

CONCEPȚIA RAȚIONALISTĂ ȘI ISTORICĂ A CULTURII

DE

TUDOR VIANU

*Extras din «Arhiva pentru Știința și Reforma Socială», revista
Institutului Social Român, Anul VIII-lea, No. 1—3, 1929.*

BUCUREȘTI
1929

CONCEPȚIA RAȚIONALISTĂ ȘI ISTORICĂ A CULTURII

— DELA ROUSSEAU LA NIETZSCHE —

CUPRINSUL: I. *Importanța modernă a filozofiei culturii. — Definiția analogică a culturii și dificultățile ei. — Concepția raționalistă și istorică a culturii. — Interpretarea acestui contrast, de către Troeltsch, ca una din formele opoziției spirituale franco-germane.*

II. *Definiția analogică a culturii în veacul al XVIII-lea. — Rousseau concepe «starea naturală» ca o ipoteză normativă. — «Omul natural» și «săbatculu» în descrierea lui Rousseau. Trăsătura lor negativă comună: pasivitatea. — Trăsătura pozitivă a stării naturale: Instinctul altruist. — Rousseau stabilește un ideal pe care omenirea urmează să-l ajungă nu printr'o evoluție regresivă, ci printr'una progresivă. — Kant restabilește sensul cugetării integrale a lui Rousseau: distincția Kantiană între «cultură» și «civilizație». — Ipoteză asupra substratului raționalist al teoriei lui Rousseau. — Condorcet înfățișează cultura ca o neconținută perfecționare a rațiunii. — Fichte și Rousseau. — Condorcet postulează paralelismul între evoluția individului și a speței. — Origina acestei idei în filozofia cartesiană. — Polemica dintre Kant și Herder asupra problemei dacă individul sau speța este agentul culturii. — Antiprogresivismul, unanismul, antiraționalismul și naționalismul lui Herder. — Șovăiri în gândirea lui Herder. — Prezența unor elemente raționaliste, progresiviste și liberale. — Umanismul și antietatismul lui W. v. Humboldt. — Considerarea culturilor din punctul de vedere al metodei istorice. — Hegel realizează acordul între concepția raționalistă și istorică a culturii.*

III. *Caracterizare generală a lui Fr. Nietzsche. — Opoziția antietatistă a lui Nietzsche. — Nietzsche combatte hegelianismul în David Strauss. — Folioasele studiilor istorice și primejdia lor. — Remedii anistoric și supraistoric. — Cultura ca unitate de stil. — Nietzsche n'a învins istorismul. — Răsunetul ideilor lui Nietzsche. — Critica ideii de unitate culturală. — Critica atitudinii supraistorice. — Critica originalității prin cunoașterea de sine introspectivă. — Către o nouă concepție activistă a culturii.*

FILOZOFIA culturii a apărut ca o ramură a filozofiei generale abia în veacul al XVIII-lea și răspunzând mai multor împrejurări moderne și contemporane, s'a dezvoltat până la un grad care o pune în primul plan al cugetării de astăzi. După cum cu câteva decenii mai înainte se putea vorbi de un primat filozofic al psihologiei, adică de o dependență a tuturor ramurilor speculației de obiectul și metodele științei sufletului, tot astfel astăzi se poate vorbi de o adevărată suveranitate a punctului de vedere pe care filozofia culturii îl face să funcționeze. Psihologia a trebuit deci să cedeze vechiul său post de conducere și de unde mai înainte studia viața sufletească a unui individ independent de procesele culturii, ea își propune astăzi într'o măsură crescândă să lămurească fenomenalitatea psihică a individului creator de cultură umană. Vasta sinteză a lui Wilhelm Wundt, altfel destul de impropriu intitulată «Völkerpsychologie», dezvoltând poziția metodică mai veche a unui Lazarus și Steinthal, însemnează momentul hotărâtor al noii orientări. Nu există însă disciplină a filozofiei care să

nu încerce astăzi a-și lămuri obiectul său, în legătură cu opera de cultură a unui timp sau a omenirii în general. A rezultat astfel o sumă de cercetări menite să stabilească multiplele relații pe care feluritele domenii ale spiritului le întrețin între ele, în unitatea culturii. Intre acestea definiția însăși a culturii este mai dificilă și supusă variației, pentru că odată cu fiecare definiție apare și o altă normă pe care am dori să i-o impunem. Cultura nu este o simplă stare de fapt, cu privire la care n'ar urmă să formulăm decât o judecată de existență. Ea este mai degrabă un fenomen care se adresează prețuirii noastre și pe care nu-l putem defini, decât prescriindu-l. Acestei stări de lucruri i se datorește prezența celor două tendințe paralele și opuse care ne vor întâmpina în filozofia modernă a culturii. Teoria poate însă încercă să se ridice peste acest contrast. Norma care se degajează atunci este aceea pe care cercetarea filozofică și istorică o pot recomanda.

Mai înainte de a trece la acestea este necesar însă să vedem dacă origina cuvântului cultură nu ne dă o primă indicație cu privire la înțelesul lui. Încercarea este cu atât mai legitimă cu cât în veacul al XVIII-lea, atunci când, odată cu Rousseau, problema culturii este formulată pentru întâia oară, noul termen de cultură intelectuală și morală, conține încă în sine reflexul analogiei care i-a dat naștere. Așa de pildă când Rousseau vorbește de «cultura științelor» sau «cultura artelor», el face încă o metaforă.

«Cultura» înseamnă în limba latină munca pământului și rezultatele ei. Ca derivat al supinului lui *colere*, termenul de cultură a trebuit să străbată o evoluție destul de îndelungă, până când, extinzându-și semnificația dela propriu la figurat, să denumească, în textele autorilor din epoca republicană, relațiile pe care le întreținem cu o persoană în scopul de a-i dobândi favoarea, în sensul în care noi înșine spunem «a cultivă pe cineva», și în cele din urmă roadele educației și ale instrucției.

Analogia cu munca pământului, căreia îi datorim deci și ultima accepțiune a termenului de cultură, ne poate ajuta deocamdată să distingem notele care intră în conținutul ei. «Cultura», scrie W. Lexis, este ridicarea omului deasupra stării naturale prin dezvoltarea și exercitarea puterilor sale spirituale și morale». Cultura presupune așa dar mai întâiu o activitate, apoi o anumită opoziție cu natura, dar nu una radicală și irezolvabilă, pentru că propunându-și să ridice omul peste starea sa naturală, ea înțelege să desvolte totuș anumite însușiri care țin de natura sa. Selecția însușirilor care trebuiesc solicitate și de sigur ale acelor care trebuiesc combătute și nimicite, pentru ca adevărata cultură să apară, presupune prin urmare și o anumită idee de valoare, reprezentarea unui bun demn de a fi dorit și căutat, care să lucreze ca o putere regulatoare a exercițiilor particulare din care opera culturii se întregeste. Este drept că într-o astfel de definiție lipsește nota naturii ambiante, pe care opera culturii o transformă deasemeni. Trebuie să spunem însă că natura brută înconjurătoare nu este prelucrată în opera culturii decât într-o strânsă relație cu procesul transformărilor operate de cultură în interiorul

acelui suflet omenesc, chemat să se bucure de ele. Cele două planuri ale naturii fuzionează deci în definiția unui R. Eisler: «Cultura este transformarea activă, prelucrarea datelor și materialelor naturale în sensul și slujba ideii și a voinții de perfecționare omenească».

Nu vom ascunde că înghețarea unei definiții din premisele etimologice a termenului definit nu este un procedeu perfect. În cazul nostru special, iată în adevăr că ideea de natură, ca notă constitutivă a definiției, deși confirmă analogia cu munca pământului, este menită mai degrabă să îngreuneze înțelegerea termenului pe care vrem să-l lămurim. Munca pământului cunoaște în adevăr o natură neatinsă încă de activitatea omenească, dar conținând de pe atunci niște posibilități care răspunzând necesităților omului, sugerează ideea valorii lor. O natură umană cu totul brută, care să nu fi suferit influența nici unei educații și nici unei tradiții, care să nu fi fost în nici un grad prelucrată, științele moderne ale spiritului refuză să recunoască. Oricât de departe ar coborî în primitivitate, știința găsește o umanitate trăind în societate, dezvoltând o anumită activitate tehnică și economică, respectând anumite norme morale, întreținând un cult și exercitând o activitate artistică. Completa inerție și stupiditate, lipsa oricărui sentiment al valorii, sunt atât de străine de adevărata fire omenească, încât analogia cu natura brută pe care vânătorii, păstorii și agricultorii o folosesc, este o ipoteză menită să rămână neverificată. Pentru a fixa mai bine acest rezultat al științei, etnograful K. Weule își intitula una din lucrările sale cu paradoxala îmbinare de termeni: «Kultur der Kulturlosen», cultura necultivaților. Care va fi deci adevărata natură omenească, menită să fie îngrijită și înobilată prin opera culturii, când oricât de departe am merge în timpul preistoric și în spațiul etnografic, nu întâlnim decât exemplare omenești transformate deja de cultură? Atâta vreme cât nu se va putea răspunde la această întrebare, definiția analogică a culturii prezintă o dificultate de neînălțurat.

Dar admitând chiar că natura omenească ar putea fi descoperită undeva într-o stare de perfectă puritate, rămâne totuși îndoelnic că omenirea a întreținut deapururi sentimentul aceluiași valori, încât din suma virtualităților care ar alcătui firea sa, ea să aleagă veșnic pe aceleași. «Occidentul, scrie Troeltsch, orientul îndepărtat și apropiat, popoarele culte și semi-culte, primitivii în fine, sunt în asemenea măsură diferiți, încât despre un conținut cultural comun al umanității actuale, nici nu poate fi vorba, oricât ar fi de larg răspândite anumite concepte foarte generale și formale ca demnitate și justiție, puritate și bunătate. Toate acestea nu constituiesc sensul unei unități culturale comune». Definiția analogică a culturii presupune însă o asemenea ipoteză, pentru că altfel ea ar fi nevoită să conceadă că nu există o cultură dezvoltată dintr'un substrat omenesc general și perfect în sine, ci culturi diferențiate după sistemul de valori care s'au impus fe-lurilor popoare și epoci istorice.

Întreaga dezvoltare a problemei filozofice de care ne ocupăm, se reduce în esență la conflictul dintre o concepție analogică, universalistă și raționalistă a culturii și una storică și pluralistă. Nu de multă vreme E. Troeltsch a interpretat această opoziție

că pe unul din felurile prin cari germanismul a căutat, în ultima sută de ani, să-și afirme originalitatea în fața latinității și a culturii anglo-saxone, întrunite în această opoziție. Adevărul este că mai cu seamă rivalitatea spirituală franco-germană a alimentat problema filozofică a culturii. S'ar putea deci susține până la un punct că nevoia lumii germanice de a-și asigura autonomia idealurilor ei proprii, a îndrumat evoluția problemei către concepția istorică și pluralistă. Așa se explică de ce, în această din urmă formă, filozofia culturii a apărut uneori ca o ramură germană a filozofiei și de ce termenului însuși de cultură i s'a putut recunoaște culoarea unui germanism specific, deși în realitate el este latinesc și prezența lui în textele franceze se urcă până la o dată, când germanii nu-l cunoșteau și încă nu-l adoptaseră.

După Troeltsch, concepția raționalistă a culturii se înrădăcește în însăși tradiția stoică și creștină a unei naturi generale omenești și raționale; pe când concepția istorică și pluralistă n'a putut apărea decât odată cu zorile romantismului german și anume în momentul când s'a recunoscut sensul mistic-metafizic al ideii de individualitate. Pe această bază de tradiție s'a organizat pe deoparte concepția unei singure culturi omenești, conducându-se de norma unei naturi raționale și divine, sălășluită în om pentru a indica sensul universal și invariabil al aspirațiilor sale; de altă parte concepția unui cosmos de culturi individuale, ca niște concretizări ale unui spirit divin. Între aceste două sisteme de cultură, a fost firesc, spune Troeltsch, ca rivalitatea să se fi ascuțit până la punctul în care universalismul să apară concepției contrare drept simplist și fariseic, pe când concepția pluralistă să devină în ochii adversarilor, mistică și brutală. Observațiile lui Troeltsch conțin fără îndoială o parte de adevăr, ele presupun totuși o simplificare destul de violentă, pentru că, după cum vom vedea îndată, concepția istorică și pluralistă a culturii s'a dezvoltat într-o strânsă legătură cu concepția universalistă, de care în întregime nu s'a putut despărți niciodată.

II

Dacă definiția analogică a culturii s'a putut menține, împrejurarea se datorește faptului că multă vreme filozofia generală a alcătuit un cadru prielnic conservării ei. Cele două condiții pe care o asemenea definiție am văzut că le presupune, erau în adevăr asigurate de filozofia luminilor a veacului al XVIII-lea. Care sunt aceste condiții? Mai întâiu ideea unei naturi omenești anterioare operei culturii; apoi ideea că această natură fiind prin esența ei bună, umanitatea urmează să se desvolte după indicațiile acestei unice și supreme valori. Dar după cum reflecta asupra întregii istorii a omenirii socotea că această dezvoltare se realizează efectiv sau este numai un ideal al viitorului, în timp ce evoluția istorică reală constituie mai degrabă un șir nesfârșit de abateri și erori, întâmpinăm progresismul optimist al unui Condorcet sau pesimismul cultural al unui Rousseau.

În ce-l privește pe Rousseau doctrina revenirii la starea naturală, care i se atribuie cu o lipsă a sentimentului de nuanțe constituind și cea mai nedreaptă interpretare a cugetării lui, nu este chiar aceea a unei naturi dinaintea istoriei. Descrierile de călătorii reale și utopice care în acest timp începeau să devină numeroase, vorbeau de un om trăind totuși în societate, de acel sălbatec idilic, simplu și fericit, liber de «prejudecățile» civilizației, posedând un bun simț care nu dă greș și un echilibru nesdruncinat între nevoi și posibilitățile de a și le satisface. «Le bon Huron» al lui Voltaire, tahitienii lui Diderot, trogloditii lui Montesquieu, abachizii abatelui Prevost, înfățișau deopotrivă imagina unei ființe în același timp înțeleaptă și fericită, care trebuia căutată și putea fi neapărat găsită. Care este atitudinea lui Rousseau față de acest cerc de idei? În memoriul său delat 1754, el declară răspicat că «omul natural» despre care vorbește, este mai mult o ipoteză normativă, decât o ființă care ar fi existat undeva în carne și oase. «Nu este o întreprindere ușoară, scrie Rousseau, de a desluși ceea ce este originar și ceea ce este artificial în natura actuală a omului și de a cunoaște o stare care nu mai există, care poate n' a existat deloc, care poate nu va exista niciodată, dar despre care este necesar să avem noțiuni juste, pentru a putea pronunța o bună judecată asupra stării noastre actuale». Când așa dar Hegel observă că starea naturală «nu este ceva istoric și că dacă am vrea s'o cercetăm serios, ar fi greu de dovedit că ea există în prezent sau că ar fi existat undeva în trecut», el ar fi trebuit să adauge că o asemenea precizare se găsește de fapt și în Rousseau.

Ceea ce Hegel ar fi putut cu mai multă dreptate observa este că punctul de metodă pe care-l enunță la începutul memoriului său, Rousseau nu-l respectă apoi cu toată consecvența. Imaginația romancierului depășește în adevăr prescripția logicianului și tabloul pe care el îl schițează în legătură cu starea naturală a omului, este inspirat de accentul unei povestiri adevărate. «Rătăcind în păduri, ni-l evoacă Rousseau pe acest om natural, fără industrie, fără limbaj, fără domiciliu, război și legături, fără a avea vreo nevoie de oameni, după cum n'avea nici o dorință de a le dăuna, poate chiar fără a recunoaște pe vreunul din ei individual, omul sălbatec, supus la puține pasiuni, ajungându-și sie, n'avea decât sentimentele și ideile proprii acestei stări, nu-și simțea decât adevăratele sale nevoi, nu vedea decât ceea ce socotea că are interes să vadă și inteligența nu-i făcea progrese mai mari decât vanitatea. Nu există nici educație, nici progres; generațiile se înmulțeau inutil. Speța eră bătrână și omul rămânea încă copil». Chiar tabloul următor care ne prezintă pe om ocupând faza a doua a procesului istoric, sălbatecul înglobat într'o oarecare viață de societate, este acela al unei ființe fericite prin pasivitate, ceea ce a putut îndreptăți cu privire la formarea ideilor lui Rousseau, ipoteza unei influențe religioase quietiste, absorbită probabil în mediul pe care i-l oferiseră anii săi de petrecere pe lângă d-na de Warens. Comparând așa dar pasivitatea primitivului cu neîntrerupta activitate a civilizatului, preferința sa alege pe cea dintâiu. «Omul sălbatec și omul civilizat (policé), scrie Rousseau, se deosebesc într'atâta în adâncul inimii și inclinațiilor lor, încât ceea ce face fericirea supremă a unuia, l-ar împinge pe celălalt la desnădejde. Cel dintâiu nu respiră decât repaus și libertate;

el nu vrea decât să trăiască și să rămână neocupat, însăș ataraxia stoicului nu se apropie de adâncă sa indiferență pentru oricare alt obiect. Dimpotrivă, cetățeanul totdeauna activ, asudă, se agită, se frământă fără încetare pentru a-și găsi ocupații încă mai laborioase... Ce spectacol și-ar putea oferi un Caraib privind muncile grele și invidiate ale unui ministru european!»

Pasivitatea este însă mai mult o trăsătură negativă în tabloul pe care Rousseau îl schițează cu privire la starea naturală. O valoare pozitivă posedă un anumit instinct de milă și altruism, o pornire spontană a inimii. Ceeace în aceste împrejurări Rousseau înțelegea prin «natură» a fost de curând supus unei ingenioase analize. S'a arătat astfel că vechiul concept antic, dar mai cu seamă stoic, al «naturii» a suferit în veacul al XVIII-lea, o disociație, care a eliberat în forme independente dubla intenție pe care el o cuprindea mai înainte. Când Marcu-Aureliu recomandă d. p. o viață conformă naturii, el înțelegea prin «natură» suma legilor care conduc fenomenalitatea lumii și în același timp o anumită spontaneitate internă. Aceste două idei puteau să fuzioneze la antici întrucât ei concepeau natura ca un organism, ca un sistem de relații determinate de o cauză finală, de un principiu interior vital. Iată însă că în momentul în care a fost admisă explicația mecanicistă a lumii, vechiul principiu finalist al naturii se refugiază în suflul omenesc, acolo unde Rousseau îi asigură funcțiunea unui instinct natural. «Este sigur, scrie el, că mila este un sentiment natural, care temperând în fiecare individ activitatea iubirii de sine, concură la conservarea mutuală a întregii spețe. Ea este aceea care ne conduce fără să ne gândim, în ajutorul acelora pe cari îi vedem suferind; ea ține, în starea naturală, locul legilor, al moravurilor și al virtuții, cu adausul avantajului că nimeni nu este ispitit să nesocotească dulcele său glas». Instinctul moral al milei nu pare să se fi dezvoltat însă în starea naturală până la desăvârșita uitare de sine. În justul echilibru al sufletului primitiv, Rousseau îl face să se contrabalanseze cu grija de persoana proprie, pentru ca acțiunea lui să nu înceapă decât dela limita la care preocuparea binelui personal încetează.

Cu tot felul ademenitor al tabloului, nu el este acela pe care Rousseau îl preferă și-l propune ca model timpului său. Nu către copilăria lumii va aspira nostalgia sa, ci către tinerețea ei, către epoca în care civilizația găsiindu-se la începuturile ei, naivitatea primitivă se echilibra cu subiectivitatea trezită la viață, fără ca totuș excesul acesteia din urmă să fie introdus în lume și tragicul sentiment al discrepanței dintre realitate și ideal. Aceasta este starea pe care Rousseau socotea că au observat-o călătorii mai noi și pe care o doreă restaurată în lume, nu printr'o evoluție regresivă pe care o socotea imposibilă, ci printr'o reformă progresistă menită să înlocuiască răul civilizației moderne prin acel bine de care firea omenească nu este străină. În acest scop propune el formula «educației negative» în «Emile» și regimul democratic în «Contractul social».

Privită în întregul ei, cineva poate observă că gândirea lui Rousseau cuprinde o dificultate fundamentală, deoarece răul culturii moderne, socotit că decurge din faptul trecerii dela individualismul stării de natură către starea de societate,

nu poate fi îndreptat decât tot printr'o stare a societății, prin democrația capabilă să înlăture inegalitatea omenească, cauza tuturor spoliățiilor și împilărilor, introdusă odată cu diviziunea muncii și achiziția proprietății. Răul culturii decurgând din viața socială, nu poate fi îndreptat decât printr'o altă organizare a societății. Deaceia se poate spune că Im. Kant a restaurat adevăratul înțeles al cugetării lui Rousseau, atunci când a prescris culturii tocmai un scop social. Cum însă el admitea critica pe care Rousseau o aducea timpului său, a propus distincția, devenită de atunci dătătoare de măsură pentru întreaga desvoltare a problemei, între «civilizație» și adevărata «cultură». Cuvântul de «civilizație» Kant nu-l întrebuințează. El vorbește de o anumită fericire (Glückseligkeit) pe care individul o dobândește prin realizarea unor scopuri ale naturii și nu ale omului însuși și pe care le atinge el prin simplă dexteritate. Termenul de «cultură» îl rezervă Kant realizării scopurilor intrinsece ale voinței morale, reclamând în urmărirea lor nu numai dexteritate, dar și disciplină, liberarea voinței de sub despotismul dorințelor. Cadrul în care acest scop moral al culturii poate fi înfăptuit, este tocmai o societate liberală, extinsă până la forma unei pașnice confederații a Statelor. «Singura condiție formală, scrie Kant, prin care natura își poate ajunge acest ultim scop al ei (adică cultura), este acel fel al relațiilor dintre oameni, în care libertății lor în ciocnire li s'ar opune o putere legală în forma unei totalități care se numește societatea cetățenească (bürgerliche Gesellschaft). Căci numai în aceasta se poate efectua desvoltarea cea mai mare a predispozițiilor naturale, la care ar mai trebui să se adauge, dacă oamenii ar fi destul de înțelepți să i se supună de bună voie, o totalitate cetățenească universală (weltbürgerliches Ganze), adică un sistem al tuturor Statelor». Intr'un asemenea sistem și în pacea fericită care i-ar corespunde «toate talentele care slujesc culturii s'ar desvoltă până la gradul cel mai înalt». Am putea spune că numai prin contribuția lui Kant a devenit posibilă apropierea dintre «Contractul social» și «Discursul asupra inegalității oamenilor» și că în lumina acestei apropieri nu se mai poate socoti că idealul quietist, atribuit lui Rousseau de o critică excesivă, ar fi fost singura țintă pe care el ar fi prescris-o culturii.

Procesul istoric al omeniirii în societate, cel puțin în societatea despre care se putea vorbi până acum, eră pentru Rousseau un șir de abateri dela starea naturală, care puteau fi privite în definitiv ca niște erori împotriva rațiunii. Dar și în acest punct nu mi se pare că gândirea lui Rousseau a fost totdeauna bine interpretată. Nu s'a spus în adevăr că Rousseau a operat o adevărată răsturnare a vechei discipline, înlocuind vechile motive generale care determinau pe omul clasic, prin motive cu totul personale și instinctive? Dacă prin «motive generale» înțelegem pe acelea care coincid cu ale societății, atunci lucrul în adevăr se poate susține. Dacă însă ne gândim la generalitatea logică a rațiunii, atunci se pare că tocmai ea este aceea la care se gândește Rousseau. Rațiunea civilizatului, spune Rousseau este o «pasiune care crede că raționează» și inteligența sa se găsește «în delir». Aceste diformități au luat locul «principiilor sigure și invariabile» care îl determinau în starea sa naturală. Despre «principii sigure și invariabile» nu putea însă vorbi,

recomandându-le, filozoful care ar fi preconizat o voință determinată de motive absolut subiective și prin urmare cu totul arbitrar. Instinctul altruist în forma lui temperată de iubirea persoanei proprii, așa cum el îl atribuia omului natural, nu era apoi o pornire cu totul irațională a inimii, cât mai ales un comandament de care inspirația rațiunii nu putea fi străină. Interzicerea oricărei cruzimi, acolo unde interesul unei stricte necesități personale încetează, este o formulă moderată, în care recunoaștem căile de mijloc, pe care rațiunii îi place să le cuture. Ceeace Rousseau condamnă în civilizație nu era așadar acea rațiune a cărei măreață simplitate el o recunoștea în firea nealterată a omului, ci rațiunea care, punându-se în slujba pasiunilor, ajunge să-și pervertească propriul ei caracter.

Cum este cu puțință însă ca rațiunea dezvoltându-se odată cu omenirea, rezultatele ei să se deosebească atât de mult de «principiile sigure și invariabile» care îi stau la bază? Este sigur că eroarea constituie și ea un fenomen dependent de mecanismul rațiunii, dar că simpla funcționare mai departe a acestui mecanism ajunge în cele din urmă s'o demaște și s'o elimine. S'ar putea spune că eroarea este o etapă în procesul de constituire al adevărului. Cine poposește la eroare înseamnă că a oprit în loc mecanismul rațiunii. Este destul însă ca acest mecanism să continue a funcționa, pentru ca adevărul s'o înlocuiască. Această strânsă solidaritate a eroarei cu adevărul în unitatea procesului rațiunii a fost bine văzută de Condorcet, care scrie: «Operațiile inteligenței care ne conduc la eroare și ne opresc la ea, dela paralogismul subtil, care poate surprinde chiar pe omul cel mai luminat, până la visul demenței, aparțin împreună cu metoda de a raționa just și de a descoperi adevărul, teoriei dezvoltării facultăților noastre individuale; pentru acest motiv, chipul în care erorile generale se introduc în mijlocul popoarelor, face parte din tabloul istoric al progreselor spiritului omenesc». Din toate aceste considerații rezultă însă că omenirea modernă nu trebuie să renunțe la regimul raționalist, pentru a se întoarce către principiile simple ale unei rațiuni care, în forma unui instinct elementar, se ignorează pe sine. Rațiunea, prin înșeș virtualitățile procesului său, este menită mai degrabă să îndrepte greșelile trecutului și să obțină acel ideal fixat în chiar natura rațională a omului și înlăuntrul căreia luminile spiritului se vor întruni cu binele social. Scrierea lui Condorcet va urma deci să culmineze într'un tablou al viitorului în care se va arăta «în ce chip, ceeace ni se pare astăzi o speranță himerică trebuie în mod succesiv să devină posibil și chiar ușor; din ce pricini, cu toate succesele trecătoare ale prejudecăților și cu tot sprijinul pe care le primește dela corupția guvernelor și a popoarelor, adevărul singur este menit să dobândească un triumf statornic; prin ce legături natura a unit indisolubilul progresele luminilor cu acelea ale libertății și ale respectului pentru drepturile naturale ale omului; în ce fel aceste singure bunuri reale, atât de separate de obicei, încât au putut fi crezute incompatibile, trebuie dimpotrivă să devină inseparabile, în momentul în care luminile vor fi atins un termen anumit într'un mare număr de națiuni și în care ele vor fi pătruns în întreaga masă a unui mare popor, a cărei limbă ar fi universal răspândită și ale cărei relații comerciale ar

îmbrățișă întreaga întindere a globului». Toate acestea le evocă de fapt acel tablou al viitorului care încheie încercarea lui Condorcet de a scrie o istorie filozofică a civilizației, concepută ca o dezvoltare unitară a întregului corp al umanității și ca o neconținută însumare de valori.

* * *

Indată ce problema culturii reapare în Germania, termenii ei se schimbă. În noua evoluție care începe acum, Kant intră în primul rând pentru motivul de a fi distins între «cultură» și «civilizație». O asemenea precizare nu eră formulată însă cu un deceniu mai înainte de Herder care atrăgea atenția că adeseori ceea ce numim «cultură» nu este în realitate decât o «slăbiciune rafinată»? A judecă astfel înseamnă a primi punctul de vedere al lui Rousseau și de fapt întreaga evoluție a problemei în acești ani, dezvoltă critica rousseauistă a culturii, amendând-o numai în ce privește prescripția scopurilor ei viitoare.

Iată d. p. pe J. G. Fichte care în această privință este unul dintre cei mai caracteristici. Simpatia sa pentru filozoful francez este ades mărturisită și noii sale interpretări a fenomenului cultural, el îi atribue rolul «de a înțelege pe Rousseau mai bine decât s'a înțeles el însuș». Dreaptă a fost așa dar critica pe care Rousseau o îndreptă împotriva timpului său, căci experiența îi desvăluise o lume sensuală, frivolă și servilă. Mai ales printre intelectualii timpului, putea vedea el și oameni fără sentimentul demnității lor înalte și al scânteii lor divine, aplecați la pământ, întocmai ca animalele și legați de țărână; vedea bucuriile, durerile și întregul lor destin atârând de satisfacerea josnicei lor sensualități». Sentimentul justiției dispăruse în această lume și întreaga lor înțelepciune se reducea acum la dibăcie. Educatorii națiunii se supuneau tonului frivol al societății dominante și nu adevărul și nobleța spuselor îi interesă, cât mai ales plăcerea pe care ar putea-o trezi în ascultători. Favoarea prinților și surâsul femeilor, succesul care atrage câștigul material, iată ce îi preocupă mai cu seamă. Ce mirare deci că întrebându-se dacă progresul științelor și al artelor a contribuit sau nu la acela al conștiinței morale, Rousseau a fost înclinat să răspundă negativ? Este evident însă, continuă Fichte, că ceea ce se înțelege prin «stare naturală» nu se găsește în urmă, la începuturile speței, ci înaintea noastră, cu scop al aspirațiilor noastre mai înalte. Pasivitatea pe care o doriă Rousseau, ce alt bun i-ar fi putut aduce, decât acela de a-i asigura condițiile în care să mediteze la datoriile sale și la mijloacele de a înnobila pe semenii săi? «Starea naturală» trebuie să-i asigure omului numai independența față de tirania sensualității. Dela acest punct înainte este rolul activității de a transforma natura în om și pe aceea din jurul său, după indicațiile rațiunii. S'ar putea spune că întreprinderea lui Rousseau s'a oprit la mijlocul căii pe care trebuie s'o urmeze până la capăt, mulțumindu-se să slăbească sensualitatea și uitând că mai are încă de înlăturat rațiunea.

Apropiindu-se de Rousseau întrucât privește critica civilizației moderne sau cel puțin subprețuirea ei, scriitorii germani următori lui Kant încearcă o clipă

să formuleze un ideal de cultură care nu este al omenirii întregi și nu poate fi atins pe căile evoluției ei ca speță. Noul ideal de cultură îl propune un Herder, dar mai cu seamă un Humboldt, sufletului individual. Omul izolat devine agentul culturii, după ce omenirea întreagă fusese purtătoarea ei. Această încercare nu se continuă însă multă vreme și odată cu Hegel, filozofia culturii se întoarce la vechea ei poziție, nu fără să întrebuițeze însă unele din rezultatele câștigate în acest interval.

Începând cu Condorcet se distinsese între considerarea individuală și socială a sufletului omenesc, adevărată prefigurație imperfectă a deosebirii pe care un H. Rickert trebuie să o facă în zilele noastre între metoda generalizatoare pe care o întrebuițează științele naturii și metoda individualizatoare, pe care o folosește istoria. Sufletul omenesc, scrie Condorcet, poate fi cercetat în faptele și legile generale de dezvoltare ale facultăților sale, în interiorul individualității sau în acela al întregii spețe omenști. În primul caz se studiază mecanismul spiritului, în cazul de-al doilea devenirea sa. Prima cercetare care este fără îndoială aceea care constituie obiectul psihologiei, o atribuie Condorcet «metafizicii»; pe când cea de a doua o rezervă el istoriei. Dar pe câtă vreme un Rickert în zilele noastre trecând psihologia printre științele naturii producătoare de legi generale, despărțită în chip radical metoda sa de aceea a istoriei, menită să stabilească fapte particulare, Condorcet admite o largă zonă de comunicație între ele. Devenirea spiritului în societățile omenști este pentru Condorcet o consecință a mecanismului ei în interiorul sufletului individual.

Între dezvoltarea individului și aceea a speței, Condorcet admite așadar un paralelism, pe care un Bacon îl pregătise, atunci când propunea ca numele de «cei vechi» să fie rezervat modernilor, așa numiții «antici» reprezentând mai degrabă tinerețea omenirii. Astfel de vederi au fost adeseori întrebuițate în lupta de neatarnare față de umanitățile clasice, care în Franța începe odată cu Descartes. Cartesianismul înseamnă în adevăr o rupere definitivă cu aristotelismul medieval și îndrăsneții lui întreprinderi îi eră necesar un principiu din care să decurgă superioritatea modernilor. Analogia între dezvoltarea speței omenști și aceea a indivizilor care înaintează înspre maturitate, devine astfel un adevăr curent al timpului: «Seria generațiilor omenști în decursul secolelor, scrie Pascal, trebuie să fie considerată ca un singur om care subsistă mereu și învață neconținut». Observație la care cartezianul Fontenelle, una dintre căpeteniile modernștilor în celebra «querelle des anciens et des modernes», nu are de adăugat decât că astăzi «un spirit cultivat este compus din toate spiritele secolelor precedente; el nu e decât unul și același spirit care s'a cultivat în tot acest interval». Această neconținută cultivare a umanității este de fapt o perfecționare neîncetată a rațiunii, care după cum o dovedește matematica, al cărei exemplu îl propusese Descartes, reușește să ajungă la o însumare continuă a rezultatelor sale. Din acest cerc de idei se inspiră Condorcet când socotește că legile psihologiei pot explica ascensiunea omenirii către triumful necondiționat al rațiunii.

Această vedere esențială celor două veacuri anterioare nu este însă admisă de Herder. Există de sigur o oarecare unitate de dezvoltare în cuprinsul unei anumite societăți omenești, întrucât în formația fiecărui individ intră, ca un element important, modelele pe care le-a avut înainte. A generaliza însă de aici, până a spune că speța omenească este terenul în care procesul culturii se desăvârșește, înseamnă a prefera o simplă abstracțiune, individului concret în care putem urmări de fapt opera culturii. «Există așadar, scrie Herder, o educație a speței omenești, tocmai pentru că fiecare om devine om cu adevărat numai prin educație și pentru că întreaga speță nu trăește decât în acest lanț de indivizi. Când însă cineva spune, că nu omul individual ci speța se educă, vorbirea lui devine pentru mine neînțeleasă, întrucât speța este numai un concept general, atâta vreme cât nu există în ființe individuale. Dacă acord acum acestui concept general toate perfecțiunile umanității, ale culturii și ale celei mai înalte luminări (Aufklärung), n'am spus mai mult despre adevărata istorie a speței noastre, decât dacă aș fi vorbit despre animalitate sau mineralitate în genere și le-aș fi împodobit cu niște atribute dintre cele mai strălucitoare, care însă în indivizii izolați s'ar contrazice între ele. Pe drumurile acestei filozofii averrhoice filozofia istoriei nu trebuie să rătăcească». Această filozofie averrhoică, acest realism medieval, este încă poziția pe care Kant ar ocupa-o și împotriva ei Herder încearcă să trezească neîncrederea noastră. Kant scrisese în adevăr cu un an mai înainte: «Insușirile naturale ale omului, care sunt îndreptate către folosirea rațiunii sale, se dezvoltă în mod perfect numai în speță, nu în individ. Rațiunea într'o creatură este o facultate, care extinde regulile și intențiile sale mult peste instinctul natural și nu cunoaște nici o limită a planurilor ei. Ea nu lucrează însă instinctiv, ci are nevoie de încercări, exerciții și instrucție, pentru a putea progresa dela o treaptă la alta». Veacurile anterioare stabiliseră analogia dintre dezvoltarea indivizilor și a speței. Kant variază acest motiv, atunci când observă că ceea ce individul nu poate realiza în scurta sa existență, numai speței îi este dat să ajungă la termenul ideal al întregii ei dezvoltări. «Un om ar trebui să trăiască nesfârșit de mult, scrie Kant, pentru a învăța cum trebuie să dea o folosință deplină tuturor însușirilor sale naturale; dar dacă natura a impus numai un termen scurt de viață (după cum în realitate s'a întâmplat) atunci ea are nevoie de un șir neprevăzut de generații, care să-și transmită luminile dobândite, pentru ca în cele din urmă, germenii ei în speța noastră să ajungă la o treaptă a evoluției, deplin potrivită intențiilor ei». Postulând speța umană ca adevărata purtătoare a culturii, Kant nu cădea de fapt în păcatul vreunui realism medieval, ci reprezentă numai punctul de vedere progresist comun veacului al XVIII-lea. Obiecția lui Herder el nu o lăsa de altfel nerelevantă și într'una din cele două recenzii pe care le consacră lucrării acestuia, răspunde: «Speța nu înseamnă altceva decât însușirea prin care toți indivizii coincid. Când însă speța omenească înseamnă totalitatea omenească a seriei de generații care se îndreaptă către infinit și nedeterminat (această concepțiune fiind cu totul obișnuită) și când se admite că această serie se apropie neîncetat de linia menirii (Bestimmung) ei, care se desfășoară alături, nu este nici o contrazicere a spune că cele două linii

sunt în toate părțile lor asimptotice și că totuși în întregul lor se întrunesc, cu alte cuvinte, că nici una din generațiile speței, ci numai speța întreagă atinge cu desăvârșire menirea ei. Matematicianul poate da asupra acestei chestiuni lămuriri; filozoful va spune: menirea speței umane în întregul ei este progresul necurmat și realizarea deplină a acestui progres este o simplă, dar foarte utilă idee a scopului către care, conform intenției providențiale, avem să îndreptăm năzuințele noastre).

Polemica dintre Herder și Kant fixează momentul unei serioase opoziții împotriva progresivismului veacului precedent. Trebuie însă să observăm că, deși Kant lasă să se audă o voce a trecutului, concepția sa e cu mult mai unitară și mai bine susținută decât aceea a lui Herder, care aflându-se în stăpânirea unor concepții noi, le jertfește adesea. Este în adevăr meritul teoretic al lui Herder de a fi trezit îndoială cu privire la realitatea progresului. O tradiție unitară în umanitate, Herder nu admite decât într'un mod cu totul formal, ca o continuitate a preocupării oamenilor de a se cultiva. întreaga omenire se cultivă. Niciăeri nu întâmpină Herder starea naturală a unei umanități trăind în absența încercării de a se întrece pe sine. Dar această continuitate a efortului cultural, nu devine o dezvoltare însuflețită de un sens unic. Felurile culturi din care se compune istoria lumii nu pot fi comparate între ele, pentru a decide apoi ce loc ocupă fiecare pe linia progresului și prin urmare ce merit îi revine fiecăreia. Aceasta este însă greșeala pe care o facem, atunci când ridicând cultura europeană la rangul unui ideal, prețuim restul culturilor omenesti în raport cu ea. Scopul fiecărei culturi omenesti, s'ar putea spune în spiritul lui Herder, nu stă în afară de sine, într'un ideal ce nu poate fi ajuns, decât încetând ea însăși să mai existe ca individualitate. Scopul fiecărei culturi se poate realiza în oricare din iudivizii cari trăesc în mijlocul ei și în măsura în care ei reușesc să desvolte armonic întreg felul lor de a fi, așa cum acesta este la rândul lui determinat de rasă și climă. «Umanitate» numește Herder această armonioasă realizare a tuturor posibilităților pe care natura în om și în afară de el, i le fixează. Ea este scopul și singura fericire la care speța omenescă poate aspira. «Ceeace fiecare om este și poate deveni, scrie Herder, acesta trebuie să fie scopul speței omenesti; și care este acesta? Umanitate și fericire pe acest loc, ca acest și nu un alt membru în lanțul de culturi, care se întinde dealungul întregului neam omenesc. Unde și cine te-ai născut, omule, acolo ești, ceea ce trebuie să fii. Nu părăsi lanțul, nici nu te așeză deasupra lui; ci ține-te de el!»

Finalitatea culturii în om, în numele căreia Herder știe deocamdată să găsească formule atât de entuziaste, însemnă nu numai anularea progresivismului, dar și a acelui raționalism care încă dela Descartes se găsiă în legătură cu el. Am constatat această imbinare de principii la Condorcet. Ea revine și la Kant. «Natura a voit, stabilește Kant în scrierea care a stărnit răspunsul lui Herder, ca tot ce depășește rânduirea mecanică a existenței sale animalice, să fie scos de om din sine însuși și să nu participe la o altă fericire sau perfecțiune, decât dela acelea pe care liberat de instincte, și le produce singur prin propria rațiune. Natura nu crează nimic de prisos și nu este risipitoare în întrebuințarea mijloacelor care slujesc

scopurilor sale. Dacă ea a dat omului rațiune și libertatea de voință care se întemeiază pe aceasta, iată o indicație limpede a intențiilor pe care le-a avut cu o astfel de rânduială». Norma rațiunii se realizează însă în societatea liberală. Consecvent cu ideile sale mai vechi, Kant notează deci în aceeași scriere: «Cea mai mare problemă a speței omenești, la a cărei soluționare natura o silește, este crearea unei societăți civile, dominate de drept. Întreaga cultură și artă, care împodobește omenirea, deopotrivă cu cea mai frumoasă ordine socială, sunt roadele unei nesocialități (Ungeselligkeit), care se silește pe sine însăși să se disciplineze și astfel printr-o măiestrie impusă să desvolte complet germeii naturii». Alături de progresism, trebuie neapărat adăugat liberalismul ca a treia trăsătură a sintezei în care Kant include tendințele esențiale ale filozofiei culturii în veacul al XVIII-lea. Dacă apariția lui Herder împotriva veacului care acum se găsea către sfârșitul său, are în adevăr un caracter sistematic, el va trebui să se exprime nu numai împotriva progresismului, după cum am văzut că o face, dar și a raționalismului, precum și a liberalismului.

Astfel de mărturii se pot găsi în opera lui Herder. Umanitatea ca scop al culturii ne-a fost definită ca o înflorire armonioasă a tuturor însușirilor în om, nu numai a rațiunii. «Aș dori, scrie Herder, să cuprind în cuvântul *umanitate*, tot ce am spus până acum despre promovarea omului către rațiune și libertate, simțuri și instincte mai fine, sănătate mai delicată și mai puternică, populare și stăpânire a pământului». Statul care după Kant alcătuiește cadrul în care individul uman poate trăi conform rațiunii, încetează să se mai bucure de vechea prețuire, îndată ce Herder opune idealului parțial al rațiunii, idealul integral al unei umanități armonioase. Într'un contrast isbitor cu Kant, va prezenta deci Herder, Statul ca un simplu mecanism lipsit de suflet, protivnic spontaneității și, de unde Condorcet visă o unificare a tuturor națiunilor sub sceptrul unei singure, mai puternice și mai luminate, iar Kant o asociație a Statelor într'un regim de egalitate pentru fiecare din ele, Herder respinge acest ideal universalist, tocmai în numele naturii, care cere ca și viața socială să se desvolte armonios din condițiile sale locale. «Natura produce familii, ni se spune; Statul natural este așadar un popor, cu caracter național. Nimic nu apare mai opus scopului guvernelor, decât amplificarea ne-naturală a Statelor, amestecul sălbatec al neamurilor omenești și al națiunilor sub un singur sceptru».

Până aci gândirea lui Herder se desvoltă consecvent și în sistematică opoziție cu aceea în care Kant rezumase poziția veacului său. Trebuie însă să adăugăm că această gândire nu rămâne totdeauna consecventă și că o atentă urmărire a ei, ne arată niște influențe pornite tocmai din tabăra pe care își asumase menirea s'o combată. Eră nevoie de încă o generație, până când Humboldt, într'o scriere de tinerețe, să aleagă din amestecul vederilor lui Herder, numai ceea ce reprezintă un punct de vedere nou. Căci este în adevăr sigur că Herder a fost totdeauna anti-raționalist? Umanitatea este pentru el, produsul unei evoluții, chiar în sensul modern, pe care el așadar l-a anticipat, al unui îndoit proces de diferențieri și integrări treptate. Dela anorganic la organic și înlăuntrul acestui din urmă regn, dela

plante, la animale și la om, urmărește Herder un proces de neîntreruptă organizare a formei, adică pentru un cuprins din ce în ce mai variat, o unitate din ce în ce mai solidă. La capătul acestui proces se găsește omul, care deține marea varietate a elementelor din care se compune natura sa, dela evoluția pe care închizând-o o rezumă, conform principiului «cu cât o creatură este mai organizată, cu atât structura sa este complinită din regnele inferioare»; în timp ce unitatea o deține el dela rațiune. Rațiunea ca o putere unificatoare, căreia îi datorim organizarea experienței în știință și a faptelor înlăuntrul persoanei morale, este o idee prin excelență kantiană; dar ea poate bine intra în sistemul evoluționist al lui Herder.

Ea a fost în tot cazul desvoltată de Humboldt, care știe astfel să folosească o perspectivă în care Herder se regăsește numai cu șovăire. În spirit cu totul kantian, opune Humboldt rațiunea unificatoare, varietății sensoriale. Când el fixează apoi fiecărui individ ca ideal, o integrare cât mai unitară a felurilor sale puteri originale, idealul acesta se dovedește a nu putea fi ajuns decât pe căile rațiunii.

Rațiunea este deci ceea ce caracterizează în mod eminent pe om, pentru că în desfășurarea sintetică a naturii, ea reprezintă puterea specifică unificatoare a elementelor pe care omul le duce din trecutul său biologic. Umanitatea se definește în acest caz nu atât prin varietatea elementelor sale, cât prin rațiunea care o desemnează îndeosebi. Că aceasta eră ideea lui Herder, ne-o dovedește accentul pe care el îl pune pe fenomenul limbajului, ca unul pe care omul nu-l mai împarte cu o altă creatură. Limbajul este instrumentul rațiunii. Animalele posedă o mimică; numai omul cunoaște limbajul, pentru a-și manifesta rațiunea. «Prin mimică omul n'ar fi ajuns la caracterul măestrit al speței sale; la aceasta ajunge el numai prin limbaj. Intreaga istorie a omenirii cu toate comorile tradiției și culturii ei, nu este decît o urmare a rezolvării acestei enigme divine». Limbajului, instrument al rațiunii, i se adresează închinarea lui Herder: «O rațiune pură, fără limbaj, este pe pământul nostru o țară utopică. Lira lui Amphion n'a ridicat orașe nici bagheta magică n'a transformat deșerturile în grădini; limbajul a făcut toate acestea». Rațiunea trezită în om este opera Providenței, despre care și lui Kant îi plăcea să vorbească. «Lăsați-ne, scrie la rândul lui Herder, să adorăm buna Providență, care prin mijlocul imperfect, dar general al limbajului, face pe oameni în interiorul lor mai egali decât aparența în artă. Cu toții ajungem la rațiune numai prin limbaj și la limbaj prin tradiție, prin credința în cuvântul părinților». În felul acesta, finalitatea se introduce în gândirea lui Herder și un sens unic și progresiv este restituit istoriei universale. Trebuie să recunoaștem că toate acestea ne conduc departe de primul său fel de a vedea. Ce mirare atunci, că, dacă oamenii se disting deopotrivă prin rațiune, Herder îi consideră egali și menți să se asociez într'un Stat liberal, care să nu cunoască tirania nici unui despotism, în perfect acord din acest punct de vedere cu liberalismul lui Kant? Desvoltările sale în acest punct amintesc de aproape pe Rousseau, când scrie: «Inegalitatea oamenilor nu este atât de mare dela natură, pe cât devine prin educație,

după cum felul unuia și aceluiaș popor sub diferite regimuri o arată. Poporul cel mai nobil își pierde în scurt timp, sub jugul despotismului, nobleța. Mizeria aceasta nu e opera naturii, ci a oamenilor. Natura conduce legătura socială numai până la familii; de aci înainte lasă ea speței noastre libertatea cum să construiască opera cea mai fină a artei sale, Statul. Numai decadența intimă a speței noastre a făcut loc vițiilor și degenerărilor guvernării omenești. Găsind în sine însuș principiul determinării sale, omul nu are nevoie de vreun stăpân, cu atât mai puțin de un despot. Este firesc deci ca un stat liberal să fie singurul, dar el să fie acela pe care Herder să-l poată primi. Iată ce departe am ajuns de premisele cugetării lui Herder. Există fără îndoială o putere de atracție între idei. Ideile nu trăesc izolate, ci totdeauna în unitatea unei structuri spirituale. Este destul să primim o idee pentru a vedea îndată cum i se asociază restul celorlalte, cu care este legată printr'un adevărat principiu al unei logice organice. Atâta vreme cât nu se așează pe terenul raționalismului, cugetarea politică a lui Herder nu depășește ideea națiunii, ca singura formă naturală a coexistenței omenești. Acum însă când proclamă egalitatea oamenilor, în temeiul rațiunii care îi distinge în mod caracteristic, ideea statului liberal îi apare cu mult mai apropiată. Dar că alte drumuri se puteau deschide cugetării sale ne-o dovedește Humboldt. Humboldt admite ideea liberală, a unei influențe mai mult negative a Statului, în sensul protejării buneii stări și siguranțe a cetățenilor, dela care limită mai departe, el îi interzice însă orice acțiune asupra vieții intime a indivizilor și în special asupra culturii lor. Ceeace alcătuiește partea pozitivă a viziunii sale politice, este aceea a unui Stat, organizat nu după regimul egalitar al unor ființe deopotrivă raționale, ci un Stat însumat din individualități deplin și armonios dezvoltate pe baza originalității lor, așa cum cetățile grecești i se părea că-i pot oferi exemplul. «Cel mai înalt ideal al coexistenței omenești, declară Humboldt, este pentru mine acela în care fiecare s'ar dezvoltă din sine însuș și numai pentru sine».

* * *

Lunga desbatere de idei, pe care am expus-o până acum, a pus față în față, concepția unei umanități în continuă dezvoltare progresivă și concepția unei umanități realizându-se în culturi parțiale, fără comunicație între ele, după cum nici o comunicație nu există între felurii factori biologici și cosmologici care, prin omul respectiv al fiecăreia din aceste culturi, ajunge la o armonioasă înflorire. În acest din urmă fel, ideea de cultură cădea sub categoria conceptului fundamental al științei istorice moderne, acela pe care Troeltsch l-a denumit al «totalității individuale» și l-a definit ca «unitatea lor concretă și fuziunea lor într'o totalitate vie și semnificativă pentru istorie». Noua considerare istorică a culturilor omenești a fost marea inovație a lui Herder. Concepția raționalistă a culturii a revenit însă să-l combată în propria sa cugetare și astfel întregul acestei cugetări suferă de o adâncă divergență lăuntrică. Cele două concepții ale culturii au continuat să existe și mai departe alături, dar, în loc să se lupte între ele, au fuzionat într'o sinteză

bine construită, la Hegel. Marele interes pe care îl prezintă filozofia istoriei a lui Hegel, stă în faptul de a fi realizat cu bună știință acordul dintre concepția raționalistă și istorică a culturii.

Hegel socotește în adevăr că istoria este străbătută de un sens unic și progresiv. Rațiunea (sau spiritul) el o ipostazează în forma unui principiu imanent realității în genere și istoriei în special. Rațiunea este autonomă, esența ei este libertatea, deoarece posedă principiul determinării sale în sine însuș și se opune materiei, care se determină prin cauze exterioare. Intregul proces istoric țintește către faza în care spiritul realizează libertatea lui esențială, adică în momentul în care el cunoaște că esența sa este libertatea. A cunoaște că ești liber și a fi liber în adevăr, este pentru Hegel unul și acelaș lucru, căci în cunoștința de sine spiritul ajunge în stăpânirea principiului determinării sale. «Două elemente, scrie Hegel, sunt deosebit în cunoștință, mai întâiu că *știi ceva*, și apoi *ceceai știi*. În conștiința de sine aceste două elemente coincid, căci spiritul se știe pe sine însuș, el devine judecata despre sine și în acelaș timp acțiunea prin care întorcându-se asupra sa, se realizează drept ceea ce este». În acest fel a obținut Hegel o remarcabilă interiorizare a ideii de libertate. Nu mai este vorba acum de libertatea socială, ci de una internă și metafizică, pe care o vedem acomodându-se cu un etatism pe care, în alte împrejurări, ar fi trebuit să-l socotim drept o serioasă oprimare. În adevăr, spiritul urmărind treptata sa autocunoaștere, spune Hegel, se obiectivează în Stat. Statul este deci obiectivarea libertății spiritului. Cât timp individul nu se determină decât prin voința sa subiectivă și particulară, el nu este încă liber. Liber cu adevărat devine el numai atunci când motivele voinței sale coincid cu acelea ale spiritului: așa cum el s'a obiectivat în Stat. Numai în cazul acesta libertatea sa nu este întinată de amestecul arbitrarului individual.

Dar în acest proces de treptată realizare a esenței sale, spiritul poposește în trei etape. Popoarele orientale ale Antichității nu aveau conștiința libertății lor. Numai stăpânul lor despotoc eră recunoscut liber și deaceea voința sa eră arbitrară, în cruzime ca și în toleranță. Greco-Romanii ajunseră la cunoștința că unii din ei sunt liberi. Cetățile lor ne oferă spectacolul unor societăți în care libertatea se întâlnește cu sclavia. Numai națiunile germanice, în era creștină, ajung însăfârșit la conștiința că «omul, ca om, este liber și că libertatea spiritului constituie natura sa proprie». Deși prin urmare toate aceste etape ale spiritului în drumul către realizarea libertății sale, se găsesc într'o succesiune continuă și comparate între ele, în progres, Hegel le acordă o valoare autonomă. Poposind în fiecare din aceste etape, spiritul absolut se specifică în forma spiritului poporului respectiv (Volksgeist). Acesta din urmă străbate toate manifestările culturii acelu popor, religie, constituție politică, sistem juridic, morală și moravuri, știință, artă și tehnică, își imprimă pe toate deopotrivă peceta sa, le leagă între ele și obține astfel o adevărată «totalitate individuală». Fiecare din aceste spirite populare împlinește apoi în etapa sa, un rol necesar și reprezentativ. Fiecare epocă istorică s'a caracterizat prin preponderența unui popor anumit. Crezând deci în progresul legat de însăș înaintarea rațiunii în cunoașterea de sine, Hegel este totuș departe de a se dedă

la acea operație de normalizare a culturilor istorice (așa cum lucrul eră obișnuit filozofilor din veacul precedent, cari vorbeau atât de des despre binele sau erorile trecutului), pentru că fiecare din momentele acestui trecut i se părea mai degrabă necesar. In acest fel conciliază Hegel raționalismul, care dă un sens unic și progresiv istoriei omenești, cu istorismul, care știe să aprecieze originalitatea felurilor ei momente particulare.

Rezumând rezultatele acestei expuneri, am putea spune că filozofia raționalistă a culturii preconizând o dezvoltare unitară a umanității, către un ideal universal de dominare a sensibilității, de triumf al rațiunii și al libertății, s'a dovedit în cele din urmă mai puternică decât concepția contrară a istorismului, care întreveđe culturi despărțite între ele prin originalitatea lor și ca ideal de urmărit, nu progresul speței, ci dezvoltarea armonioasă a individualității. Istoricismul n'a ajuns la expresie filozofică decât împrumutând unele din elementele raționalismului. Teza istoristă n'a rămas însă fără unele rezultate, pe care raționalismul nu le prevăzuse și în rândul acestora, trebuie să trecem câștigul potrivit căruia, felurile culturi omenești încep să fie considerate de aci înainte din punctul de vedere al metodei istorice individualizatoare.

Aceasta eră starea problemei când un tânăr gânditor, care absorbise în sine elementele culturii clasice și ale modernismului reprezentat prin Schopenhauer și Wagner, își spune cuvântul său asupra problemei culturii. Nouile vederi ale lui Frideric Nietzsche deschid o eră nouă în evoluția pe care o urmărim.

III

Frideric Nietzsche făcea parte din familia de spirit a neconformiștilor. O filozofie atât de personală ca a sa trebuie neapărat pusă în legătură cu firea particulară a omului. Dacă pentru mulți gânditori, filozofia a putut apărea ca o sistematizare a experienței comune, pentru gânditorii, din tabăra cărora făcea parte Nietzsche, filozofia apare maidegrabă ca o corectare continuă a ei. Realismul naiv întâmpină în aceste spirite opoziția cea mai radicală. Realitatea nu se mai oglindefte în ele pentru a se dedublă, ci pentru a se transformă cu desăvârșire sau pentru a se creia abia prin fapta sa. Se întâmplă însă că unele din rezultatele acestei îndrăsnețe speculații reușesc să se impună și să se răspândească. Bunul simț popular admite în fiecare moment al istoriei, adevăruri care trecutului îi apăreau inacceptabile. Opoziția metafizică împotriva realismului naiv se complică atunci cu una sociologică împotriva ideilor generale ale timpului. O trăsătură aristocratică și agresivă vine să caracterizeze familia de spirite, din care făcea parte și Nietzsche. Când așa dar, către sfârșitul dramaticii sale cariere, Nietzsche ajunge la o «răsturnare a tuturor valorilor», el nu face decât să desvolte niște premise înscrise în firea sa.

Aceluiaș fel de a fi i se datorește în primul rând nevoia pe care o resimte de a se opune curentului de entuziazm și orgoliu care a străbătut unele cercuri

germane îndată după victoria din 1870. «Natura omenească, scrie el, suportă mai greu victoria decât înfrângerea. Una din consecințele nefaste pe care le-a provocat ultimul războiu cu Franța, consecința cea mai primejdioasă, este poate această iluzie general răspândită: iluzia de a crede împreună cu opinia publică și cu toți aceia cari gândesc public, că în aceste lupte a ieșit învingătoare și cultura germană. Această iluzie este primejdioasă, nu pentru că este o iluzie — căci există și iluzii rodnice și mântuitoare — dar pentru că ea ar putea să transforme victoria noastră într'o desăvârșită înfrângere: înfrângerea, aș spune chiar nimicirea spiritului german, în folosul «imperiului german». Ridicând protestul său împotriva acestei impietări a «imperiului german», Nietzsche se opunea ideii etatiste, pentru a, treia oară în ultima sută de ani, după Herder și Humboldt. Atitudinea sa nu eră deci lipsită de o oarecare tradiție, deși între timp, odată cu Hegel, ideea de stat primise o răsunătoare justificare filozofică. Am văzut că pentru Hegel, Statul reprezintă însăș realizarea obiectivă a rațiunii. Primatul Statului răspundea scopurilor devenite însăș înfățișate evidente ale procesului universal. Ce mirare deci că antipatia sa față de o anumită suficiență contemporană se conjugă la Nietzsche cu o împotrivire absolută față de filozofia hegeliană! În 1874, când Nietzsche scria toate acestea, filozofia lui Hegel, intrase în conul de penumbră; scena filozofică a timpului eră însă ocupată de unii dintre discipolii lui. Primul atac al lui Nietzsche se îndreaptă deci împotriva lui David Strauss, filozof popular aparținând stângii hegeliane.

Filozofia lui Strauss prezintă pentru evoluția problemei culturii acest interes, că ea descompune ca un mediu prismatic diferitele tendințe care intraseră în sinteza lui Hegel, pentru a nu reține decât pe una din ele. Această tendință este raționalismul progresiv al veacului al XVIII-lea, pe care Hegel știuse să-l îmbine cu istorismul pregătit de Herder și pe care Strauss îl interpretează acum în sensul științelor naturale moderne și al criticii istorice. Inarmat cu această disciplină, încercase Strauss mai înainte să pue în lumină, elementul legendar în povestirile Evangheliilor, relative la viața lui Isus. În noua carte, împotriva căreia se îndreaptă atacul lui Nietzsche, Strauss înfățișă acum poziția sa integrală. Anticreștinismul se împerechiă aci cu afirmația valorii științei pentru întreaga noastră viață și cu recunoașterea rolului pe care artele îl pot îndeplini, împodobindu-se existența, în felul în care ar face-o un ornament aplicat din afară. Mai mult însă decât conținutul lucrării, simplificat astfel la câteva elemente, ceea ce distinge profesia de credință a lui Strauss, eră ideea răspândită ca o atmosferă, că rațiunea sprijinită de noile rezultate ale științei se găsește acum efectiv în progres, că sensul culturii însăș s'a lămurit. Se ajungea astfel la sărbătorirea stării de lucruri și a progresului de aci înainte asigurat care nu putea trezi decât vehemența lui Nietzsche. În aceste împrejurări figura lui David Strauss îi servește ca un material din care elaborează portretul moral al «filistinului cultural» (Bildungsphilister).

Hegel a afirmat odată că rațiunea se realizează în timp sub forma istoriei universale, după cum se realizează în spațiu, sub forma naturii. Istoria aduce însă rațiunea la cunoștința de sine, pe când în natură, rațiunea este menită să nu se

cunoască niciodată. De aci rezultă convingerea, de care Hegel nu era străin, că istoria este adevărata știință. A-și explica un fenomen din punct de vedere istoric, înseamnă a-l înțelege cu adevărat. Istoriceste a-ți explica un fenomen, înseamnă însă a-l face dependent de cauze anterioare și prin urmare a trece cu vederea ceea ce constituie tocmai originalitatea lui. Lucrând în puterea metodei istorice, cercetătorul simte scăzându-i entuziasmul pentru orice mare faptă inovatoare a omenirii. Este o trăsătură de scepticism, pe care Nietzsche o combate în firea filistinului cultural: «în scopul de a-și păstra liniștea, scrie el, acești partizani ai unei vieți tihnite folosiră istoria și căutară să transforme toate științele care le-ar fi putut turbura odihnă, în simple ramuri ale istoriei. Astfel procedară ei cu filozofia și filologia clasică. Prin conștiință istorică, ei se scăpară de entuziasm, căci istoria nu mai era capabilă, după cum Goethe încă socotiă, să-l provoace. Nu, scopul acestor admiratori filozofici ai lui *nil admirari*, atunci când căutau să înțeleagă totul din punct de vedere istoric, era de a ajunge la o tocire a facultăților. În timp ce pretindeau că urăsc fanatismul și intoleranța sub toate formele, urau de fapt geniul dominator și tirania adevăratelor revendicări ale culturii». Această blazare, filistinul o unește cu o deplină satisfacție față de starea de fapt și cu interzicerea oricărui sbor mai îndrăzneț al spiritului, merit s'o întreacă și s'o modifice.

Rațiunea nu se găsește în adevăr într'un proces de continuă realizare a esenței ei? Istoria universală nu este terenul unui neîntrerupt succes? O astfel de suficiență demască Nietzsche în filozofia lui Strauss, despre care scrie: «În această filozofie care se arată dibace, învăluind în fraze încălțite profesiunea de credință filistină a autorului său, găsim numeroase formule pentru zeificarea vieții cotidiene. Ea afirmă că tot ce este real, este conform rațiunii și în felul acesta câștigă încrederea filistinului cultivat». Cât de lipsită de pietate este în consecință judecata filistinului care judecă marile suflete tragice ale istoriei, rănite de realitatea care se dovedește mai degrabă absurdă și rău orânduită, cu singura măsură pe care i-o pune la îndemână rațiunea sa «sănătoasă»! Optimismul său incorigibil, nesdruciuata sa credință în progres, sunt apoi numai urmări ale celui hegelianism, care presupunând realității un sens rațional, nesocotește de sigur adevărul că acest sens trebuie abea creat, prin lupta și suferința omului de geniu.

Suficiența lașă pe care Nietzsche socotea că istorismul o încurajează, găsește un adus de motive noi în disciplina morală rezultată din științele naturii. Hegelianismul arătase în adevăr că rațiunea se manifestă deopotrivă în istorie și natură. Istoria aduce această rațiune la cunoștința de sine. Dar reflecția asupra naturii, filozofia naturii, nu poate conduce la acelaș rezultat? Lucrul deveniă cu atât mai evident cu cât ideile generale prilejuite de noua teorie transformistă a lui Darwin abundau în sensul aceleiaș «adorării hegeliane a realității». Natura considerată ca o strânsă înlănțuire cauzală de fenomene, este pentru Strauss rațiunea însăși și norma pe care el ni-o recomandă, este să ne conformăm ei întru totul. Judecată, la care Nietzsche n'are de adăugat decât că un naturalist onest, admițând conformitatea absolută cu legile naturii, se oprește să le recunoască vreo valoare morală oarecare,

Scrierea împotriva lui Strauss aglomerase motivele menite să ne facă neîncrezători în valoarea disciplinei istorice a culturii noastre. Lucrarea care îi urmează reia unele din aceste motive, le desvoltă și le adaugă altele noi. Întrebându-se totuș care este «utilitatea și desavantajul istoriei pentru viață», Nietzsche este adus să constate și unele foloase. Istoria poate în adevăr să ne reconforteze prin marile exemple ale trecutului, să lămurească condițiile lor și să obțină astfel dovada posibilității lor viitoare, să educe în noi simțul admirației și să libereze sufletește pe cel care suferă, ajutându-l să-și dea un fel de «trecut a posteriori, din care ar dori să coboare, în locul aceuia din care coboară de fapt». Excesul studiilor istorice rămâne cu toate acestea primejdios, deoarece încarcă lumea contemporană cu o conștiință de epigoni și anulează adevărata putere de judecată, sugerându-i că ceea ce s'a întâmplat de fapt, eră legitim să se întâmple. Ele pot însăfârșit slăbi forța acțiunii proprii și creatoare. O conștiință împovărată de prea multe amintiri, n'ar mai găsi în sine puterea nici unei inițiative. «Orice acțiune, scrie Nietzsche, cere uitarea, după cum orice organism are nevoie, nu numai de lumină, dar și de întuneric». Un om care ar dori să nu simtă decât într'un mod pur istoric, ar semăna cu cineva pe care l-am fi silit să se lipsească de somn. . .»

Împotriva tuturor acestor primejdii, atmosfera anistorică este necesară. «Ceea ce este anistoric (unhistorisch) seamănă cu o atmosferă înconjurătoare, singura în care viața se poate naște, pentru a pieri din nou odată cu risipirea ei. La drept vorbind, omul nu devine om decât atunci când cugetând și recugetând, comparând, separând și sintetizând, ajunge în acelaș timp să restrângă acest element anistoric. Dar când amintirile istorice devin din nou prea apăsătoare, omul încetează din nou de a fi și dacă n'ar fi avut această înconjurime anistorică nici n'ar fi început vreodată, niciodată n'ar fi îndrăsnit să înceapă». Perspectivei contemplative a istoriei i se opune astfel fapta creatoare. Dar împotriva primejdiei pe care o atrage după sine excesul istoric, Nietzsche indică încă un remediu, în atitudinea supraistorică. «Negația omului supraistoric, scrie el, nu vede mântuirea în devenire, ci dimpotrivă consideră că lumea s'a terminat și a ajuns la scopul ei în fiecare moment particular. Ce mai putem învăța dela alți zece ani, decât ceea ce am aflat dela ultimii zece ani cari s'au scurs? Atitudinea supraistorică consideră viața sub unghiul absolutului. După ce anistorismul ni-a oferit mediul de uitare, în care creația devine posibilă, supraistorismul ne înzestreză cu acea credință în valoarea absolută a creației, în lipsa căreia n'am mai avea decât conștiința dizolvantă a relativității oricărei sfârșiri.

Atitudinea supraistorică se realizează în artă și religie. Știința vede pretutindeni deveniri; numai religia și arta întrevăd eternitatea. Numai prin religie și artă reușim să stabilim o relație cu ceea ce este extratemporal, etern. Pentru a ne mântui de răul modern al istorismului, Nietzsche fixează culturii un ideal artistic și religios. Trebuie să ne regăsim pe noi înșine, ne îndeamnă el, în amestecul haotic de amintiri și influențe, pe care istorismul ni le-a pus la îndemână și să dăm culturii noastre unitatea unui stil artistic. Încă în scrierea pe care el o îndreptă împotriva lui David Strauss, definea Nietzsche cultura drept «unitatea de stil artistic în toate

manifestațiile vitale ale unui popor. Lipsa acestui stil este barbaria, despre care un exemplu ne dă chiar timpul nostru, cu amestecul său haotic al tuturor stilurilor». Acest haos trebuie acum organizat. «Poporul căruia i se atribuie o cultură trebuie să fie în realitate ceva viu și coordonat. . . Acela care vrea să atingă și să încurajeze cultura unui popor, să atingă și să încurajeze această unitate superioară și să lucreze pentru distrugerea haoticei culturi moderne, în favoarea unei culturi adevărate». Cum se poate însă ajunge la acest rezultat? Numai împropătând în noi sentimentul metafizic, făcând să renască printre noi un nou mit religios, ca expresie simbolică a raporturilor noastre reînsuflețite cu eternitatea. Desvoltării acestei idei îi consacră Nietzsche partea finală a lucrării sale despre origina tragediei grecești, unde Richard Wagner, noul poet al mitologiei germane, este salutat ca mântuitorul culturii timpului său.

* * *

Ideile lui Nietzsche asupra filozofiei culturii au avut un considerabil răsunet. Ar trebui să depășim cu mult cadrele pe care ni le-am fixat în acest articol, dacă ne-am propune să arătăm în câte cugetări se poate recunoaște urma influenței lui. Filozofii mai noui ale culturii ca d. p. acelea datorite unui Hammacher, Joel, Spengler și Liebert n'ar fi devenit posibile, dacă n'ar fi trecut prin mediul de idei, pe care între timp Nietzsche l-a creat. Această întinsă înrăurire se datorește fără îndoială faptului că abia cu Nietzsche se poate spune că raționalismul progresivist al veacului al XVIII-lea, a fost definitiv întrecut. Intenția profundă a filozofiei culturii în Germania, atâta vreme împerechiată cu raționalismul pe care avea tocmai menirea să-l anuleze, abia cu Nietzsche a ajuns la deplina ei desvoltare și ceace Troeltsch socotea că se poate afirmă pentru primele momente ale romantismului, se întâmplă cu plinătate abia acum. Nietzsche a descătușat astfel o tendință pregătită îndelung și în jurul lui s'au asociat un mare număr de spirite, ca sub un semn liberator. În numele filozofiei lui s'au precizat elementele crizei culturii moderne. Dela el datează constatarea, de atâtea ori repetată de atunci, că vremii noastre îi lipsește sentimentul metafizic fundamental și că răul ei decurge din împrejurarea că normele care o conduc sunt atinse de caducitatea unui relativism istoric. Urmând spiritul învățăturii lui, s'a propus în atâtea rânduri remediul misticismului. Filozofia culturii în Germania devine astfel pentru multă vreme un comentariu în marginea scrierilor îndreptate împotriva lui David Strauss și a excesului studiilor istorice. Trebuie să renunțăm însă la expunerea acestui fragment din evoluția problemei noastre, pentru a arăta mai curând desvoltarea ei dincolo de Nietzsche și uneori împotriva lui. De data aceasta nu vom mai întâmpina un nume reprezentativ, așa cum s'a întâmplat în trecut, ci mai mult contribuții speciale și elementele răzlețe ale unei doctrine în formație.

Am spus că abia cu Nietzsche raționalismul progresivist al veacului al XVIII-lea a fost definitiv întrecut. Sensul și finalitatea culturii el nu o mai face să atârne de perfecționarea rațiunii, ci de trezirea puterilor creatoare orientate către absolut

și eterni. Afară de această, pentru Nietzsche omenirea încetează să mai urnuărească un ideal universal de cultură, capabil să unifice eforturile ei și s'o prezinte ca pe un tot solidar. Fiecare popor și epocă își au mai degrabă idealurile lor proprii, rezultate din felul specific al conștiinței lor metafizice. Acest fel de a vedea poate fi primit cel puțin ca o ipoteză regulativă, menită să mântue lumea contemporană de conștiința sceptică și dizolvantă a epigonului. Dar stabilind toate acestea, Nietzsche desvoltă până la ultimele consecințe premisele poziției istoriste, care în trecut încercase fără succes deplin să se degajeze de raționalism sau ajunsese în cele din urmă să trăiască în bună armonie cu el. Lupta pe care el o începe împotriva disciplinei istorice a culturii moderne; el nu o poate câștiga decât tot în numele istorismului. După cum fiecare cultură trecută este, în spiritul istorismului, o «totalitate individuală», o astfel de totalitate vrea Nietzsche să devină și cultura prezentă. Simțul istoric, grație căruia un Herder reușise să prețuească ceace este cu adevărat original în trecut, devine acum pentru Nietzsche izvorul unei norme pentru prezent. S'ar putea în adevăr spune că Nietzsche învinge istorismul prin istorism. Căci Nietzsche ar dori să primească dela cultura modernă, o impresie de ansamblu coerentă și bine organizată așa cum numai unele din culturile trecutului ne pot da. «Unitatea de stil» pe care el dorește s'o vadă restabilită în toate manifestările culturii noastre, nu se poate concepe decât prin analogie cu unitatea pe care o atribuim unor culturi trecute, atunci când le privim în perspectiva care simplifică și concentrează a istoriei.

Lucrul acesta a fost observat uneori împotriva lui Nietzsche sau numai în principiu. A apărut în adevăr îndoială dacă o asemenea omogeneitate culturală a fost posibilă vreodată, așa cum obișnuit se admite de când Saint-Simon și Auguste Comte au creat noțiunea «epocilor organice». «Omogeneitatea unei culturi, scrie Fr. Giese, este problematică, ea nu reprezintă altceva decât o ficțiune binevoitoare. Și toate presupunerile asupra stilului de viață și a valorii expresive a unui popor prin cultura sau numai printr'un obiect cultural al său, nu se pot susține. Ele rămân numai niște presupuneri grăbite, lipsite de forța empirică a dovezii». Pentru vremea noastră; în tot cazul, unitatea omogenă a culturii devine cu atât mai greu de obținut, cu cât suma mentalităților contemporane nu se găsește la același nivel. Nu vedem, în adevăr, se întrebă Giese, cum mentalitatea propriu zis modernă se încrucișează în interiorul societăților noastre, cu mentalitatea arhaică a unei culturi totemistice? Superstiția și practica magică le vedem la tot pasul alternând cu știința și metodele ei. Există apoi în societățile moderne, curente complementare ca d. p. tendințele monarhice imperialiste în State cu o constituție republicană. S'ar putea spune mai bine că ansamblul culturii moderne se poate sistematiza într'o pluritate de tipuri, în nici un caz nu poate aspira către o unitate desăvârșită. O asemenea stare de lucruri, A. Walther crede că o poate afirma pentru orice cultură. «Fiecare cultură, scrie el, este complinită din «culturile», pe care le întrunește în interiorul ei felurile grupuri și straturi. Astfel, cultura germană de astăzi este făcută din «culturile» cercurilor universitare, a literaților și artiștilor, a jurnalismului, a junkerilor, a burocratilor, a industriașilor,

țărănilor, meseriașilor și lucrătorilor». Se întâmplă însă că trăsătura de caracter a unui grup, întâmplător mai bine cunoscut, să fie atribuită unui popor întreg, pentru a face din ea dominantă a lui. Așa s'a întâmplat, spune Walther, atunci când s'a atribuit întregului popor chinez felul sobru al filozofiei sale sociale, când în realitate sensibilitatea sa naturală este mai degrabă impresionabilă și sentimentală. Dar nu numai că unitatea culturilor este problematică în sine, pentru prezent ea devine deadreptul imposibilă. Pentru a ilustra această situație, L. Marcuse invocă exemplul sufletului individual, care în măsură în care își îmbogățește conținutul său sufletește, simte că elementele acestui conținut se dispun pe direcții divergente. Unitatea presupune și o anumită simplitate. Complexitatea are dimpotrivă o tendință către anarhie. Cultura în întregime ea reproduce aceste raporturi, numai că anarhia ei latentă este atenuată prin faptul că varietatea ei crescândă se sistematizează în câteva tipuri. Insfârșit, trebuie să cităm o părere care se poate mai ușor concilia cu aceea a lui Nietzsche. Este părerea lui Windelband. Windelband observă și el că unitatea culturii noastre devine foarte problematică, dacă ne gândim la varietatea instrucției feluritelor straturi ale societății moderne. Baza elementară și comună a instrucției unui întreg popor este cu totul neînsemnată, în comparație cu cea diferențiere după specialități prin care cultura poate ajunge la valorile ei cele mai înalte. Dar aceasta înseamnă numai că unitatea culturală nu se poate obține în domeniul cunoștinței, nu că ea este imposibilă și pe terenul voinței și al aspirațiilor. Pentru a obține această din urmă unitate, Windelband recomandă învățământului să dea un loc de frunte studiilor literare, literatura reprezentând acel produs cultural care întrunește toate speciile de interese pe care viața unui popor le cunoaște. Idealul literar la care în aceste împrejurări se gândește Windelband, este acela al marelui roman reprezentativ și sintetic, așa cum Goethe l-a realizat în «Wilhelm Meister» și cum de atunci a devenit o categorie specifică literaturii germane. Mi se pare însă că nu orice literatură poate să educe într-o societate sentimentul unității ei. Literatura nouă mai ales n'a fost de atâtea ori învinuită de a fi evoluat către un mandarinat, care a îndepărtat de ea sufletul masselor celor mai largi? Literatura ar fi urmat în acest caz, calea aceleiaș tendințe centrifugale, pe care atâția gânditori am văzut că o recunosc ca pe o caracteristică a culturii moderne imposibil de înlăturat, așa cum ar fi dorit Nietzsche.

Dar dificultățile teoriei lui Nietzsche se aglomerează și din alte direcții. Adevărata creație culturală, ne spune Nietzsche, este cea care nu ține seamă de trecutul istoric, ci aceea care țintește către absolut și etern. Dacă concepem sarcina noastră numai ca pe ceva pregătit de istorie, niciodată nu vom putea depăși mediocra realizare a unui epigon. Adevărata creație culturală cere uitarea anistorică și curajul supraistoric. Arta și religia sunt modelele acestei creații culturale. Știința o prețuiește Nietzsche cu mult mai puțin, pentru că ea consideră «deveniri, o evoluție istorică și nu ființă, eternitatea». Numai împrosopătându-ne puterile noastre în elementul imobil al eternității, putem regăsi taina marelui creații. Creația s'ar desprinde astfel din perspectiva unei filozofii ontologice, nu din aceea a unei

filozofii a devenirii. Este însă acest fel de a vedea legitim? Am spune mai degrabă că acela care punându-se din punctul de vedere al ontologiei, și-ar hrăni privirile cu spectacolul eternității imobile, n'ar mai simți în sine impulsul niciunei creații. La ce bun fapta noastră să mai adauge în lume ceva, când lumea ni se desvăluște sub aspectul impietrit al eternității ei? O astfel de faptă n'ar putea schimba cu nimic ordinea ei imobilă. Contemplația ei extatică ne-ar ajunge. Astfel de observații se găsesc în filozofia post-nietzscheană a culturii și ele pot fi îndreptate împotriva lui Nietzsche. «Lumea nu trebuie să fie gata fără noi, scrie O. Braun, ea nu trebuie să fie o structură închisă, în care omul să fie înglobat ca un element, așa cum lucrurile sunt prezentate de un Spinoza și Parmenides. În filozofia ontologică, creația omenească își pierde însemnătatea sa în comparație cu ființa absolută. Dacă esența lumii este deplin dezvoltată și închisă, mai înainte de aspirația spirituală a omului, atunci creația noastră nu are nici un sens mai înalt. Trebuie să ne mărginim atunci la contemplația realității sublime, așa cum Spinoza ne învață». La creația culturală trebuie însă să renunțăm. Nu rezultă însă de aici că misticismul, propus de atâtea ori ca remediu, punându-ne în contact cu gândul eternității, este merit să adoarmă puterile înfăptuirii și că mai degrabă reflecția asupra condiției transitorii și înținate de relativitate a universului nostru, poate insufleți credința că desăvârșirea și ordinea necesară se găsesc înaintea noastră și că fapta de cultură este posibilă să ne apropie de ea?

Insfârșit, pentru a ne mântui din starea unor imitatori ai trecutului și pentru a ne face să ajungem la propria noastră originalitate, Nietzsche ne îndeamnă să ne întoarcem asupra noastră înșine și să ne regenerăm puterile prin cunoștința de sine. Cultura grecească ne poate servi în această privință ca exemplu. «Zeul delfic, scrie el, vă aruncă, încă dela începutul călătoriei voastre către acest scop, sentința sa: «Cunoaște-te pe tine însuși!» Au fost secole în care Grecii se găseau expuși unei primejdii asemănătoare cu a noastră, primejdia de a fi năvăliți de către ceea ce aparține străinătății și trecutului, primejdia de a pieri prin «istorie». Niciodată ei n'au trăit într-o mândră exclusivitate. Multă vreme cultura lor a fost dimpotrivă un haos de concepții exotice, semitice, babiloniene, lidiene și egiptene și religia lor un adevărat războiu al zeilor întregului Orient, tot astfel după cum astăzi «cultura germană» și religia sa, sunt un haos agitat, într-o luptă necontenită, a întregii străinătăți și a întregului trecut. Cultura elină nu deveni cu toate acestea un agregat, mulțumită sentinței apolinice. Grecii învățară treptat să organizeze haosul, amintindu-și, conform doctrinei delfice, de ei înșiși, adică de adevăratele lor nevoi, lăsând să dispară nevoile aparente». Cunoștința de sine, cufundarea în propria noastră particularitate morală, trebuie să stea la temelia culturii, pentru ca, prevăzuți cu sentimentul unității noastre launtrice, să nu rătăcim în afară de limitele originalității noastre. Acest sfat a fost atât de mult ascultat, încât lui îi datorăm numeroasele scrieri asupra stilului vremii noastre, asupra specificității sculturilor popoare și epoci. Este necesar însă a spune că astfel de cercetări nu s'au inspirat totdeauna din Nietzsche, dar foarte ades din Hegel, care postulând existența unui spirit unitar al felurilor popoare (Volksgeist), trezea în reprezentanții

fiecărei culturi, nevoia de a-l cunoaște și a-l defini. Această apropiere între Nietzsche și Hegel, dovedește odată mai mult cât de puternică este în cel dintâiu disciplina istoristă, pe care el o combătea totuș în persoana celui de-al doilea. Se cuvine însă să ne întrebăm dacă o asemenea cunoștință de sine poate alcătui în adevăr o premisă a culturii sau dacă ea nu este în realitate abia un rezultat al ei? S'a emis astfel părerea că știința despre sine nu se poate obține printr'o introspecție, ci numai lucrând, creînd, desăvârșind, silind fondul nostru să se obiectiveze în forme, în creații culturale. Acestei idei i-a dat o întinsă dezvoltare G. Burckhardt. «Putem să ne cuprindem pe noi înșine și oamenii din jurul nostru, scrie Burckhardt, numai în forma prelucrării, în direcția devenirii către operă. Indată ce încercăm să cuprindem și să considerăm propria noastră ființă și viață, simțire, gândire și voință, toate acestea devin de fapt incomprehensibile; viața noastră mobilă este imobilizată în forme, adusă la stagnare, trecută în rândul obiectelor. Dacă vrem să ne lămurim asupra propriei noastre vieți și asupra vieții proprii a altora, ne găsim mai dinainte în fața faptului că nu putem cuprinde, înțelege și cunoaște eul nostru și al altora, decât în măsura în care ele se descriu într'o formă oarecare». Cunoștința de sine ar presupune prin urmare o sforțare teoreticește imposibilă, aceea de a face din fondul nostru mobil un «obiect» de cunoștință. Dar numai prin faptul că îl constituim ca «obiect», el își pierde mobilitatea care îl caracterizează și devine în definitiv cu neputință de cunoscut. Individul ar trebui prin urmare să renunțe la încercarea infructuoasă de a se cunoaște, pentru a prefera să se realizeze. În creația sa, în cecece el manifestă și obiectivează, poate el ajunge la singura știință despre sine care îi e îngăduită. Dar cecece s'a spus despre condiția individuală poate fi de sigur extins și la condiția unei întregi societăți. Realizarea culturală a specificității unei societăți în locul introspecției extenuante, este cecece filozofia recomandă.

Am putea spune că cel puțin unele din obiecțiunile ce se pot aduce teoriei lui Nietzsche, ținesc mai departe decât istorismul pe care el n'a reușit să-l întrecă deși își propusese s'o facă. Este aci un semn că evoluția problemei filozofice a culturii se îndreaptă către o etapă nouă.

* * *

Definiția analogică a culturii, despre care ne-am ocupat la începutul acestui articol, scosese în relief trei elemente: 1) ideea de activitate, 2) ideea unei naturi ale cărei posibilități cultura le desvoltă; 3) ideea unei valori care conduce opera culturii. Concepția raționalistă a culturii a accentuat cu deosebire ideea de natură. Pentru Rousseau și Condorcet, opera culturii își propune să realizeze propria natură bună și rațională a omului. Această operă trebuie deabiă începută, pentru Rousseau și se află în curs efectiv de realizare, pentru Condorcet. Valoarea care conduce opera culturii se găsește însă pentru amândoi acești gânditori, înscrisă în natura omului. Indată ce se constată că așa numita, «natură omenească» nu poate fi regăsită de fapt nicăeri (idee care dealtfel lui Rousseau nu-i rămăsese străină) și că oriunde

ne-am întoarce privirile, întâmpinăm culturi călăuzite de valori deosebite, concepția istorică a culturii vine să ia locul vechei concepții a raționalismului. Se poate spune că istorismul punând în lumină independența culturilor, diferențiate după sistemul lor propriu de valori, accentuează mai cu seamă ideea de valoare. Noua concepție definește cultura în contrast cu natura. Acesta este de sigur înțelesul expresiei lui Herder, care vorbește de cea dintâi ca despre «a doua geneză» sau a expresiei lui Nietzsche care vorbește despre o «natură nouă». Astfel se precizează înțelegerea culturii ca un plan nou și independent al realității, iar nu ca o simplă dezvoltare a germenilor existenței în planul ei natural.

Obiecțiile aduse lui Nietzsche ne lasă să întrezărim între acestea avantajile unei concepții a culturii, construită din categoria activității, al treilea element pe care definiția ei analitică l-a distins. În numele unei filozofii a activității, se preconizează înțelegerea faptei culturale ca un adaus creator în procesul realității și prin care aceasta își completează neîntrerupt sensul ei spiritual. Cultura nu mai este considerată că realizează natura, dar nici că i se opune, ci mai degrabă că o întregeste. Ceeace cultura crează cu succes se integrează în ordinea reală și ne obligă să o luăm în considerație, întocmai ca pe oricare din elementele sau forțele naturii. Natura se completează în felul acesta prin dimensiunea adâncă a umanității. Natura se umanizează.

Dela Rousseau la Nietzsche și peste acesta asistăm așadar la dezvoltarea unui adevărat proces dialectic. Prima etapă o ocupă în acest proces Rousseau, care crează noua problemă filozofică a culturii, formulând îndoiala cu privire la valoarea civilizației și cerând conformitatea cu norma naturii în om. A doua etapă o deschide Herder când constată că ceea ce am numit norma naturală nu poate fi regăsită nicăeri în unanimitate, pretutindeni întâmpinând culturi omenești, ca niște valori autonome introduse în realitate. Sentimentul de criză, căruia problema culturii își datorește apariția, a continuat să o alimenteze mai departe și în faza istorică pe care o inaugurează Herder. La capătul acestei faze, se găsește Nietzsche care caută să stimuleze originalitatea culturii noastre, asigurând-o împotriva istorismului, căruia totuși îi datoră categoria care conduce critica sa.

Nietzsche păstrează încă vechile premise ale problemei, atunci când vorbind de cultură ca despre o «natură nouă», înseamnă că o opune încă naturii propriu zise. Acest contrast pe care Rousseau îl acceptă, pentru a extrage de aci condamnarea tuturor culturilor antinaturale, pe care îl păstrează și istorismul, tocmai pentru a sublinia caracterul și sensul original al culturilor în complexul realității, poate fi întrecut numai printr-o concepție activistă. Căci în această concepție adevărata cultură nu mai apare ca o conformare la natură, nici ca o opoziție ei, ci ca o întregire și umanizare a ei. Să adăugăm că o astfel de concepție pare a răspunde mai bine și caracterului de intensivă producție al vremii noastre. Ea este menită apoi să anuleze dizolvantul sentiment al crizei culturii moderne, orientând puterile sufletești, nu către aprofundarea, care fiind teoreticește imposibilă, a propriei noastre originalități istorice, ne sugerează iluzia primejdioasă că vremii noastre îi lipsește orice menire originală, ci către creație și rodnică afirmație umană.

Am adunat în aceste note tot materialul de trimeri și adausuri care însoțește articolul nostru. Șirul lor urmează cu unele abateri ordinea expunerii. Pagina sau capitolele citate sunt indicate între paranteze.

Definiția lui *W. Lexis* se găsește în articolul său: *Das Wesen der Kultur*, din fruntea publicației colective *Kultur der Gegenwart* I, 1. Definiția lui *R. Eisler* în *Allgemeine Kulturgeschichte*. Leipzig 1905, prelucrare a lucrării mai vechi a lui *I. Honegger* (pg. 5). Cele două accepțiuni ale naturii omenești și extrahumane fuzionează și în definiția lui *H. Schurtz*, *Urgeschichte der Kultur*, 1900, după care cultura este «moștenirea generațiilor precedente întrucât se încorporează în predispozițiile, conștiința și rezultatele muncii fiecărei generații». O definiție înrudită la *L. Stein*, *Die Anfänge der menschlichen Kultur*, 1906, după care cultura ar fi suma produselor omului, obținute pe cale fizică și spirituală, printr'o muncă aplicată asupra sa însuși și a mediului său.

Lipsa de unitate a culturii omenești o formulează *E. Troeltsch*, în *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922 (pg. 705). Explicațiile aceluiaș asupra opoziției latino-germane în felul de a concepe cultura, în cartea sa: *Deutscher Geist und Westeuropa*, Tübingen 1917. Asupra bazelor stoice și creștine a concepției latine, vd. și importantul său articol: *Das stoisch-christliche und das moderne profane Naturrecht in Historische Zeitschrift*, 106, 1911. Concepția germană este interpretată într'un sens asemănător, dar cu un accent peiorativ de către *P. Lasserre* în *Le Germanisme et l'esprit humain* (din volumul *Cinquante ans de pensée française*, Paris 1922) și *Questions germaniques (Mes routes)*, Paris 1924). De asemeni *E. Vermeil: Réforme luthérienne et civilisation allemande* (în *Mélanges offerts à M. Andler par ses amis et ses élèves*, Paris 1924). Acestora le răspunde *E. R. Curtius* în *Zivilisation und Germanismus* (din volumul *Französischer Geist im neuen Europa*, Berlin 1925; retipărit în traducere franceză în *Revue de Genève*, Sept.-Oct. 1926). Un răspuns primește din partea lui *E. Vermeil, Civilisation et Germanisme, Revue de Genève*, Febr. 1927. În contra liberalismului latin și pentru originalitatea germană, foarte important este volumul lui *Th. Mann, Betrachtungen eines Unpolitischen*. Berlin 1922. Mann îndulcește vederile sale în *L'esprit de l'Allemagne et son avenir entre la mystique slave et la latinité* (în revista *l'Europe nouvelle*, 14 mars 1925) precum și în conferința *Les tendances spirituelles de l'Allemagne d'aujourd'hui* (în *L'Esprit international*, I, 1). Din punct de vedere francez îi răspunde *H. Massis* în *Défense de l'Occident*, Paris 1927 și *E. Seillère, Les pangermanistes d'après guerre*, Paris 1924, precum și în *Morales et religions nouvelles en Allemagne*, Paris 1927. Contribuția lui *Seillère* în chestiune este de altfel mai largă și ea poate fi bine urmărită în cartea lui *J. Boudeau, E. Seillère*, Paris 1925, care dă și o bibliografie completă a operei lui S., până la 1925.

Citatele din Rousseau sunt împrumutate memoriului: *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle*, 1754. (După ed. Garnier în volumul «Contrat social», pg. 34, 35, 60, 63, 72, 91) Cp. memoriul anterior: *Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs*, 1750, căreia îi dă replica: *J. G. Fichte* în *Ueber die Bestimmung des Gelehrten*, 1794 (vd. în special ultima prelegere, ed. Reclam pg. 52 urm.). Vd. de acelaș *Ueber das Wesen der Gelehrten*, 1805 (tipărită împreună cu cea dintâiu în ed. Reclam). Asupra predecesorilor lui Rousseau în descrierea omului natural și a sălbătecului, vd. *D. Mornet, La pensée française au XVIII-e siècle*, Paris 1926, care conține și multe precizări interesante, în formă succinte, asupra desvoltării ideilor relative la cultură în acest secol. Pasagiul în care *Hegel* combate pe Rousseau se găsește în *Philosophie der Geschichte* (ed. Reclam, pg. 79). Elemente quietiste în gândirea lui Rousseau stabilește *E. Seillère, M-me. Guyon et Fénelon, précurseurs de Rousseau*, Paris 1918; apoi *J. J. Rousseau*, Paris 1921. Asupra instinctului natural altruist, ca un element disociat din concepția stoică a naturii, vd. remarcabilul studiu al lui *R. Berthelot, La Sagesse de Goethe et la civilisation de l'Europe moderne* în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1927—1928. Ideea subiectivității motivelor pe care Rousseau le-ar fi propus determinării voinții, este reprezentată între alții de *F. Brunetière, Histoire de la littérature française*, vol. I, 1898 (pg. 355), unde se găsește și o bogată bibliografie interesând problema noastră. Asupra caracterului progresivist și a elementelor raționaliste în cugetarea lui Rousseau, vd. cartea lui *H. Hoffding, Rousseau und seine Philosophie*, Stuttgart 1897.

Citatele din *Condorcet* sunt împrumutate operei sale *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, publicată postum în 1795. O ediție mai nouă în Bibliothèque nationale, 1864 (cf. în special *Introduction*, apoi capitolul penultim și ultim, IX—X). Asupra analogiei pe care o stabilește *Pascal* între desvoltarea individului și a speței, pasagiul citat este împrumutat scrierii *Préface sur le traité du vide* (*Pensées* de *Pascal*, ed. *Garnier* pg. 589). Pasagiul din *Fontenelle* se găsește în *Digression sur les anciens et les modernes* (*Oeuvres*, Paris 1752 vol. IV, pg. 174). O asemenea analogie prezidează încă cercetarea americanului *I. W. Draper*, *Histoire du développement intellectuel de l'Europe*, trad. franc. Paris 1887; ed. engleză London 1861; trad. germ. Leipzig 1871.

Ideile lui *Herder*, le-am schițat după *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784—1791. (O ediție selectată îngrijită de *Kühnemann* în ed. *Deutsche Bibliothek* 1914, care adaugă la sfârșit și textele din *Kant*, arătate mai jos; vd. în special «Vorrede», care în ediția lui *Kühnemann* lipsește; apoi *Erster Teil*, III—V Buch; *Zweiter Teil*, 1875, IX Buch). Din 1784 este și scrierea lui *Kant*, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, care îi sugerează probabil lui *Herder* observațiile polemice asupra problemei dacă individul sau speța este agentul culturii, ca și recenziile pe care *Kant* o consacră primei părți a operei lui *Herder*, completată prin recenziile consacrată părții a doua, un an mai târziu, în 1785. Ideile sale asupra culturii le formulează *Kant* și în 1792, în *Kritik der Urteilskraft*, paragr. 83 (căreia îi împrumutăm și primul nostru citat din *Kant*, după ed. *Reclam*). Asupra polemicii dintre *Herder* și *Kant* vd. articolul lui *E. Kühnemann*, în revista *Logos*, Tübingen 1912, retipărit în același an la München în cartea sa *Herders Leben*. *Kühnemann* constată și el prezența unor elemente raționaliste, progresiviste și liberale în gândirea lui *Herder*. Trimiterile din *W. v. Humboldt* se raportează la opera sa *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirkksamkeit des Staates zu bestimmen*, scrisă în 1792 și publicată postum de *E. Cauer* în 1851. (Citatele sunt făcute după ediția îngrijită de *A. Gleichen-Russwurm* în «Deutsche Bibliothek» vd. în special *introducerea* și primul capitol). Asupra lui *Humboldt*, vd. cartea lui *E. Spranger*, *W. v. Humboldt und die Humanitätsidee*, Berlin 1909. Citatele din *Hegel*, sunt luate din *Philosophie der Geschichte*, publicată postum și integral abia în 1848, de către fiul său (cit. ap. ed. *Reclam*, pg. 52 și *passim*). Asupra ideilor lui *Hegel* despre *Stat*, vd. și *Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundrissen*, 1821, denumită și *Rechtsphilosophie*. Conceptul «totalității individuale» îl definește *Troeltsch* în *Der Historismus und seine Probleme* (pg. 33 urm.).

Scrierea lui *David Strauss*, împotriva căreia se îndreaptă ataca lui *Nietzsche*, este *Der alte und der neue Glaube*, 1872. Scrierea lui *Nietzsche*, *David Strauss, Der Bekenner und der Schriftsteller* este din 1873, căreia îi urmează un an mai târziu: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (constituind primele două din seria de patru *Unzeitgemässe Betrachtungen*). Importanța mitului în cultură în *Geburt der Tragödie*, 1872 (Taschenausgabe vol. I în special paragr. 23, pg. 191—197). Cu toată apropierea dintre chipul istorist în care *Nietzsche* vrea să asigure originalitatea culturii germane și ideea hegeliană de «Volkgeist», se pot releva în *Nietzsche* și pasagiile polemice împotriva acesteia («Die verfluchte Volkseele»), cum face *R. M. Meyer*, *Nietzsche. Sein Leben und seine Werke*, München 1913 (pg. 276). Dar cugetarea lui *Nietzsche* nu este lipsită de contradicții!

Citatele din *Fr. Giese*, din studiul său *Ueber Homogenität des Kulturbewusstseins* (*Ethos* I, 3); *A. Walther*, *Zur Typologie der Kulturen* (*Kolner Vierteljahrshäfte für Soziologie*, IV, 1—2); *L. Marcuse*, *Die Struktur der Kultur* (*Jahrbuch für Charakterologie*, II—III Berlin 1926). *W. Windelband*, *Bildungsschichten und Kulturinheit*, 1908 (*Präludien*, vol. II). *O. Braun*, *Grundriss einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie*, Leipzig 1922 (pg. 92). *G. Burckhardt*, *Individuum und Welt als Werk*, München 1920 (pg. 39—40, capitolul rezervat propriu zis culturii mai departe, pg. 232 urm.). Concepția lui *Burckhardt* pare în strânsă dependență de *G. Simmel*, care relevă mai înainte contrastul dintre «viețaș» și «forma obiectivă»; cp. *Der Konflikt der modernen Kultur*, München 1918; vd. și *Der Begriff und die Tragödie der menschlichen Kultur* în *Logos*, II, 1, retipărit în volumul *Philosophische Kultur*, 1911.

TIPARUL
CULTURA NAȚIONALĂ
BUCUREȘTI
1929