci la formarea nicicînd terminată a corpului. Corpul fix sau terminat ar fi menținerea unui raport anumit între planuri, deci negațiunea posibilității oricărei schimbări în acest raport. Schimbarea însă fiind continuă în raportul dat între planuri, noi nu avem știința corpului, ci numai *noțiunea de limită a corpului*. În temeiul acestor deducțiuni sîntem în drept a face concluziunea: oricine ar fi în stare să aibă intuiția corpului, ar fi pentru noi zeitate, — cauza productivă a lumii în care trăim și noi am fi pentru ea fenomen curat, nerealitate, așa cum sînt pentru noi culorile și sunetele și calitățile tactile etc., și cum ne putem închipui că pentru culori și sunete noi sîntem cauza productivă pe care o ființă ce n'are posibilitatea construirii dimensiunii a treia nu o poate percepe. Se poate întîmpla și nimeni nu este îndreptățit să nege acest lucru, că oameni sau alte ființe cu o imaginație pe care noi sîntem nevoiți a o numi anormală, văd lumea sub aspectul terminării dimensiunii a treia, și atunci spiritismul, în toate formele sale, nu este ceva mistic, ci o descriere a datelor, cum sînt pentru noi schimbările în spațiul cu trei dimensiuni. În viața de toate zilele, în realitatea noastră, produsul terminat, deci perceptibil prin intuiție sînt calitățile în două dimensiuni prin a căror mișcare și separațiune continuă de olaltă se naște *noțiunea corpului*“.

În cazul cînd această noțiune, elaborată prin construcție, ar deveni intuiție, cunoaștere imediată, fizica ar fi psihologie, deci legile fizice și mecanice ar putea fi constatate prin introspecție. Pe cînd, așa cum e starea lucrurilor, subiectul, pentru a crea o lume obiectivă, are nevoie de a intra în comunicare intelectuală cu alte subiecte. Datele conștiinței subiective devin prin această operație calități ale corpurilor, simboluri care

exprimă raporturi între lucruri proiectate în afară de subiect și avînd o existență independentă de subiect.

Dacă lucrurile, obiectele, ar fi intuiții, atunci spiritiștii ar avea dreptul și ar avea posibilitatea să intre în comunicare intelectuală cu spirite, cu ființe care există în dimensiunea a patra, așa cum noi intrăm în comunicare cu ființe care trăesc în dimensiunea a treia.

Dar, cum pentru noi terminarea construcției spațiului în trei dimensiuni rămîne pentru totdeauna numai un postulat și o condiție pentru a comunica altuia ce sînt fenomenele percepute de noi, trecerea la construcția dimensiunii a patra nu poate da rezultatul dobîndit prin construirea dimensiunii a treia. Lumea metafizică, în patru dimensiuni, rămîne totdeauna neterminată, o vecinică devenire, fără ca noi să putem atinge o limită, deci fără ca să putem prinde obiectele acelei lumi printr'o „intuiție“ intelectuală, așa cum pretindem și trebuie să pretindem a avea o „intuiție conceptuală“ a corpurilor în trei dimensiuni.

Superioritatea omului asupra celorlalte animale stă deci în matematizarea lumii cu ajutorul și prin perfecționarea limbajului. Matematizarea lumii și constituirea științei corpurilor ne împinge în mod necesar la construirea dimensiunii a patra, deci la metafizică, dar nu ne poate da „o cunoaștere metafizică“; matematica nu justifică spiritismul.

Dar tentația era prea mare pentru filosofi matematicieni, (și filosofi sînt mai ales spirite matematice) de a construi o lume a ideilor, care devine apoi o lume ideală, după imaginea lumii conceptuale. Aci trebuie să căutăm temeiurile raționale ale tuturor încercărilor de a dovedi existența lui Dumnezeu și a spiriteilor. Metafizica a găsit în Religie sau în diversele religii o descripție, deci o imagine a unei lumi pe deasupra lumii senzibile, sau mai bine zis a unei lumi care se va înfăptui într'un viitor mai mult sau mai puțin apropiat. Metafizica a raționalizat aceste operațiuni ale imaginației și astfel s'a născut confuzia între religie și metafizică, dîndu-ne o metafizică religioasă și o teologie rațională; aceasta din urmă a fost întemeiată de Aristotel.

Izvoarele acestei erori sînt acuma pentru noi lămurite. Dacă filosoful pornește dela supoziția că el însuș, ca subiect, poate desăvîrși construcția lumii obiective (în trei dimensiuni) și că această operație se petrece în conștiința sa, atunci în mod necesar el va crede că poate încerca și deslegarea subiectivă și personală a problemei transcendentului. Dar, aci, filosofi nu reușesc să ne dea decît o imagine ștearsă a lumii de dincolo a religiilor, pretinzînd că religiile sînt expresia unei „gîndiri metafizice populare“, și că ceea ce e comun tuturor religiilor coincide cu ceea ce numim metafizică.

Dar, ținînd seamă de faptul că lumea noastră, obiectivă și

reală, este produsul unei cooperări între conștiințele subiective, noi vom căuta rezolvarea problemei metafizice pe aceeaș cale.

Noi toți cari am elaborat și desăvârșit cunoașterea lumii obiective în trei dimensiuni, trebuie să trecem la construirea dimensiunii a patra, adică la depășirea limitelor acestei lumi matematizate și mecanicizate, pentru a crea — *istoria*, devenirea totdeauna neterminată.

Scopul ultim al acestei deveniri nu e cunoscut, căci atunci am avea o imagine, fie numai conceptuală, a lumii metafizice, dar direcția și înlanțuirea faptelor care constituie acest proces vecinic se revelează prin schimbările continue în lumea *corporală*, prin nașterea și moartea lucrurilor (cari, în acest caz, nu sînt fenomene).

Astfel, lumea științelor formează baza conceptuală a unei lumi care o depășește și pentru care ea nu e decît un simbol, urzeala pe care *timpul* țese icoanele succesive ale evenimentelor *istorice*. Aceste evenimente, desenîndu-se pe țesătură, sînt interpretate ca rezultate dintr'o acțiune continuă de forțe, oarbe sau conștiente. Lumea corpurilor, desbrăcată prin științe de toate calitățile sale cari o făceau *pentru individ* așa de *agreabilă*, dar cîteodată și așa de *teribilă*, redobîndește strălucirea sa devenind *frumoasă și sublimă*.

Dar să revenim pe urmele raționamentului nostru. Științele : astronomia, geometria, aritmetica, mecanica, fizica, biologia și psihologia sînt în legătură strînsă cu activitățile noastre practice : agricultura, comerțul, industria, creșterea vitelor, pedagogia. Științele înlesnesc „socializarea“ lor, adică coordonarea activităților individuale cu privire la aplicarea mijloacelor și la scopurile propuse. În acest fel științele contribuiesc la consolidarea societăților omenești, la transformarea agregatelor sociale în sisteme complexe și diferențiate, cari devin prin asta capabile de a-și păstra unitatea lor în timp. *Ceea ce înseamnă că prin științe societățile intră în istorie*. Constituirea istoriei nu e posibilă fără calcule astronomice, fără delimitări geografice, fără raportarea evenimentelor cari se succed la aceste calcule și operațiuni geometrice.

Se zice că popoarele primitive n'au istorie și nici societățile de animale. Asta nu înseamnă că aceste societăți n'au un trecut plin de evenimente interesante și dramatice, hotărîtoare de multe ori pentru existența lor. Ele au avut crize și lupte. Fiecare trib african, fiecare furnicar are o istorie. Dar această istorie nu poate fi scrisă de africani și de furnici. *Noi* o putem scrie, sprijinindu-ne pe urmele lăsate de activitatea acestor societăți. Ele nu creează deci istoria lor ; ele trăiesc pentru noi, observatorii, în timpul istoric, dar ele nu au conștiința (sau o conștiință foarte redusă) a timpului istoric, prin urmare ele n'au puțința de a fixa într'o ordine rigidă evenimentele succesive și de a interpreta prezentul prin trecut și de a construi linia viitorului pe baza prezentului.

Numai în măsura ce se naște și se lărgeste cunoașterea lumii corporale, ca mecanism determinat prin legi cauzale, ia naștere și se constituie și istoria prin nașterea necesară și logică a unei a patra dimensiuni: *timpul istoric*. În măsura deci ce se dezvoltă limbajul științific, matematic, se dezvoltă și limbajul istoric, caracterizat prin observarea riguroasă a raporturilor de timp între evenimente.

Din universul material deci, determinat de legi mecanice (spațiale), se naște universul istoric, determinat de legi finale, adică de legi de succesiune în timp, prin legile vecinicei deveniri.

Pornind dela aceste considerațiuni, am putea lesne rectifica erorile teoriilor istoriei cari, negăsind adevărata deslegare a problemei, afirmă că domeniul istoriei este despărțit, ba chiar opus celui al științelor pozitive. Când *Xenopol*, *Rickert* etc. ne asigură că istoria nu se ocupă decît de individual, unic, care nu se repetă niciodată, pe cînd științele pozitive se interesează numai de faptele generale cari se repetă totdeauna, ei comit aceeaș eroare ca și *Bergson* care susține că datele imediate ale conștiinței, calitățile sau intensitățile pure, sînt unice și nu se repetă nicicînd. Fără îndoială, „albul“ ca pură intensitate (senzație) este unic, căci „alburile“ succesive constituiesc timpul subiectiv care cu extensiunea pură dă percepția în trei dimensiuni. Dar „albul fizic“ și definit prin fizică este o calitate constantă a corpurilor albe, calitate care, prin definiția științei fizice, nu se poate schimba nicicînd și este independentă de subiect, care n'are decît o serie de senzații „albe“ — unice și deosebite unele de altele, fără ca să putem ajunge în această sferă subiectivă, la „albul absolut“. Aceeaș istorie se repetă la trecerea din lumea fizică în lumea metafizică sau istorică. Corpurile sînt, pe deoparte, calități pure cari se schimbă neîntrerupt, dar, sub alt aspect, ele devin tipuri generale prin definiția cărora putem trage mersul istoriei, legile evoluției unei societăți omenești de-o pildă.

Nu poate fi deci vorba aci de o poziție inconciliabilă între două domenii ale cunoașterii, ci numai de geneza logică (matematică) a Universului: pornind dela datele imediate ale conștiinței în două dimensiuni, trecînd apoi la lumea materială (în trei dimensiuni), ajungem în sfîrșit cu necesitate la construcția lumii istorice (în patru dimensiuni).

Dar, fără îndoială, teoreticienii istoriei, ei înșiși spirite antimatematice și scriind pentru cetitori cari, la rîndul lor, nici nu gîndesc a vedea o legătură între istorie și științele pozitive, vor trata cu dispreț ipoteza noastră, considerînd-o absurdă. Ne mîngîiem însă imaginîndu-ne că un *Platon*, un *Descartes*, un *Leibniz* un *Kant* ar considera această teorie ca avînd oareșcare interes și meritînd a fi examinată.

Sociologia cunoașterii a descoperit eroarea de calcul a

raționalismului subiectiv în construirea universului. Dacă stăruim în a neglija factorul social (intersubiectiv) în constituirea științelor, noi nu putem depăși teoria lui Kant, oricari ar fi artificiile de metodă ce am aplica. Oameni de geniu, filosofi profunzi, au încercat să rectifice și să desăvârșească opera lui Kant. Ei n'au reușit decît să complice problemele și să le întunece. Ei au supus limba la cazne teribile pentru a exprima cugetarea lor, și discipolii lor se cred filosofi cînd reușesc să imite acest limbaj complicat și tenebros.

22. METAFIZICA ȘI SOCIOLOGIA

Separatiunea între Matematică și Metafizică, sau între Științele pozitive și Istorie, a trebuit să devină fatală mai ales pentru Sociologie. Căci de aici izvorește eroarea inițială și fundamentală a lui A. Comte și neîncetatele oscilații ale opiniunilor cu privire la obiectul și metoda acestei științe. A. Comte coordonează sociologia științelor „naturale“ și legile sociale legilor naturale sau fizice. El vrea să constituiască o fizică socială sub numele de sociologie. Cînd preconizează, la sfîrșit, metoda istorică, metodă caracteristică pentru noua știință, el vrea ca istoria să-și piardă caracterul ei propriu pentru a deveni slujitoarea unei științe exacte.

Totuș, absurditatea e evidentă. Dacă legile sociale sînt legi naturale în înțelesul științelor exacte, intervenția voinței omenеști în organizarea socială e cu neputință. Ceea ce vede Comte. Dar el îndulcește această concluzie logică, zicînd că voințele individuale nu pot schimba direcția evoluției sociale, ci pot numai înceteni sau grăbi evoluția. La această stranie concluzie ajung toți reformatorii pozitiviști fie că e vorba de socialiști revoluționari sau de conservatori.

Dar, ni se pare că pentru a acționa asupra unui lucru, pentru a întrebuița un lucru oarecare ca mijloc pentru a atinge un scop, acela ce acționează trebuie să se afle în afară de acel lucru. Șoferul nu este o piesă de automobil : numai în acest caz el poate conduce automobilul într'o direcție determinată, — deși automobilul e determinat, în funcțiunea sa, cu desăvîrșire de legi mecanice. Reprezentantii științelor exacte zic : direcția ce o va lua automobilul ne este cu totul indiferentă ; această problemă o lăsăm în seama șoferului și chiar în seama automobilului, dacă este într'adevăr un auto-mobil ; noi nu ne interesăm dacă automobilul se va zdrobi izbindu-se de un arbore, sau dacă îl duce pe un medic la un bolnav. Ceea ce ne interesează este buna funcționare a automobilului după legile mecanice. Și în acelaș fel raționează și naturalistii fie că e vorba de legile mecanice propriu zise, sau de legile Universului, ale atomului, ale organismului omenesc sau de legile

sociale. Problema scopului, a țintei, este, după părerea acestor savanți, lipsită de sens pentru știință, și uneori ea e chiar antiștiințifică.

În filosofia veche problema scopului, a lui „telos“, este problema fundamentală. Dar, cum rațiunea n'a putut da în urmă un răspuns clar și fără contradicții, „știința“ a renunțat să deslege această problemă, lăsînd-o în seama „filosofilor“ ca să-și bată capul cu ea inventînd teorii metafizice !

Dar, cum rațiunea suferă de o boală congenitală, care este speculațiunea sau tendința de a transgresa lumea materială, criticismul îi dă libertatea să speculeze, dar pentru plăcerea ei proprie și fără să pretindă ca aceste speculațiuni să fie considerate științifice. Criticismul a eliminat deci pentru totdeauna, asta e părerea lui *Kant*, din domeniul științei problema șoferului, sau, cu o expresie mai modernă, problema pilotului.

Dar la temelia acestei eliminări stau două erori : menținerea înțelesului tradițional al termenului de „rațiune“ și o definiție arbitrară a termenului de „știință“. Prima eroare am rectificat-o. A doua poate fi înlăturată prin considerațiunile ce urmează.

Știința, pentru a merita acest nume, nu poate elimina probleme, ea trebuie să le deslege. Și, dacă științele zise exacte au renunțat să caute deslegarea problemei finalității, de aci nu rezultă de loc că ele reprezintă știința în general și că o teorie care se ocupă de această problemă n'ar fi „științifică“. Dimpotrivă, chiar deslegarea acestei probleme ar putea redobîndi științei prestigiul pe care e amenințată să-l piardă. Căci, aplicațiunile practice ale științelor au deschis omului posibilități într'adevăr extraordinare pentru a stăpîni și exploata forțele naturii. Dar, în măsură ce aceste posibilități se largesc, în aceeaș măsură se accentuează necesitatea de a găsi un răspuns la întrebarea : care este ținta străduințelor noastre în domeniul tehnic ? care este scopul ce trebuie să-l urmărim ? care este viitorul omepirii raționalizate din punct de vedere al mijloacelor tehnice ?

Sociologia fiind născută în zodia pozitivismului a crezut că n'ar putea merita numele de știință decît devenind o știință exactă, o fizică socială. Și nădejdea pozitivistilor era și mai este că sociologia ca știință exactă va da naștere unei tehnice sociale care va garanta progresul social așa cum celelalte științe au înfăptuit progresul în diferitele domenii ale activității omenești. Dar în ce stă acest progres ? Care este ținta finală ? La astfel de întrebări pozitivistii nu dau un răspuns lămurit. Aci pozitivismul își dă mîna cu toate utopiile. Astfel visul lui *A. Comte* este o „societate pozitivistă“, întemeiată pe principiul separațiunii puterii spirituale de cea temporară și în care șeful corporației savanților pozitivisti va avea rolul unui Mare-Pontifice al Umanității. Era oare Republica lui *Platon* mai utopică ?

Dar *A. Comte* avea cel puțin curajul opiniunii sale și sinceritate teoretică, pe cînd cei mai mulți reformatori moderni sau amină neîncetat enunțarea „tehnicii lor sociale“ sau adoptă tactica și adeseori și programul socialiștilor și altor reformatori mai mult sau mai puțin revoluționari.

Ceea ce dovedește că sociologia pozitivistă nu poate prezenta scopurile de urmărit, fără ca să putem nega că ea ne dă mijloace pentru a urmări cele mai variate scopuri, — așa cum o fac toate celelalte științe pozitive. Cei mai primejdioși sociologi sînt aceia cari cred că ei pot *impune* acțiunii omenesci scopuri fără a ținea seama de evoluția istorică, crezînd că printr'o tehnică socială se pot schimba instituțiile, se poate face ca oamenii să iubească omenirea mai mult decît familia și națiunea lor etc. Dar zădarnică e încercarea lor de a întemeia și justifica aceste tehnice pe o pretinsă lege naturală a evoluției sociale. Fiecare sociolog reformator inventează o lege în conformitate cu programul său de reformă. Această lege e menită numai de a ascunde credința sociologului în atotputernicia legislatorului, credință care a prezidat la elaborarea utopiilor vechi. Reformatorii moderni simt trebuința de a acoperi goliciunea utopiilor lor cu mantaua științei pozitive, sau mai bine zis cu o manta cusută din petece împrumutate dela toate științele.

În acest fel s'a scăzut prestigiul sociologiei ca știință în stare să dea programe de acțiune. Relativismul și scepticismul sociologilor în domeniul teoretic a dat naștere unui relativism și scepticism și mai accentuat în domeniul practic, uneori chiar unei atitudini cinice a oamenilor politici. *Pareto* consideră acest cinism ca inerent caracterului politicianilor.

Dar problema trebuie pusă odată pentru totdeauna, în mod lămurit și definitiv. Oamenii acționează împinși de dragoste, ură, sete de avere, de instinctul de dominațiune etc. Noi putem analiza viața afectivă, putem chiar construi o mecanică a vieții afective, cum a încercat-o *Spinoza*, părintele tuturor teoriilor sociale mecaniciste, sau putem ajunge la o logică a vieții afective, cum face *Goblot* în a sa *Logică a judecăților de valoare*. Dar nici această logică nici capitolul asupra raportului între *Logică și Sociologie* în al său *Tratat de Logică* nu rezolvă problema. Căci autorul rămîne în sfera conștiinței individuale, subiective, și atinge numai construcția unei lumi obiective, adică interindividuale sau intersubiective. Dacă însă științele exacte au reușit să creeze o lume obiectivă, determinată de legi naturale mecanice cari garantează ordinea și o armonie perfectă între lucruri, am face rău să introducem din nou în domeniul lor factorul subiectiv, factor de desordine și neliniște, care ar putea compromite rezultatele practice atît de minunate ale acestor științe.

Rățiunea ne sfătuește să lăsăm lucrurile așa cum s'au des-

voltat. Mecanismul natural, fizic și psihic, este o bază excelentă pentru a stăpîni natura și indivizii (animale și oameni). Dar aceeaș rațiune ne invită să căutăm aspectul dinamic al acestui mecanism, formele cari se nasc și pier, precum și înțelesul acestui dinamism, adică scopurile spre cari se îndreaptă.

Dar pentru a avea înțelegerea acestui dinamism noi trebuie să ne separăm de mecanism, devenind piloți cari pun scopuri determinate. Și pentru a scăpa de determinismul lumii materiale, în trei dimensiuni, trebuie să ne avîntăm în dimensiunea a patra, deci să devenim spirite. Aceasta e o concluzie logică și matematică; -- și ea ar fi traductibilă în realitate, dacă lumea materială ar fi dată ca intuiție conștiinței subiective. Dar cum lumea materială, mecanismul desăvîrșit al Universului, este o creațiune interindividuală, atunci toți aceia cari au creiat-o trebuie să se avînte împreună în sfera purei spiritualității, în sfera istoriei. În acest fel scopurile de urmărit nu sînt individuale, valorile spre a căror realizare năzuim noi toți nu sînt legate nemijlocit de viața afectivă individuală, ci sînt create prin evoluția istorică a comunității omenești.

Prin asta se rezolvă problema pusă de *James Mark Baldwin* (în *Interpretarea socială și morală a principiilor dezvoltării mentale*, trad. franceză de *G. L. Duprat*, Paris 1899), și a cărei deslegare dată de autor nu e satisfăcătoare. El zice că dragostea pentru părinți, pentru națiune etc. nu poate fi explicată prin rațiune. Singurul argument este: noi iubim pe frații noștri fiindcă sînt frații noștri etc. Dar, noi pretindem că „spiritul de corp“ (*esprit de corps*) despre care vorbește *Baldwin* poate fi explicat în temeiul ipotezei noastre. Spiritul de corp este manifestarea elaborării lumii obiective, deci a unei comunități strînse între conștiințele subiective. Și, mai ales, această elaborare împinge la crearea unei lumi metafizice, spirituale, sau istorice, unde indivizii urmăresc împreună aceleași scopuri, aceleași idealuri.

Că indivizii cari formează o comunitate nu găsesc explicația rațională se lămurește prin faptul că *ei fac istorie și nu reflectează asupra principiilor istoriei*. Această reflexiune se naște într-o comunitate ajunsă la deplină maturitate istorică și constituie începutul *Sociologiei*.

Sociologia presupune deci desăvîrșirea științelor pozitive, dar într'un alt înțeles decum credea *A. Comte*, și ea presupune, înainte de toate, constituirea istoriei ca știință. Sociologia trebuie să se sprijine deci pe faptele istorice, căci obiectul ei este mai ales acea unitate care înfăptuește, prin dinamismul său, valorile spre realizarea cărora se îndreaptă toate acțiunile indivizilor ce trăiesc în aceeaș comunitate. Sociologia deci, care își trage puterile și titlurile sale de știință din istorie, începe a deschide drumul spre adevărata înțelegere a faptelor sociale și va putea da o tehnică socială prin determinarea precisă a

rolului și a libertății individului ca forță socială. Intemeietorul acestei sociologii poate fi considerat fără rezervă *Gaston Richard*. „Studiul culturii românești, zice acest sociolog francez, (în studiul său *La Culture roumaine et l'Etat roumain*“¹⁾, *Revue Internationale de Sociologie* N-rele IX—X, 1932), dovedește de altminteri că fără luminile ce i le aduce un studiu amănunțit al trecutului, istoric și filologic, sociologia e oarbă și neputincioasă“; și mai în urmă: „Izbînda pe care naționalitatea romînă a știut s'o dobîndească asupra tuturor cauzelor de distrugere și nimicire ce au amenințat-o în cursul secolelor a fost cea a unei energii spirituale“. Toate scrierile d-lui *G. Richard* privind problemele sociologiei și ale științelor sociale particulare (morală, pedagogie, drept) aplică această metodă istorică, fără a face, precum zice el însuș, concesii „înșelătoare doctrine a materialismului economic“, sau altor determinisme pretinse științifice sau supraștiințifice. El a deschis iupta împotriva dogmatismului sociologic legînd sociologia de filosofia critică, de filosofia care caută izvoarele gîndirii noastre și geneza spiritului omenesc. Analizele sale pătrunzătoare ne-au împins să punem și să încercăm a deslega problema unei întemeieri metafizice a sociologiei.

23. TEMEIURILE METAFIZICE ALE SOCIOLOGIEI

O serie de autori au încercat să rezolve problema unei sociologii a științelor și a metafizicei. Dar ni se pare că timpul e prielnic pentru a încerca deslegarea problemei unei întemeieri metafizice a sociologiei. Am arătat în ce condițiuni individul poate ajunge să cunoască lumea materială, Universul în trei dimensiuni, și cum, postulînd desăvîrșirea universului perfect ordonat și matematizat, el trebuie să treacă la construcția unei a patra dimensiuni, deci la istorie. Obiectul sociologiei, *realitatea istorică*, dobîndește deci un nou aspect. A considera faptele sociale ca lucruri, cum pretinde Durkheim și școala sa, ni se pare acuma o afirmație lipsită de sens. Dacă faptele sociale ar fi lucruri, atunci societatea ar fi un mecanism a cărui funcționare ar fi necunoscută pentru noi, deoarece noi ne-am afla înăuntrul acestui mecanism. Pentru a cunoaște deci ce este societatea noi trebuie să ne separăm de mecanism, să devenim „piloți“. Asta însă este metafizică și în zadar caută școala durkheimiană și toate școlile pozitiviste să deslege problemele fundamentale ale sociologiei fără de metafizică. Vre-mea fizicei sociale a trecut; ea a fost Evul mediu al sociolo-

1) Apărut în trad. romînească de *Al. I. Alexandrescu*, București, 1933.

giei. Noi am ajuns la *metafizica socială*, unde vom rămînea lungă vreme. Căci această metafizică reprezintă într'adevăr o limită de netrecut. Dacă am vrea s'o transcendăm, am cădea în absurditățile spiritismului care pretinde că avem *intuiția* lumii corporale. Dar a rămînea, pe de altă parte, în limitele trase de științele exacte, ar însemna să renunțăm la cunoașterea faptelor sociale, deci să renunțăm la constituirea sociologiei. Istoria a pregătit transgresiunea limitelor lumii materiale. Pe vremea lui Kant adevăratul caracter al istoriei nu era încă bine lămurit. *Kant* are, ce-i drept, oareșcare idee asupra istoriei, dar el nu poate găsi legătura între istorie și morală. Istoria este pentru el mai mult domeniul unde se ciocnesc pasiunile omenești și unde morală nu se poate manifesta în plină lumină. *Hegel* are curajul să afirme că cunoaște mersul istoriei, planul providenței. Dar omul care ar avea dreptul să vorbească așa cum vorbește *Hegel*, ar trebui să fie Dumnezeu și, înainte de toate, Dumnezeu german.

Sociologia noastră trebuie să fie mai modestă. Ea cercetează, mergînd pe calea deschisă de istorie, legile cari guvernează evoluția societăților omenești. Toți factorii cari împing grupurile omenești a se constitui, a se întinde, a acționa, trebuie găsiți. Toate lucrurile cari, în contact cu omul, s'au transformat și s'au „umanizat“ ne dau o explicație a faptelor sociale.

Timpul istoric, nu poate fi exprimat prin raporturi între corpuri materiale, dar trebuie indicat sau simbolizat prin schimbarea de astfel de raporturi (mișcarea acelor unui ceas, mișcarea pămîntului în jurul soarelui etc.). Mișcările mecanice în lumea corporală nu servesc decît spre a da condițiunea sensibilă pentru a constata devenirea continuă în lumea spirituală.

În acest fel matematizarea și mecanizarea lumii materiale reprezintă suportul necesar pentru construirea lumii valorilor, unde subiectul nu apare sub forma concretă a corpului material, ci sub forma unei energii creatoare de valori. Individul contribuie la crearea valorilor în măsura ce-și dobîndește cunoștințe. El acționează și creează valori în mod conștient cînd ajunge la cunoaștere istorică; dealtfel el este un agent istoric inconștient (deși el acționează cu conștiință pentru scopurile sale individuale și în ce privește alegerea mijloacelor pentru atingerea acestor scopuri). Țăranii, de pildă, creează și îmbogățesc arta *națională* fără a avea conștiința acestui fapt istoric. Istoria constată aceste fapte, iar metafizica socială, sociologia, le explică.

Teoria, sau, dacă vrem, ipoteza noastră este cam îndrăzneată și, la întîia privire, ea poate părea întrucîtva chiar aventuroasă. Dar, n'ar fi cu dreptate să fixăm rațiunii hotare neschimbate, cînd imaginația are joc liber pentru a crea fantome nenumărate cari ademenesc atîta lume și împing uneori poare întregi la dezastru și barbarie.

Rațiunea este prin natura sa disciplinată. Ea înaintază pas cu pas și construiește clădirile sale pe temelii solide, pe calcule amănunțite. Nu chimere ieșite din capete înfierbântate de demagogi și reformatori aruncă ea în mijlocul mulțimilor gata a distruge, a ucide și arde. Rațiunea îndrăznește să se amestece în viața practică, pentru că ea a organizat-o, dela începuturile civilizației omenști. Programele ei de reformă în toate domeniile omenști, deci și în domeniul social, pot da directive sigure pentru a îndulci crizele sociale și pentru a înlesni progresul unei societăți.

Noi am schițat principiile unei astfel de științe sociale care ar îngădui, ținându-se seama de evoluția istorică a unei societăți, de a o conduce în mod rațional spre drumul deschis al civilizației omenști. Și același sociolog, G. Richard, a exprimat în mod așa de lămurit idealul timpurilor noastre : „realizarea progresivă a unui drept internațional care să garanteze autonomia națiunilor“. Rațiunea ea însăși ar trebui să interzică „nivelarea brutală a tot ce constituie originalitatea popoarelor și face posibilă o adevărată armonie umană“.

Această nivelare ar ucide spiritul omenesc care nu se poate naște și nu poate acționa decît în sînul comunităților omenști încheigate prin experiența comună a generațiilor ce se succed în cursul istoriei lor.

24. DEOSEBIREA ÎNTRE SOCIOLOGIE ȘI TEORIA COMUNITĂȚII

O sociologie lipsită de o temeinică fundamentare filosofică se încurcă cu necesitate în contradicții, de care n'o poate scuti nici cea mai atentă observație a faptelor. Am putea spune chiar, în mod paradoxal, că contradicțiile sînt cu atît mai numeroase cu cît observația faptelor e mai atentă și cu cît faptele observate sînt mai numeroase. Asta pentru că faptele ele însele, dacă nu sînt supuse unei tălmăciri filosofice, sînt contradictorii, îngăduesc adică susținerea celor mai opuse teze.

Așa de pildă, observîndu-se deosebirea între viața socială dela sate și cea din orașele mari, între cea a „primitivilor“ și cea a „civilizaților“, s'a afirmat că satul ne înfățișează o comunitate în care individul e supus unui conformism puternic, pe cînd orașul îl descătușează pe individ de constrîngerea socială. Pe aceste observații se întemeiază opoziția între comunitate și societate, expusă de *Ferdinand Tönnies*. Dar, pe de altă parte, știm că țăranul e cu mult mai individualist decît orășanul. Țăranului îi place să-și izoleze gospodăria sa, să fie stăpîn pe bucata sa de pămînt. El este hotărît potrivit oricărei comunități și socializări. Jidani însă, adaptați de veacuri la viața orășenească, sînt comuniști și propagandiștii cei mai aprigi ai socia-

lizării averilor. „Primitivii“, despre cari se spune că ar fi supuși unui conformism social aproape absolut, părăsesc, cum arată observația, lesne obiceiurile și credințele lor când vin în atingere cu civilizația. Dar orășeanul, pretins individualist, nu este mai „sociabil“ decât săteanul? Și ce înseamnă civilizație dacă nu sporire a sociabilității, a cooperării, a schimbului de bunuri nu numai materiale ci și ideale? Aceste considerații l-au determinat, probabil, pe *Durkheim* să susție că societățile civilizate se întemeiază pe solidaritate *organică*, pe când cele primitive pe solidaritate *mecanică*. Experiența ne demonstrează însă că tocmai progresul diviziunii muncii, temeiul al „solidarității *organice*“, a dat naștere celor mai înverșunate lupte de clasă (Rusia, Spania), pe cari societățile cu „solidaritate *mecanică*“ nu le cunosc. Mai fericită pare a fi deslegarea acestei probleme încercată de *Alfred Fouillée*, care definește societatea ca „organism contractual“. *Fouillée* caută anume să împace concepția organicistă cu cea contractualistă, arătând că organicismul și contractualismul nu sînt decît două momente ale *evoluției* sociale. Solidaritatea socială întemeiată la început pe coeziunea naturală, inconștientă, organică, între membrii unui grup uman trece într-o solidaritate conștientă și liber consimțită.

Toate aceste teorii cuprind un simbul de adevăr, dar niciuna nu poate înlătura contradicțiile pe cari *realitatea* le înfățișează în fiecare clipă. Și nodul gordian al teoriei sociale nu poate fi desfăcut cu artificii de metodă și analize subtile, ci trebuie tăiat printr-o lovitură de spadă.

Obiectul sociologiei, ca știință pozitivă (exactă), este *mecanismul social* produs al rațiunii umane, al legiuitorului, al artistului social genial, care, frămîntînd materia dată de natură (substratul biologic), reușește să închege o „formă socială“ cu o funcțiune bine definită. Sociologia nu se deosebește deci, așa privită chestiunea, de celelalte științe pozitive. Ea studiază substratul natural (biologic) uman, descopere legile „naturale“ cărora le este supus și înlesnește în acest fel constituirea unei tehnice sociale care-i îngăduie tehnicianului social să stăpînească societatea, s'o mlădieze după ideile sale și *pentru scopurile sale*. Sociologia deci, împreună cu toate științele ajutătoare, îngăduie construirea de *mașini sociale*, de organizații raționalizate.

Fie că e vorba de o școală, de o clasă de elevi, de o armată sau de un regiment, de o comunitate religioasă, de un sat sau de un Stat, principiile raționale de organizare și conducere sînt aceleași : ele se întemeiază pe studiul naturii umane și cunoașterea legilor de cari ascultă ființa omenească.

Dar teoria socială, așa cum s'a născut și s'a dezvoltat, nu ia în seamă faptul că tehnicianul social stă în afară de mașină și că el trebuie să cunoască scopul mașinii și ierarhia scopurilor cărora le servesc diferitele mașini sociale. Cea mai grea pro-

blemă este, într'adevăr, cea a înlănțuirii scopurilor și a ierarhizării lor pînă la scopul suprem, pentru care celelalte scopuri nu sînt decît mijloace. Aci să ne fie îngăduită o comparație menită să lămurească mai repede problema. Mecanicul unui tren urmărește un scop precis ; să conducă trenul cu vitesa reglementară, atîngînd la timpul fixat în orariu diferitele stații. Dar scopul pe care-l urmărește el nu este decît un mijloc pentru scopurile călătorilor și scopul general al administrației căilor ferate.

Să considerăm cazul cînd trenul condus de acel mecanic transportă trupe în timp de războiu : e oare pentru mecanic indiferent, dacă trenul transportă trupe inamice sau ale patriei sale ? Rămîne și în acest caz pentru mecanic ca „scop“ precisiunea circulației ? E adevărat oare că un bun mecanic nu trebuie să aibă altceva în vedere, decît împlinirea datoriei ca mecanic ? Noi credem că marea problemă de rezolvit este în a cui slujbă își pune mecanicul priceperea și munca sa de specialist. Iar această problemă, după părerea noastră nu poate fi deslegată înăuntrul sociologiei și cu mijloacele ei ca știință pozitivă. O *teorie a comunității omenești* trebuie să tragă hotărîminte peste care sociologia nu poate trece fără a-și pierde caracterul de știință exactă, explicativă. Dar, totodată, aceeași teorie a comunității trebuie să arate că sociologia își dobîndește un înțeles și contribuie într'adevăr la înaintarea omeneirii numai prin legătura ei cu o știință generală a scopurilor (valorilor) umane, deci cu Etica.

Prin faptul că și celelalte științe (ale naturii) au nesocotit acest lucru, s'au ivit crizele sociale de tot felul în timpurile moderne. Sociologia s'a născut din nevoia de a găsi remedii împotriva acestor crize. Dar ea a crezut că crizele se pot înlătura prin perfecționarea mecanismului social, această perfecționare devenind în mintea reformatorilor sociali un scop în sine, ultimul și supremul scop al străduințelor omenești. La perfecțiunea mecanismului se poate ajunge însă și prin constrîngere, prin forță brutală și prin viclenie — după preceptele lui Machiavel. În această privință platonismul nu se îndepărtează așa de mult de machiavelism, cum crede *P. Janet* (în *Istoria doctrinelor politice*) deoarece pentru amîndouă aceste teorii ordinea, funcționarea perfectă a mașinei sociale, rămîne scopul suprem și care sfințește toate mijloacele.

Nici deslegarea dată de *Kant* nu e mai fericită. Împlinirea datoriei pentru datorie e un principiu valabil și pentru cei buni și pentru cei răi, e aplicabil și într'o comunitate de sfinți și într'o organizație de bandiți, iar formula imperativului categoric (în toate variantele ei) e prea vagă pentru a înlătura contradicțiile. De pildă, dacă n'ar exista proprietate n'ar exista furt, iar dacă „proprietatea e furt“, furtul devine o faptă morală, o „datorie“. Și de unde derivă *Kant* preceptul respectării

persoanei „altuia“ ? Simpla afirmație că persoana este scop în sine (lăsînd la o parte nebulositatea termenului de „scop în sine“) nu ajunge pentru a susține întreaga clădire a Eticii. Căci întrebăm : are un general dreptul (și datoria) să jertfească viața soldaților săi pentru a cîștiga biruința ? În timpurile noastre răspunsul e mai ușor, căci ne gîndim deîndată la apărarea patriei și a „neamului“. Dar pe vremea lui *Kant*, cînd principii germani se războiau întreolaltă, cînd existau armate de mercenari și filosofi nu făceau serviciu militar, chestiunea avea altă înfățișare. Că omul trebuie considerat odată ca *fenomen* intrînd în mecanismul naturii, și altă dată ca *noumen*, supus legii libertății, constituie numai o încercare de a ieși din încercătură. Această despărțire a domeniului moral, de domeniul naturii nu ne mulțumește de loc. Pentru noi omul *devine* noumen, și dobîndind odată *această* calitate, condiționată de experiența și cunoașterea normelor morale, el se separă de natură ca subiect față de obiect. Știința nu este altceva decît cunoașterea obiectului de către subiect, în vederea stăpînirii și folosirii obiectului pentru scopurile urmărite de subiect. Iar problema fundamentală și principală a oricărei filosofii este desvăluirea drumului pe care înaintînd individul uman devine subiect, deci liber, autonom și răspunzător pentru faptele sale.

Filosofia, dela sofîști pînă azi, înțelege prin obiect al unui subiect fenomenul ca dată a conștiinței. Ea a transformat lumea *corporală* în fenomen subiectiv, în loc să urmărească și să descopere prefacerea fenomenelor subiective în corpuri, obiecte ale științei *intersubiective*. Filosofia (ca epistemologie) crezuse că realismul „naiv“ opera cu corpurile ca obiecte date cunoașterii nemijlocite a subiectului. De fapt realismul naiv nici nu pusese problema dacă corpul (în trei dimensiuni) este fenomen sau lucru în sine (realitate inteligibilă). Abia cînd sofîștii treziră îndoieli și arătară subiectivitatea (relativitatea) fenomenelor senzibile, idealismul platonice, admițînd punctul de vedere al sofîștilor se strădui totuș să dovedească realitatea lumii externe, confundînd însă corpurile cu fenomenele subiective (bidimensionale), și asta din cauza că n'a fost în stare să demonstreze că subiectul abia intrînd în comunicare cu alte subiecte e nevoit să postuleze terminarea dimensiunii a treia, deci să postuleze cu necesitate existența spațiului în trei dimensiuni.

Afirmația lui *Max Scheler* că numai omul are noțiunea obiectului în trei dimensiuni e o constatare de cea mai mare însemnătate. Importanța ei se lămurește însă abia prin descoperirea drumului pe care mergînd omul ajunge la această noțiune. Subiectul în sfera sa proprie și numai cu puterile sale n'ar putea să dobîndească această cunoaștere : lumea externă, „obiectivă“, este o creațiune intersubiectivă, o creațiune a științei fizice elaborată în cursul generațiilor prin procesul dialectic.

Atomismul antic este întâia teorie fizică științifică. Această teorie este și va rămânea temelia științei despre natură. Ea reprezintă concluzia logică și necesară a dialecticei cum s'a desfășurat în cetatea antică, la un popor care ajunsese în posesiunea unui instrument de comunicare foarte mlădios și nuanțat. Dar teoreticienii fizicieni profesau un realism științific naiv, așa cum o fac și fizicienii de azi cari nu sînt atinși de bacilul filosofic (exemplul tipic de îmbolnăvire filosofică ni-l înfățișează *E. Mach* cu a sa „Analyse der Empfindungen“). Obiecțiunile sofistilor nu cuprind decît întrebarea adresată fiecărui fizician : cum ai ajuns la certitudinea realității lumii externe, corporale ? Sofistii arătară neputința subiectului de a deveni fizician. Dar nici ei, nici idealistii, urmași ai lui *Platon*, nu înțeleseseră că ceea ce *subiectul izolat (solus ipse)* nu poate înfăptui, poate fi dobîndit totuș prin *dialog*, prin comunicarea intersubiectivă. Eroarea idealismului stă deci în încercarea de a demonstra că lumea corporală, externă, este obiect al cunoașterii individuale, subiective și că ea este identică pentru toți indivizii. Această demonstrație e însă imposibilă și ea depășește de fapt obiecțiunea sofistică bine înțeleasă. Niciun fizician nu tăgăduiește azi că aceeaș apă poate fi pentru un individ rece pentru altul caldă, pentru o mină, a aceluiaș individ, rece, pentru cealaltă caldă, și totuș apa să aibă o temperatură fixă (obiectivă) de x grade, măsurată cu un instrument ce nu înșeală. Astăzi un medic nu-i spune unui bolnav să facă băi calde sau reci, ci băi de cutare temperatură obiectivă.

Această pildă lămurește toată polemica între realiști și idealisti, și ne arată cît de stearpă a fost și este vorbăria filosofilor în jurul problemei epistemologice. „Căldura“, „culoarea“ etc. sînt pe de o parte fenomene subiective, pe de altă parte însă însușiri obiective ale corpurilor, însușiri ce pot fi măsurate și comunicate ca *adevărute*.

Dar nu ne îndoim nici de adevărul afirmației unui bolnav că i-e frig, deși luîndu-i temperatura vom constata că are 39° . Deosebim deci în acest caz fenomenul subiectiv al senzației de frig de însușirea obiectivă a organismului care ne arată că organismul „arde“.

Solipsismul își are prin urmare semnificația și îndreptățirea sa în sfera subiectivă. Fără îndoială însă că omul a reușit să evadeze din solipsism, comunicînd altora ceea ce simte și ce vrea, deși „celălalt“ nu poate avea nicicînd *aceleași* sentimente și vreri. Dar celălalt înțelege stările sufletești ale mele, dat fiind că eu dispun de semne (gesturi, cuvinte, gemete, plîns și rîs) prin cari trebuie să-mi exprim „pasiunile sufletului“. Dar, în acelaș timp, se dezvoltă la om și simbolismul obiectiv, sistemul de semne prin care își exprimă cunoașterea sa privind obiectele exterioare, *lucrurile*. Confuziunea limbajului ce exprimă „pasiunile“ ale sufletului cu limbajul ce ex-

primă cunoașterea lucrurilor a pricinuit toate contradicțiile în cari a intrat filosofia. Dacă nu se ține seama de deosebirea adîncă, fundamentală între aceste două „graiuri“¹⁾, deslegarea problemei epistemologice e cu neputință și argumentele „solipsismului integral“ nu pot fi răsturnate.

Limbajul estetic (al simțirilor) este temeiul comunității, el este instrumentul comunicării între subiectele cari evadînd din solipsism intră în comunicare cu alte subiecte desvăluindu-și sufletul și înțelegînd sufletul altora. Numai o mamă înțelege „graiul“ copilului ei, numai un Român înțelege durerile altui Român exprimate prin „doinire“.

Celălalt limbaj, științific, obiectiv, (traductibil în toate limbile — *P. Servien*) se raportează la lumea obiectelor, a lucrurilor, considerate fără subiectivitate, deci fără suflet. Această lume, a fizicienilor, este identică pentru toți oamenii, ceea ce se poate demonstra prin măsurări, prin calcule. Un obiect e verde, nu fiindcă îl vedem verde, ci fiindcă razele de lumină reflectate de el au o anumită lungime de undă. Obiectul nu pierde nicicînd calitatea de „verde“, chiar cînd nu e niciun ochiu prezent care să perceapă verdele. Dar „verdele“ ca fenomen senzibil n'are nimic a face cu calculul lungimii undelor de lumină, deși pornind dela comunicabilitatea acestui „verde“ (ca expresie și generator de „sentimente“) s'a ajuns la „verdele“ obiectiv al fizicienilor, aparținînd ca însușire unui corp neînsuflețit.

Dacă ne dăm seama de aceste „fapte“, nu vom cădea în eroarea lui *Bergson*, care crede că trebuie să luptăm împotriva cantificării lumii și să ne dobîndim libertatea prin întoarcerea la lumea subiectivă, pur calitativă, deci la solipsism. Ci libertatea trebuie s'o căutăm *dincolo* de lumea cantitativă (în trei dimensiuni) elaborată de știință. Știința nu greșește traducînd calitățile în cantități, ci ea ne dă prin aceste operațiuni certitudinea existenței lumii corporale așa cum este în sine. A susținea că lumea corporală este fenomen subiectiv intuit de noi, constituie cea mai mare eroare.

Dar mai mare este eroarea acelor cari cred și pretind chiar a putea demonstra că „subiectul“ izolat e în stare să elaboreze știința, că el are cunoaștere nemijlocită (intuitivă) a lucrurilor (în trei dimensiuni).

Cunoaștere nemijlocită are omul numai despre suflete și prin cunoașterea sufletelor ajunge să se cunoască pe sine — ca suflet între suflete.

Deși, în lucrarea noastră, am lămurit, credem, destul aceste erori, profităm totuș de o lucrare nouă a d-lui *Etienne Rabaud*²⁾, pentru a spori puterea argumentelor noastre.

1) Aci trimît iarăș la lucrările d-lui Pius Servien.

2) *Phénomène social et Sociétés animales*, Paris, Alcan, 1937.

25. SOLIPSISMUL ANIMALELOR ȘI „MITUL ORGANICIST“

Asupra importanței și utilității studiului privind societățile animale (ba chiar vegetale) părerile sînt împărțite. Unii sociologi (cităm între cei mai însemnați pe însuși *A. Comte*, apoi pe *Max Weber*) cred că acest studiu nu poate aduce vre-un folos pentru lămurirea problemelor sociologiei (umane). Alții văd în „sociologia animală“ nu numai o treaptă spre cea umană, dar și un izvor de informații foarte prețioase. Așa concepția organicistă caută și găsește în unele societăți animale, (albine, furnici) prototipul unor forme sociale de un înalt grad de perfecțiune. Aci, ni se spune, natura a creat printr'o diferențiere admirabilă a tipurilor organice individuale o diviziune a muncii care asigură coeziunea socială și-l pune pe individ în mod condiționat în slujba societății. Literați, ca *Maeterlinck*, au reușit mai mult decît sociologii organicisti (*Espinas* în primul rînd) să răspîndească mitul perfecțiunii organice a societăților de albine, furnici și termite. D-l *Etienne Rabaud*, în cartea sa „Phénomène social et Sociétés animales“, supune „sociologia animală“ unei revizuirii radicale și amănunțite. Prin cercetări întemeiate pe o observație migăloasă și sistematică precum și o interpretare judicioasă a faptelor, autorul ajunge la concluzia că individul animal este *solipsist*, că nu iese din sfera sa subiectivă; el este, psihologicește vorbind, cu desăvîrșire izolat de ceilalți indivizi. Prin urmare nu poate fi vorba de societăți animale în înțelesul sociologiei umane. Există între animale numai *interatracțiune* și *interrepulsiune*. Ceea ce numiau „societate animală“ este rezultatul interatracțiunii, nicidecum un produs al unei asociații conștiente și intenționate întemeiată pe o cooperare în vederea înlăturării unui scop comun. Munca și jertfa pentru binele obștesc, pentru folosul „altuia“, sînt noțiuni inaplicabile în psihologia animală, de unde urmează inexistența unei societăți animale. În virtutea interatracțiunii se pot constitui agregate de indivizi, permanente sau trecătoare, dar nicidecum societăți.

După concepția d-lui *Rabaud* deci, animalul ar fi o monadă închisă, „fără ferestre“, un automat cu o serie limitată de reacțiuni posibile față de impresiile din afară. Eroarea sociologiei umane ar fi, după dînsul, că interpretează fenomenele sociale la animale prin analogie cu cele observate la om. Termenii de „regină“, „muncitoare“, „ostaș“ aplicați la societățile de albine, furnici și termite, sînt luați din sociologia umană, dar nu redau nicidecum adevărata stare de lucruri în viața animalelor.

Interesant este mai ales ceea ce ne spune autorul despre așa zisa cooperare a furnicilor, de pildă. Un furnicar nu este produsul unei cooperări între indivizi, ci un produs al cumulării muncii indivizilor. Fiecare individ lucrează izolat, adăugând ceva la materia adusă de ceilalți indivizi și astfel se naște un mușuroiu, care dă aspectul unui produs al muncii colective în folosul tuturor.

Trebue să mărturisim că argumentele d-lui *Rabaud* par destul de convingătoare. Dar trebue să formulăm unele rezerve: și mai ales văzînd că d-l *Rabaud*, căutînd să evite umanizarea interpretării societăților animale, ajunge să animalizeze pe cea a societății umane (deși vede această primejdie și se străduiește a o ocoli¹⁾). Și individul uman e, de bună seamă, solipsist și egoist, dar el dispune de mijloace de a evada din izolarea subiectivă. Dar mai important este că, împotriva celor spuse de d-l *Rabaud*, nici animalul nu este monadă închisă. Prin definiția dată termenului de „individ“ și prin concepția sa despre ceea ce este societatea, autorul își închide drumul unei interpretări adecvate a faptelor observate. Reducerea tuturor fenomenelor la fenomene de „interatracțiune“ și „interrepulsiune“, împinge cu necesitate la o concepție mecanicistă: indivizii animali se comportă ca și atomii.²⁾ Observația faptelor nu face decît să confirme, așa crede d-l *Rabaud*, că agregatele animale sînt supuse unor legi asemănătoare legilor mecanice și că, deci, în explicarea lor nu trebue să depășim sfera cauzalității mecanice. E adevărat, zice el, că oamenii au posibilitatea să comunice între olaltă, ceea ce schimbă întrucîtva problema societății umane, dar în fond (așa ni se pare a fi opiniunea autorului) și individul uman rămîne închis în cercul său subiectiv și se comportă ca și animalul³⁾. N'ar exista deci între agregatele animale și societățile umane o deosebire fundamentală și radicală, întrucît consecințele practice ale comunicării între indivizii umani nu schimbă natura umană. Autorul pare dispus mai mult să reducă însemnătatea comunicării, decît s'o pună

1) „Certes, il importe de ne point calquer les Sociétés humaines sur le modèle des sociétés animales: le theromorphisme ne vaut pas mieux — ni pire — que l'anthropomorphisme.“ o. c., pg. X.

2) Aceleași principii de bază le găsim și în sociologia relaționistă a lui L. v. Wiese.

3) „Ainsi façonnée par une interaction particulièrement étroite des individus, cette mentalité n'est pas le produit direct de l'interaction; elle résulte des modifications, d'importance variable, que la manière de voir de chacun exerce sur celle de ses voisins. On ne saurait dire quelle est une attitude d'esprit collective, a sens habituel; elle est, en quelque sorte, la somme algébrique d'un ensemble d'attitudes individuelles. Dissemblables au début, elles ont évolué en convergeant, mais cela ne supprime en rien l'individualisme foncier; pour ressembler à l'attitude du voisin, l'attitude de chacun n'en demeure pas moins une attitude personnelle; et chacun demeure exclusivement occupé de lui-même.“ Op. c. pg. 285/6. Vezi și pg. 290/291.

în deplină evidență, așa că studiul așaziselor societăți animale ar contribui la înțelegerea celor umane în sens negativ, zguduind anume chiar principiile de bază a sociologiei umane tradiționale. Natura umană fiind neschimbată, asociațiile omenești nu ne înfățișează decât variații de agregate de indivizi în limitele plasticității naturii omenești care, prin posibilitatea comunicării se vede, e mai mare decât a celei animale.

Teoria d-lui *Rabaud* aduce un sprijin puternic concepției individualiste, care se poate lăuda acuma de a-și fi găsit și o solidă fundamentare și verificare biologică ¹⁾. Metafizica naivă a școalei durkheimiene a primit o nouă replică bine formulată și sprijinită pe observația faptelor.

Citind cartea d-lui *Rabaud* și cumpenind argumentele sale, teoria organicistă precum și sociologismul durkheimian ni se înfățișează ca niște construcții pur imaginare, ca „mituri” din cari s'a nutrit pînă azi sociologia în lipsa de cercetări serioase, vrednice de a fi numite științifice. Reprezentările colective, conștiința colectivă, existența supraindividuală a societății, constrîngerea inexorabilă ce ar exercita-o societatea asupra indivizilor — toate acestea își pierd orice sens.

Concluziile d-lui *Rabaud* sînt menite să împingă sociologia de azi la o nouă revizuire a principiilor ei de bază, — dacă mai vrea să-și apere dreptul de existență ca știință autonomă.

Incheierea autorului este clară și precisă :

„Astfel, ori din care lature am porni studiul societăților, nu ajungem să descoperim o caracteristică a lor proprie, în afară de intertracțiunea. Totdeauna, decum analiza risipește complicațiile aparente, individualul se ivește și socialul dispare. Fie că indivizii trăesc grupați sau împrăstiați, fie că se adună sau nu în acelaș habitat, noi nu vedem deosebiri adevărate, nu găsim nimic ce rezultă din viața în comun ; constatăm mai degrabă că această viață în comun nu determină la individ nici o schimbare însemnată, niciun fel special de activitate : Societatea n'are nimic ce i-ar fi propriu. Pe un fond individualist se desvoltă societățile umane ; acest fond, ele îl păstrează în întregime fără a-i aduce nicio modificare. Și am mai putea spune, fără a-i adăoga ceva într'adevăr important. Oamenii, totuș, posedă stări de conștiință clară și cari introduc în viața socială un element nou. Subt influența lor, activitatea indivizilor grupați se coordonează și se organizează ; străduințele individuale depășesc viața individuală și rămîn de-alungul generațiilor, ca și cum s'ar produce un fel de ereditate socială. Cu toate acestea, individul își păstrează întreaga sa valoare și individualismul întreaga sa importanță. Individul nu se disolvă

1) Dealtminteri și alte lucrări de acelaș gen nu se îndepărtează prea mult de linia trasă de d-l *Rabaud*. Vezi, în această privință articolul nostru „Fundamentarea biologică a sociologiei” în *Revista de Pedagogie-Cernăuți*, 1934 Caietul I-II, An. IV (1934).

în grup, și asupra lui trebuie să se îndrepte, și se îndreaptă, de fapt, toată atenția. Numai prin el, prin modificările ce va suferi mentalitatea sa, viața socială se va putea îmbunătăți. De lungă vreme, practica zilnică utilizează în mod empiric aceste noțiuni, deoarece practica, care țintește spre rezultate, este roaba faptelor. Dar, îngrădită în sfera sa, ea nu dă toate roadele decât dacă teoria, rînduind faptele și desfășurînd rezultatele, o susține și o însuflețește.“¹⁾

„Conștiința clară“ îl deosebește pe om de animal și dă vieții în comun a oamenilor o înfățișare nouă față de cea a animalelor. „Apariția, cel puțin dezvoltarea de stări de conștiință clară, face, într'un fel oarecare, ca indivizii să iasă din ei înșiși. Nu numai că fiecare dă vecinului său o atenție încordată, dar el simte trebuința de a intra în comunicare cu el. Se stabilește apoi, ca de la sine, un cod de semne care se aplică la obiectele împrejuritoare sau la sentimente variate. Un graiu se naște, care imprimă vieții sociale o înfățișare nouă. Indivizii nu se mai mărginesc de a trăi în comun, ei trăesc mai intim unii prin alții; ei se întrepătrund într'o măsură oarecare. Ei se întrepătrund cu atît mai mult întrucît fiecare își dă seama de sentimentele pe cari le îndură; el se descoperă pe sine și, în urmă, îl descoperă mai bine pe altul“. (pg. 285).

Dar și această interpenetrație „nu suprimă întru nimic individualismul funciar; oricît s'ar asemăna atitudinii vecinului, atitudinea fiecăruia nu rămîne mai puțin o atitudine personală: și fiecare rămîne exclusiv ocupat de sine însuș“. (pg. 286).

Vedem deci că autorul, deși constată o mare deosebire între viața în comun a animalelor și cea a oamenilor, se străduiește totuș să le aducă la un numitor comun. El nu vrea să iasă din sfera biologiei și, căutînd să evite erorile și contradicțiile sociologismului durkheimian, își închide drumul spre înțelegerea fenomenelor sociale specific umane.

Sociologia, zicem noi, începe acolo unde se sfirșește teoria biologică a d-lui *Rabaud*. „Apariția (sau dezvoltarea), stărilor de conștiință clară“, funcțiunea graiului și consecințele ei, interpenetrația — sînt probleme cari depășesc sfera biologiei și de a căror deslegare depinde soarta sociologiei, *Durkheim*, dar și predecesorii precum și urmașii săi, au crezut că sociologia se poate constitui prin simpla enunțare a unor principii de bază (d. e. existența supraindividuală a societății considerată ca entitate înzestrată cu forță coercitivă), iar „individualiștii“ i-au atribuit individului toate însușirile în stare să explice fenomenele sociale (altruism, socialibilitate înăscută, sugestie, imitație etc.).

Noi susținem că, într'adevăr, pe plan biologic, viața socială

1) Op. c. pg. 317/8.

umană își găsește aceeași explicare ca și cea animală. *Nimic nu ne îndreptățește să dăm omului, în sfera biologiei, un loc privilegiat. Pe de altă parte însă, tăgăduim cu tărie că animalele sînt solipsiste, deci că fenomenul comunicării și al „interpenetrației” începe abia la om.* Faptul (care din observațiile d-lui Rabaud e evident), că viața în comun a animalelor e lipsită de organizație conștientă, finalistă, nu exclude o comunicare și interpenetrație de altă natură între indivizi. „Interacțiunea” nu este, cum ar vrea să ne facă a crede d-l Rabaud, o determinare pur spațială și mecanică, în felul obiectelor în spațiu. Agregatele animale, rezultate din interacțiune, nu sînt numai o sumă de indivizi juxtapusi, oricît de mult s’ar apropia de agregatele de corpuri fizice cari într’adevăr sînt sume (d. ex. o grămadă de nisip). *Imaginea semenului, oricît de ștersă și nelămurită s’ar oglindi în conștiința individului, reprezintă elementul nou în sfera biologică spre deosebire de domeniul fizic unde lipsește.* Așa că, împotriva d-lui Rabaud, care susține că individul se comportă în societate ca și cum ar fi solitar, noi îndrăznim a zice: „*Individul solitar se comportă ca și cum ar fi în societate*”.

Se înțelege că adevărul e la mijloc. Problema este doar de a arăta cum, dincolo de sfera pur biologică, unde se poate justifica și enunțarea d-lui Rabaud dar și a noastră, se încheagă Societatea ca obiect al Sociologiei și Comunitatea ca obiect al Eticei.

26. SIMȚURILE ȘI INTELECTUL

În verificarea ipotezei sale (privind solipsismul animalelor) d-l Rabaud s’a servit în primul rînd, dacă nu exclusiv, de exemple luate din viața insectelor, asta și pentru că societățile de insecte au prilejuit nașterea și răspîndirea mitului privind perfecțiunea societăților animale. Dar distrugînd credința în minunile săvîrșite de natură în alcătuirea „Statelor” de albine, furnici și termite, a nimicit oare autorul toate temeiurile sociologiei animale? Se poate oare spune că *animalul* nu e capabil să formeze o societate? Și dacă am ajunge, ceea ce nu credem, la acest rezultat, am fi oare în drept să susținem că și omul nu e sociabil, deoarece, animal fiind, în fond rămîne și el solipsist (comunicarea, interpenetrația, dînd numai solipsismului și egoismului funciar o înfățișare specifică)?

Ni se pare că drumul cercetării ar trebui să fie altul. Credem că nu se poate vorbi de „animal” în general, cînd e vorba de a descoperi izvoarele și limitele sociabilității, ci ar trebui observată fiecare specie și varietate, cum de altminteri și „omul” nu ni se înfățișează ca un tip unitar din punct de vedere al sociologiei, deșiologii sînt dispuși a vorbi de „om”

ca specie, varietățile neprezentînd un interes deosebit. Nici antropologia, care dă subdiviziunilor o atenție mai mare, nu reușește să ne explice „tipurile de organizație socială“ ca izvorînd din tipul rasial (ceeace *Max Weber* a arătat cu prisosință). Problema ni se înfățișează deci învăluită de un strat gros de dificultăți aproape cu neputință de pătruns. Și totuș vom încerca să străbatem pînă la miezul ei, mai ales că pînă acuma am făcut toate pregătirile necesare și am și descoperit punctul unde putem aplica pîrghia rațiunii pentru a rupe învelișul.

Lăsăm la o parte insectele. Aci observațiile d-lui *Rabaud* ne-au convins că nu poate fi vorba de societăți organizate în mod conștient și în vederea unui scop comun al asociațiilor. Dar nu putem tăgădui că la unele animale găsim asociații întemeiate și pe o anumită înțelegere și „interpenetrație“ psihică a membrilor asociației. „Semenul“ nu este un fenomen din împrejurime ca oricare altul și care desprinde numai anumite reacțiuni fără să atingă și să transforme viața sufletească a individului. D-lui *Rabaud* îi place să vorbească de „vecin“ nu de „semen“. Dar noi punem greutatea pe această deosebire, care în urmă, la om își dobîndește o importanță nebănuită. Numai în înțeles foarte larg și, deci, vag se poate vorbi de un proces dialectic la animale, care să dea rezultatul pe care, în anumite condițiuni, îl dă la om. Nu s'a putut constata, anume, la niciun animal ivirea *dualismului*, *separațiunea între trup și suflet* și nici, prin urmare, ezitarea animalului de a se indentifica sau cu trupul sau cu sufletul. Asta din pricina că animalul nu ajunge la noțiunea corpului (material, în trei dimensiuni). Fără îndoială că animalul a ieșit din dimensiunea a doua (vezi exemplul dat de *Bergson*) construind dimensiunea a treia prin mișcările sale (distanțarea corpului său de alte corpuri), dar el nu postulează terminarea acestei construcții, nu consideră niciodată fenomenul senzibil ca simplu simbol (indiciu) al unui corp, ci pentru animal corpul se confundă cu fenomenul, iar spațiul în trei dimensiuni nu reprezintă decît posibilitatea practică de a se mișca în toate direcțiile. Conștiința de sine a animalului nu depășește, în stare de veghe, acea încordare necesară de a se separa de celelalte lucruri, fără să ajungă vreodată la pozițiunea „Eului identic cu sine“ (fie că se identifică — într'un moment dat al procesului dialectic — cu trupul sau cu sufletul). *Lumea inteligibilă a corpurilor în trei dimensiuni îi rămîne animalului necunoscută*, întrucît constituirea ei cere desăvîrșirea procesului dialectic, la care animalul nu ajunge niciodată, lipsindu-i mijloacele de comunicare de cari dispune omul și pe cari omul a fost în stare să le perfecționeze. Dacă vrem să fim mai prudenți în afirmațiunile noastre, vom zice că „animalitatea“ nu l-a împiedicat pe om să ajungă la știința despre corpuri (la „fizică“) și, în urmă, la intrarea în lumea spirituală — în istorie.

Nu e important deci să constatăm (cu *Max Scheler*) că omul e singura ființă care cunoaște obiecte (corpuri în trei dimensiuni), ci important este faptul că ajungînd la această cunoaștere el trece (și trebuie să treacă) la construirea dimensiunii a patra (a timpului istoric).

De solipsismul (și egoismul) animalului se poate vorbi numai prin analogie cu omul care a învins solipsismul și e în stare să fie altruist (deși nu trebuie să fie totdeauna). Prin urmare, teoria d-lui *Rabaud* e din capul locului antropomorfică. El consideră animalele ca oameni lipsiți de posibilitatea comunicării (interpenetrației psihice) și conchide apoi că și oamenii nu sînt decît animale cari, deși au această posibilitate, rămîn în fond tot animale. Naturaliștii moderni caută a înlătura mai degrabă hotarul între animal și om prin animalizarea omului, pe cînd înainte vreme acest hotar era considerat ca existînd dela începutul vremurilor și care trebuia adîncit prin îndepărtarea tot mai mare a omului de animalitate. Dar credem că e necesar să se arate legăturile pe cari omul le are cu animalitatea precum și mijloacele ce le are la îndemînă pentru a ieși din sfera animalității.

Insemnăm așadar că la multe animale „superioare“ există o înțelegere a stărilor sufletești a „semenului“ și reacțiuni specifice rezultate din această înțelegere. Dar nu numai stări emotive trecătoare se ivesc ca reflex al înțelegerii comportamentului semenului, ci și sentimente de simpatie, și antipatie, prietenie și dușmănie se nasc și durează între animale cari trăesc împreună. Se poate observa, cred, și o solidaritate înăuntrul grupului în fața unui dușman comun și în fața „străinului“, adică a unor indivizi de aceeaș specie, cari însă nu fac parte din grup. Stările sufletești ale animalului (dar ne dăm seama că, vorbind de suflet, umanizăm viața animală) prin expresiile lor multiple, gesturi și sunete, trezesc reacțiuni cari ne arată că „semenul“ e înțeles și că în temeiul acestei înțelegeri se pot încheia „comunități“ animale. Și la animale deci, simpatia dă naștere la formarea de grupuri, iar antipatia la desfacerea lor. Nu intră aci în joc numai interatracțiunea și interrepulsiunea, ci manifestări ale vieții afective. Dacă atitudinea mamei față de pui am vrea s'o interpretăm numai ca fenomen de interatracție, am greși cred că foarte mult, aplicînd aci un termen de mecanică și fizică fără nicio îndreptățire. Și la om doar, raportul între mamă și copil își are explicarea sa în sfera animală și limitîndu-l chiar în această sferă, n'am putea îndrăzni să vorbim de simplă interatracțiune între doi indivizi cari rămîn totuș monade închise.

Ni se va obiecta că unele mame, și la animale și la om, simt o repulsiune față de copiii lor, ba chiar (la animale) unele mame își mănîncă puii nou născuți. Dar excepțiile întăresc regula și o observație mai atentă va putea descoperi că avem

de a face cu cazuri patologice. Excludem se 'nțelege cazurile de pruncucidere (la om) din pricini sociale (copii ilegitiți etc.), considerînd aceste fenomene numai în hotarele biologiei.

Progresul pe care omul a fost în stare să-l înfăptuiască nu stă într'o deosebire adîncă și inexplicabilă a naturii umane de cea animală. Căci, dacă ar exista această deosebire, omul ar fi fost dela început, pretutindeni și totdeauna o ființă „superioară“, rațională, morală și ar fi fost în posesiunea tuturor cunoștințelor privind natura și destinul său propriu. Ci deosebirea privește numai posibilitatea ce-o are omul de a comunica semenului său *nu numai stările sale sufletești ci și cauza care le-a provocat*. Animalul, zicem, are numai imagini („fenomene“) și stări sufletești ca reacțiuni ale ivirii imaginilor, fără să poată despărți imaginea de obiectul ce-o produce. Omul ajunge, prin perfecționarea mijloacelor de comunicare cu ceilalți oameni, să fixeze izvorul imaginii, „obiectul în sine“, corpul așa cum există pentru sine în spațiul cu trei dimensiuni. La Kant corpul este fenomen, iar pe lingă și îndărătul corpului fenomen ar trebui căutat „lucrul în sine“, care nu poate fi cunoscut. Pentru noi, fenomenul este bidimensional și indiciu al existenței corpurilor. Fizica, știința generală a corpurilor, ajutată de o serie de științe începînd cu matematica și sfîrșind cu sociologia, se străduiește să cerceteze toată lumea corpurilor, natura lor și legile cari determină raporturile lor întreolaltă. „Lucrul în sine“ nu este deci, pentru noi (dar și pentru fizicieni) un ceva necunoscut, ci chiar obiectul științelor exacte, cari au făcut progrese uimitoare în descoperirea diferitelor însușiri ale lucrurilor în sine (independente de felul cum ne apar nouă). Așa dar „forma intuiției“ este, pentru noi, spațiul în două dimensiuni, iar spațiul în trei dimensiuni este o categorie (categoria fundamentală) a intelectului. Acest spațiu se naște prin faptul că la fenomenul în două dimensiuni se adaugă mișcarea (măsură și expresia timpului „fizic“). La animal mișcarea creează în *continuu* timpul fizic, fără ca această continuitate să fie întreruptă prin „noțiunea corpului în trei dimensiuni“, noțiune ivită, la om, prin procesul dialectic, în cursul căruia se fixează sistemul de semne (simboluri) pentru exprimarea raporturilor între „lucruri“.

După cele spuse însă, trebuie să stăruim asupra duor fapte importante.

Intîiu : semnele (simbolurile) exprimă și la om ca și la animale stări sufletești (emoții) provocate de diferitele imagini și cari trezesc la ceilalți indivizi emoții asemănătoare. Al doilea : și la animale putem observa începuturi de „cunoaștere“ (înțelegere, „inteligentă“) în temeiul acestor semne, cînd odată cu emoția se ivește și imaginea care a provocat-o. De pildă, cînd într'un grup de animale un individ se sperie de ceva (d. ex. de un lup), celelalte animale se sperie și ele fără să știe

de ce, adică fără ca expresia de frică a individului speriat de lup (deci care are imaginea lupului) să trezească la ele imaginea lupului. La om, cînd un individ zărește un lup, nu numai că va da (prin gesturi, țipete, schimbarea feței, fugă) expresie emoției sale de frică și groază, dar cuvîntul „lup!“ va arăta și cauza (imaginea) care i-a trezit emoția și va produce și la ceilalți indivizi aceeași imagine. Posibilitatea de a determina și exprima precis cauza emoțiilor îl deosebește pe om de animal. E o deosebire de grad, întrucît și la multe animale există această posibilitate într'o anumită măsură. Marea și fundamentală deosebire se înfăptuește prin perfecționarea sistemului de semne în așa fel ca imaginile să se separe de lucruri, ca să se postuleze existența lucrurilor (a corpurilor) independentă de apariția imaginilor. Această separațiune (cum am demonstrat îndeajuns) e cu neputință în sfera subiectivă, dar devine posibilă prin procesul dialectic, care fixează semnificația simbolurilor creînd astfel limbajul *științei obiective*. Dar nu numai limbajul științei, ci și *lumea inteligibilă* a științei, al cărei obiect este natura, dar nu (ca la Kant) considerată ca totalitate a corpurilor-fenomene ci ca totalitate a corpurilor-lucruri în sine. Locul privilegiat ce-l ocupă matematica în ierarhia științelor rezultă din faptul că în această știință separațiunea imaginii de obiect (corp în trei dimensiuni) își atinge limita. Sistemul de semne reprezintă așa zicînd rețeaua în care e prinsă toată realitatea obiectivă, independentă de apariția contingentă a unui subiect, iar subiectul devine numai condițiunea logică pentru desfășurarea operațiunilor de gîndire prin care orice eveniment poate fi determinat prin coordonatele rețelei. Ceea ce înseamnă că prin matematică (în sensul adecvat de „învățare“, „cunoaștere“) subiectul, ca *res cogitans*, își dobîndește libertatea deplină față de natură și devine stăpînul ei. Natura e supusă calculului și orice schimbare în natură este, prin calcul, previzibilă.

Dar ar fi greșit să spunem : *omul* se deosebește de animal prin faptul că posedă știința naturii ca totalitate a corpurilor. Ci trebuie să zicem : acei oameni se deosebesc de animale cari își dobîndesc știință. Ajungem deci să întărim teza filosofiei antice că numai înțeleptul (filosoful) este om în adevăratul înțeles al cuvîntului. Și, pe lîngă asta, mai trebuie să constatăm că cei vechi au descoperit și adevărata metodă a filosofării care este dialectica. Dar am fost nevoiți să dăm termenului de „dialectică“ un înțeles mai lămurit și mai potrivit faptelor. *Socrates*, după cum arată *Platon*, susținea că fiecare om posedă știința lucrurilor, astfel că filosofarea ar avea numai scopul să scoată această știință în plină lumină. Valabilitatea universală a adevărului își are deci, la *Socrates-Platon*, temeiul în puterea (înăscută) de cunoaștere a individului. Această concepție, determinată de obiecțiunile sceptice (relativiste) ale

sofiștilor, trage hotar de netrecut între om și animal. După cercetările noastre, nașterea științei trebuie căutată în metoda elaborării ei. Individul izolat are cunoaștere prin imagini și ordinea imaginilor e determinată de constituția sa organică, prin instinctele sale. Comportamentul său rezultă din felul reacțiunilor emotive provocate de diferitele imagini. Imaginea apei desprinde în organismul puiului de rață toate mișcările organice caracteristice paserilor înotătoare. Memoria animalelor e imaginativă, organică, legată de funcțiunea simțurilor. Deosebiri organice între animale sînt hotărîtoare pentru deosebirea comportamentului lor. Dresajul animalelor se întemeiază pe această memorie imaginativă. Și omul poate fi și trebuie studiat pe acest plan, așa cum au încercat-o senzualiștii și, mai ales, *John Locke*. Obiecțiunea lui *Leibniz* — „nisi ipse intellectus“, trage linie de hotar între sfera psihologiei animale (cuprinzînd și pe om) și cea a psihologiei umane propriu zise. E doar lămurit că omul (așa ca și celelalte animale) n'ar putea face psihologie senzualistă dacă simțurile ar fi singurul izvor de cunoaștere. Dar și *Leibniz* greșește crezînd că omul are o nouă facultate (înnăscută, deci organică) de cunoaștere — intelectul. Omul nu are o nouă putere de cunoaștere („intelligență“ au doar și multe animale), ci el e în stare să ajungă prin perfecționarea metodei la o cunoaștere superioară. „Cunoașterea intelectuală“ izvorește deci din metodă, nu din constituția organică a omului. Logos-ul este produsul dialogului. Aci, în procesul dialectic, am căutat deslegarea problemei deosebirii între om și animal și explicarea nașterii științei umane. Dar mai stăruie un vâl subțire de îndoială de-asupra teoriei noastre: dacă știința ar putea înfăptui o separațiune absolută și definitivă între imagine și obiect, omul (cel puțin filosoful) ar deveni o ființă pur intelectuală, evadată din lumea corpurilor și intrată în lumea spiritelor (în dimensiunea a patra).

27. ȘTIINȚA ȘI DOCTRINA CREȘTINĂ

Prin dialog (sau, în general vorbind, prin metoda dialectică) oamenii reușesc să cunoască lumea exterioară, obiectivă, intersubiectivă, lumea științei, lumea cum este în sine și pentru sine, lumea-obiect independentă de subiect și de legile subiectului. Am arătat însă în altă parte că această obiectivare a lumii presupune dobîndirea subiectivității a individului care cunoaște, adică ieșirea sa de sub legile naturii și intrarea sa în sfera libertății. Nu subiectul impune naturii legile sale (așa cum credea *Kant*, împins de îndoielile lui *Hume*, dar nici natura nu-i impune subiectului legile ei, cum ar vrea să ne facă a crede naturaliștii. Înțelegerea lumii înfăptuită de știință îi

dă omului și stăpânire asupra lumii, fără atingerea autonomiei ei și fără ca ea să tulbure libertatea omului ca ființă cuge-tătoare. Condițiunea însă pentru stabilirea acestui raport de respectare reciprocă a autonomiei este renunțarea omului de a se identifica cu trupul și, mai presus de toate, de a considera trupul ca parte a naturii și ca primul lucru care trebuie stăpânit cu ajutorul științei. Transformarea trupului în instrument docil și tot mai perfecționat în vederea cercetării și stăpînirii naturii — iată condițiunea primordială și necesară pentru cercetarea și stăpînirea naturii!

Atingerea acestui ideal filosofic, despre care vorbește cu atîta rivnă și însuflețire filosofia veche și care a rămas pînă 'n zilele noastre idealul savanților, ar avea însă, tradus în practică, urmări nebanuite. Atenția dată în mod exclusiv obiectului și posibilităților de stăpînire a lui prin descoperirea legilor cărora le este supus, nu poate fi cheltuită decît în paguba cunoașterii de sine a subiectului și a cunoașterii raporturilor între subiecte. Știința ca scop în sine reduce rolul subiectului la simplă condițiune logică a cunoașterii. Problema pluralității subiectelor și a ordinei morale care determină comunitatea trebuie însă scoasă din sfera preocupărilor intelectului îndreptat în mod exclusiv asupra naturii-obiect.

În clipa ce se ridică această problemă, înțelegerea și buna pace între subiecte încetează. Astfel congresele „internaționale“ se pot desfășura în cea mai perfectă liniște și cordialitate, dacă discuțiile nu ating probleme „morale“, ci se mișcă numai în sfera *științei obiective*. Cînd însă s'ar încerca organizarea unui congres internațional, ba chiar național, care să pună la ordinea zilei problema existenței lui Dumnezeu, a nemuririi sufletului, a libertății, a binelui și răului etc., nu știu zău, dacă un astfel de congres nu s'ar sfîrși cu o încăerarea generală și sîngeroasă. *Savantul pur* n'are rasă, naționalitate, religie, morală, — el nu este decît res cogitans, subiect care cercetează obiectul: el nu este persoană morală, liberă și autonomă, ci numai condițiunea logică a cunoașterii lumii cum este în sine și care există așa cum este independent de existența subiectului, care nici nu face parte din lumea-obiect ci se găsește în altă dimensiune. Dar să ne aducem aminte de punctul de plecare. Știința s'a născut prin separațiunea progresivă a imaginii de obiect în cursul procesului dialectic. Ceea ce se poate exprima și explica în diferite feluri. Se poate zice: imaginea e desbrăcată tot mai mult de semnificația ei afectivă (emotivă) — și numai în acest fel doar ea devine semn pentru obiect (lucru, corp în trei dimensiuni). Fie că e vorba de „cuvînt“ sau semne algebraice, înainte de toate imaginea senzibilă a unui astfel de simbol n'are nicio valoare și nicio putere afectivă. Cînd un profesor de zoologie merge cu elevii săi în grădina zoologică și se oprește în fața diferitelor fiare, aceste animale nu sînt decît imagini-

simboluri servind susținerii și întregirii sistemului de simboluri care, în totalitatea sa constituie știința numită zoologie. Altfel se prezintă chestiunea când o mamă, oprindu-se cu băiatul ei cam răsfățat la cușca lupului, îi spune : „Dacă nu vei fi de-treabă, la noapte are să vie lupul și are să te muște“. Aci imaginea lupului își are deplina ei valoare afectivă, așa cum și-o are când un drumeț rătăcit iarna în Bărăgan întâlnește un lup. E aceeaș mare deosebire ca și între un medic care cercetează un copil bolnav și observă simptomele boalei și mama copilului care veghează la căpățiii lui și pentru care orice geamăt al bolnavului îi sfîșie inima de durere ; pentru medic bolnavul reprezintă un caz tipic sau interesant al unei anumite boale, pentru mamă boala copilului e o nenorocire ; pentru medic însănătoșirea copilului e o problemă care pune la încercare arta sa întemeiată pe știința ce și-a dobîndit despre organismul uman, pentru mamă ea înseamnă redobîndirea fericii și a încrederei în bunătatea lui Dumnezeu. Pe mamă n'o interesează funcțiunile organismului și probleme de anatomie, fiziologie etc., ci suferințele lui, bucuriile lui, nădejdiile lui — în general : viața sa sufletească.

Aci găsim și cheia întregii probleme : interesul pentru sufletul semnelui a pus în mișcare toate străduințele îndreptate spre cercetarea lumii obiective. Știința e un produs secundar al preocupărilor morale ; ea a avut dela început și și-a păstrat pînă azi o valoare instrumentală în vederea închegării și desăvîrșirii comunităților morale omenești. Aceste comunități se deosebesc însă în mod esențial și radical de comunitățile animale (biologice), întemeiate și ele, ce-i drept, pe înțelegerea semenului, dar în cari, din pricina imperfecțiunii mijloacelor de comunicare nu s'a putut naște și n'a putut progresa știința. Comunitățile animale se încheagă și se desfac în limitele înguste trase de constituția organică a diferitelor specii și variații. La om știința l-a liberat pe individ de subt constrîngerea legilor biologice, deschizîndu-i drumul spre stăpînirea naturii, *a corpurilor de orice fel ar fi ele*. Procesul dialectic s'a complicat la om într'un mod extraordinar, astfel că omul ajungînd să cunoască pe semenul său ca suflet, și-a dobîndit și o conștiință de sine care îi îngăduie să se ridice de-asupra lumii corporale, într'o sferă inaccesibilă animalului.

În această sferă, a libertății și autonomiei subiectului, se ivește problema solipsismului într'o cu totul altă semnificație decum o expune d-l *Rabaud* în tratatul său. Pornind dela premisa greșită că individul uman are dela început conștiință de sine și poate deveni prin puterile sale proprii stăpîn al naturii (care cuprinde și pe semenii săi), omul poate tăgădui valoarea comunității și se poate îndrepta chiar împotriva ei, proclamînd suveranitatea sa proprie, absolută și neîngrădită. Numărul astorfel de indivizi a sporit cu progresul științelor

și am arătat cum școlile „moderne“ contribuiesc la răspîndirea acestei concepții.

Intoarcerea spre comunitatea morală, adevăratul izvor al valorilor umane, nu se poate înfăptui, cum cred unii, prin înapoierea la animalitate și prin acceptarea ordinii biologice, ci prin stăpînirea naturii în vederea înfăptuirii și desăvîșirii unei ordine superioare : a celei morale.

Invățătura creștină i-a arătat omului drumul spre mîntuire, spre dobîndirea vieții de veci în comunitatea celor buni. Teoria comunității omenеști e menită să demonstreze că drumul arătat de doctrina creștină e singurul drum posibil pentru înaintarea omenirii spre spiritualitate și înfăptuirea ordinii morale vroită de Divinitate.

Desprinsă de doctrina creștină, care a desvăluit adevărata menire a omului, știința își pierde orice valoare. Ea poate deveni doar un mijloc pentru înăsprirea luptelor între comunitățile omenеști și sporirea suferințelor omenirii. Organizarea savantă a războaelor între națiunile „civilizate“ este numai unul din exemplele progresului realizat de știință. Aci, în progresul tehnicismului de tot felul în vederea asigurării vieții omului-animat, trebuie căutat izvorul solipsismului și egoismului uman. Dar nu mai puțin adevărat este că floarea dragostei creștine nu s'a ofelit cu desăvîșire. Uriășele organizații raționalizate, politice și economice, se prăbușesc acolo unde nu sînt susținute de sentimente de simpatie și dragoste, acolo unde nu se poate închea o comunitate națională întemeiată pe principii de dreptate și pe credința în judecata severă dar obiectivă a Istoriei, în care se oglindește voința divină.

Știința îl face pe individ puternic și suveran, dar el ar orbecăi în întunec și și-ar cheltui zădarnic puterile, dacă n'ar fi legat prin sentimente de dragoste de comunitatea în care și-a dobîndit libertatea și puterea, în care și-a dobîndit un suflet nemuritor.

28. DESTINUL OMULUI

Se spune : prin știință omul devine stăpîn al naturii. Dar această enunțare exprimă mai mult o nădejde, dacă prin termenul de „om“ înțelegem specia umană în totalitatea ei. Am trebui să spunem că *individul uman* poate deveni prin știință stăpîn al naturii. Condiția însă este ca mai întîiu să înceapă cu stăpînirea trupului său șa parte a naturii. Căci e lămurit că „a stăpîni“ înseamnă a acționa, a făptui în vederea unui scop. Acțiunea cere însă în primul rînd stăpînirea instrumentului. Orgoliul omului care profită de știința și de înfăptuirile altora, el însuș nefiind stăpîn pe trupul său, e cu totul neîn-

dreptătit. Nu numai din acest punct de vedere, ci cu adevărat sălbatecul care își construiește armele de apărare și adăpostul pentru sine și familia sa e mai civilizată și mai stăpîn asupra lucrurilor, decît trîntorii „civilizați“ cari se folosesc de toate invențiile tehnice fără să fi contribuit cu nimic la progresul științei umane. În lumea civilizațiilor trebuiesc căutați adevărații barbari, animale solipsiste și egoiste cari trăesc de pe urma muncii intelectuale și manuale ale altora și cari, departe de a fi stăpîni pe trupul lor, sînt robii poftelor trupești și se identifică cu desăvîrșire cu trupul lor. Știința deci îl aruncă pe individul uman dincolo de sfera lumii corporale. Dar aci, în noua sferă pe care am numit-o spirituală, el poate fi un rătăcit, negăsind drumul ce duce spre împlinirea destinului uman, sau poate fi un suflet plin de imaginea unei ordine ce-i asigură înălțarea spre Dumnezeu. *Ludwig Klages*, dar și mulți alții, văd în primul rînd pe cei rătăciți și cred că *spiritul* ucide *sufletul*, astfel că singura scăpare a omului ar fi întoarcerea spre ordinea naturală, organică (biologică). Acesta este și înțelesul termenului de „comunitate“ în opoziție cu cel de „societate“ la *Ferdinand Tönnies*. Această opoziție nu este altceva decît constatarea că individul uman, prin „știință“ evadează de sub constrîngerea legilor naturii (fizice), devenind liber și autonom. Adevărat este că această libertate nu înseamnă, după cum cred raționaliștii (și aci greșește și *Max Weber*), o înălțare a omului, dar nici nu înseamnă o cădere cum crede *Klages* sau *Tönnies*, ci înseamnă că omul intră într'o sferă unde e posibilă atît înălțarea cît și căderea. Înălțarea merge pe linia închegării și desăvîrșirii unei comunități pe care am numit-o morală, căderea însă e urmarea împotrivirii omului de a accepta ordinea morală și a trufiei sale ce-l îndeamnă să se proclame suveran și liber de orice obligație față de semenii săi și față de Creatorul lumii. O întoarcere la comunitatea naturală (organică) îi este oprită omului după ce a gustat din fructul cunoașterii binelui și a răului. În diferitele „religii“ găsim primele licăriri ale conștiinței omenești, că dincolo de lumea corpurilor există o ordine spirituală, a sufletelor stăpîne pe materie. Filosofia greacă mai întîiu a încercat să schițeze o imagine a ordinei morale, iar doctrina creștină i-a deschis omului drum larg spre cunoașterea acelei lumi și spre dobîndirea unui loc în ea.

Știm că abia după multe lupte, rătăcirii și suferințe, istoria omenirii se va îndrepta spre ținta arătată de creștinism, dar sîntem convinși că ea intrat pe acest drum și că, după veacuri, comunitatea spirituală a omenirii se va înfăptui. Cei ce-au cetit cu atenție tratatul nostru vor fi desprins lesne argumentele pe cari se sprijină această certitudine. Noi nu vedem în știință o piedică a desăvîrșirii morale a omului, ci dimpotrivă un ajutor necesar. Pe știință doar se întemeiază toate artele

umane, iar numai artele pot asigura închegarea și dăinuirea comunităților umane generatoare de suflete nemuritoare. Valoarea științei, chiar prin originea ei, stă în subordonarea ei absolută sub scopurile morale ale omului. Solipsiștii și egoiștii, oricât de numeroși ar fi ei în zilele noastre, nu sînt decît animale rătăcite într'o lume pe care n'o înțeleg, sînt suflete avortate menite să piară înainte de a-și fi cunocut adevăratul destin. Pentru acești oameni (dacă merită acest nume), mijloacele de cari dispun pentru a-și afirma stăpînirea asupra naturii, au devenit scopuri, iar sufletul lor rămîne închis pentru orice străduință de înălțare spre lumina adevărului.

Bilca, 30 August 1939.

— SFÎRȘIT —

NOTE

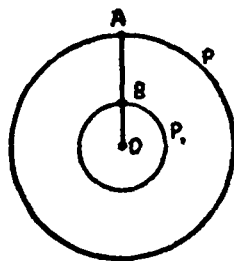
1. APORIILE ELEAȚILOR

Exemplul lui „Ahil și broasca țestoasă”. I se dă broaștei un avans de 1 m, iar Ahil să alerge de 10 ori mai repede. Ahil într'un anumit timp va fi străbătut 1 m; în acelaș timp broasca a înaintat cu 10 cm; pe cînd Ahil va străbate acești 10 cm, broasca va fi înaintat cu 1 cm. ș. a. m. d. — deci Ahil nu poate „întrece” broasca.

Concluzia este exactă, dacă măsurăm spațiul prin unități de spațiu și timpul prin unități de timp; dar întrucît de fapt noi măsurăm spațiul prin timp și timpul prin spațiu — raționamentul e greșit; prin urmare Ahil va întrece broasca, ceea ce confirmă de altminteri și realitatea.

Să vedem cum se prezintă raționamentul întemeiat pe experiență.

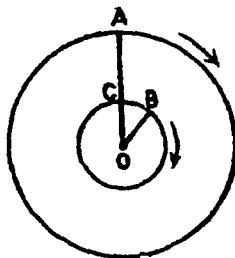
Să ne imaginăm un cadran fix și un arătător de o lungime oarecare.



În punctul A s'ar afla Ahil, în B broasca.

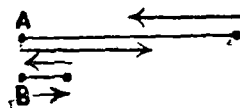
Dacă învîrtim arătătorul, punctele A și B vor descrie două cercuri, și să presupunem că periferia P este de 10 ori mai lungă decît P'. Să presupunem că arătătorul se întoarce la pozițiunea sa inițială într'o minută. Înseamnă că și Ahil și broasca se vor întoarce exact în acelaș timp la locul lor de

pornire. Dacă îi dăm broaștei un avans de 10 cm., dar OB și OA să formeze un triunghi rigid, e evident că Ahil nu va putea întrece nici când broasca; ea își va păstra totdeauna avansul, adică va trece prin C înaintea lui Ahil.



Totașa într'o mișcare pendulară pe o linie dreaptă presupunind iarăș că și Ahil și broasca parcurg distanța înainte și înapoi într'o minută.

Ce înseamnă însă 1 minută? Înseamnă că pe lângă cadranul de mai sus, sau cele două mișcări pendulare mai am un ceas, care prin mișcarea unui arătător îmi dă unitatea de timp prin care măsoar spațiul parcurs de Ahil și broască. Dacă



ar exista numai Ahil și broasca, atunci una din cele două mișcări circulare (pendulare) ar trebui luate ca unitate de măsură de timp și măsurind prin ea pe cealaltă, am găsi de câte ori mai repede sau mai încet ar trebui să se miște Ahil față de broască sau broasca față de Ahil pentru a parcurge în acelaș timp o distanță mai mare sau mai mică = deci în timp ce broasca se mișcă cu viteșa 1, Ahil trebuie să se miște cu viteșa 10; sau în timp ce Ahil se mișcă cu viteșa 1, broasca se mișcă cu viteșa $\sqrt{\frac{1}{10}}$. Într'un raport analog stă cadranul ceasului meu

cu toate cercurile paralele cu ecvatorul pământului. Dacă-l fixăm pe Ahil pe ecvator, iar broasca mai spre Nord sau mai spre Sud, amîndoi vor face înconjurul pământului într'o zi, Ahil alergînd mai repede, broasca mai încet; la poli broasca ar sta cu buricul pe pol și învirtindu-se leneșă într'o zi în jurul ei propriu ar face aceeaș ispravă ca și Ahil care trebuie să alerge nebun în jurul ecvatorului.

Dacă Ahil și broasca s'ar mișca încontinuu în spațiul gol, *fără a pleca de undeva și fără a se opri undeva*, nici n'am putea spune care se mișcă mai repede, ba chiar n'am putea spune dacă nu cumva unul stă pe loc. Condiția este însă ca noi să călătorim sau pe broască sau pe Ahil. *Dacă am sta noi pe loc*, problema se schimbă, și am putea spune care se mișcă mai repede, având la îndemână clipirea ochilor noștri, bătăile inimii etc. sau un ceas de buzunar pentru a măsura prin aceste mișcări spațiul parcurs de cei doi concurenți.

Dar deplina deslegare a problemei rezultă din considerarea că Ahil, broasca, cadranul, punctele de plecare și sosire etc. să fie considerate ca timp rigid, ca durată, ca să poată fi întrebuițate ca măsură de spațiu. Dacă pământul, ceasul, Ahil, broasca etc. n'ar *dura*, n'ar fi identici în timp, n'am putea măsura spațiul, n'ar exista spațiu, cum n'am putea măsura timpul fără mișcare (schimbarea raporturilor spațiale între corpuri). Dar, dacă n'am putea desprinde în variațiunea și multitudinea mișcărilor mișcări circulare sau pendulare, adică *finite* noi n'am putea măsura timpul, n'ar exista timp.

Ideea că spațiul se măsoară prin spațiu și timpul prin timp a produs toate confuziile și contradicțiile, a împins la strania concluzie că spațiul este nemărginit și timpul etern, pécind de fapt spațiul este etern și timpul nemărginit, adică spațiul este fără început și fără sfârșit în timp, iar timpul fără limite în spațiu.

Ceea ce nu spune altceva decît că realitatea este o *sinteză* din spațiu și timp, sinteză reprezentată prin *corpul neschimbat în mișcare continuă*. Asupra acestei probleme vezi expunerile lui Leibniz în *Nouveaux Essais*, Cartea a II-a, Cap. XIII, XIV, XV; apoi: *Emile van Biéma, L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, Paris, Alcan, 1908 în sfârșit, Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, vol. I, ed. 2-a (1937), pg. 34—60.

2. CONCEPTE CARE CUPRIND O CONTRADICȚIE

Aporiile Eleaților pot fi discutate și din alt punct de vedere. Contradicțiile ce se ivesc, se explică și din confuzia între concepte geometrice, concepte mecanice, concepte fizice și concepte biologice. Iar discuția, ea însăș, trebuie să se desfășoare pe planul epistemologiei (gnoseologiei). Căci nu e indiferent, ci dimpotrivă foarte important să știm dacă Ahiles și broasca sînt ființe vii, corpuri anorganice, masse mecanice omogene sau figuri geometrice.

Dacă e vorba de ființe vii, felul de mișcare, (pășire, alergare, sărire, târire) depinde de constituția, viteza, de impulsul

intern, de starea într'un moment dat și de mediul în care se mișcă. Ahiles în vîrstă de patru luni nu va întrece broasca țestoasă, Ahiles bolnav sau răcit va trebui să renunțe să se ia la întrecere. Apoi nu e indiferent, dacă Ahiles aleargă pe uscat iar broasca înoată (și aici iarăș apa poate fi stătătoare sau curgătoare). S'ar putea calcula, de pildă, cu ce viteză și în ce direcție ar trebui să se miște un om pentru ca soarele să nu-și schimbe poziția față de el, adică să stea nemișcat.

Dacă e vorba de două corpuri fizice, trebuie să considerăm forțele exterioare cari determină mișcarea, figura și *compoziția* corpurilor, precum și mediul.

În mecanică problema se simplifică : aci avem a face numai cu *masse* și forțe.

În geometrie operăm cu concepte dobîndite din definiția spațiului gol și lipsit de „forțe” precum și de *masse*. „Corpul” geometric, suprafața, linia, punctul sînt noțiuni abstracte, arătînd numai relații spațiale posibile între lucrurile reale.

În fiecare din aceste ordine (biologică, fizică, mecanică, geometrică) conceptele își au, prin definiție, un sens valabil numai pentru acea ordine. Cum însă conceptele sînt însemnate prin aceleași cuvinte (simboluri), confuzia lor e ușoară și de aci se nasc contradicțiile.

Nu conceptele deci cuprind contradicții, ci contradicțiile se ivesc din greșita întrebunțare a conceptelor.

Să discutăm o problemă expusă de *Leibniz*. „Din concepte, zice el, ¹⁾ cari cuprind o contradicție, putem trage concluzii opuse, ceea ce-i absurd. Pentru explicație eu citez de obicei exemplul celei mai repezi mișcări, care cuprinde o absurditate. Dacă presupunem, anume, că o roată se învîrte cu cea mai repede mișcare, vom pricepe lesne că, prelungind o spiță a roții peste periferie, punctul ei final se va mișca mai repede decît un cuiu care se află pe periferie. Mișcarea acestuia deci nu este cea mai repede, ceea ce-i în contradicție cu premisa. În prima clipă însă am putea crede că avem ideea mișcării celei mai repezi : căci noi înțelegem doară ce spunem prin asta : — totuș n'avem nicidecum o idee despre lucruri imposibile“.

După părerea noastră contradicția dispăre, dacă întrebunțăm conceptul, „celel mai repezi mișcări” într'o ordine anumită.

La patinaj, una din figurile obișnuite este învîrtirea în jurul axei proprii. Cea mai repede mișcare va aparține celui ce va reuși să-i bată pe ceilalți făcînd cel mai mare număr de rotații într'o unitate de timp. Recordurile de viteză de acest fel pot fi încercate în diferite feluri în domeniul biologic. Alergările de cai sînt cele mai gustate. Dar : „cea mai repede

1) G. W. *Leibniz*, Philosophische Werke, herausg. von A. Buchenau und Ernst Cassirer, I Bd. pg. 26.

mişcare“ este totdeauna *comparativ* cea mai repede. Ariciul însă, luându-se la întrecere cu iepurele, ne-a arătat cum s'ar înfățișa cea mai repede mișcare în sens absolut. Adică, dacă ceva ar putea fi în același timp pretutindeni, sau, altfel spus, n'ar avea nevoie de timp pentru a străbate o distanță, oricât de mare ar fi ea, acel ceva s'ar mișca cu cea mai mare viteză. Acest ceva este „gîndul“. Iepurele crezînd că femeia ariciului e identică cu ariciul, s'a luat de fapt la întrecere cu gîndul — și a pierdut rămășagul...

Dar să ne întoarcem la roata lui *Leibniz*. Se vede lucru că *Leibniz* vorbește întîiu de o roată reală, de un obiect fizic. În urmă însă prelungeste o spiță prefăcînd-o într'o linie matematică (gîndită) și ne spune că punctul dela capătul acestei linii se va mișca mai repede decît cuiul de pe periferia roții.

Lăsăm la o parte problema dacă o linie e compusă din puncte, dacă deci la capătul liniei „se află“ un punct, așa cum se află pe roată un cuiu. Să presupunem deci că avem la capătul liniei un punct. Noi zicem : *acest punct nu se mișcă, cum nici cuiul pe periferia roții nu se mișcă*. Experiențe de felul acesta facem doar oricînd plecăm cu trenul, cu automobilul, cînd călărim etc. Punctul se poate mișca pe linie, dar *fixat* la capătul liniei, nu se poate mișca, cum nici cuiul *fixat* pe roată nu se poate mișca, deși roata se mișcă ; iar dacă cuiul nu e bine fixat, el va zbura din roată, cînd aceasta se va învîrți cu mare viteză.

Identificarea spiței unei roți cu o linie și a unui cuiu cu un punct dă cu necesitate naștere unor contradicții. Dar contradicțiile dispar, dacă definim conceptele *pentru o anumită ordine* și nu le întrebuițăm apoi decît în ordinea pentru care au fost definite. Un punct geometric n'are prin definiție nicio dimensiune ; prin urmare punctul geometric nu poate fi întrebuițat pentru a înlocui în mecanică o masă, sau în fizică un atom, sau în biologie o celulă, sau în metafizică o monadă.

Totuș ordinele amintite stau în strînsă legătură, într'un raport de filiațiune, așa cum am arătat în tratatul nostru. Contradicțiile și erorile se ivesc, cînd filosofii și savanții încearcă să reducă toate ordinele la una singură, să construiască ordinea universală după tipul unei ordine parțiale. Asta era cel puțin tendința filosofilor și savanților din trecut (*Descartes, Leibniz*). Astăzi pare că se accentuează tendința de a amesteca ordinele, în credința că în acest fel știința va putea străbate mai lesne pînă la esența realității.

3. CUNOAȘTEREA DE SINE ȘI CUNOAȘTEREA „ALTUIA“

Teoria noastră s'a dezvoltat în mod organic pornind delă prima schițare a principiilor cuprinsă în lucrarea noastră „Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței“, apărută în 1912.

În 1913 a apărut studiul lui Max Scheler „Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass“, care în ediția a doua (1931) a primit titlul definitiv „Wesen und Formen der Sympathie“.

Și pentru Max Scheler, ca și pentru noi, deslegarea problemei „comuniunii între suflete“ constituie condiția fundamentală pentru întemeierea unei Etice științifice. Însă, cu toate că *Max Scheler* vede bine faptele și pătrunde cu intuiție clară în țesătura lor descoperind rădăcirile predecesorilor săi, totuș el nu reușește să le *explice*, deoarece nu îndrăznește să-și schimbe în mod radical punctul de plecare. Concepția fenomenologică i se pune neîncetat în cale, încurcînd toată analiza sa. Afirmația sa că „știința despre un Eu străin presupune conștiință de sine dobîndită prin Eul propriu“ („Wesen und Formen der Sympathie“, ed. a 3-a pg. 249) îi închide drumul spre adevărata înțelegere a problemei. Existența celor trei sfere (vitală, psihică și spirituală) precum și legătura între ele rămîn la *Scheler*, probleme deschise. Totastfel, constatarea că omul e singură ființă care ajunge la dobîndirea categoriei substanței, a obiectului (Ding) rămîne simplă constatare fără explicație. Eroarea inițială îl împiedică apoi de a determina cu precizie conceputul de *persoană* și-l împinge la formarea de concepte vagi, cum este, de pildă, conceptul de „persoană colectivă“ (Gesamtperson). Tot acea eroare, al cărei părinte e *Descartes*, îi închide lui *Max Scheler*, drumul spre o metafizică filosofică, aruncîndu-l înapoi spre dogmatism.

Critica adusă de *Scheler* teoriei lui *Ludwig Klages* o aprobăm în întregime, dar nu vedem cum *Max Scheler*, în temeiul propriei sale teorii ar putea ajunge la alte concluzii. Că *spiritul* nu se opune totdeauna *sufletului* (așa cum susține *Klages*) e adevărat. Dar ce dobîndim zicînd că *spiritul ar trebui să completeze acțiunea sufletului*? Aci, în zona de despărțire între sfera psihică și cea spirituală, se ivește problema centrală a Etice, problema libertății; fără lămurirea desăvîrșită a raportului între aceste două sfere, orice încercare de întemeiere a unei teorii etice științifice trebuie să rămînă zădarnică.

* * *

Max Scheler susține, cum am văzut, că „știința despre un Eu străin presupune conștiința de sine dobândită prin Eul propriu“. D-l *Mircea Florian*, care și dînsul se străduiește să distrugă temeiurile solipsismului, afirmă că „despre o <cunoaștere de sine> primordială și fundamentală, cum pretinde idealismul, nici nu poate fi vorba. Eu nu încep prin a mă cunoaște pe mine și trec apoi la „altul“, ci inițial cunosc „altul“, dar fără a ști că e „altul“. În clipa cînd aflu că mi-e dat „altul“, iau cunoștință și despre mine însumi. Așa dar din cunoașterea obiectului ca obiect ia ființă, desigur, nu eul ci conștiința eului. Psihologicește eul se afirmă în contrast cu „altul“. Cunoașterea de sine nu e cu puțință fără cunoașterea „altuia“, corp sau conștiință străină. În opoziție cu lucrurile materiale și cu sufletele celorlalți se cristalizează conștiința sau cunoașterea de sine. Cînd rostesc „eu“, subînțeleg și „altul“. Nu mă pot defini pe mine fără a admite implicit pe „străin“. *Eu* este o deosebire, iar deosebirea ca orice relație reclamă cel puțin doi termeni.“¹⁾

Noi dăm dreptate d-lui *Mircea Florian* față de *Max Scheler*. Totuș afirmația d-ului *Florian* că „eu nu încep prin a mă cunoaște pe mine....., ci inițial cunosc „altul“, dar fără a ști că e „altul“, e suspendată în gol și e în contradicție cu teza sa zicînd că „exteriorul“ și „interiorul“ stau pe acelaș plan de „realitate“²⁾, că „lumea internă“ nu e mai generală decît cea „externă“, ci ambele se află pe acelaș plan de realitate“³⁾, că „realitatea externă și realitatea internă sînt solidare pe planul cunoașterii“⁴⁾.

D-l *Florian* nu-și dă seama de această contradicție, nici de importanța enunțării că „cunoașterea de sine presupune cunoașterea altuia“⁵⁾.

Dacă „ontogenetic și filogenetic sînt date la început obiectele reale, dar încă nedeterminate ca obiecte“ și „prezente sînt doar „existări“, „lucruri“, diversități, evenimente, simple date“, diferențierea în subiect și obiect rămîne neexplicată și inexplicabilă. Cum putem vorbi atunci în felul că „eu nu încep prin a mă cunoaște pe mine..., ci inițial cunosc altul“, cînd am început cu afirmația că „la început sînt date obiectele reale..., simple date“?

Ontologia realistă, la care vrea să ajungă d-l *Florian*, cere aducerea tuturor „datelor“ pe un singur plan, pe cel obiectiv. Dar idealismul face acelaș lucru, străduindu-se să aducă toate datele pe planul subiectiv.

Pe de altă parte, d-l *Florian* zice: „Nu întîlnim în lumea datelor, în ontologie, o deosebire mai hotărîtă ca aceea dintre

1) *Mircea Florian*, *Cunoaștere și Existență*, București, 1939, pg. 201.

2) *ibid.* pg. 201.

3) *ibid.* pg. 200.

4) *ibid.* pg. 201.

5) *ibid.* pg. 201.

material (exterior) și psihic (interior).“¹⁾ Și cu toată această deosebire hotărâtă „exteriorul“ și „interiorul“ stau pe acelaș plan de realitate! Constatăm deci că aceeaș terminologie imprecisă care a îngăduit construcția tuturor sistemelor filosofice de orice fel îi îngăduie și d-lui *Florian* să construiască o ontologie realistă.

Prețuim însă cum se cuvine străduința d-lui *Mircea Florian*, de a fi încercat să zgudue temeliile solipsismului epistemologic, consecință fatală a idealismului. Credem însă că rezolvirea problemei nu poate fi căutată prin aducerea unor lucruri hotărât deosebite pe acelaș plan, ci împărțind lucrurile, după natura lor, pe planuri diferite și legînd aceste planuri între olaltă după un principiu bine stabilit care trebuie să rezulte chiar din desfășurarea logică a procesului de cunoaștere.

Meritul lui *Kant* stă tocmai în despărțirea planurilor (cel al cauzalității mecanice, cel al finalității și cel al libertății). Sarcina urmașilor este, credem, de a desăvîrși opera lui *Kant*, nu de a o dărîma.

4. DEOSEBIREA INTRE „ANIMAL“ ȘI „OM“

Biblia povestește că omul a fost creat de Dumnezeu printr'un act deosebit, deci nu deodată cu celelalte animale. Teoriile științifice moderne nu se îndepărtează prea mult de această primă teorie. Căci dacă omul singur posedă „rațiune“, înseamnă că el a fost înzestrat dela „origine“ cu o facultate care lipsește celorlalte ființe. Ce este „rațiunea“? Răspunsul: rațiunea este facultatea de a raționa! Se 'nțelege că psihologii n'au rămas la această explicație, ci au trecut la *descrierea faptelor*, la analiza actului de „raționare“. Dar cum ei au crezut că pot îngrădi această analiză în sfera subiectivă, deci cu neglijarea „procesului dialectic“, explicarea a fost lipsită de cel mai puternic element.

Dacă pentru raționaliști (idealiști, fenomenologi), actul cunoașterii se petrece în întregime în conștiința subiectului, psihologii, apropiindu-se de modul de explicare al științelor naturale, au crezut că pot pătrunde mai adînc în țesătura lucrurilor prin urmărirea genezei actului de cunoaștere și a dezvoltării lui „intelectuale“ în diferitele faze ale evoluției individuale, rămînînd totuș în hotarele sferei subiective. Sociologia (sau explicarea sociologică a cunoașterii) a făcut un salt, declarînd că „societatea“, *ca forță supraindividuală*, săvîrșește minunea raționării, astfel că rațiunea izvorește din societate, este un produs al societății.

1) idb. pg. 201.

Noi susținem că omul aparține regnului animal. Luînd ca criteriu gradul puterii de *cunoaștere a lumii externe*, omul ocupă, *din acest punct de vedere*, în ierarhia animală cel mai înalt loc. Această înălțare i-a fost înlesnită prin mijloacele de care dispune spre a intra în comunicare cu semeneii săi, deci de a evada din izolarea sferei subiective și de a crea, împreună cu semenii săi, lumea intersubiectivă (obiectivă, a științelor).

Deci, fără să se deosebească în mod radical și dela origine de animal, omul poate totuși în anumite condițiuni *istorice* (convingente din punctul de vedere al științelor naturale), să treacă într'o sferă interzisă animalului.

Nu s'a întîmplat deci o minune și nu avem nevoie de un mit pentru explicarea superiorității omului, ci numai de o observație atentă a faptelor și de o analiză mai temeinică a actului de cunoaștere.

Ca rezultat important al acestei analize am fixat separațiunea imaginii de obiect. Animalul rămîne prins în rețeaua imaginilor. *Logica* sa stă în potrivirea instinctelor cu imaginile corespunzătoare. Termenul de „adaptare“ nu poate avea alt înțeles decît cel desprins din această potrivire. Rața caută apa, rîndunica își construiește cuibul, leul vînează — în temelul acestei potriviri între organismul viu și imaginile senzibile corespunzătoare funcțiunilor organice. Naturaliștii știu să povestească multe despre minunatele întocmiri ale naturii pentru a asigura existența speciilor. Fiecare animal își alege hrana ce-i priește, știe să grijească de progenitură etc., fără să fi *învățat* aceste lucruri și fără să cunoască efectul și scopul acțiunii sale. Animalul trăiește într'o lume de imagini, iar simțurile sale selecționează între aceste imagini pe cele potrivite cu trebuințele (interesele) sale. Dar și între animale există deosebiri cu privire la felul cum se face această alegere. Cu cît un animal e mai „inteligent“ (ca reprezentant al unei specii, sau ca individ între alți indivizi de aceeaș specie) cu atît mai puțin rigidă este potrivirea (adaptarea). Animalul deci își organizează lumea imaginilor în măsura gradului de inteligență de care dispune (inteligență=înțelegere a semnificației unei imagini în raportul ei cu totalitatea imaginilor date).

„Animalul are memorie, dar n'are amintiri“, zice *Max Scheler* cu drept cuvînt. ¹⁾ Adică : o imagine odată selecționată și legată de funcțiunile organice se întipărește adînc și determină comportamentul animalului. Un cal deprins să facă un anumit drum va încerca totdeauna să țină acest drum, totașa să oprească la un anumit loc unde a poposit odată. Simțul de orientare a unor animale se explică din puterea ce-o exercită imaginea locului la care s'a adaptat (cuibul, grajdul etc.). Se

1) Și *Aristoteles* susține, de altminteri, acelaș lucru, în scrierea sa *Despre memorie și amintire* (Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως) 453 a, 5. Vezi și *Metafizica* sa 980 b.

pare că animalul depărtându-se de acel loc n'are altă grijă decât să-și însemne drumul de întoarcere. Se spune că el nimereste „instinctiv“ acel drum. Dar nu putem tăgădui că el *caută* drumul cu ajutorul memoriei, care leagă imaginile succesive de imaginea care determină direcția mișcării animalului.

Amintirile depășesc sfera de acțiune a memoriei (imaginative). Ele se referă la evenimente în timp, la situații fixate în timp. Imaginile servesc numai la reconstruirea situațiilor și a evenimentelor. Istoria poate fi definită ca organizare a amintirilor în timp în temeiul unor interpretări intersubiective a imaginilor subiective.

Amintirea rezultă deci la om, ca și toată cunoașterea sa obiectivă, din separațiunea imaginii de obiect, sau, altfel formulat, din liberarea imaginii de instinct.

Pentru a lămuri și mai bine această problemă, putem seria imaginile după valoarea lor afectivă. Imaginile legate în mod indisolubil de instinctele organice au o valoare afectivă maximă; așa, de pildă, imaginea apei pentru rață, sau imaginea mielului pentru lup. Alte imagini își dobândesc o valoare afectivă numai în legătură cu imaginile legate de instincte.

La om, separațiunea imaginii de obiect e însoțită și de separațiunea imaginii de instinct, în așa fel că imaginea își pierde valoarea afectivă (organică, nemijlocită). Asta nu înseamnă însă o sărăcire a vieții afective omenești, ci o îmbogățire a ei și o posibilitate de mlădiere și variație a ei în limite foarte largi. De unde izvorește această îmbogățire a vieții afective umane ?

Mai întâiu afectele omului (în urma creării lumii obiective) nu se mai raportează la imagini, ci la *obiectele* cari produc imaginile. Imaginile își au deci valoarea afectivă în funcție de obiectele corespunzătoare; această valoare variază în funcție de valoarea atribuită obiectelor. Și cum, prin știință, cunoașterea obiectelor și, prin cunoaștere, stăpânirea lor înaintează mereu, omul e în stare să producă prin obiecte o variație indefinită de imagini cari, la rîndul lor, dau vieții afective o structurare specific umană.

Procesul dialectic are deci, la om, consecințe importante: pe de o parte desbrăcarea imaginilor de valoarea afectivă nemijlocită (instinctivă), ceea ce înlesnește crearea lumii obiectelor, pe de altă parte legarea afectelor de obiecte ca izvor al imaginilor și posibilitatea variației indefinite a imaginilor prin stăpânirea obiectelor (prin tehnică = artă).

Viața afectivă a omului e ridicată deci și ea în sfera „metafizică“ (dincolo de ordinea fizică, „naturală“, care cuprinde și ordinea biologică). Asta nu înseamnă o degenerare și depravare a naturii umane, dar fără îndoială o rafinare, de care animalul nu e capabil. Omul (=individul uman) poate deveni însă rău, depravat, dacă, scos din ordinea animală, viața sa

afectivă devine haotică, lipsită de suportul principiilor morale.

Și, în acest punct, greșesc raționaliștii. Principiile morale nu pot izvorî, cum cred ei, din rațiune, ci rădăcina lor trebuie căutată tot în viața afectivă, dar într'o viață afectivă trecută pe un plan superior. Imaginile, așume, cari determină comportamentul omului sînt elobarate prin tehnica (arta) ce și-o dobîndește omul în temeiul cunoașterii lumii obiectelor. Ele nu mai sînt imagini senzibile (legate prin mijlocirea simțurilor de instincte), ci *idei*, adică imagini elaborate de intelect, iar valoarea afectivă a ideilor e în funcție de pasiunile ce se dezvoltă în *sufletul* omului prin organizarea vieții afective pe acest plan superior. Aci satisfacerea trebuințelor organismului (ale trupului) devine un scop secundar și mijloacele servind acestui scop nu au decît o valoare instrumentală, cum și organismul cu funcțiunile sale devine acuma un instrument al sufletului. Ceea ce, în sfera animală, sînt instinctele pentru organism, sînt, în sfera umană, pasiunile pentru suflet. Această analogie poate fi împinsă și mai departe cu privire la „adaptarea” omului : așa cum animalul se adaptează cu ajutorul instinctelor la mediul fizic, așa omul prin mijlocirea pasiunilor la mediul metafizic (moral, sufletesc, istoric) ; totastfel se pot compara erorile instinctelor cari primejduesc și păgubesc viața organismului cu erorile morale („păcatele”) cari tulbură sufletul. În această privință, distanța între om și animal poate deveni imensă : între năzuința unui lup, minat de foame, de a cuceri o oaie și ambiția lui Napoleon de a cuceri lumea nu există termen de comparație. *Imaginea* care determină acțiunea lupului și *ideea* ce-l stăpînește pe Napoleon aparțin unor sfere radical deosebite. Linia de hotar între aceste două sfere e marcată prin înfăptuirea lumii intersubiective, a corpurilor, înfăptuire la care animalul nu poate ajunge, din cauza insuficienței mijloacelor de cari dispune pentru a intra în comunicare cu semenii săi.

Aristotel, în metafizica sa (987 b) ne spune că Platonicienii au așezat între fenomenele senzibile și idei conceptele matematice¹⁾. Credem a nu greși dacă spunem că această enunțare cuprinde pozițiunea centrală a *idealismului*. Dar nici *Aristotel*, nici filosofii idealiști de mai târziu n'au înțeles importanța acestei formule. Astfel nici *Kant* nu poate „explica” de ce rațiunea e nevoită să depășească sfera conceptelor intelectului și să treacă la „idei”. El crede că asta e o însușire a rațiunii. Totașa filosofii nu se întrebă de ce omul e singura ființă înzestrată cu rațiune, deci capabilă să aibă „idei”, adică concepte cărora nu le corespunde niciun obiect în lumea senzibilă.

1) ἐτε δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἶδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξὺ, δικέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῇ ἀίθρια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῇ τὰ μὲν πᾶσι ἅττα ὁμοια εἶναι τὸ δ' εἶδος αὐτὸ ἐν ἑκαστῶν μόνον.

Renunțarea definitivă a filosofiei de a putea demonstra existența (realitatea) ideilor a deschis drum scepticismului și materialismului, și nu, cum nădăjduia *Kant*, credinței în existența lor. Astfel oamenii atinși de filosofie și mai ales cei îmbibați de știință se opresc la hotarul lumii corporale, crezând că ea este cunoscută nemijlocit *individului*, deci poate fi *intuită*. Dar ei nu-și dau seama că, *tocmai dacă ar fi așa*, ideile ar deveni concepte cărora le-ar corespunde un obiect, deoarece corpurile ar fi identice cu imaginile (date intuiției), deci le-am cunoaște cum sînt în sine. Ar urma apoi ca matematica să devie o știință care operează nu cu concepte ci cu corpuri reale cunoscute nemijlocit, iar cauzele să ne fie cunoscute *prin demonstrație*, așa că „ideile“ să fie accesibile cunoașterii noastre în felul cum ne sînt de fapt cunoscute corpurile (prin construcție). În acest caz matematica ar deveni știință morală, iar rama ei principală ar fi teologia. Legile morale ar deveni astfel legi fizice — și, prin urmare, și animalele ar fi supuse legilor morale, s'au, mai bine zis, morala umană și-ar pierde caracterul ei *metafizic*. La această concluzie logică necesară am ajunge, dacă am fi dispuși să acceptăm teoria lui *Kant*, *zicînd că spațiul și timpul sînt forme ale intuiției* (și că, prin urmare, corpurile sînt fenomene *intuite*).

5. PROBLEMA MORALĂ INTRĂ ÎN ÎNTREGIME ÎN METAfizică

După ce am arătat cum ajungem la cunoașterea lumii fizice, metafizica nu ne apare ca un domeniu plin de mistere și de nepătruns pentru puterea noastră de cunoaștere (cum i se părea lui *Kant*). Metafizica se sprijină, pentru noi, pe edificiul solid al fizicii, al științei despre obiecte așa cum sînt în sine, fie că e vorba de corpuri anorganice sau de organisme. Sfera metafizică ar deveni cu desăvîrșire străvezie pentru toți oamenii, dacă știința și-ar fi atins perfecțiunea maximă și dacă toți oamenii și-ar dobîndi cunoștințe complete despre lumea fizică. În acest caz omul ar deveni ființă rațională și totodată ființă morală — pură și perfectă, deoarece sufletul ar fi stăpîn pe materie (începînd cu trupul ce-i aparține ca instrument de cunoaștere) și ar fi pe deplin lămurit asupra ordinii vroite de Creatorul lumii fizice.

Experiența ne arată însă că nu omul ca reprezentant al speciei poate străbate în sfera metafizică, ci omul ca suflet individual, ca *monadă* care se deschide pentru alte monade și poate pătrunde la înțelegerea altor monade. În sfera metafizică deci nu mai avem în fața noastră o ierarhie a *speciilor* ci o ierarhie a *indivizilor*, după caracterul lor (moral). Aci parem a fi de

acord cu raționaliștii, individualiști și, în primul rînd cu *Leibniz* și *Renouvier*, numai că aceștia pun la temelia teoriei lor autonomia și libertatea *originară* a monadei (sufletului), pe cînd, la noi, această autonomie e rezultatul unui proces de germinare și naștere a monadei prin „deschiderea“ ei progresivă în comuniune cu alte monade. Prin acest proces, pe care l-am numit *dialectic*, monada își dobîndește conștiința de sine, devine Eu, subiect ; în cursul acestui proces se accentuează deosebirea între trup și suflet care *poate* culmina, la unii indivizi, în identificarea Eului cu sufletul și stăpînirea desăvîrșită a sufletului asupra trupului.

Teoria noastră consideră greșite enunțări de felul : „Eu sînt compus din trup și suflet“, „Eu am trup și suflet“, „Eu grijesc pentru sufletul meu mai mult (sau mai puțin) decît pentru trupul meu“. Ci, pentru noi există trupul ca corp între corpuri în spațiul tridimensional și există sufletul ca monadă care se naște și-și poate dobîndi nemurire în timpul istoric (în dimensiunea a patra). Noi nu spunem că „animalul n'are suflet, iar omul are suflet“, ci zicem că trebuie de cercetat cari sînt condițiunile pentru nașterea unui suflet (așa cum în biologie se cercetează condițiunile în cari se naște un organism individual). Nu putem respinge din capul locului ipoteza că și un animal se poate naște ca suflet, cum observația și experiența ne arată că nu toți oamenii se nasc ca suflete. . Ci, numai în anumite condițiuni (istorice, deci contingente din punct de vedere al determinismului naturii) se nasc suflete, se înfăptuește identitatea între Eu (subiect) și suflet, cum de altminteri (și asta ne-am străduit să desfășurăm pe larg) mulțime nenumărată de suflete pier în cursul germinării sau după naștere prin cădere în „păcat“. *Păcătuirea însă e o urmare a închiderii monadei după ce și-a dobîndit conștiința de sine.* Acesta e solipsismul omului, adoptat în plină conștiință a autonomiei sale și care, în practică, se exprimă prin egoism și disprețuire a celorlalte ființe, cari sunt considerate ca mijloace „materiale“, iar nu ca suflete aparținînd aceleiași „comunități“.

Acest solipsism teoretic și egoism practic rezultă din identificarea Eului cu trupul, negîndu-i-se sufletului existența. În acest caz individul uman preferă, în plină libertate, întoarcerea spre animalitate și renunță la intrarea în sfera ordinei morale (spirituale). Filosofia materialistă încearcă să ridice bariere de netrecut între lumea fizică și cea metafizică, întrucît o consideră pe cea din urmă ca nereală, simplă iluzie, ficțiune neverifiabilă prin știință.

Și, la drept vorbind, dacă idealismul pornește dela premisa că *individul* uman e înzestrat cu intelect și rațiune, deci că lumea fizică e o înfăptuire *subiectivă*, ideile metafizice nu pot fi decît ficțiuni, astfel că, la urma urmei, un idealism „critic“ se acoperă în concluziunile sale cu materialismul, dacă vrea

într'adevăr să înlătore contradicțiile. *Credința* în realitatea ideilor, la *Kant*, nu este decît capitularea idealismului în fața materialismului, cum și pozitivismul antimetafizic nu poate fi decît un materialism ascuns subț masca științifismului.

Materialismul are cel puțin curajul să spuie că toate ideile sînt iluzii, pecînd celelalte teorii apelează la bunăvoința și mila omului de a crede în ceea ce ele afirmă că nu se poate dovedi a fi real. Materialismul are curajul să afirme că nu există libertate, nu există morală, răspundere, virtute și păcat, deoarece omul e trup (materie) și e supus legilor naturii ca orice obiect material; acțiunile omului sînt determinate ca și cele ale animalelor de trebuințele organismului, iar deosebirea în desfășurarea lor poate fi explicată prin deosebirea constituției organismului uman față de organismul animalelor. Atitudinea materialismului e o consecință necesară a eșuării tuturor încercărilor filosofilor de a demonstra existența lui Dumnezeu și a sufletului nemuritor — și rău fac teologii cînd merg pe acelaș drum cu intenția, dealtfel lăudabilă de a sprijini și întări credința prin raționament.

Drumul spre cunoașterea ideilor este altul, este cel bănuț de *Platon* și descoperit de el în urma metodei dialectice, pe care o aplică în cercetările sale. Individul izolat nu poate construi lumea corpurilor, nu poate ajunge la *concepte*, la fixarea categoriilor cari determină existența corpurilor în trei dimensiuni. În cursul închegării lumii corporale (prin comuniunea între subiecte) se revelează ca necesitate și chiar dela primele începuturi lumea metafizică (morală, spirituală), lumea dincolo de fizică (în dimensiunea a patra).

Așa dar: constituirea fizice (dela cele mai modeste ale ei începuturi), cere cu necesitate trecerea în metafizică, recunoașterea realității ideilor. Tăgăduirea realității ideilor ar implica tăgăduirea existenței lumii materiale. Materialismul deci, negînd existența lui Dumnezeu și a sufletelor, își distruge chiar temeliiile sale proprii. Trebuie să înlăturăm deci din epistemologie eroarea grosolană de a confunda imaginea cu obiectul, și de a atribui subiectului o cunoaștere nemijlocită, intuitivă a obiectului material. Animalele n'au morală, fiindcă ele n'ajung la separațiunea imaginii de obiect, deci nu pot construi lumea fizică; nici omul n'ar putea înfăptui acest lucru, dacă *dialogul* nu i-ar deschide această posibilitate.

6. ÎNCĂ ODATĂ : FIINȚELE TURTITE ALE LUI BERGSON ȘI DEOSEBIREA ÎNTRE ANIMAL ȘI OM

Să ne imaginăm, expune Bergson, că ar exista ființe turtite cari ar trăi pe o suprafață plană (de două dimensiuni) fără posibilitatea de a ieși în dimensiunea a treia ; s'ar putea găsi între ele însă un geniu matematic care să postuleze, prin calculele sale, dimensiunea a treia. „Și cum aceasta ar fi ceva cam de acelaș fel cum am face noi înșine când, reduși la trei dimensiuni cum sîntem, am presupune că sîntem scufundați într'un mediu cu patru dimensiuni, noi ne-am imagina aproape în acest fel această a patra dimensiune care ni se părea la început înimaginabilă. Asta n'ar fi chiar acelaș lucru, e adevărat. Căci un spațiu cu mai mult de trei dimensiuni este o pură concepție a spiritului și poată să nu corespundă niciunei realități...”

Noi am arătat însă ca spațiul în patru dimensiuni corespunde *realității istorice*. Dar termenul de „spațiu” este poate impropriu pentru dimensiunea a patra. Adăogînd anume la spațiul nostru (în trei dimensiuni) încă o dimensiune, cea a timpului istoric, nu se naște un nou spațiu, ci se constată numai transcenderea spațiului nostru, existența unei lumi meta — sau, mai bine zis, supra-fizice, nesupusă determinismului fizic. *Personalitățile istorice* există dincolo de lumea fizică, a corpurilor, cum Universul în succesiunea schimbărilor sale există din vecie în vecie, deși ca existență materială el este așa cum este în spațiul cu trei dimensiuni. A vorbi de spațiul în patru dimensiuni, ar fi să ne imaginăm o ființă care ar cunoaște toate evenimentele dela începutul veacurilor pînă la scurgerea lor, deci ar cunoaște *istoria* în întregimea ei, și ar putea-o prinde în formule matematice, așa cum pretind fizicienii că cunosc *lumea corpurilor*, a căror *mișcare* (nu schimbare !) e calculabilă. Fizicienii sînt nevoiți să reducă schimbarea la mișcare pentru a cunoaște obiectele fizice. O melodie, fizicienii o cunosc prin frecvența undelor sonore, nu din *istoria muzicii*.

Această problemă, dificilă și plină de contradicții latente, ni se lămurește prin descoperirea eroarei lui Bergson, în expunerea sa de mai sus. O ființă turtită nu poate avea intuiții (percepții, imagini) bidimensionale, ci numai lineare (unidimensionale), dar, prin mișcare, ea ar construi spațiul în două dimensiuni, *separîndu-se de celelalte lucruri bidimensionale*. Dacă ar intra în comunicare cu alte ființe turtite, cu ele împreună ar ajunge la crearea unei lumi intersubiective, adică obiective în două dimensiuni, imaginile lineare servind pentru exprimarea științei despre acea lume. „Planul” ar deveni deci un concept, anume conceptul spațiului în două dimensiuni în cari se mișcă obiectele turtite. Postulînd terminarea construc-

ției spațiului în două dimensiuni, aceste ființe, împreună, ar trebui să treacă la construcția dimensiunii a treia, care ar fi deci pentru ele metafizică, dincolo de lucrurile bidimensionale. Ființe cari n'ar putea comunica întreolaltă, n'ar ajunge la conceptul spațiului bidimensional, deci nu și-ar putea forma ideea transcendentului.

În acelaș mod, oamenii, cari trăesc și se mișcă în spațiu cu trei dimensiuni, știu că există *corpuri* prin faptul că intră în comunicare servindu-se de *intuițiile* bidimensionale ca simboluri pentru identificarea lucrurilor în trei dimensiuni. Postulând existența unor astfel de lucruri și verificând-o prin știința fizică, oamenii nu numai că pot dar sînt chiar nevoiți să treacă dincolo de fizică, în sfera metafizică. Animalele însă nefiind în stare să comunice întreolaltă, trăesc și se mișcă în spațiu cu trei dimensiuni, dar nu ajung la *conceptul* acestui spațiu, deci nici la conceptul corpului în trei dimensiuni. Intuițiile se confundă la ele cu obiectele ; imaginile nu se separă de obiecte, nu pot deveni simboluri pentru exprimarea științei despre obiecte.

Nimene dintre noi nu intuește *acelaș* obiect, ci este numai în stare să raporteze o diversitate de imagini la acelaș obiect, să considere adică o diversitate de imagini ca expresie a aceluiaș obiect. Spațiul, am putea zice, este obiectul la care se referă toate imaginile ; el este acelaș spațiu oricîte și oricît de diferite imagini s'ar ivi.

Din aceste considerațiuni rezultă :

Timpu fizicienilor se exprimă prin mișcarea imaginilor, care *crează* dimensiunea a treia ; aceasta se adăogă la dimensiunea (intuitivă) bidimensională. Timpu istoricienilor se exprimă prin schimbarea unui corp, cunoscută prin succesiunea imaginilor raportate la acelaș corp (obiect). Spațiul în trei dimensiuni cuprinde deci timpu *subiectiv* considerat *terminat* (înterupt) prin oprirea mișcării. *Istoria* se naște prin faptul că spațiul în trei dimensiuni devine iarăș fluid, dar nu prin mișcarea imaginilor, ci prin *schimbarea corpurilor*.

Zicînd însă mai sus „mișcarea imaginilor“, termenul de imagine are aci înțelesul de „expresie a corpului“, așa că am putea spune că dimensiunea a treia e creată de mișcarea corpurilor, dar numai după ce *prin comunicarea între subiecte* s'a fixat identitatea corpului la care se raportează imaginea care se mișcă. Un ac de ceasornic e imagine care se mișcă, dar este acelaș corp, oricum s'ar schimba imaginea intuită. Că omul se deosebește de animal prin faptul că poate intra cu semenii săi în comunicare, asta o știe toată lumea. Mai puțin s'a cercetat și se știe că această comunicare e condiția creării științei despre lumea fizică (a corpurilor în trei dimensiuni) și că această știință îl ridică pe om cu necesitate în sfera metafizică,

în dimensiunea a patra, ca spirit, ca subiect, monadă, liberată de constrângerea ordinii fizice.

Nu este o deosebire radicală, inexplicabilă, misterioasă, care-i dă omului din capul locului o situație privilegiată în Univers față de animale. Adică : orice specie animală ar ajunge la acelaș rezultat, dacă ar reuși să desvolte *un* sistem de simboluri care ar îngădui desprinderea imaginilor de obiecte, deci construirea unei lumi intersubiective. Constituția psiho-fizică a omului a îngăduit această operație și prin asta, s'au realizat în omenire prefaceri cari întrec tot ce există în regnul animal.

7. TIMPUL, SPAȚIUL ȘI DIMENSIUNEA A PATRA

Ludwig Klages stăruie asupra importanței lucrărilor filosofului maghiar *Melchior Palágyi*, pe care îl amintește de altminteri și *Gehlen*, în cartea sa „*Der Mensch*“ (vezi bibliografia). N'am avut încă posibilitatea să citesc lucrările lui *Palágyi*, dar, din cele expuse de *Klages*, ni se pare că teoria lui *Palágyi* ne-ar putea servi pentru întărirea concepției noastre privind problema spațiului și timpului. Ni se mai pare că obiecțiunile lui *Klages* împotriva lui *Palágyi* și-ar pierde puterea prin confruntarea teoriei acestuia cu cea expusă de noi.

Referindu-se la un loc din scrierea lui *Palágyi* „*Neue Theorie des Raumes und der Zeit*“ (1901) *Klages* expune („*Der Geist als widersacher der Seele*“, vol. I, pag. 321—22 :

„La pagina 9 a scrierii de mai înainte găsim următoarele două propoziții lapidare :

Punctul temporal este spațiul universal.

Punctul spațial este fluxul temporar.

(*Der Zeitpunkt ist der Weltraum.*

Der Raumpunkt ist der Zeitstrom.)

Pe noi ne preocupă aci deocamdată numai propoziția întâia, care, cum se vede îndată, nu este altceva decât ceea ce intră potrivit în limbajul celei mai înalte generalizări a acelei constelații intuitive a lucrurilor a cărei enunțare nemijlocită posibilă ar urma să fie formulată astfel : prezentul experiabil este spațiul simțurilor. *Palágyi* însă, trebuie să observăm, nu ajunge dela timp la punctul timpului, ci, dimpotrivă, el pornește dela punctul temporar și deci de fapt dela spațiul simțurilor, pentru a ajunge la timp. Cum însă aci el n'are în vedere spațiul intuitiv, ci de îndată spațiul obiectelor (*Sachraum*), acesta devine pentru dînsul în raportare la linia timpului un „spațiu momentan“ (*Momentanraum*). Prin urmare el conchide : Dacă punctul temporar e spațiul universal (*Weltraum*), atunci spațiul universal trebuie să devie altul cînd punctul temporar devine altul ; și asta îl împinge la formarea noțiunii, amintite de noi

mai înainte, de „spațiu curgător“. Cu privire la spațiul însă lămurit „stabil“, care singur ne este dat în mod intuitiv, are prin urmare valabilitate „axioma conservării spațiului“, potrivit căruia spațiul *real*, se înțește neîncetat și anume congruent cu sine însuș. Văzute dinspre fluxul timpului sau mai exact în temeiul liniei timpului, spațiile prezente ce se succedeaă claltă neîncetat devin „secțiuni transversale momentane“ ale desfășurării evenimentelor. „Prin urmare“, continuă *Palágyi* (Principiul relativității în fizica modernă, pag. 18), „putem numi aceste spații și *spații transversale* (Querräume). Timpul însă se înfățișeaă ca un flux care curge prin toate aceste spații transversale în direcție perpendiculară luând cu acest prilej cu sine toată lumea materială, astfel că aceasta prezintă în fiecare spațiu transversal o configurație nouă. Traducându-se asta în limbajul analizei (Analysis), din această măreață imagine simbolică rezultă explicația de tot seacă, zicând că noi adăogăm (perpendicular) la cele trei axe ale obicinuitului sistem de coordonate o a patra axă simbolică, *axa timpului*... Timpul devine o a patra dimensiune simbolică... a spațiului...“ În sfârșit, amintita măsurare e numită și „spațiu longitudinal“, accentuându-se de altminteri în repetate rânduri semnificația numai simbolică a unor astfel de formulări“.

Progresul înfăptuit de *Klages* față de *Palágyi* stă în deosebirea spațiului *real* (al simțurilor) de spațiul obiectelor (Sachraum). Dar acest progres nu dă niciun rezultat, dacă și spațiul simțurilor are trei dimensiuni. Căci în acest caz trecerea dela spațiul simțurilor la cel al lucrurilor nu poate fi explicată sau, după părerea lui *Klages*, acest din urmă spațiu ar fi ireal, o născocire (primejdioasă și distrugătoare !) a spiritului, care, prin desbinarea corpului și a sufletului creeaă și monstrozitatea spațiului vid (lipsit de imagini și populat cu „obiecte“, făpturi ireale ale spiritului). Oricum ar fi însă, dela un spațiu în trei dimensiuni, dat nouă ca intuiție sau cunoaștere, noi trebuie să trecem la construcția dimensiunii a patra. Dar, dacă e dat ca intuiție atunci se nasc toate aberațiunile spiritismului precum și toate erorile filosofiei idealiste și fenomenaliste (prin identificarea corpului cu trei dimensiuni cu fenomenul). *Palágyi* are deci dreptate trecând dela spațiul în trei dimensiuni la construcția dimensiunii a patra, nefăcând însă distincție exactă între spațiul senzibil și cel obiectiv (inteligibil). *Klages* el însuș, deși își dă seama de necesitatea și importanța acestei deosebiri nu poate înlătura dificultățile epistemologice cari se ivesc din faptul că și pentru el spațiul senzibil e în trei dimensiuni. De aceea teoria sa ajunge la negarea realității spațiului inteligibil și la afirmarea realității imaginilor și, în urmă, la o concepție care se apropie de spiritism și vrăjitorie.

Meritul său netăgăduit însă este și rămîne, că printr'o

„analiză profundă a datelor conștiinței reușește să dea termenilor de : senzație, contemplație, intuiție, motilitate o semnificație precisă. Astfel rezultatele la cari ajunge, de pildă, că „spațiul imaginativ original (urbildlicher Raum) nu este decît timp desfășurat (entfaltete Zeit), iar timpul imaginativ original schimbarea (Wandlung) spațiului“ (Der Geist als Widersacher der Seele, pag. 1340), sau în altă formulare : „spațiul realității este timpul desfășurat în imaginea momentană, iar timpul realității este curgerea imaginii“ (o. c. pag. 1347), le-am putea privi ca definitive, dar cu condiția ca acel spațiu să fie bidimensional, iar „timpul realității“ să reprezinte dimensiunea a treia în continuă construcție prin senzația (mișcarea) care separă Eul de non-Eu. Mai ales însă trebuie însemnată definiția ce o dă Klages simțirii (senzibilității, Empfindung) pe care o separă de contemplare (Schauen), deci de perceperea imaginii și o identifică cu motilitatea (mișcarea autonomă).

Toate erorile lui Klages pot fi evitate prin faptul că trecerea dela spațiul tridimensional se poate explica prin postularea opririi timpului realității în scopul comunicării între subiecte, deci prin construcția „noțiunii de limită“ a corpului în trei dimensiuni ca realitate intersubiectivă (obiectivă). Lumea corporală (obiectivă) însă nu e o ficțiune, ci o realitate verificată neîncetat de știință și de aplicațiunile practice în temeiul științei. Pe de altă parte, nici lumea senzibilă (fenomenală) nu nu e ficțiune (cum credeau idealistii), ci ea este expresia lumii obiective (inteligibile, corporale, materiale și numai cu ajutorul ei oamenii pot străbate, prin procesul dialectic, tot mai mult spre cunoașterea realității obiective.

Dar chiar în acelaș timp cînd lumea corporală se structurează tot mai deslușit se încheagă și conștiința de sine a omului, adică „Eul ce cugetă“ și care în această calitate se găsește dincolo de lumea corporală, în sfera „metafizică“, în dimensiunea a patra, în timpul istoric.

Nu avem deci o trecere dela spațiul senzibil în trei dimensiuni la cel inteligibil tot în trei dimensiuni, ci dela spațiul bidimensional subiectiv la cel în trei dimensiuni obiectiv (prin postularea opririi funcțiunii senzibilității, a motilității) și apoi de aci abia se înfăptuește trecerea în a patra dimensiune a lui *Palágyi*. Prima trecere se explică prin intervenirea „dialogului“, a doua prin evadarea Eului (ca suflet) de sub ordinea fizică (descoperită de știință în lumea corpurilor) în urma prefacerii dialogului în monolog (prin exercițiul dialectic).

Trebue să însemnăm bine că trecerea în dimensiunea a patra se înfăptuește decum intervine dialogul. Dar la primitivi (adică la oameni cu cunoștințe neverificate de știință) această trecere este încă inconștientă și împinge la credințe și superstiții uneori foarte stranii și formînd temeiul unor practici non-logice. Vilfredo *Pareto* a adunat material bogat de acest

fel, dar mai ales operele lui James George Frazer ne deschid cîmp larg pentru cunoașterea acestor aberații ale spiritului uman (totuș explicabile și adeseori utile pentru viața umană). Părerea lui Klages că în aceste credințe am trebui să vedem o cunoaștere mai nemijlocită și mai adîncă a esențelor lumii n'o putem împărătăși. Fără îndoială că în această stare individul uman e legat de imagini, de natură ca esență nemijlocit experimentată, dar nu vedem cum această stare ar fi mai „ideală“, mai de dorit. Credem, dimpotrivă, că știința, desbrăcînd imaginile de puterea lor coercitivă asupra individului și dîndu-le numai rolul de semne pentru descoperirea lumii obiective, identică pentru toți indivizii, a deschis drumul spre o nouă sferă, cea a libertății și a răspunderii morale. Trebuiește de cercetat se'nțelege dacă rolul imaginilor se reduce într'adevăr numai la cel al unor semne sau dacă ele nu apar în altă ipostază și în sfera morală, imaginile se prefac în idei, cari, în raportare la viața umană, devin idealuri. Imaginea își păstrează puterea afectivă pentru individ, deși e folosită ca simplu simbol în procesul dialectic (intersubiectiv) unde ea e separată de obiect și servește pentru cunoașterea obiectului. Puterea afectivă a imaginii se manifestează prin faptul că ea transferă și afectele asupra obiectului, care prin mijlocirea imaginilor deșteaptă iubire, simpatie sau ură și dispreț. În acest fel oamenii învață a se închina unui sfînt fără să-l confunde cu icoana ce-l reprezintă, învață a-și iubi părinții fără să-i confunde cu apariția lor corporală sau cu fotografia ce-i înfățișează, învață a-și iubi patria fără a fi călătorit prin toată țara ce-o reprezintă. Să însemne asta un regres față de atitudinea indivizilor cari cred în puterea unei anumite icoane a unui sfînt și cari își iubesc părinții numai cîtă vreme trăesc cu ei împreună și se bucură de scutul și sfatul lor? Imaginea unei ființe iubite se poate schimba și cu această schimbare poate varia și puterea ei afectivă, totuș iubirea poate rămînea aceeaș cînd se desprinde de imagine și se îndreaptă spre ființă (obiect).

BIBLIOGRAFIE

- Bachelard, Gaston*, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Alcan, 1937.
- Bachelard, Gaston*, *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine*, Paris, Alcan, 1937.
- Bavink, Bernhard*, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften. Eine Einführung in die heutige Naturphilosophie*. 5. Aufl. Leipzig, S. Hirzel, 1933.
- Biéna, Emile van*, *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, Paris, Alcan, 1908.
- Draghicesco, D.*, *Reflexions sur l'origine et la destinée de l'homme. Une nouvelle hypothèse sur l'origine de l'humanité vue dans la lumière de notre science et de notre technique*. (Revista de filosofie-București, vol. XXIII, No. 2, Aprilie-Iunie 1938).
- Gehlen, Arnold*, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin, Junker und Düunhaupt, 1940.
- Gent, Werner*, 1. *Die Philosophie des Raumes und der Zeit. Historische, Kritische und analytische Untersuchungen. Die Geschichte der Begriffe des Raumes und der Zeit von Aristoteles bis zum vorkritischen Kant (1768)*. Bonn, Friedr. Cohen, 1926.
2. *Die Raum-Zeit-Philosophie des 19. Jahrhunderts. Historische, Kritische und analytische Untersuchungen. Die Geschichte der Begriffe des Raumes und der Zeit vom kritischen Kant bis zur Gegenwart*. Bonn, Friedr. Cohen, 1930.
3. *Das Problem der Zeit. Eine historische und systematische Untersuchung*. Frankfurt a. M., Gerhard Schulte-Bulmke, 1934.
- Helwig, Paul*, *Charakterologie*, Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1936.
- Heiss, Robert*, *Die Lehre vom Charakter*, Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1936.
- Joussain, André*, 1. *Esquisse d'une philosophie de la nature*, Paris, Alcan, 1912.
2. *Le rêve d'un Métaphysicien. Deuxième série*. Paris, Picard, 1929.

3. Les passions humaines, Paris, Flammarion, 1928.
4. Les sentiments et l'intelligence, Paris, Flammarion, 1930.
5. Psychologie des masses, Paris, Flammarion, 1937.

Klages, Ludwig, Die Grundlagen der Charakterkunde, 1. u. 8. Aufl., Leipzig, J. A. Barth, 1936.

Klages, Ludwig, Vorschule der Charakterkunde, 2. Aufl., Leipzig, J. A. Barth, 1937.

- Kriek, Ernst*, 1) Nationalpolitische Erziehung, 23. Aufl., Leipzig, 1939.
 2) Der Staat des deutschen Menschen, 2. Aufl., Berlin 1933.
 3) Völkisch-politische Anthropologie I-III, Leipzig (I, 2. Aufl. 1938 ; II, 1937 ; III, 1938).
 4) Der Mensch in der Geschichte. Geschichtsdeutung aus Zeit und Schicksal, Leipzig, 1940.

Légaut, Marcel, La Communauté humaine. Essai de spiritualité sociale. Paris, Fernand Aubier, 1938.

Nohl, Herman, Charakter und Schicksal, eine pädagogische Menschenkunde, Frankfurt a/M., Gerhard Schulte-Bulmke, 1938.

Picard, Roger, La philosophie sociale de Renouvier, Paris, M. Rivière, 1908.

Renouvier, Charles, 1. Histoire et solution des problèmes métaphysiques, Paris, Alcan, 1901.

2. Le personalisme suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force. Nouvelle édition. Paris, Felix Alcan, 1926.

Renouvier, Ch. et Prat, L., La nouvelle monadologie, Paris, Armand Colin & C^{ie}, 1899.

Richard, Gaston, 1. L'atéisme dogmatique en sociologie religieuse, Paris, Alcan, 1923.

2. I. La conscience morale et l'expérience morale. II. La loi morale. Les lois naturelles et les lois sociales. Paris, Hermann & C^{ie}, 1937. (Actualités scientifiques et industrielles, 474, 475).

Rohracher, H., Kleine Einführung in die Charakterkunde, 3. Aufl., Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1937.

Sombart, Werner, Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie, Berlin-Charlottenburg, 1938.

Souriau, Michel, Le temps. Paris, Alcan, 1937.

Scheler, Max, 1. Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt, Otto Reichl, 1928.

2. Wesen und Formen der Sympathie. Der „Phänomenologie der Sympathiegefühle“ dritte Auflage. Bonn, Friedr. Cohen, 1931.

3. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.

Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus.

3. Aufl. Halle a. d. S., Max Niemeyer, 1927.

4. Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig, Der Neue-Geist Verlag, 1926.

5. Moralia, Leipzig, der Neue-Geist Verlag, 1923.

6. Vom Umsturz der Werte, I-II, Leipzig, Der Neue-Geist Verlag/ Dr. Peter Reinhold, 1923.

7. Nation und Weltanschauung, Leipzig, Dito 1923.

(O orientare sumară asupra filosofiei lui Max Scheler, cu note bibliografice, ne dă Mircea Vulcănescu în „Arhiva pentru știința și reforma socială“, București, an. VIII (1929), n-rele 1—3, pg. 369—382).

Shering, Walther Malmsten, Charakter und Gemeinschaft, Grundsätzliches zur Charakterologie, Leipzig, J. A. Barth, 1937.

Tönnies, Ferdinand, Gemeinschaft und Gesellschaft-Grundbegriffe der reinen Soziologie. 2. Aufl. Berlin, Karl Curtius, 1912.

Utitz, Emil, Charakterologie, Charlottenburg, Pan-Verlag Rolf Heise, 1925.

Wahle, Richard, Entstehung der Charaktere, München-Berlin-Wien, Drei Masken Verlag, 1928.

De acelaș autor

- Despre condițiunile conștiinței și cunoștinței*, Cernăuți, 1912.
- Die Grundlegung zu einer Wissenschaft der Ethik*, Wien und Leipzig, W. Braumüller, 1919.
- Introducere în Sociologie*, Cernăuți, 1923 (epuizată).
- Sociologia generală*, Cernăuți, 1926 (epuizată).
- Ethik und Soziologie*, Ein Beitrag zur Lösung des Problems „Individuum und Gesellschaft“, Cernăuți, 1926.
- Politica*, Cernăuți, 1928 (epuizată) .
- Elemente de Sociologie*, pentru cl. VIII-a sec., ed. II, București, 1940.
- Etica*, pentru cl. VIII-a sec., ed. II-a, București, 1936.
- Sociologia și Artă guvernării*, ediția II-a „Cartea Românească“, București, 1940.
- Statul și Comunitatea morală*, ediția II, „Universul“, București, 1940.

T r a d u c e r i :

- Immanuel Kant, Intemeierea metafizicei moravurilor*, București, Casa Școalelor, 1929.
- Immanuel Kant, Critica rațiunii pure*, București, Casa Școalelor, 1930.
- Immanuel Kant, Critica puterii de judecare*, editura Academiei Române, 1940.

ERRATA

<u>Pag.</u>	<u>rîndul :</u>	<u>în loc de :</u>	<u>se va citi :</u>
18	16 de sus	nepătruns.	nepătruns“.
19	7 de jos	lucrare, reprezintă	lucrare reprezintă
32	19 de sus	adevărată individul	adevărată, individul
33	12 „ „	filosofi-	filosofi,
42	7 „ „	înțelesul	înțeleptul
44	1 „ „	interpretării	interpretării
50	23 de jos	corpuri, corpul	corpuri corpul
58	20 de sus	și capul)	(și capul)
67	12 „ „	lumina,	lumina ;
70	7 „ „	cîștigat	cîștigat
72	8 de jos	anterioară	exterioară
74	12 „ „	el însuși cînd	cînd el însuși
78	2 de sus	spiritului	spiritului)
82	7 „ „	înseamnă în	înseamnă, în
85	21 de jos	lămurit, că	lămurit că,
85	10 „ „	ἀρχή	ἀρχή
86	2 de sus	cu	ca
86	12 de jos	Dar (în	Dar, în
86	9 „ „	avea	crea
87	9 de sus	a cunoașterii	al necunoașterii
89	21 „ „	cunoașterea	construirea
89	24 „ „	cunoștințele	cunoștințe
89	19 de jos	cunoștiințe	cunoștințe
90	3 de sus	pigmenii	pigmeii
92	1 „ „	naturale ceea	naturale, ceea
93	5 „ „	înțelep	înțelept
100	18 de jos	γῶδι	γῶδι
102	11 „ „	mare;	mare :
106	10 „ „	simțuri cari	simțuri, cari
107	11 de sus	conștiinței	constituției
114	22 de jos	nevătămați	nevătămați
114	19 „ „	nostru, a	nostru a
116	5 de sus	moarte, s'ar	moarte, corpul s'ar

<u>Pag.</u>	<u>rîndul :</u>	<u>în loc de :</u>	<u>se va cetti :</u>
117	15 de jos	aceiaș	aceeaș
118	12 „ „	în	cu
118	4 „ „	Confirmația	Conformația
118	1 „ „	viață	viața
120	24 „ „	concerte	concrete
123	7 de sus	mari“ a	mari“, a
123	13 de jos	instituția	instituția
123	8 „ „	umană, s'au	umană s'au
125	21 de sus	femeie	femei
127	6 „ „	Și în acest	Și acest
127	16 de jos	și	în
128	11 de sus	aceste sociale	aceste forme sociale
128	14 de jos	Un	„Un
128	13 „ „	mame, (unmütterlich) în	mame (unmütterlich), în
132	21 „ „	casnică	cosmică
140	11 de sus	ὄψεις	φύσις
142	3 „ „	Universului—obiect	Universului-obiect
142	17 „ „	ce-i	ce-și
142	21 de jos	Zweckmuetigkeit	Zweckmässigkeit
144	1 de sus	este.	etc.
161	5 de jos	trancendentală	trancendentală
161	1 „ „	fenomenelor acel	fenomenelor, acel
168	22 de sus	în	cu
173	7 de jos	său	lui
176	21 de sus	cu	ca
177	14 de jos	sfera	sfere
177	5 „ „	urcîndu-se	urcîndu-ne
181	20 de sus	Naturwissechaften	Naturwissenschaften
185	22 „ „	ființei	ființelor
186	12 „ „	atitudine	certitudine
187	13 „ „	creaturi, cu	creatură, ca
188	18 de jos	eimentează	concentrează
196	12 de sus	„istorice“),	„istorice“,
197	22 de jos,	τωί	τινί
198	16 „ „	nu știu	susțin
199	8 „ „	fabricatul	fabricantul
203	4 de sus	ce în	în ce
204	4 „ „	massei pe un principiu...	massei pe un plan inelinaț, din deal la vale. Superioritatea falangei macedonene se întemeia pe un principiu...
207	19 „ „	geometri	geometria
209	2 de jos	identitate	identitate
210	15 de sus	și o	și nu o
210	26 „ „	ei	ea
216	16 „ „	fenomenologică	fenomenologică
219	10 „ „	fundamentalele	fundamentele

<u>Pag.</u>	<u>rîndul :</u>	<u>în loc de :</u>	<u>se va cîti :</u>
231	5 de sus	sofistecărie	sofisticărie
245	2 de jos	calcul se	calcul, se
247	10 de sus	ratificată	rectificată
252	1 „ „	sisteme s e perfect cînd poate	sisteme e perfect cînd s poate
255	4 „ „	noastre	noastră
260	16 de jos	împrumută	împrumută
261	12 „ „	trebui	trebuie
261	11 „ „	fluid, zicînd	fluid. Zicînd
271	8 de sus	se	ne
273	15 de sus	umană, e	umană e
276	10 „ „	grîu	grîu,
280	17 „ „	trifoul	trifoiul
282	9 „ „	judecatã	judecata
283	11 de jos	psihologie așa, cum	psihologie, așa cum
285	4 de sus	cărei	cărui
286	13 „ „	trasformările	transformările
303	16 „ „	ξφν	ξφον
308	15 „ „	sîmt	sînt
314	9 de jos	numai	nu mai
319	14 de sus	decît (din	decît dacă (din
321	2 de jos	Nouveau	Nouveaux
328	9 de sus	aminalități	animalități
332	2 de jos	fizic progrese	fizic, progrese
336	5 „ „	instrumente	instrument
337	10 „ „	noui	noi
342	16 „ „	științelor	științelor
351	20 de sus	celule	celulele
354	13 „ „	familiar	familial
355	2 „ „	ori unde	pretutindeni
361	24 „ „	largă	larg
362	5 „ „	arătat	arăta,
379	4 „ „	pilă	pildă
379	15 „ „	tuturora	tuturor
384	4 de jos	Servin	Servien
385	22 de sus	apărare, sînt	apărare sînt
388	6 „ „	dobîndi prin	dobîndi decît prin
397	11 de jos	utoopiștilor	utopiștilor
398	3 de sus	științei	științei
399	10 de jos	chiar Statul	chiar cu Statul
413	3 „ „	manifestează adică,	manifestează, adică
415	22 „ „	Aristotel (sau	(Aristotel) sau
415	21 „ „	Locke	(Locke
415	4 de jos	sinq	cinq
424	13 „ „	tribunare	tributare
425	20 de sus	funcțiunile	funcțiunile
426	17 „ „	poliții	politii

Pag.	rîndul :	în loc de :	se va cetti :
428	20 de jos	legătura	legătura
434	4 „ „	devini	deveni
438	24 „ „	de	un
441	12 „ „	romană în	romană, în
441	10 „ „	biologice)	(biologice)
444	12 și 11 de jos	Se va șterge propoziția : Nu- mai comuniunea cu seme- nii săi i-a înlesnit să treacă în ordinea biologică.	
446	15 de jos	proprii	proprii
446	15 și 14 de jos	proprii	propriii
447	5 de sus	constituit	constitul
448	21 de jos	Laster	Lester
455	4 „ „	olxog	olxog
458	21 de sus	așa zise	așa zisa
458	28 „ „	Gessellschaft	Gesellschaft
459	7 „ „	statice)	(statice)
459	17 „ „	fenomenele	fenomene
468	9 „ „	realizat	rezultat
470	21 de jos	capitalise	capitaliste
474	12 „ „	unitate	umanitate
476	3 de jos	Beer	Berr
482	7 de sus	peste natură	asupra naturii
484	13 „ „	primatului	primatul
490	5 de sus	lucrări	lucruri
490	23 „ „	ceilalți, șefi	ceilalți șefi
492	9 „ „	deosebește	dovedește
494	20 „ „	puncte	punct
503	6 de jos	păiajen	păianjen
507	4 de sus	străbătăt	străbătut
507	7 „ „	necesar	nesecat
514	9 „ „	peste dinsele	asupra lor
516	22 „ „	îndrăznește	îndrăznețe
517	3 „ „	Poate	Acesta
517	11 de jos	secțiunea	selecțiunea
524	21 „ „	Platon, era	Platon era
526	10 „ „	sine,	sine),
535	14 „ „	sine, regule	sine, ci regule
544	17 „ „	dacă	dacă
547	6 „ „	sociologic	sociologiei
555	8 „ „	concert	concret
556	20 de sus	tipuri	tipuri
563	1 „ „	lucrurile	lucrurilor
563	21 „ „	înfăptuit	înfăptui
566	6 „ „	ale	a
572	18 „ „	certitudini	certitudine
574	3 și 2 de jos	împotriva și științei	împotriva științei
576	5 de sus	rațiune	rațiunea

Pag.	rîndul :	In loc de :	se va citi :
595	3 de sus	a	ale
595	22 de jos	interatracțiunea	interatracțiune
602	3 „ „	<i>Hume,</i>	<i>Hume),</i>
604	22 de sus	semnului	semenului

INSTITUTUL DE
ARTE GRAFICE
„CUGETAREA“
P. C. GEORGESCU-DELAFRAS
BUCUREȘTI, IV
STR. POPA NAN, 21

EXTRAS DIN CATALOG

<i>Lucian Predescu</i>	Enciclopedia Cugetarea
<i>Pompiliu Nicolau</i>	Naționalismul constructiv
<i>Nicolae Roșu</i>	Orientări în veac
<i>Nichifor Crainic</i>	Puncte cardinale în haos
—	Ortodoxie și etnocrație
—	Nostalgia Paradisului
<i>P.Georgescu-Delafras</i>	Cum am cucerit viața
—	Intărirea și ridicarea neamului
—	Problema evreească
<i>N. Porsenna</i>	Proporția etnică și primatul muncii românești
—	Regenerarea neamului româ- nesc.
<i>Mircea D. Rădulescu</i>	Sufletul Patriei
<i>Sterie Diamandi</i>	Oameni și aspecte din istoria Aromânilor.
<i>Dr. D. Chirculescu</i>	Valoarea biologică a gândirii.

CLASICII ROMÂNI COMENTAȚI CUGETAREA

Caragiale vol. I și II	N. Bălcescu
M. Kogălniceanu	P. Ispirescu
Creangă	D. Bolintineanu
Gr. Alexandrescu	Poeții Văcărești

CUGETAREA — GEORGESCU DELAFRAS

PREȚUL LEI 200.—