

T U D O R V I A N U

*Hamilton Radg*

FILOSOFIA  
CULTURII

P U B L I C O M.

TUDOR VIANU

FILOSOFIA  
CULTURII

Cartea domnului Prof. Tudor Vianu este un adevărat eveniment în filosofia românească. După „Estetica” — „Filosofia Culturii” vine să rotunjească un sistem de gândire limpede și cu totul original, prin care se caracterizează în mod atât de pregnant, opera domnului Prof. Tudor Vianu.

Filosofia Culturii, fenomen spiritual, cu meandrele ei capricioase și totuși atât de bine definite, și-a găsit în domnul Prof. Tudor Vianu un tălmăcitor și-un creator de pură valoare. Spiritul uman, sub toate aspectele sale dincolo de timp și mai cu seamă de materie, palpită viu în aceste pagini grele de gând.

În epoca de față, în care nu s'ar putea spune că abundă lucrările substanțiale, această carte reprezintă un moment unic.







TUDOR VIANU



FILOSOFIA  
CULTURII

EDIȚIA II-a

---

Editura „PUBLICOM“ București

Toate drepturile rezervate  
Editura „Publicom” București  
Tip. „Universul” S. A. București  
1945

## P R E F A Ț Ă

*Lucrarea de față reproduce, cu modificări privind mai ales forma expunerii, unul din cursurile de Filosofia culturii, ținut la Facultatea de Filosofie și Litere din București, dublând obișnuitul meu curs de estetică, în intervalul 1929—1935. Cursul pornea după propunerea Decanului nostru de-atunci, D-l Profesor D. Gusti, și răspundea pare-se unei nevoi. Mulți din vechii lui auditori mi-au cerut în cursul anilor să-l tipăresc, ceea ce mă hotărâsc să fac abia acum. Problema culturii este însă astăzi mai actuală decât oricând și cititorii de scrieri filosofice, deveniți numeroși în vremea din urmă, vor primi poate într'un chip favorabil această încercare de a da un conținut mai precis unor noțiuni încă șovăitoare și de a explica, în spiritul adevărului, conștiința de cultură a omului modern.*

T. V.

Octombrie 1943.

## PREFAȚĂ LA EDIȚIA II-a

*Răspândită, în puține exemplare, în câteva librării din București, lucrarea de față a fost mistuită de focul bombardamentelor germane în cea mai mare parte a primei ei ediții. Autorul a pregătit o nouă ediție, revăzută, a lucrării sale și Filosofia Culturii se înfățișează astăzi din nou cititorilor, care n'au încetat s'o ceară între timp.*

Octombrie 1944.

Editura



# FILOSOFIA CULTURII



# A. a. TEORIA FORMALĂ A CULTURII





## I. OBIECTUL FILOSOFIEI CULTURII

Multă lume vorbește astăzi despre filosofia culturii. Puțini leagă de această expresie, apărută de curând în terminologia specialității, un conținut de reprezentări limpezi. Cea mai tânără ramură a sistemului filosofic, cel puțin ca grupare autonomă a unor probleme puse de altfel de multă vreme, are nevoie să-și precizeze conținutul, ceea ce de altfel nu se poate face decât în legătură cu deosebirea dintre științele spiritului și ale naturii, și aceasta un rezultat relativ recent al cercetării. Dacă atâta vreme studiul naturii și al spiritului au întârziat să se diferențieze, împrejurarea provenea fie din faptul că natura era considerată ca o dependență a spiritului, fie că spiritul era privit ca o dependență a naturii. Trebuie salutat ca una din cuceririle cele mai de seamă ale metodelor moderne precizarea granițelor dintre lumea fizică și cea morală, dintre natură și cultură, ca două domenii autonome, având legalitatea lor proprie. În momentul în care conștiința acestei deosebiri a fost câștigată, vechea filosofie, obținută mai cu seamă printr'o prelungire a metodelor operante în cercetarea naturii, a simțit nevoia să se completeze prin tot ce îi aduce, ca metode și rezultate, observația omului moral și a culturii lui. Filosofia culturii este rodul acestei îndrumări. Dar pentru

a asocia un înțeles cât mai exact cu noțiunea nouă și încă atât de șovăitoare a filosofiei culturii, este nevoie să vedem mai de aproape care sunt amintitele caractere diferențiale ale științelor naturale spre deosebire de cele morale. Ne propunem să întreprindem o lucrare lungă și dificilă. Temeliile ei trebuiesc bine asigurate.

Numeroase sunt trăsăturile distinctive dintre aceste două grupări de științe. Științele naturii studiază fapte și fenomene care sunt independente de individualitatea omului și de civilizația lui. Acest lucru trebuie înțeles în două feluri. Fenomenele pe care științele naturii le studiază sunt independente de om, întrucât sunt anterioare civilizației lui. Cu mult înainte ca omul să fi lăsat vreo mărturie despre sine, pământul se învârtea în jurul soarelui, două corpuri încărcate cu electricități contrarii puse față în față produceau o scânteie, iar embrionul unui anumit tip animal se dezvoltă în aceleași condiții. Dar aceste fenomene sunt independente de om și în alt sens: ele nu se lasă contaminate de fluctuațiile, de mobilitatea individualității omenești. Soarele continuă să răsară cu strălucirea lui veșnică, chiar dacă sufletul nostru e trist și întunecat, corpurile cad după aceleași legi ale gravitației, neinfluențate de natura sentimentelor și a dispoziției noastre din acel moment. Fenomenele naturale sunt apoi repetabile. Este o observație pe care a făcut-o filosoful și istoricul Alexandru Xenopol, autorul „Principiilor fundamentale ale istoriei“, observație care îndreptățește sistematizarea științelor respective într-o categorie omogenă. Fiind repetabile, avem posibilitatea să eliminăm din cunoașterea fenomenelor naturale, însușirile secundare și accidentale cu care se însoțesc, pentru a nu reține decât comunul lor, trăsăturile care revin cu fiecare repetiție, ceea ce îndreptățește observația că fenomenele naturale

sunt sistematizabile în noțiuni și legi generale. Astfel putem dobândi despre scânteia electrică o cunoștință generală și nu numai cunoștința specială despre cutare sau cutare scânteie anumită. Mai mult decât atât, fenomenele naturale prilejuiesc simple judecăți de existență. Prin ele cunoaștem anumite trăsături ale realității și nimic mai mult. În sfârșit, pentru cunoașterea lor, nu este necesar să întrebuițăm decât o singură energie sufletească : inteligența. Faptul că ele ne pot sugera unele sentimente, este nu numai indiferent, dar și primejdios pentru buna ducere la capăt a întreprinderii științifice.

Iată însă niște trăsături care sunt pe rând contrazise de caracteristicile științelor omului sau ale spiritului. Căci, mai întâi, fenomenele despre care științele spiritului se ocupă, sunt dependente de om, în dublul înțeles că sunt contemporane cu civilizația lui și că sunt atârătoare de variațiile subiectivității sale. Orice s'ar spune, eposurile lui Homer nu ne vorbesc nouă în același fel cum le vorbeau Anticilor, iar expedițiile lui Alexandru cel Mare ne mișcă pe noi astăzi mai puțin de cum vor fi mișcat pe contemporani. Dar fenomenele spiritului nu sunt nici repetabile ; ele sunt unice. O singură Eneidă există în lume ; o singură oară s'au produs campaniile lui Napoleon Bonaparte ; o singură dată s'a înfăptuit unitatea Germaniei. Din această pricină nu putem formula în legătură cu ele niciun fel de noțiuni generale. Preparatele intelectuale care rezultă din efortul de a cunoaște aceste fenomene ale spiritului sunt niște concepte individuale, unice : conceptul Revoluției franceze, al Renașterii sau al Reformei. Conceptele acestea nu însumează apoi numai trăsături ale realității nude, fapte de existență. Ele nu dau loc numai la judecăți existențiale, ci totdeauna le gândim în legătură cu o valoare. Raportarea la o valoare

este — după gânditorul german Rickert — principiul după care, în științele spiritului, distingem esențialul de neesențial. Nu ne interesează, de pildă, cum a fost culoarea cravatei pe care o purta Schopenhauer, dar ne poate preocupa cu drept cuvânt profesorii pe care i-a audiat și cărțile pe care le-a citit, deoarece grație lor înțelegem mai bine formarea acelei valori, a aceluia bun cultural, care este filosofia lui. Prin urmare, pe câtă vreme în științele naturii ne preocupăm de fapte așa cum sunt, fără să le punem în vreo legătură oarecare cu o valoare omenească, în științele spiritului raportarea la valoare este o trăsătură caracteristică și, după cum veți vedea îndată, în cel mai înalt grad hotărâtoare pentru constituirea acestor științe. În sfârșit, fenomenele, pe care științele spiritului le studiază, nu se oferă numai simplei noastre inteligențe, cunoștinței pur intelectuale, ci unei cunoștințe intelectuale sprijinită de simpatie. Pentru a înțelege până la ultima adâncime un fenomen istoric, cum au fost de pildă cruciadele, trebuie să retrăim conținuturile sufletești ale omului medieval, să intrăm în intimitatea lui morală, să devenim noi înșine oamenii mistici ai acelor vremuri. Iată atâtea trăsături care fac din dualitatea : științe ale naturii și științe ale omului, un adevărat contrast.

E cunoscut că toate clasificările omenești sunt relative, că ele sunt mijloace utile pentru a ne dirija în complexitatea fenomenelor pe care o știință le studiază, dar că ele nu se acoperă perfect cu realitatea, a cărei natură e făcută din treceri ușoare și nesimțite. De aceea datoria noastră științifică este să arătăm că există și unele fenomene interferente, pe care trebuie să le privim din punctul de vedere al științelor naturii combinat cu acel al științelor spiritului. Iată, de pildă, un fenomen natural cum este o maladie a organismului. Procesele

care constituiesc o boală, sunt independente de individualitatea noastră și de civilizația omenească. Cu toate acestea se vorbește uneori despre maladii sociale. Există boli în legătură cu unele împrejurări ale civilizației omenești. O epidemie de tuberculoză, de pildă, poate sta în relație cu un anumit mediu, determinat la rândul lui de certe condiții ale muncii sociale. Dar sunt fenomenele naturale totdeauna repetabile și generale? Sistemul nostru solar, de pildă, este unic. Există un singur sistem solar, în care Terra e o planetă, și în legătură cu el nu putem formula decât un concept individual. În sfârșit, este adevărat că în știință ne putem lipsi totdeauna de acel adjuvant al simpatiei, care ne face să intrăm mai adânc în intimitatea lucrurilor? Se observă uneori, în psihologia caracterologică, înclinația estetică a botaniciștilor, aplecarea delicată asupra creaturii plăpânde a florilor, pe care aceștia le studiază. Este probabil că printre mijloacele de cunoaștere ale unui botanist de mare vocație, există și o anumită simpatie cu lumea așa de gingașe a plantelor.

Este adevărat, pe de altă parte, că nu există nicio posibilitate de a alcătui concepte generale în științele spiritului? Lucrul iarăși nu poate să fie afirmat cu toată temeinicia și până la ultima limită. S'a observat, de pildă, că țăranul din oricare țară, ori cărei culturi ar aparține, prezintă anumite însușiri repetabile și care ne îndreptățesc a vorbi despre un tip general al țăranului. Același lucru se poate spune despre tipul burghezului. Există anumite trăsături, care revin în toate burgheziile lumii, ceea ce justifică o caracterizare a burghezului în genere, așa cum a făcut-o de exemplu Werner Sombart în renumita sa carte. Sunt apoi cu totul excluse fenomenele repetabile în domeniul spiritului? Știm că unele state care au ajuns la o anumită formă a producției eco-

nomice au o tendință imperialistă și această trăsătură s'a observat deopotrivă în vechea civilizație persană, la Greci și la Romani. Această trăsătură a revenit de câteva ori în decursul istoriei universale.

Iată deci că există și forme de interferență între științele naturii și ale spiritului și iată că suntem îndreptățiți să afirmăm încă odată că acele clasificări de care știința se servește în deobște, nu trag linii cu neputință să fie depășite. Deosebirea dintre științele naturii și ale spiritului rămâne cu toate acestea de o mare importanță, pentru două motive : mai întâi pentru că evită excesul primejdios al vechei filosofii generalizatoare a istoriei. De câteva ori în cursul evoluției doctrinelor filosofice și cu multă intensitate în veacul trecut, s'a crezut că viața omenirii poate fi redusă la niște legi având siguranța și preciziunea acelorora pe care ni le oferă mecanica. Iar această aspirație și, aș spune, această ambiție de a transforma istoria în natură, de a face să valoreze în cuprinsul istoriei numai punctul de vedere al naturalistului, a compromis vechea filosofie a istoriei, care pe această cale nu putea să ajungă decât la niște rezultate palide și relative. Dar odată cu aceasta, nu se compromitea numai valoarea intrinsecă a filosofiei istoriei, ci în același timp valoarea științifică a tuturor științelor spiritului. Fiindcă istoria nu putea să dea rezultate de siguranța acelorora pe care le dau științele naturii, se tăgăduia științelor spiritului orice valoare științifică. Și atunci o serie de metodologi de seamă s'au însuflețit de preocupările de a arăta că disciplinele spiritului au și ele un caracter științific, întrucât și ele, deopotrivă cu științele naturii, ținesc către cunoștința „clară“ și „distinctă“ (așa cum cerea întemeietorul filosofiei moderne, Descartes), numai că ținta pe care științele spirituale și-o propun este alta decât ținta pe care și-o asumă științele naturii, și

mijloacele unora sunt deosebite de mijloacele celorlalte. Aci rezidă importanța distincției capitale dintre științele naturii și științele spiritului.

Ați observat, atunci când am arătat care sunt formele de interferență dintre științele naturii și științele spiritului, că interacțiunea între aceste două categorii era cu puțință asupra tuturor punctelor, cu excepțiunea unuia singur: numai în ceea ce privește caracterul existențial al științelor naturii și caracterul valorificat al științelor spiritului, interferența nu era posibilă. Această deosebire reprezintă de o parte și de alta niște granițe care nu pot fi trecute cu niciun preț. Științele naturii își propun reprezentarea realității, așa cum este ea, independent de individualitatea omenească și de variațiile ei. Științele spiritului studiază însă fenomene în legătură cu anumite valori resimțite de subiectivitatea omenească. Astfel caracterul esențial și cel mai pregnant al științelor spiritului este acela care constă în raportarea fenomenelor de care ele se ocupă la o valoare.

Este necesar însă, pentru că întrebăm termenul de *valoare*, să lămurim semnificația lui. În această privință, dezvoltările noastre vor fi reluate și mai târziu, pentru că problema valorii stă în centrul unui curs filosofic despre cultură. Dar pentru a nu păși mai departe fără un minim de provizie necesară, este folositor să explicăm de pe acum, în termeni sumari, ce este o valoare. Scurt spus, o valoare este obiectul unei dorințe. Această dorință poate să fie la rândul ei fizică sau morală. Un lucru care întrupează în sine o astfel de valoare, un lucru care prin prezența sau prin întrebuițarea lui poate să satisfacă această dorință, se numește un *bun*, un termen care vă este cunoscut din economia politică. Actul prin care cugetăm un obiect ca fiind în stare de a ne satisface o dorință, îl nu-

mim un act de valoare sau un act cultural subiectiv. Prin urmare, o teorie elementară a valorilor trebuie să distingă și valori care n'au o existență fizică, care au o existență ideală; apoi bunuri, care sunt obiectele în care valorile se întrupează, și valorizări, actele prin care socotim un obiect capabil de a satisface una din dorințele noastre.

Observați însă că științele culturii nu valorizează ele însele. Dacă ele însele ar valoriza, atunci științele culturii ar fi lipsite de acea obiectivitate, care este de esența tuturor preocupărilor științifice. Specialistul științelor culturii nu se întreabă dacă un obiect sau un fenomen oarecare poate să satisfacă o dorință a sa, sau dacă poate satisface o dorință a unui grup omenesc mai larg, a unei asociații de interese, a unui partid, a națiunii întregi, ș. a. m. d. El constată numai dacă acel bun le satisface într'adevăr. Prin urmare, specialistul științelor culturii are față de valori o atitudine existențială: le constată existența, dar nu valorează el însuși. Este o distincție elementară, care trebuie făcută din capul locului, pentru a nu păși pe calea unor interpretări greșite.

Actul prin care noi introducem efectiv un obiect în sfera unei valori, actul prin care creiem bunuri, poate fi numit act cultural obiectiv. Sculptorul care într'un bloc inform de piatră taie contururile unei statui, a introdus obiectul care îi stătea în față în sfera valorii estetice și a executat astfel un act cultural obiectiv, a creat pentru omenire un nou bun, un obiect care poate satisface aspirația estetică a sufletului, un lucru care se oferă valorizării estetice a oamenilor. Prin urmare, actul cultural n'ar fi decât contra-partea simetrică și obiectivă a actului de valorizare, a actului cultural subiectiv. Prin valorizare gândim un obiect în sfera unei valori, îl cugețăm ca dependent de o valoare. Prin actul cultural obiec-



tiv nu numai că îl gândim, dar îl și introducem de fapt în sfera valorii și dăm un punct de reazăm uneia dintre aspirațiile omenești către valoare, uneia din trebuințele omenești.

Așa dar, științele spiritului nu sunt numai științe ale valorii, dar sunt în același timp și științe ale culturii, și unul dintre gânditorii care și-a câștigat mai multe merite în constituirea metodologiei moderne a științelor, nu a mai întrebuițat pentru aceste materii termenul ceva mai vag de științe ale spiritului, ci pe acela mai nou de științe ale culturii. Acest filosof este H. Rickert. Științelor naturii el le-a opus științele culturii, ale căror însușiri sunt unele din cele enumerate în cursul acestui studiu.

Dar filosofia culturii despre care ne vom ocupa nu este deloc una și aceeași cu științele culturii despre care am vorbit și în rândul cărora trebuie să numărăm toate variațiile disciplinelor istorice, feluritele ramuri ale economiei politice, ale disciplinelor juridice, științele filosofice ș. a. m. d. Deși toate acestea sunt științe culturale, sfera lor nu coincide nicidecum cu filosofia culturii. Filosofia culturii e altceva.

Filosofia culturii este mai întâi — și după cum ne-o spune însăși numele ei — o disciplină filosofică. Științele culturale sunt discipline speciale. Filosofia culturii se găsește la un nivel de generalitate mult mai ridicat decât științele speciale culturale. Filosofia culturii generalizează asupra materialului pe care îl procură științele speciale ale culturii, în același fel în care filosofia naturii generalizează asupra rezultatelor pe care i le oferă științele particulare ale naturii. Prin urmare, întrebuițând pluralul „științele culturii“ sau singularul „filosofia culturii“ trecem dela nivelul unor generalizări mai restrânse,

cum stă în natura științelor speciale, la nivelul ultimelor generalizări, cum se potrivește firii disciplinelor filosofice. Și atunci dacă acesta este obiectul filosofiei culturii, sumar schițat și într'un fel pe care paginile următoare îl vor completa neîncetat, atunci se înțelege de ce studiul lui nu numai că este necesar, dar este indispensabil completării sistemului filosofic.

## II. DOMENIUL FILOSOFIEI CULTURIL. DEFINIȚIA CULTURII

Pentru a delimita mai bine obiectul propriu al filosofiei culturii, este necesar să tragem granițele care o despart de acele discipline filosofice, cu care ea poate fi uneori confundată. Căci, într'adevăr, viața culturală a omenirii se acoperă cu viața ei istorică, și atunci ne putem pune întrebarea, nu cumva filosofia culturii nu este altceva decât o veche cunoștință a noastră, și anume filosofia istoriei ?

Subt numele de filosofia istoriei s'au distins în cursul timpului două discipline deosebite. Există, mai întâi, o filosofie formală a istoriei, care își propune să stabilească scopul cercetării științifice în istorie și metodele proprii pentru a atinge acest scop. În acest sens, s'au distins ca emeriți filosofi ai istoriei, savantul nostru Alexandru Xenopol, sau unii învățați germani lucrând cam în aceeași vreme cu Xenopol, cum au fost Windelband și Rickert. Este incontestabil că, înțelesă în acest sens, teoria formală a istoriei, este de un mare ajutor științei culturii, pentrucă după cum ați putut-o întrevede și în expunerea de până acum, ea ne ajută să delimităm domeniul de fapte asupra cărora știința culturii generalizează. Teoria formală a istoriei este aceea care ne spune

că în contrastul care împarte lumea obiectelor capabile de a fi cercetate științificește, domeniul nostru nu este al naturii, ci al faptelor unice, individuale și raportate la o valoare care constituie regnul propriu zis al culturii. Trebuie să observăm că ajungând la astfel de rezultat filosofia istoriei este de un mare sprijin disciplinei cu care urmează să ne ocupăm noi.

Dar filosofia istoriei își mai pune o altă întrebare și, răspunzând la aceasta, ia forma specială a unei teorii materiale a istoriei, adică acea parte a complexului ei care își propune să studieze sensul devenirii istorice. Într'adevăr, în realizările ei cele mai de seamă, filosofia materială a istoriei s'a întrebat care este direcția vieții istorice și a răspuns că această direcție ar fi realizarea intenției providențiale. Este soluția pe care o dau problemei filosofii religioși ai istoriei, un Augustin, un Bossuet. Altfel direcția istoriei a fost întrevăzută în realizarea libertății, care alcătuește, după Hegel, atributul de căpetenie al spiritului universal. Oricât de interesante ar fi astfel de încercări de a soluționa problema materială a istoriei, este necesar să arătăm însă că adesea ținta către care procesul istoriei este presupus că se îndreaptă, este confundat cu un obiect al preferinței personale: țeluri subiective, înclinații proprii sunt generalizate, pentru a face din ele însăși finalitatea vieții istorice. În acest fel însă filosofia istoriei devine o întreprindere plină de primejdii. Iată de ce filosofia culturii, în forma pe care dorim a o reprezenta noi, se va abate dela scopurile pe care vechea filosofie materială a istoriei și le propunea.

Există însă și o altă disciplină cu care filosofia culturii ar putea fi confundată și este vorba ca și în această direcție să tragem linii de graniță. Această disciplină este sociologia. Valorile culturale sunt valori sociale, în în-

doitul înțeles că sunt dorite de societate, ca niște ținte proprii ale ei, și că ele nu se pot desvolta decât în mediul social, pe baza condițiilor pe care societatea le oferă. În acest caz, filosofia culturii nu coincide oare cu însuși obiectul sociologiei? La această întrebare iată ce s'ar putea răspunde. Sociologia poate fi concentrată în două feluri: mai întâi ca sistem al tuturor științelor sociale; în al doilea rând — și în cazul acesta ea primește numele de sociologie generală — ea își poate propune să generalizeze asupra rezultatelor pe care le oferă feluritele științe sociale speciale. Intrucât este o disciplină filosofică, sociologia există și se desvoltă la un nivel de generalitate, superior nivelului pe care în mod firesc științele speciale ale societății îl ocupă. Dar socialul asupra căruia generalizează sociologia, poate fi înțeles drept una singură dintre valorile asupra cărora generalizează filosofia culturii. Sfera acesteia din urmă va fi atunci cu mult mai întinsă decât sfera celei dintâi. Este adevărat însă că oricare ar fi deosebirile care apar, considerând întinderea și complexitatea lor, în măsura în care valorile se desvoltă în ambianța socială, ajutorul sociologiei întru rezolvarea problemelor pe care filosofia culturii și le propune, este de un mare folos și nu poate fi trecut cu vederea.

\* \* \*

Considerațiile preliminare terminate, putem trece acum mai aproape de miezul lucrurilor, anunțând de pe acum că două vor fi capitolele largi ale preocupărilor noastre. Folosind sugestia pe care filosofia istorică ne-a oferit-o, ne vom împărți și noi materia între o teorie formală și o teorie materială a culturii. Aceasta din urmă își va pro-

pune să studieze condițiile care fac posibilă intruparea valorilor culturale, mijloacele de care aceste operații se folosesc și idealurile care le conduc. Preocupările acestea ne vor reține însă mai târziu. Deocamdată trebuie să începem cu teoria formală a culturii, adică cu acea parte a studiului nostru care își va propune să lămurească ce este în mod general cultura. O noțiune nu devine însă limpede, decât atunci când am despiciat conținutul ei, când găsim notele care îl compun ; în al doilea rând atunci când identificăm sfera noțiunii ei, prin urmare când ne dăm seama care sunt obiectele cărora noțiunea respectivă le convine.

În ceea ce privește prima întrebare, iată care ar fi trăsăturile distinctive, pe care o noțiune elaborată științificește trebuie neapărat să le rețină. Vom spune astfel că în conținutul noțiunii de cultură intră, ca un prim element, ideea de voință culturală. Pentru a avea cultură, trebuie să manifestăm un anumit patetism al sufletului, în care putem distinge de îndată două elemente. Un element pur volitiv, o anumită încordare, o anumită energie morală. Nu se poate produce cultură decât în cazul când sufletul este stăpânit de o tensiune lăuntrică. Din acest punct de vedere, ceea ce se opune acestei prime condiții a culturii, este inerția sufletului, indolența intelectuală și morală. Dar pe lângă acest element pur volitiv, în voința culturală mai există un element, în același timp intelectual și sentimental, care constă dintr'un postulat optimist, din credința că temele culturale ale omenirii nu sunt istovite, că omenirea mai are încă sarcini mari înaintea ei și că sufletul omenesc stăpânește mijloacele de a se apropia de aceste țeluri. Ceea ce se opune ca un fenomen de patologie culturală acestui al doilea element constitutiv al culturii, este mai întâi automatismul, adică deprinderea de a trăi în cadrele vechi, de

a reacționa mecanic la problemele noi ale vieții ; apoi este atitudinea pesimistă care afirmă că omenirea nu posedă nicio țință demnă de a fi urmărită și că sufletul omenesc este prea slab pentru a putea realiza țințele pe care fantezia sa i le-ar propune.

Voința culturală este dirijată de o valoare culturală ca de o cauză finală și urmărește întruparea acestei valori culturale într'un material. Intruparea valorii culturale este bunul cultural. Această realizare a valorii este însă la rândul ei de două feluri. In mod general numim act cultural realizarea oricărei valori. Dar există un act cultural subiectiv și unul obiectiv. Actul cultural subiectiv este acela prin care gândesc un lucru ca intrând în sfera unei valori. Când mă gândesc de pildă în fața unei frumoase păduri, crescută pe coasta unui munte, pot să gândesc această pădure ca un obiect estetic, o pot admira pentru frumusețea ei, și în cazul acesta am introdus prin gândire, obiectul care îmi stă în față, în sfera valorii estetice. Dar când prin fapta mea introduc efectiv obiectul în sfera valorii, întrupându-l într'un material, ca atunci când pictez un tablou, actul cultural devine obiectiv, producător de bunuri culturale.

Există între aceste două acte culturale comunicări profunde, pentru că cele mai de seamă obiecte care se oferă prețuirii omenești, sunt tocmai rezultatele faptelor culturale obiective. In mult mai largă măsură admir operele artei decât pe acele ale naturii ; într'o măsură exclusivă mă las instruit de exemplul energiei morale omenești, al faptei morale. Oricare obiect din natură poate fi cugetat în sfera unei valori, dar mai cu seamă obiectele care sunt rezultatul silinței și ingeniozității omenești, sunt acelea care se oferă prețuirii mele, resubiectivării lor culturale. Sprijinul nu pornește de altfel numai dela actele cultu-

rale obiective către cele subiective, dar și dimpotrivă. Un creator de cultură, un mare întreprinzător în finanțe sau în industrie, un om de știință, un artist, un erou moral, un bărbat politic, lucrează pentru oameni, în vederea introducerii bunului pe care ei îl produc în sfera de prețuire a oamenilor și pentru a-i înălța pe aceștia. Dacă din conștiința producătorului de cultură, ar lipsi reprezentarea mulțimii omenești, care așteaptă cuvântul său și care este gata să-l urmeze, poate că producătorul de cultură n'ar mai găsi în sine energia necesară realizării. Actul cultural subiectiv și actul cultural obiectiv se condiționează prin urmare reciproc și în această stare de lucruri avem justificarea filosofică a datoriei noastre de consumatori culturali. Nu oricine este înzestrat cu talentele necesare producerii de bunuri culturale sau, cel puțin, nu fiecare este dăruit cu predispozițiile necesare acelu gen de producție culturală, pe care cu mai mare drag l-ar dori ca temă proprie a vieții lui. Oricine însă poate să-și desvolte sufletul până la gradul în care devine capabil de a resimți bunurile culturii, ca niște valori prețioase pentru viața sa. Consacrându-ne culturii, creiem cu toții ecoul necesar marelui producții culturale, mediul moral care solicită și face posibilă producția culturală.

Voința culturală subț îndoitul aspect al elementului pur volitiv care o constituie și care constă din energie și productivitate lăuntrică; credința optimistă în temele care neîncetat se pun omenirii; valoarea care să orienteze această energie; bunul cultural în care se întrupează această valoare; actul cultural subiectiv care să prețuiască bunurile culturale; actul cultural obiectiv care să întrupeze valorile într'un material: iată elementele care constituiesc laolaltă conținutul noțiunii de cultură.



Dar noțiunea de cultură trebuie definită și în raport cu sfera sa. Care sunt oare unitățile individuale cărora noțiunea de cultură le convine? Pentru a răspunde acestei întrebări trebuie să distingem între sfera valorilor și aceea a indivizilor concreți, cu privire la care ea se poate aplica. În prima din aceste direcții, filosofia culturii distinge între o cultură parțială și una totală. Când o societate sau un individ cultivă numai un gen de valori, vorbim atunci de o cultură parțială. Spunem, de pildă, că cineva are o frumoasă cultură artistică, ceea ce înseamnă că el este un ins capabil de a resimți anumite opere ale artei ca niște bunuri estetice, că sufletul său a dobândit înclinația de a prețui, de a recunoaște frumosul artistic pe unde se găsește și de a-l simți ca atare. Spunem că cineva are o cultură economică sau științifică, atunci când productivitatea sa launtrică s'a dezvoltat numai în legătură cu una din aceste valori. Ceea ce se numește cultură profesională este în termenii proprii ai filosofiei culturii, o cultură parțială. Sensul însă, scopul pe care o filosofie a culturii îl poate recomanda, nu este o cultură parțială, ci este cultura totală, capacitatea de a trăi lumea aceasta sub toate aspectele ei, a o prețui în sensul tuturor valorilor pe care ea în mod virtual le închide. Această temă poate că nu va fi cu deplinătate atinsă nici când, dar totuși ea trebuie să ne plutească înainte ca un ideal care trebuie să conducă silința noastră culturală.

Să adăugăm că este absolut necesar să evităm confuzia care se face uneori între cultura totală a sufletului — ideal înalt și ultim al efortului cultural — și ceea ce se numește cultura generală. Prin acest din urmă termen se înțelege mai degrabă o mobilare a minții cu cunoștințe de tot felul, împrumutate tuturor domeniilor spiritului omenesc. Un om cu cultură generală ar fi prin urmare

cineva care cunoaște în linii largi istoria omenirii, care are o oarecare idee despre marile opere universale ale literaturii, care nu nesocotește cu totul problemele biologiei și ale filosofiei naturii, care în sfârșit știe ceva despre principiile politice. Cultura generală este o instrucție mai mult sau mai puțin complectă, în legătură cu aspirațiile noastre către valorile intelectuale și care poate să nu țină de loc seamă de celelalte ținte ale vieții omenești, cum este adâncirea morală sau aceea estetică și religioasă a sufletului. Cultura generală, bun indispensabil al omului, nu este de loc întreaga cultură.

Dar sfera noțiunii de cultură se poate preciza nu numai în legătură cu valorile la care această noțiune se referă, la suma sau la parțialitatea lor, dar și la numărul indivizilor cărora ea se poate aplica și din acest punct de vedere avem iarăși o dualitate remarcabilă: pe de o parte cultura individuală, iar pe de alta cultura socială, nume subț care trebuie să înțelegem cultura grupărilor sociale, începând dela cele mai mici până la suma tuturor: umanitatea.

Acest punct de vedere poate fi conjugat cu cel dinainte, pentru a obține pe de o parte o cultură a individului, parțială sau totală, și o cultură a societății, parțială sau totală. Iată un exemplu interesant despre ceea ce se poate numi de pildă cultura parțială a societății. Ați auzit desigur că în filosofia culturii se face o distincție radicală între cultura propriu zisă și civilizație, precizându-se că în timp ce cultura ar fi o educare profundă a omului, civilizația n'ar fi decât o perfecționare a mijloacelor și condițiilor exterioare ale vieții lui. Din punctul de vedere al distincțiilor pe care le-am câștigat chiar până acum, înțelegem însă că civilizația nu este de fapt decât o cultură definită prin sfera ei, o cultură socială

parțială, din punctul de vedere al unei singure valori, și anume din punctul de vedere al valorii tehnico-economice. O țară în care admirăm civilizația este una care a produs numeroase bunuri tehnice și economice; niște ființe pe care le prețuim pentru civilizația lor, sunt unele oare știu să folosească viața într'o cât mai bună intenție tehnică și economică. Se spune că aceasta ar fi virtutea materială a popoarelor occidentale. Și, într'adevăr cine a călătorit sau a trăit mai multă vreme în Occident, a admirat confortul pe care apuseanul știe să și-l amenajeze, condițiile superioare de igienă și de bună existență comodă, care organizează toată viața în interiorul său domestic și chiar în spațiul mai larg al orașului și al țării în care trăiește. Civilizația ar fi deci o cultură afectată exclusiv ținutelor tehnico-economice și mărturisesc că nu înțeleg destul de bine atitudinea polemică față de civilizație, pe care o afișează unii dintre gânditorii care disting între cultură și civilizație. Civilizația nu este o entitate care s'ar opune culturii, este numai unul dintre aspectele ei. Nu trebuie să dorim distrugerea civilizației, pentru a obține cultura; trebuie cel mult să dorim completarea ei, iar când recunoaștem că într'un anumit mediu valorile civilizatorii propriu zise au crescut, trebuie să ne întrebăm numai dacă cultivarea exclusivă a acestor ținte este suficientă și dacă nu cumva ea trebuie completată cu urmărirea celorlalte finalități culturale ale omenirii. Nu dușmănia în contra civilizației trebuie să fie rezultatul pe care teoria filosofică a culturii o îndreptățește, ci dorința de a completa efortul omenesc cultural, în cât mai multe direcții, admitând însă că și valoarea pe care civilizația și-o propune este o valoare demnă a fi urmărită și realizată, după cum sunt toate valorile care conduc silințele creatoare ale omenirii.

### III. IRAȚIONALITATEA VALORILOR. CARACTERELE LOR DIFERENȚIALE

În considerațiile anterioare atașasem cuvântului de valoare atribute felurite, vorbind despre valoarea religioasă, economică, estetică ș. a. m. d., așa încât întrebarea la care ne oprisem era, care sunt valorile și cum pot fi ele definite? O definiție se obține prin clasificarea noțiunii de definit în sistemul ei natural, adică prin precizarea locului pe care această noțiune îl ocupă, în raport cu categoria mai largă care o cuprinde (*genus proximum*) și în raport cu trăsăturile diferențiale care o deosebesc de celelalte noțiuni, cu care se poate întruni în cuprinsul aceleiași clase largi (*differentiae specificaе*).

În legătură cu aceste două coordonate, ar trebui să încercăm și noi să definim valorile, pe care însă mai întâi trebuie să le enumerăm. Din capul locului și rezervându-mi pentru mai târziu dreptul de alte dezvoltări complementare, trebuie să spunem că valorile culturale sunt în număr de șase: valoarea economică, teoretică, etică, politică, estetică și religioasă. V'am spus însă că definirea tuturor acestor valori se isbește de oarecare obstacole, pentru că cu greutate vom putea afla printre ele o valoare care să se constituie ca *genus proximum* al tuturor celorlalte. Încercarea însă a fost făcută și, în decursul

istoriei doctrinelor, întâmpinăm mai multe tentative de a ridica una dintre aceste valori la rangul unei clase supraordonate, pentru a defini restul celorlalte în legătură cu aceasta.

Așa, pentru Antichitate, valoarea supraordonată era valoarea teoretică : adevărul. Iată, de pildă, valoarea morală definită în legătură cu această valoare teoretică supraordonată. Pentru Socrates, care dă tonul întregii dezvoltări a problemei etice în Antichitate, răul nu este decât ignoranță, iar binele este cunoștință : o încercare foarte instructivă deci de a face să derive valoarea morală din valoarea teoretică sau intelectuală. Dar nu numai binele era considerat în Antichitate ca o dependență a adevărului ; același loc era rezervat și frumosului. Este astfel renumit pasagiul din „Poetica“ lui Aristoteles, unde comparând poezia cu istoria, filosoful recunoaște că cea dintâi este mai adevărată și prin urmare mai prețioasă decât cea din urmă, căci pe câtă vreme istoria nu înfățișează decât lucrurile așa cum s'au întâmplat, poezia ni le înfățișează așa cum ele ar fi trebuit să se întâmple. Poezia desgrădinează deci de subțintămplătorul și accidentalul realității, caracterul ei esențial și necesar și ceea ce alcătuiește rezultatul poeziei, adică frumosul, nu este decât un adevăr mai profund relativ la natura lucrurilor. Iată, prin urmare, niște încercări de a defini valorile prin subordonarea lor la una dintre ele, constituită ca *genus proximum* al tuturor celorlalte.

Uneori s'a încercat însă a se constitui și alte valori ca *genus proximum* al celorlalte, de pildă valoarea morală. Circulă și astăzi vorba despre frumosul care înobilează, iar această vedere, atât de răspândită, încât nu este nevoie s'o legăm de numele unui gânditor anumit, ce este ea oare

decât rezultatul credinței că una dintre valori, și anume valoarea estetică, poate fi definită prin dependența ei de o altă valoare? Dar însuși adevărul altădată a fost definit prin subordonarea lui față de valoarea morală. Este celebră în această privință vorba filosofului german Fichte, care afirma odată, că filosofia pentru care optează cineva atârnă de felul caracterului său. Această vorbă a pronunțat-o Fichte cu ocazia confruntării a două doctrine, care s'au desbătut în sufletele gânditorilor dela sfârșitul veacului al XVIII-lea și la începutul veacului al XIX-lea. Aceste doctrine erau dogmatismul și idealismul: cel dintâi, în latura lui practică, fiind — cum observă Fichte — un fel de glorificare a pasivității și celălalt corespunzând, dimpotrivă, acelei înclinări active a omului, capabile să transforme realitatea universului. Dacă te vei decide pentru dogmatism, te vei decide și pentru morala sclavă a pasivității, dacă dimpotrivă hotărîrea te va purta către idealism, vei subscrie în același timp pentru o morală nobile, activă, vitejească, iar motivul cel mai adânc al optării între aceste două sisteme îl face Fichte să coincidă cu noblețea caracterului personal. Iată deci o nouă încercare de a subordona una din valori, valoarea teoretică, unei alte valori și anume valorii morale.

Astfel de încercări nu mai pot fi însă primite astăzi. Cugetarea modernă a întrecut tendința de a defini toate valorile în dependență de una din ele, constituită ca o clasă supraordonată. Iată ce se poate spune în ceea ce privește raportarea valorii morale la valoarea teoretică. Inarmați cu o disciplină psihologică ceva mai adâncă, noi nu mai putem crede astăzi că este suficientă cunoștința răului, pentru ca răul să fie înlăturat și sufletul să fie îndrumat pe calea virtuții. Predica morală se pare că nu

ameliorează sufletește pe nimeni. Exemplul poate face cu mai mulți sorți de isbândă acest lucru, căci el e un factor sugestiv cu un rol mult mai hotărâtor în orientarea voinței. Mai mult chiar decât exemplul, deprinderea morală este o altă cale pe care pedagogia și etica modernă o recomandă cu insistență, atrăgând atenția în același timp asupra slăbiciunii, dacă nu a nulității mijloacelor pur intelectuale. Nu numai că cunoștința răului nu elimină posibilitatea de a greși, dar așa spune mai de grabă că cunoștința răului condiționează fapta rea. O faptă nu este rea decât atunci când acel ce o execută are deplină cunoștință că ceea ce face are acest caracter. Dacă delinventului moral de toate categoriile i-ar lipsi cunoștința despre răutatea faptei pe care e pe cale s'o execute, atunci fapta sa n'ar mai fi imorală, fapta sa ar fi cel mult amorală, adică ar fi făcută fără niciun fel de considerație față de categoriile și distincțiile morale. Pentru ca fapta să fie imorală și ca atare reprobabilă se cere neapărat cunoștința răului, căci altfel acțiunea sa ar ieși din sfera în care judecățile noastre etice sunt încă posibile. Iată deci cum vechea aserțiune a lui Socrates este astăzi întrecută și cât de greșită în fundamentul ei ni se pare în același timp.

Este adevărat însă că frumosul este adevăr, așa cum socoteau Anticii și cum socoteau încă și unii esteticieni ai timpurilor mai noi? Această afirmație a fost adânc revizuită de către estetica modernă. Intelectualismul estetic a fost în numeroase rânduri prezentat mai de grabă ca o falsificare a caracterului estetic. În sfârșit, frumosul se spune că nu trebuie să fie preocupat nici de tendința morală, deși prin natura lui adâncă și intrinsecă, el înnobilează ființa omenească. Frumosul este însă compromis atunci când i se asociază o tendință morală afi-

șată. Opera de artă devenind edificatoare, ne silește să-i recunoaștem însușiri pe care norma interioară a valorii estetice nu le urmărește nicidecum.

Este de prisos a spune apoi cât de mult s'ar găsi împiedecată în drumul ei desfășurarea liberă a cercetării adevărului, dacă acesta s'ar asocia neconținut cu o tendință morală. Intr'o concepție generală despre lume și viață, distingem pe lângă o latură teoretică, o latură practică de îndrumare în viață. Dar dacă în direcția consecințelor practice, o concepție despre lume și viață se poate asocia cu o tendință morală, aceasta nu are ce căuta în acea parte a cercetării care nu este stăpânită decât de intenția de a cunoaște adevărul. În scurt, toate încercările mai vechi de a defini una din valori, prin raportarea la o altă valoare, constituită ca *genus proximum* a tuturor, au primit critica modernilor.

Se poate spune că valorile n'au alt *genus proximum* decât totalitatea lor. Aceasta înseamnă că lumea valorilor este o lume originală. Este originală mai întâi pentru că, privită ca întreg, nu poate fi înțeleasă prin dependență de vreuna din categoriile realității. Lumea valorilor este o lume de sensuri, deosebită cu desăvârșire de lumea obiectelor fizice, de care suntem înconjurați. Apoi întrucât e cu neputință de a ridica pe una din ele la rangul unei clase mai largi, prin raport cu ~~care~~ celelalte să fie definite, spunem că fiecare valoare are o finalitate intrinsecă, ceea ce echivalează cu a spune că valorile sunt ireductibile, neputând fi raportate la o categorie mai largă. În esența ei valoarea e ceva ne-definibil, ceea ce echivalează mai departe cu a spune că natura valorii este irațională. Exercițiul normal al rațiunii constă, în adevăr, a reduce necunoscutul la cunoscut. Dar în măsura în care întreprinderea aceasta nu isbu-



tește pentru cazul valorilor, spunem că ele sunt iraționale. Există fără îndoială un fond de iraționalitate în valori.

Când fac însă astfel de afirmații, mă așez mai de grabă din punctul de vedere al unei culturi deplin dezvoltate. Schimbând însă perspectiva nu se poate oare pune întrebarea dacă valorile, care nu au reductibilitate logică, posedă totuși o reductibilitate genetică? Dacă logicește nu pot deriva pe una din valori dintr'alta, nu cumva istoricește această derivație e cu puțință? Știința a afirmat de multe ori o astfel de împrejurare. S'a spus, de pildă, că cel puțin unele dintre formele artei primitive s'au dezvoltat treptat din viața religioasă. Știința, la rândul ei, nu este și ea un bun dezvoltat din acele încercări de explicare a lumii care în cadrul larg al mentalității magice a popoarelor primitive avea un caracter religios? Nu există prin urmare posibilitatea derivării genetice a unei valori din altă valoare, dacă este exclusă puțința unei subordonări logice a lor?

Adevărul este că în problema estetică, încercările de a face să derive valoarea respectivă din altă valoare, cum ar fi de pildă valoarea religioasă, sunt frecvente în știința artei. Dar esteticienii sunt aduși în cele din urmă să observe că astfel de explicații genetice nu istovesc și ultimul fond al lucrurilor. Cu alte cuvinte ancheta împinsă în trecut, până la cauzele cele mai îndepărtate, pune pe cercetători în fața unui factor ireductibil, care în împrejurarea valorii estetice ar fi instinctul artistic al omului, adică trebuința de a prelucra materia, pentru a obține priveliștea plăcută a combinării ingenioase a unor calități sensibile. Dincolo de toate motivele eteronomice ale activității artistice, foarte mulți esteticieni regăsesc deci un instinct autonom, care coincide cu însăși raționarea de a exista cea mai elementară și ireducti-

bilă a activității artistice. Astfel, încercarea de a face să derive o valoare dintr'alta pe cale genetică, este cu totul problematică prin metoda și rezultatele ei. Dar chiar dacă n'ar fi atât de problematică, dacă ideea de a face să decurgă o valoare dintr'alta ar isbuti în chip deplin, n'ar însemna nicidecum că reductibilitatea genetică suprimă ireductibilitatea logică. Pentru a înțelege acest lucru, putem să ne referim la un exemplu analogic. Sunt multe persoane care încearcă de a lămuri sensul unui cuvânt, raportându-se la origina lui, prin urmare persoane care vor să convingă pe unii din semenii lor că numindu-i „imbecili“, nu-i insultă, ci vor să spună numai că sunt slabi de constituție, deoarece acesta era sensul primitiv al cuvântului în limba latină. Dar astfel de încercări sunt cu desăvârșire absurde, dacă nu și umoristice. Procesul semantic nu se desvoltă paralel și nu se acoperă cu procesul etimologic. „Imbecil“ poate foarte bine să rezulte din vechiul cuvânt latinesc care înseamnă „slăbă-nog“. Astăzi însă el înseamnă cu totul altceva, încât fără niciun motiv mai temeinic binevoitorii care ar adresa această caracterizare semenilor lor, ar vrea să-i convingă că ei dovedesc numai interese pentru starea sănătății acestora. Așa dar, după cum nu se poate găsi în procesul etimologic prin care cuvântul a luat forma de azi, justificarea divergenței semantice cu originea sa, tot astfel nu putem la lumina derivării genetice a unei valori dintr'o alta, să găsim un motiv pentru subordonarea lor logică. Sunt aci două procese deosebite care nu se acoperă, n'au de-a face unul cu altul. Se poate foarte bine ca o valoare să derive dintr'alta și cu toate acestea astăzi, la punctul în care cultura omenească a ajuns, ele să nu poată exista în raporturi de subordonare sau de supraordonare.

Ireductibilitatea valorilor a fost stabilită de către Im-

manuel Kant. Așezându-se într'o manifestă contradicție cu întreaga filosofie anterioară, care mai în toate încercările ei de seamă avea tendința de a ridica la rangul unei valori supraordonate valoarea teoretică, pentru ca prin raportare la ea să definească atât binele cât și frumosul, Kant arată că aceste trei manifestări ale sufletului omenesc producător de cultură — adevărul, binele, frumosul — rezultă din trei energii speciale ale spiritului uman: adevărul — din ceea ce el numește rațiunea pură; binele — din rațiunea practică și frumosul — din sentiment. Sunt aci trei categorii specifice ale sufletului, care n'au comunicări între ele și care garantează și îndrumează niște valori ireductibile. Dacă, prin urmare, încercarea de a defini valoarea prin *genus proximum*, rămâne, mai cu seamă după Kant, o întreprindere cu neputință a fi dusă până la capăt și care ne pune în fața aceluia caracter adânc irațional al oricărei valori, ele pot fi cu ușurință definite prin însușirile caracteristice pentru fiecare din ele, adică prin ceea ce alcătuiește diferențele lor specifice. Care sunt deci diferențele specifice ale fiecăreia dintre cele șase valori enumerate? Am definit, încă din prima prelegere a acestui curs, valoarea drept obiectul unei dorinți, al unei aspirații a sufletului. Trebuie deci văzut care sunt aspirațiile sufletești, satisfăcute cu ocazia întrupării fiecăreia dintre aceste valori. Atunci când vom fi făcut acest lucru, vom fi pus în același timp în lumină caracterul diferențial al tuturor valorilor.

Scurt spus și pentru a reveni cu mai ample detalii în cursul dezvoltărilor ulterioare, se poate de pe acum preciza că valoarea economică se înrădăcinează în nevoia de întreținere a vieții. Valoarea teoretică se dezvoltă la rândul ei din nevoia de a organiza experiența. Câtă vreme nu introducem în experiența noastră liniile unei sis-

tematizări științifice, ea nu este altceva decât un haos vibrant de impresii. Pentru a nu ne pierde în acest haos, e necesar să-l organizăm și acestei trebuințe îi corespunde valoarea teoretică. Există însă în sufletul omenesc și o altă năzuință, aceea căreia îi răspunde valoarea etică, și aceasta este iubirea. Orice morală se înrădăcinează în nevoia de a iubi, de a simpatiza cu semenul, de a adora pe cei mai puternici, de a te bucura de înflorirea vieții celei mai umile de lângă tine. Iubirea, în accepțiunea cea mai largă, este trebuința sufletească căreia îi răspunde valoarea etică. Dar întrucât trăim totdeauna în comunități omenești, există în sufletul uman și aspirația de a organiza relațiile dintre membrii aceleiași comunități, aspirație căreia îi răspunde valoarea politică. Constrâns la atâtea obligații sociale și la disciplina severă a minții care gândește științific, omul are apoi nevoia să elibereze puterea de fantezie și de sentiment a sufletului său și ceea ce răspunde acestei trebuințe este valoarea estetică. În sfârșit, omul nu poate rămâne fără înțelegere pentru întregul lumii în care există și contactul său cu acest întreg, sentimentul relațiilor cu care se ține prin rădăcini multiple de întreaga ființă a universului, este nevoia căreia îi răspunde valoarea religioasă.

Toate aceste valori, întrupându-se, dau naștere pe rând : utilului, bunul cultural care înseamnă realizarea valorii economice ; adevărului, în care se întrupează valoarea teoretică ; binelui, în care se concretizează valoarea etică ; ordinii sociale în care dobândește ființa valoarea politică ; frumosului, în care ia formă valoarea estetică ; sfințeniei, în care cuprindem valoarea religioasă. Când ne găsim în fața unuia dintre aceste bunuri culturale și când îl cugetăm ca bun cultural, prin urmare ca un obiect care intră în sfera unei valori, atunci acest act

cultural, pe care l-am numit subiectiv, se întovărăşeşte cu un sentiment specific, care în cazul valorii economice, este sentimentul utilităţii ; sentimentul adevărului, pentru valoarea teoretică ; sentimentul binelui, al frumosului şi al divinului, pentru celelalte valori pe rând. Aceste sentimente nu vibrează numai în sufletul consumatorului de cultură, ca un semn că actul cultural subiectiv s'a perfectat, dar funcţionează, ca o putere regulativă, şi în sufletul creatorului de cultură : sentimentul frumosului îl inspiră şi îl conduce pe artist ; sfinţenia îl luminează şi îl mână pe sfânt. Acestea sunt sentimentele care alcătuiesc oarecum atmosfera în cuprinsul căreia viaţa creatorilor de cultură se dezvoltă. Dar toate aceste valori pot fi ele în întregime cuprinse de un suflet omenească ? Nu cumva sunt ele contradictorii ? Nu există un conflict al valorilor în sufletul individual şi în cuprinsul mai larg al culturii sociale ? Sau, dimpotrivă, există posibilitatea de a aplana conflictul latent al valorilor, de a obţine sinteza şi armonia lor ? Iată două întrebări neliniştitoare la care vom încerca acum să răspundem.

#### IV. FOLOSUL ȘI PRIMEJ DIA DIFERENȚIERII VALORILOR. CRIZA CULTURII MODERNE

Încercând să definim valorile, am ajuns la rezultatul că valorile au un caracter irațional, deoarece ele sunt rebele unei definiții complete, întrucât nici una dintre ele nu se poate constitui ca *genus proximum* al celorlalte. Valorile au încă un caracter diferențial și, la sfârșitul capitolului trecut, arătasem într'o schiță fugară, care sunt, pentru fiecare dintre valori, aceste caractere diferențiale. Ideia ireductibilității valorilor, adică a imposibilității de a defini pe una din ele prin alta, este un câștig al culturii noastre.

Nu totdeauna a fost însă așa. În trecut, fie valoarea teoretică, fie valoarea morală era ridicată la rangul unei clase supraordonate, în raport cu care celelalte erau definite. Ideia că valorile sunt reductibile, că ele pot să fie derivate dintr'una din ele, conducea însă, în veacurile trecute la intoleranță pentru purtătorii altor valori, o intoleranță care s'a cristalizat rând pe rând în trei tipuri omenești, a căror amintire poate să pună bine în lumină însușirea acestor vremuri depășite.

Iată, mai întâi, Antichitatea, care ocupă fără îndoială punctul de vedere al omului teoretic. Tot ceea ce reprezenta o veleitate de neatârnavare față de această poziție, primește veștejirea Grecului. Este interesant de amintit în

această ordine de idei termenul grecesc de *banausos*, denumind pe omul orientat către câștig, către folosirea tehnică și economică a vieții. În portretul moral al banau-sului, Grecul nu făcea decât să deprecieze un tip ome-nesc care nu se așeza din punctul exclusiv de vedere al omului teoretic, eroul și reprezentantul prin excelență al acestei epoci istorice. Când în Evul Mediu valoarea religioasă dobândește supremația, omul cu velleitate ști-ințifică, acela care căuta adevărul pentru adevăr, devine eretic. În sfârșit, în vremea noastră trebuie amintită in-cercarea de a ridica la rangul unei norme supraordonate, în raport cu care sunt prețuite celelalte valori, valoarea estetică. În numele valorii estetice, concepută ca o țintă supremă a tuturor eforturilor culturale, pictează Nietz-sche portretul polemic al *filistinului* cultural, al omului incapabil să realizeze în sine toate intențiile profunde ale valorii estetice. Iată cum și în trecutul mai îndepăr-tat al omenirii și mai aproape de noi, în această prezen-tare nefavorabilă a indivizilor care trăiesc din punctul de vedere al unei alte valori decât aceea pe care aceste vremi o postulau ca esențială și primordială, se dovede-ște ce câștig însemnat este părerea despre ireductibili-tatea valorilor. Diferențierea modernă a valorilor con-stitue un rezultat fericit în foarte multe direcții.

Mai întâi, diferențierea modernă a valorilor este o con-diție esențială a progresului cultural, pentru că, în ade-văr, întruparea valorilor în bunuri culturale cere folosi-rea unei sume de mijloace tehnice foarte complicate. Producerea de bunuri culturale reclamă apoi o adaptare perfectă a mijloacelor la scopul urmărit. Dar scopul nu devine el însuși clar, pentru ca adaptarea mijloacelor să devină în consecință mai ușoară, decât atunci când el este gândit ca bine diferențiat. Astfel, câtă vreme ști-

ința nu era deplin conștientă de scopurile pe care trebuia să le urmărească, atâta vreme cât cercetarea teoretică nu ajunsese la conștiința autonomiei ei, metodele esențiale ale științei n'au putut să fie găsite. Numai odată cu diferențierea valorii științifice de valoarea religioasă, care mai înainte o comanda, metoda cea mai proprie scopurilor pe care știința le urmărește, metoda inductivă, a putut să apară. Lucrul știți că s'a întâmplat odată cu filosoful englez Bacon de Verulam care marchează și momentul eliberării definitive a mentalității științifice. Dar conștiința despre ireductibilitatea valorilor solicită nu numai progresul cultural, dar și creșterea libertății individuale. Persecuția omului pur teoretic în Evul Mediu, dar și ceva mai târziu, era o consecință a subordonării valorii teoretice la valoarea religioasă, în forma ei complexă religios-politică. Mai târziu însă poate că tocmai purtătorii valorilor religioase au găsit o împiedicare a deplinei lor dezvoltări în societățile moderne. De fiecare dată, câtă vreme oamenii nu se pătrunseseră bine de ideia diferențierii valorilor și de caracterul autonom, ireductibil al fiecărei dintre ele, libertatea individuală și posibilitatea de dezvoltare a personalității către țintele care îi sunt proprii, constituia un drum greu de străbătut. În sfârșit, conștiința autonomiei valorilor este în același timp și o condiție a sporirii toleranței generale. Cel care stă din punctul de vedere al unei anumite valori, dar cu deplina conștiință a condiției autonome a tuturor valorilor, nu privește cu intoleranță la acela care lucrează alături de el, pentru promovarea altei valori. El știe că fiecare dintre lucrătorii culturii sunt conduși în fapta lor de o anumită valoare și, după cum el dorește ca în realizarea acestor valori, libertatea să-i fie garantată, tot astfel el se arată respectuos pentru valoarea deosebită pe care o



reprezintă semenul său. Iată în câte feluri conștiința ireductibilității valorilor înseamnă o condiție fericită pentru progresul cultural, pentru eliberarea omului și pentru răspândirea toleranței generale.

Dar dacă atâtea avantagii sunt legate de acest câștig modern, care este conștiința autonomiei valorilor, aceeași împrejurare a fost uneori învinovățită de a fi dat naștere unor consecințe dintre cele mai grave. S'a spus anume că diferențierea valorilor este pricina esențială a ceea ce s'a numit criza culturii moderne. Ce este această criză a culturii moderne? Este oare vremea noastră roasă de un rău adânc? Suferim, fără a ști, de vre-o boală grea? Este ceva primejdios care se desfășoară în jurul nostru și în noi, în timp ce noi înșine continuăm să ne bucurăm, ca și oamenii de altă dată, de bunurile vieții, de frumusețile naturii, de farmecele artei? Din multe părți suntem asigurați că vremea noastră trece printr'o criză gravă, că, fără a o ști chiar, suntem cu toții bolnavi de un rău tainic și că doctorii spiritali ai omenirii trebuie să vegheze la căpătâiul acestui uriaș bolnav, care este omenirea cultă de astăzi. Ce se înțelege însă prin criza culturii moderne? Care sunt elementele acestei crize?

Se spune, mai întâi, că prin această diferențiere modernă a valorilor, ale cărei multiple avantagii le-am expus mai înainte, a rezultat o imposibilitate pentru purtătorii valorilor respective de a mai îmbrățișa punctul de vedere al totalității vieții. Intrucât diferențierea modernă a valorilor îmi rezervă o existență afectată uneia singure dintre aceste valori, postulată ca țintă a vieții mele, atunci firește că privirea mea nu mai poate să îmbrățișeze totalitatea valorilor și că, din această pricină, ar rezulta un fel de schingiuire, un fel de înjumă-

tărire a omului modern. O astfel de observație nu este cu totul nejustificată. Nu întâlnim oare în viață, de atâtea ori, savanți cu mintea cea mai bogată și împodobită cu cele mai întinse cunoștințe, posedând o claritate și o ascuțime a minții, capabilă să străbată în negura necunoscutului, oameni de metodă și de finețe intelectuală, care însă în lucrurile artei, de pildă, se dovedesc a fi tot atât de naivi, sau se dovedesc a fi mișcați de lucruri artistice de un prost gust, cum nu este de loc în concordanță cu demnitatea lor intelectuală? Nu se întâmplă apoi alteori ca purtători ai valorilor politice, oameni care se găsesc la cârma treburilor publice sau ale instituțiilor în care s'au încorporat valorile politice, să aibă o mare lipsă de înțelegere pentru viața și opera unui savant sau a unui artist? Astfel de împrejurări nu sunt decât o consecință a acelei diferențieri moderne a valorilor, care îi îngăduie fiecărui ins să trăiască în mod exclusiv în sfera valorii sale proprii și predilecte.

Se spune apoi că diferențierea modernă a valorilor a suprimat centrul culturii noastre. Cultura noastră nu mai este centrată, deoarece tendința omului modern de cultură, este să tindă către periferie, să ocupe punctul de vedere particular al uneia singure dintre valori și anume al aceleia pe baza căreia el și-a organizat specialitatea sa. Această stare de lucruri produce o dispersiune care dă un caracter haotic întregii noastre vieți. Dar din lipsa acestui centru de organizare în interiorul culturii moderne mai rezultă ceva grav pentru sentimentul intim al purtătorului modern de valori culturale. Negăsindu-se centrat, grupat către un miez semnificativ al lucrurilor, omul modern de cultură, ni se spune, 'trăiește într'un penibil sentiment de vid lăuntric. Neavând o temă esențială a epocii, pentru care să trăiască și chiar să moară,

omul modern de cultură simte o mare pustietate lăuntrică. Consecințele diferențierii moderne a valorilor ar deveni în cazul acesta încă și mai grave.

Dar consecințele devastatoare care sunt presupuse a rezulta din diferențierea modernă a valorilor nu se întind numai asupra destinului individual al omului modern, dar în același timp asupra soartei întregii societăți. Nefiind grupată către un centru, neavând o structură lăuntrică, susținută de un factor de unificare, societatea se desorganizează. În planul întâi al importanței culturale, încetează să mai figureze societatea cu interesele și aspirațiile ei și apare individul, ca purtător al valorilor culturale diferențiate. Individualismul modern care a putut să se desvolte la umbra diferențierii valorilor este răspunzător de desorganizarea care amenință societățile moderne.

Iată cum diferențierea modernă a valorilor, n'a fost numai o condiție a unor avantagii culturale, dar a fost — sau cel puțin lucrul a fost uneori astfel prezentat — o condiție a multora dintre relele de care umanitatea modernă ar suferi. Și atunci doctorii spirituali au propus reîntoarcerea la formele unei culturi centrate. Încă din primele decenii ale veacului trecut, Auguste Comte, întemeietorul pozitivismului, deosebea între epoci organice și epoci de criză ale omenirii. O astfel de epocă de criză ar fi tocmai vremea în care trăim noi și sentimentul de insuficiență pe care cu toții îl resimțim astăzi s'ar datora, pe de o parte, distrugerii vechilor instituții, iar pe de altă parte, creșterii excesive a spiritului de critică. Remediul la acest rău. Comte, deschizând în această privință un drum parcurs în urmă de mulți alții, îl propune în forma reunificării societății sub un nou principiu de autoritate, pe care el

îl face să coincidă cu conduita științifică în fața vieții. Reorganizarea societății pe baza științei și consimțământul la știință, ca un principiu de autoritate, capabil să remedieze relele critice moderne, este leacul pe care Auguste Comte îl propune omenirii.

Chiar Auguste Comte avea însă ocazia, comparând vremea noastră cu Evul Mediu, să observe că această din urmă epocă a omenirii a fost cu adevărat organică și că idealul nostru actual trebuie să fie reinstaurarea unui nou ev mediu, în care însă principiul de autoritate să nu-l mai dețină, ca în trecut, Biserica, ci să-l dețină știința și instituțiile ei. Cuvântul despre un nou ev mediu ca țintă propusă eforturilor culturale moderne, datează prin urmare dela Auguste Comte. El a reapărut acum în urmă la alți filosofi ai culturii, cum este de pildă Rusul Berdiaiev și o serie întreagă de Francezi, precum Jacques Maritain sau H. Massis, care cu toții propun și prevestesc un nou ev mediu, nu însă organizat în jurul valorii științifice, așa cum voia Auguste Comte, ci întocmai ca în Evul Mediu, în jurul valorii religioase.

Este însă posibil un astfel de lucru? Este posibil oare să reurcăm șirul anilor și să reinstaurăm formele de cultură ale Evului Mediu? Este posibil acest lucru, dacă l-am găsi, să presupunem, just și demn de a fi dorit? Mi se pare că nu. Ceea ce alcătuiește însușirea esențială a desfășurării istorice este ireversibilitatea ei. Descoperim aci un nou punct în care istoria, ca domeniu al vieții culturale, se deosebește de domeniul naturii. Procesele naturii fizice sunt reversibile: o energie mecanică se poate transforma într'o energie electrică și energia electrică se poate transforma din nou în energie mecanică. Procesele istoriei nu sunt însă reversibile, pentrucă în viața istorică domină principiul întregii vieți sufletești, principiul pro-

gresului spiritual continuu. Viața istorică a omenirii înseamnă o însumare continuă de valori, încât drumul înapoi nu s'ar putea face decât cu degajarea imposibilă de valorile pe care omenirea în cursul dezvoltării ei le-a însumat. O întoarcere peste secole, înapoi, în Evul Mediu, este chiar pentru aceste motive teoretice un lucru cu neputință. Dar este poate aci o aspirație greșită și pentru anumite motive practice. Este adevărat oare că vremea noastră este într'atât de rea, într'atât de bolnavă, încât trebuie cu orice preț să înlocuim țintele ei și să schimbăm drumurile pe care ea le cutreeră? Nu are vremea noastră nicio temă originală și este îndreptățită oare acea criză de inafectivitate, acel sentiment al vidului lăuntric pe care declară a-l resimți câțiva dintre reprezentanții culturii moderne? Dar oare însăși diferențierea modernă a valorilor nu este ea pusă în slujba unei teme originale de cultură?

La această întrebare cred că trebuie să răspundem cu o conștiință de mândrie a timpului în care trăim. Căci această diferențiere a valorilor, care permite creșterea, multiplicarea și diferențierea mijloacelor noastre intelectuale, morale, estetice, poate are ținta de a împinge mai departe stăpânirea omului asupra naturii și creșterea neconținută a spiritului său. Poate abia acum creatura, ajunsă la o sporită conștiință de sine, tinde să se transforme în creator. Un vis prometeic inspiră pe omul modern de cultură, iar această temă esențială și prin excelență patetică a vremii noastre nu poate fi servită altfel decât pe căile diferențierii valorilor.

Dar oare omul care trăiește și creiază din punctul de vedere al uneia singure dintre valori, nu poate să reflecte în sine totalitatea vieții? Este el condamnat veșnic să nu trăiască decât în orizontul mărginit al specialității

lui? Nu cumva, dimpotrivă, există posibilitatea ca pe însăși căile diferențierii sale, el să recâștige punctul de vedere al totalității vieții? Nu este cu alte cuvinte posibil ca un artist, adâncind însăși formele artistice ale vieții, să străbată către orizontul larg în care se desemnează linia totală și pură a cosmosului? Nu este cu puțință ca din însăși adâncirea problemelor morale, politice, științifice sau economice, omul să pătrundă către viziunea întregului și să fie astfel mântuit de soarta acelei schinguiri care cu bună dreptate s'a observat în legătură cu atâția reprezentanți ai specialităților moderne? Nu e cu puțință ca cel mai umil personagiu, așezat în cel mai modest loc, adâncind însăși condițiile vieții și lucrului său să simtă că, dela punctul specialității sale, a străbătut prin numeroase osteneli lăuntrice, dincolo, la anti-podul specialității, la punctul din care să poată privi întregul lumii? Iată câteva întrebări care merită în adevăr să fie puse.

## V. STRUCTURA SUFLETEASCĂ.

În desvoltările de mai înainte, pornind dela constatarea că în epoca noastră valorile sunt diferențiate, am încercat să punem în lumină, mai întâi avantajile acestei diferențieri, recunoscând în această împrejurare o condiție a progresului cultural, a libertății individuale și a toleranței sociale. Trecând la examenul desavantajilor care au fost recunoscute în împrejurarea diferențierii moderne a valorilor, am arătat că acest proces a fost învinovățit că a produs o desorganizare a societății, a încărcat conștiința omului modern cu sentimentul deprimant al lipsei unei teme centrale de viață și că trăind în punctul de vedere al valorilor diferențiate, omul nu mai poate recăștiga sentimentul de totalitate în fața vieții, ceea ce ar echivala cu o diminuare a sa.

În aceeași ordine de idei arătam însă că vremea noastră nu mai poate face calea întoarsă, că diferențierea valorilor este un câștig modern, asupra căruia nu se mai poate reveni, că ea este condiția esențială a acelei teme „prometeice“ de cucerire cât mai întinsă a naturii și spiritului, pe care omul modern și-a propus-o, dar că există poate în condițiile psihologiei individuale, posibilitatea ca din însuși punctul de vedere al unei valori diferențiate, omul să recucerească perspectiva totalității. Posi-

bilitatea teoretică a acestei situații dorim s'o înfățișăm acum.

Dar pentru a înțelege bine care sunt datele psihologiei, care fac posibilă o astfel de cuprindere totală a vieții, pornind dela punctul de vedere al unei valori diferențiate, trebuie să ne ducem cu mintea înapoi la acea psihologie mai veche, împotriva căreia știința nouă — ale cărei rezultate le vom folosi aci — a reacționat cu putere. Acea psihologie mai veche la care mă gândesc acum este așa numita psihologie atomistă și asociaționistă. Care era postulatul ei de bază? Era ideea că sufletul este o colecție de stări elementare, din combinarea cărora pot rezulta stările sufletești mai complexe. Această psihologie își merită deci numele de atomistă, întrucât admitea existența unui fel de atomi sufletești, a unor elemente simple, ireductibile, analoage atomilor, din asociația cărora cercetarea de altădată încearcă să reconstitue întregul, unitar și complex, al vieții sufletești. De fapt, procedându-se astfel nu se făcea altceva decât să se dea o aplicație nouă vechei metode, introduse în filosofia modernă de către Descartes și după care sarcina științei era a găsi mai întâi prin analiză elementele simple din care un domeniu al realității se compune și apoi, prin metoda sintetică, să se reconstitue realitatea în întreaga ei bogăție și variație.

Cu timpul s'a remarcat insuficiența acestei metode. S'a observat anume că în viața sufletească nu avem de-a-face numai cu asociații de elemente, că suma aritmetică a elementelor nu reconstitue întregul complex al stărilor sufletești mai evolute; cu alte cuvinte că, peste elementele care intră în combinarea acelor stări, avem un plus care înseamnă o îmbogățire adusă de spontaneitatea sufletului, elementelor venite din exterior. Iată cazul percepției. In



psihologia mai veche se spunea că percepția nu este decât o sumă de senzații. Dar în percepție este mai mult decât atât. În percepție este mai întâi actul care unifică aceste senzații. Imprejurarea a fost observată de Kant, dar a fost valorificată psihologiceste abia mai târziu. Actul unificator al percepției nu ne vine din afară și nu se confundă cu niciunul din elementele simple din care percepția se însumează. Acest act este un plus creator al spiritului. Dar în percepție, în afară de actul de unificare, care reprezintă un plus sufletesc, mai există și actul proiectării în afară, atribuirea conținutului nostru sufletesc unui suport exterior. Dar nici acest act nu se regăsește printre elementele simple ale percepției. Dacă ne-am conduce în mod consecvent de afirmația că percepția n'ar fi decât o însumare de senzații, niciodată n'am putea înțelege de unde provine acel factor care caracterizează în mod eminent percepția, factor care constă din atribuirea unui produs pur intern unui substrat exterior. Iată dar niște factori care nici nu ne vin din afară și nici nu se confundă cu vreunul din acele elemente simple, atomii sufletești, din care vechea psihologie voia să reconstitue stările sufletești complexe.

Exemplele s'ar putea înmulți și toate ar legitima acea trăsătură pe care renumitul psiholog, care a dominat știința lui și, în mod general, disciplinele filosofice, în generația trecută, a pregnat-o în termenul de „sinteză psihică“. În această noțiune W. Wundt cuprindea acea însușire fundamentală a sufletului, a cărei activitate ar consta nu numai dintr'o însumare continuă de senzații, dar și dintr'un progres continuu, reprezentând adaosul pe care spontaneitatea sufletului îl aduce elementelor lui de proveniență externă.

Dar în calea vechii psihologii atomiste și asociaționiste.

mai apăreau și alte greutăți. Apărea de pildă dificultatea că vechea psihologie studia o viață sufletească în genere, un om psihologic abstract, pe când în realitate nu există nicăieri această ipoteză a omului. În realitate există oameni particulari, psihologii particulare, determinate de tradiții istorice, de eredități, de împrejurări sociale felurite. Obiectivul vechei psihologii nu se acoperea deci cu realitatea, ci ea construia deasupra ei schema palidă și abstractă a unei psihologii în genere. În sfârșit, ceea ce se mai imputa vechei psihologii, era că ea nu este de niciun folos pentru acele științe care studiază totuși manifestări sufletești ale oamenilor. Vechea psihologie nu era de niciun folos sau de un folos cu totul neînsemnat, pentru niște științe, ca de pildă dreptul, economia politică, istoria, politica, etica ș. a. m. d., care în realitate n'aveau ce face cu elementele și acele combinații de elemente pe care psihologia de altădată ni le pune la îndemână. Și atunci, din toate aceste observații, din relevarea tuturor acestor dificultăți, a apărut nevoia de a schimba fundamentul vechei psihologii, de a-l înnoi, de a crea o nouă ramură a psihologiei, așa numita psihologie structurală, pentru întemeierea căreia mari merite și-a câștigat în ultimele decenii ale veacului trecut, filosoful german W. Dilthey.

Pentru Dilthey, sufletul nu este o colecție de stări elementare, ci este — după cum el însuși se exprimă — o structură teleologică, expresie care vrea să însemne că sufletul nu este amfor, cum ar fi o colecție compusă din stările cele mai deosebite, ci are o formă și că sufletul nu este acționat numai de cauze eficiente, mecanice, așa cum psihologia mai veche susține, atunci când admitea, ca normă generală a vieții sufletești, legea asociației de idei. În noua concepție, sufletul este reprezentat condu-

cându-se de cauze finale, adică de scopuri pe care le prețuește și caută să le atingă. Am spus că în concepția nouă viața sufletească nu mai este amforă, ci are o anumită configurație. Din ce rezultă oare configurația aceasta? Din convergența tuturor seriilor de fenomene sufletești către un scop. Unitatea unui scop dă forma vieții sufletești. Acest scop este o valoare. Sufletele noastre, prin toate actele lor, tind să afirme o anumită valoare, chiar când aceasta n'a devenit conștientă în noi, iar urcarea acestei valori în conștiință este o datorie a vieții și personalității, merită să dea structurii sufletului consistența ei deplină.

Dar reforma lui Dilthey mai are și un alt sens. Psihologia mai veche era prin excelență o știință a naturii. Încă din prima prelegere am arătat care sunt scopurile și metodele propriu zise ale științelor naturale. Ce-și propun ele? Generalizarea, extragerea de legi generale. Să spunem deci că în psihologia mai veche metodele științelor naturii dominau fără contestare, întrucât căuta și i se părea a găsi o lege generală în acea asociație de idei pe care o propunea ca bază de explicație a întregii vieți sufletești și pe care o construia prin analogie cu legea elementară a gravității, capabilă să explice la rândul-i întreaga fenomenalitate mecanică a naturii. Atomismul și asociaționismul erau așa dar un fel de adaptare a psihologiei la spiritul mecanicii. O mecanică sufletească dorea să stabilească psihologia asociaționistă. În veacul al XIX-lea apare însă, ca o nouă forță a cosmosului științific, disciplina istorică, aceea care numai caută generalul ci particularul, aceea care își ascute atenția nu pentru ceea ce este comun și universal în lucruri, ci pentru ceea ce este în ele unic și incomparabil.

Aportul acestui nou spirit în psihologie este tocmai ori-

entarea cercetării către stabilirea aspectelor unice ale vieții sufletești, aspecte necoincidând desigur cu ale unui singur individ, dar posedând în tot cazul o particularitate mai pronunțată decât a omului de care se ocupa psihologia trecutului. În reforma psihologică pe care Dilthey o propune, spiritul istoricist orientat către diferențe, nu către asemănări, către stabilirea individualului, nu către aceea a generalului, își serbează un nou triumf. W. Dilthey istoricizează psihologia.

Dar după cum Dilthey aduce atâtea critici psihologiei mai vechi și justifică astfel o nouă orientare, el însuși primește critica unui elev al său, psihologul și pedagogul german Ed. Spranger. Desigur, critica lui Spranger nu autorizează o reformă atât de hotărâtoare ca aceea pe care o făcuse mai înainte Dilthey. Această critică nu face decât să îndrumeze cercetarea mai departe, fără să distrugă bazele pe care, pentru multă vreme, maestrul său le-a asigurat cercetărilor psihologice moderne. Dilthey arătase că, fiind condus de o valoare, sufletul tinde să realizeze această valoare. Intervenția omului în realitate se face în conformitate cu valoarea care îl conduce și tinde la reforma realității în sensul ei. Ceea ce concură cu valoarea centrală a vieții noastre sufletești, capătă aprobarea noastră și umple sufletul nostru de satisfacție; dimpotrivă, ceea ce se opune valorii care ne conduce, insuflă spiritului durere și împotrivire. Resimțim în sfârșit ca prețios, numai ceea ce este în acord cu propria-ne valoare și, dimpotrivă, ca lipsit de preț și demn de a fi neglijat, ba chiar combătut sau anulat, tot ceea ce nu se potrivește cu valoarea centrală care ne conduce. Este însă adevărat acest lucru? Nu, răspunde Spranger. Nu este adevărat că noi socotim că are valoare numai ceea ce resimțim noi înșine ca valoros. Un efort de obiectivitate,

chiar în viața de toate zilele, nu ne aduce adeseori să recunoaștem că un lucru oarecare are desigur o valoare, deși nu răspunde criteriilor de prețuire proprii? Spunem, de pildă, despre cutare actor că este plin de talent, deși jocul lui nu ne place. De asemenea putem admira o țară, o civilizație, declarând totuși că nu le iubim. Astfel, prețuind unele valori și comparându-le cu punctul de vedere al tendințelor mele pur subiective, pot să constat o ciocnire; dar transportându-mă cu mintea în domeniul valorilor pure, trebuie să recunosc totuși că valoarea deține acolo un loc asigurat. Iată că valoarea nu se confundă cu sentimentul subiectiv al valorii; că pot gândi valori fără să mă bucur de ele. Este o obiecție serioasă la afirmațiile anterioare ale lui Dilthey. Dar mai mult decât atât. Dacă n'aș fi decât prizonierul structurei mele, dacă n'aș prețui lumea și viața decât în raport cu valorile care mă conduc pe mine însumi, cum aș putea înțelege valori emanând dela culturi cu totul deosebite de cultura căreia eu îi aparțin? Cum pot înțelege filosofia și arta grecească; cum pot înțelege pe omul Renașterii sau pe omul medieval, când aceștia aveau o altă structură teleologică decât a mea? Totuși eu îi pot înțelege sau, în tot cazul, posibilitatea acestei înțelegeri alcătuește postulatul tuturor științelor istorice. Dar atunci, structura mea sufletească nu este o structură unilaterală, condusă de o singură valoare. Nu sunt prizonierul unei configurații închise, a unui fel unilateral de a fi. Este evident că în anumite împrejurări pot să depășesc tendința mea fundamentală și, împărțindu-mă între direcții multiple, pot să îmbrățișez întregul cosmos al spiritului uman.

Din aceste observații rezultă oare că structura este aceeași posibilitate a sufletului de a insera în realitate suma tuturor sensurilor posibile ale lumii, de a introduce lumea

în sfera tuturor valorilor posibile ? Trebuie să mărturisim că printre aceste valori una singură are preponderența, una singură mă conduce, dar celelalte nu sunt excluse ci sunt grupate în relațiuni de subordonare față de valoarea centrală și călăuzitoare. Se poate spune atunci că structura teleologică a sufletului este în același timp o structură ierarhizată, condusă de o valoare supraordonată, însă nu incapabilă de a vibra și în acord cu alte valori. În aceasta constă reforma pe care Spranger o aduce față de punctul de vedere anterior al lui Dilthey.

Această stare de lucruri, observată de Spranger, este confirmată de întreaga experiență istorică și de o bună parte a experienței individuale. Să considerăm trecutul : nu există nicio epocă în istoria omenirii care să fi fost călăuzită de o singură valoare ; toate epocile trecutului au lucrat în domeniul tuturor valorilor, dar printre acestea una a avut preponderența : valoarea teoretică în Antichitate, cea religioasă în Evul Mediu. Călăuzindu-se de această valoare centrală, adoptând tonul, direcția și semnificația ei, celelalte valori au continuat însă să se manifeste. Grecia a produs nu numai prima filosofie științifică a lumii, dar a produs și o artă, care are oarecum caracterul filosofiei ei, o artă raționalistă. În Evul Mediu valoarea religioasă conduce și dă indicația generală celorlalte valori cultivate în cuprinsul ei. Astfel arta Evului Mediu este ea însăși o artă religioasă ; filosofia Evului Mediu este o filosofie religioasă, o „sclavă a teologiei“. Iată deci că observația lui Spranger este deplin confirmată de considerarea trecutului. O singură valoare poate să dirijeze o epocă culturală, dar celelalte valori nu rămân neglijate, ci sunt numai pătrunse de spiritul valorii care dirijează. În acest înțeles se vorbește despre „unitatea de stil“ a unei epoci. În legătură

cu acestea socot momentul oportun să amintesc o noțiune de mare interes în filosofia culturii, introdusă de Friedrich Nietzsche sub denumirea de „stil cultural“.

Cultura e considerată de Nietzsche ca o operă de artă, ca o unitate purtând pecetea unei desăvârșite înjghebări armonice. Este drept însă că nu toate epocile au un astfel de stil cultural, adică acea pătrundere a tuturor valorilor contemporane, de spiritul uneia singure dintre ele. În special vremii noastre, Nietzsche îi nega existența unui astfel de stil cultural. Critica culturală pe care Nietzsche o adresează timpului nostru se înrădăcinează în constatarea că ea n'ar mai fi pătrunsă de spiritul unei singure valori, că n'ar mai exista pentru conștiințele noastre o grupare a tuturor manifestațiilor culturii în jurul unei axe unice.

Iată însă că nu numai experiența istoriei confirmă vederea lui Spranger, dar și experiența individuală. Un om de știință nu poate oare, adâncind punctul de vedere al științei sale, să obțină consecințe importante și pentru punctul de vedere al altor valori? Nu se vorbește uneori de o morală a științei? Un savant care a aprofundat condițiile activității sale principale nu străbate oare către un fel omenesc general și nu admirăm oare într'un adevărat om de știință, o modestie, o cuminenție a caracterului și o luciditate care poate fi dublată de o anumită căldură sobră și stăpânită a inimii? Există o știință practică în așa fel încât ea schingiuește, înjumătățește pe oameni. Aceasta nu este însă știința desăvârșită asimilată. Există o altă știință adânc insumată care transformă tot sufletul învățatului. Gândiți-vă de pildă la două personaje din romanul lui Flaubert, „Madame Bovary“, la farmacistul Homais și la acel medic de seamă care este chemat cu ocazia otrăvirii D-nei Bovary, la

acel spirit sobru, larg, lucid, dar plin de milă pentru biata creatură omenească, doctorul Larivière. Diferența dintre Homais și Larivière este aceea dintre două moduri de asimilare a științei și a consecințelor lor morale. Asemeni savantului, artistul el însuși adâncind condițiile activității lui, poate să străbată la lumina omenească cea mai generală. Există firește o anumită atitudine care se opune la artiștii acestui fel omenesc comprehensiv, un fel de a fi consistând dintr'o delicatețe exagerată, dintr'un interes exclusiv pentru creațiile frumosului și ale artei, ceea ce cu un cuvânt se numește „estetismul“. Dar există o cultură artistică mai profundă care însemnează o modificare a omului moral. Niciuna din valori, adâncită, nu e lipsită deci de facultatea de a ne îmbogăți cu o seamă de daruri capabile a fi folosite și în alte împrejurări decât în acele proprii valori originale. Am văzut în ce consistă posibilitatea teoretică a acestei lărgiri a perspectivelor. Urmează acum să vedem, în principalele situații ale culturii, care sunt modalitățile acestei reurcări dela o valoare diferențială, care ne este proprie, la considerarea totalității sensurilor lumii.



## A. b. CONFLICTUL ȘI UNITATEA VALORILOR



## VI. CONFLICTELE VALORII ECONOMICE ȘI APLANAREA LOR

Am arătat că dacă există comunicare între valori, nu este exclusă posibilitatea ca adâncind pe aceea care alcătuiește axa ființei proprii, să activezi pe celelalte, în subordine în jurul acestei axe. Vederea aceasta fiind afirmată ca o posibilitate pur teoretică în analiza trecută, făgăduisem să mă ocup de modalitățile practice ale acestei adânciri de sine. În executarea acestui program ar urma ca luând în considerare pe fiecare din valori sau, mai bine zis, considerând pe rând tipurile omenești purtătoare, în mod respectiv, a fiecăreia dintre acestea, să arăt mai întâi conflictele în care structurile tipice se pot pune cu valorile care nu alcătuiesc centrul și resortul lor cel mai intim, iar pe de altă parte să arăt cum totuși celelalte valori se pot asocia cu valoarea care alcătuiește centrul și axa fiecăreia dintre aceste configurații sufletești. Nu voi dezvolta însă această discuție într'un spirit de ultimă consecvență, ci mă voi mulțumi cu ocazia fiecăreia dintre valorile amintite și a tipurilor sufletești corespunzătoare, să arăt conflictele cele mai observate în legătură cu ele și chipul cum acestea au putut fi uneori rezolvate.

Iată, de pildă, pe omul economic, purtătorul valorii

economice. În ce valoare introduce el realitatea? Pentru omul economic, lumea este un mare domeniu de utilități. Sforțările omului economic se îndreaptă către producerea de bunuri economice, iar în această tendință a sa el se lasă dirijat de norma maximului de randament prin minimum de efort. A achiziționa cât mai mult, printr'o sforțare cât mai ușoară, este norma internă care dirijează sforțarea omului economic. Această stare de lucruri a primit încă din Antichitate o critică tinzând să probeze că purtătorul valorilor economice intră în conflict fie cu valoarea teoretică, fie cu valoarea estetică, fie cu valoarea morală. Despre conflictul omului economic cu valoarea teoretică am amintit și altă dată, atunci când citam termenul grecesc de *banausos*, termen prin care se exprimă tot disprețul omului teoretic grec pentru aceia care urmăresc utilitatea în viață și al căror câmp de acțiune este producerea de bunuri materiale. Instrumentele și metodele acestora sunt acelea ale brațelor omenești și ale tehnicii care le ajută, nu ale speculației intelectuale, socotită de Greci nu numai având o demnitate mai mare, dar răspunzând chiar singurei demnități umane. Omul economic și felul specific al activității sale putea deci primi disprețul Grecului.

Dar valoarea economică poate intra în conflict cu valoarea estetică și este foarte interesant pasagiul din „Politica“ lui Aristoteles cuprinsă în cartea I, 3,9, unde filosoful într'un spirit atât de caracteristic grecesc observă că: „Oamenii, din nefericire, se îngrijesc numai a trăi și nu a trăi frumos“, ceea ce alcătuește, în chip evident pentru el, un scop cu mult mai înalt al vieții. Mai departe, Aristoteles arată cum însuși omul estetic, acela care vrea să introducă viața sa și aspectele din preajmă-i în sfera frumuseții și armoniei, /sucombă/ el însuși

sub puterea economicului. Este foarte interesantă, din acest punct de vedere, continuarea pasagiului amintit : „Dorul de viață fiind înfinit, oamenii se străduiesc să strângă mijloace infinite de traiu ; chiar cei ce năzuiesc să trăiască frumos caută mai ales plăcerile corporale și fiindcă acestea se știe că se procură prin bani, toată străduința lor se învârtește în jurul afacerilor unde se câștigă bani, așa încât ramura nenaturală a chrematisticii de aci s'a născut“. (Prin *chrematistică* Aristoteles înțelege arta înnavuțirii, adică ceea ce ar fi în vremea noastră economia politică). Iată cum însuși omul călăuzit de valoarea estetică alunecă uneori sub punctul de vedere și influența valorilor economice, ceea ce în ochii lui Aristoteles alcătuește o abatere dela norma dreptei conduite în viață și primește critica și veștejirea sa.

Mai departe, Aristoteles observă că „menirea curajului nu este să facă bani, ci fapte bărbătești și nici menirea artei războiului și a medicinei nu este să facă bani ; ci menirea celei dintâi este să aducă biruința, iar a celei de-a doua să aducă însănătoșire“. Condamnarea punctului de vedere economic este foarte clară în aceste texte tipice ale Antichității. Dar această condamnare devine la sfârșitul amintit al „Politicei“ încă mai categorică și anume atunci când Aristoteles observă că există două feluri de agonisire a bunurilor necesare întreținerii vieții : acela care rezultă din scoaterea din natură a lucrurilor folositoare și acea agonisire de bunuri, socotită de el ca nenaturală, și pe care o aduc comerțul, prin intermediul banului. Multiplicarea banului prin bani este o împrejurare pe care Aristoteles nu o poate admite, căci ea contrazice indicația naturii, norma naturală care călăuzește în toate împrejurările judecata lui etică : „Agonisirea avuției fiind de două feluri, — scrie Aristoteles

— una comercială, alta domestică, aceasta din urmă este singura necesară și vrednică de laudă, cea dintâi, ieșită din schimb, fiind cu drept cuvânt disprețuită“. (Aristoteles nu vorbește astfel numai în numele său propriu, ci în numele întregului sistem de valori ai Antichității). Dar iată continuarea pasagiului: „Agonisirea comercială este cu drept cuvânt disprețuită, fiindcă nu-și trage câștigul dela natură, ci din sine însuși. Imprumuturile pe dobândă și camătă sunt prigonite cu cea mai mare dreptate, fiindcă acestea își scot câștigul tot din bani, cărora nu le lasă destinația pentru care au fost creați. Căci pentru înlesnirea schimbului s'a produs moneda; dobânda însă se înmulțește prin sine. De aceea, numele grecesc al dobânzii însemnează și copil, căci copiii se aseamănă, de obicei, cu părinții lor, și tot așa dobânda este ban din ban, acest fel de agonisire al averii fiind cel mai nefiresc din toate“. (Ideia că dobânda este un lucru opus naturii, fiindcă însemnează o generație a banului din bani, primită dela Aristoteles de toți filosofii Evului mediu, era citată oridecâteori trebuia să se sprijine sentimentul omului medieval împotriva practicei dobânzii). Iată cum textele lui Aristoteles ne pun în față interesante conflicte între punctul de vedere economic și cel estetic și moral.

Dar uneori punctul de vedere economic a intrat în conflict și cu punctul de vedere religios. Există numai greutatea de a alege printre textele religioase, pe acelea care exprimă conflictul esențial între tendințele către viața întru Dumnezeu a omului religios și viața adânc înrădăcinată în realitățile acestei lumi a omului economic. Alegerea e grea, fiindcă textele sunt prea numeroase, dar pentru a înțelege bine despre ce este vorba aici, unul din ele poate fi totuși citat, ca de pildă textul puritanu-

lui englez Baxter, pe care îl citează Sombart în cartea sa „Der Bourgeois“. Iată ce spune Baxter: „Ce poate însemna bogăția și onorurile acestei lumi pentru un suflet gata să treacă în altă lume și care nu știe dacă Dumnezeu nu-l va chema la El, chiar în această noapte? Crezi tu că vei putea duce cu tine în mormânt bogăția și onorurile tale? Incearcă mai bine a resimți nevoile pe care niciun fel de ban nu le poate satisface. Banul nu poate decât să agraveze, nu să ușureze servitudinea în care te ține păcatul. O sărăcie cinstită nu este ea cu mult mai dulce, decât bogăția iubită într'un mod atât de exclusiv? Cugetă că bogăția face mântuirea mult mai grea și gândește-te la cuvintele Sfântului Luca: „Este mai ușor unei cămile de a trece prin urechile acului decât bogatului în împărăția cerurilor“. Gândește-te deasemenea că iubirea de bani este izvorul tuturor relelor și dacă tu crezi că banul este o amenințare și o primejdie pentru sufletul său, cum poți iubi tu banul până la punctul de a face, în vederea dobândirii lui, atâtea eforturi? Dacă te-ai îmbogățit prin moștenire sau comerț, nu renunța la averea astfel dobândită, dar dă-i bună întrebuințare“. (Vom vedea mai târziu — adaugă el — ceea ce trebuie să înțelegem prin aceasta). „Banul — continuă Baxter — întoarce sufletul omului dela Dumnezeu și îl orientează către creatură. El ne face surzi la cuvântul lui Dumnezeu, incapabili de sfânta meditație; el ne răpește timpul pe care ar fi trebuit să-l consacram pregătirii morții; el naște conflictele de tot felul și războaiele între națiuni; el este izvorul tuturor nedreptăților și al tuturor opresiunilor; el distruge caritatea și operele cele bune; el seamănă turburarea în familii și duce pe oameni în ispita păcatului“. Numeroase sunt relele pe care Baxter, puritanul englez, le vedea decurgând din valoarea eco-

conomică. Valoarea economică s'ar găsi deci într'un conflict general cu valoarea religioasă, estetică, morală și teoretică. Ne putem întreba totuși dacă oamenii au simțit totdeauna în felul acesta? Valoarea economică nu s'a putut niciodată armoniza cu alte valori? Adâncind punctul de vedere al valorii economice oamenii nu au putut străbate niciodată către punctul de vedere al totalității vieții? Nu a fost cu puțință ca, rămânând oameni economici, ei să răsfrângă într'un mod mai larg lumea, să înțeleagă mai multe din sensurile care o străbat?

O raportare la cartea lui Sombart asupra tipului burghez, cel mai caracteristic exemplar uman economic, este aci necesară. Acest om economic, încă dela începuturile apariției sale în istoria modernă, în Italia Renașterii, dar și în realizările sale de mai târziu, ca de pildă în America din veacul al XVIII-lea a lui Benjamin Franklin, face să se îngrămădească documente care arată că el n'a fost totdeauna atât de miop pentru sensurile mai generale ale vieții și că adâncind tocmai poziția sa specifică de om economic, el a putut să se înalțe la punctul de vedere al totalității. Dar înainte de a spicui în cartea lui Sombart, vreau să vă atrag atenția asupra faptului că metoda acestui autor are un caracter genetic. El arată cum toate celelalte valori despre care va fi vorba, ca valoarea teoretică, morală sau religioasă, au lucrat în mod activ, au contribuit ca factori eficienți la producerea mentalității economice a burghezului. În ce mă privește nu voi adopta această metodă. Problema producerii mentalității burgheze nu mă preocupă aci. Ceea ce doresc să arăt este posibilitatea valorilor morale, teoretice sau religioase de a se întruni în jurul valorii economice.

Iată mai întâi câteva observații în ceea ce privește concilierea economicului cu moralul. Omul îndreptat către



realizarea de bunuri materiale, acela care concepe viața sub unghiul utilității, poate oare să fie străin de orice îndrumare morală? De sigur că nu. Producerea de bunuri materiale efective cere o disciplină de viață, o sobrietate, o ordine, al cărei concept este preconizat chiar din primele timpuri ale Renașterii, adică din primele faze ale burgheziei contemporane. Este conceptul de *sancta masserizia*, pe care-l formulează Leon Battista Alberti, un renumit scriitor și arhitect al Renașterii, caracteristic pentru mentalitatea burgheză a vremii și cetății sale. Alberti a scris o foarte interesantă carte, un document de primul ordin pentru studierea mentalității burgheze, intitulată „Del governo della famiglia“, în care arată linia de conduită pe care o bine întemeiată familie burgheză se cuvine s'o respecte și dela care speră că descendența sa nu se va abate niciodată. Moralul apare în această carte strict asociat cu economicul.

Există apoi un text de cea mai mare importanță împrumutat propriei descrieri de viață a lui Franklin, erou prin excelență al civilizației economice a Americii de Nord. Ideia sfintei ordine în viață, *sancta masserizia*, apare, firește în alți termeni, și la Franklin, după cum o dovedește pasajul din autobiografia sa relativ la rațiunea succeselor de care i-a fost dat să se bucure în tot timpul vieții sale. „Luasem către această epocă — este vorba de tinerețea lui — decizia îndrăzneată și serioasă de a realiza în viața mea perfecțiunea morală. Voiam să-mi ordonez existența în așa fel, încât să elimin din ea orice eroare posibilă; voiam să mă așez deasupra a ceea ce ar fi putut să-mi dicteze fie o inclinație naturală, fie obișnuințele, fie conveniențele sociale. Cum știam sau credeam a ști ceea ce este drept și ceea ce nu e, nu vedeam de ce nu aș fi fost în stare să evit ceea ce este

nedrept și să fac totdeauna numai ce este just. Dar nu întârzi ai să constată că sarcina era mai grea decât o credeam. În timp ce îmi luam toate precauțiile pentru a evita o greșeală, adeseori mi se întâmpla să cad într'o alta... Obișnuința era mai puternică decât vigilența mea ; dispoziția naturală căpătând preponderență asupra rațiunii ajunsei în cele din urmă la concluzia că simpla convingere teoretică, potrivit căreia este în interesul nostru de a fi cu desăvârșire virtuoși, nu ajunge să ne prezerve de anumiți pași greșiți, ci că trebuie să sdrobim vechile obișnuințe și să dobândim altele noi pentru a asigura vieții un caracter în mod invariabil onest. Pentru a obține acest rezultat am închipuit metoda următoare..." Și astfel ajunge Franklin a arăta principiile pe care omul economic trebuie să încerce a le introduce, ca niște deprinderi active, în viața lui. Aceste principii sunt : temperanța, tăcerea, ordinea, decizia, moderația, zeul, loialitatea, echitatea, stăpânirea de sine, curățenia, echilibrul moral, castitatea. Vedeți prin urmare că acest om economic, tocmai în vederea achiziției și buneii administrări a averii, își impune o disciplină morală, pe care o studiază și o preconizează cu minuțiozitate.

Iată cum pornind dela punctul de vedere economic, există o trecere către punctul de vedere moral. Dar există oare o trecere mai departe ? Alte categorii morale, afară de această ordine a vieții, pot ele să se desvolte din poziția economică ? Sombart observă cu multă dreptate în cartea sa, ce loc deține imperativul loialității și onestității în mentalitatea omului economic, ca de pildă atunci când reproduce pasajul din Alberti, în care autorul se laudă că membrii familiei sale au observat totdeauna în respectarea contractelor cea mai mare sinceritate. Numai impresia sigură a stabilității, seriozității și con-

secvenței caracterului poate asigura dezvoltarea unei situații economice. Dar toate acestea răspund unor bunuri morale, rezultate din însăși situația specifică a omului economic. Pe lângă loialitate, etica burgheză recomandă apoi onestitatea. Ce se înțelegea însă prin onestitate în limbajul Renașterii? Este acea conduită care consistă dintr'o bună și conformă purtare în societate, respect de tine însuși și tendință de a menține buna imagine a semenilor despre tine. Preocuparea de respectul semenilor pentru tine și respectul tău de tine însuși intră deopotrivă în compoziția onestității. Preconizând această onestitate, Alberti prescrie burghezului să nu se arate decât într'o societate convenabilă; să nu lipsească niciodată dela sfânta liturghie și nici dela predica de duminică; în toată atitudinea sa exterioară să se arate corect și aceasta pentru conveniențe comerciale cu totul burgheze. Iată altă aspirație către o formă etică a vieții, rezultată tocmai din punctul de vedere al economicului. În sfârșit, în același sens putem să cităm mărturia lui Benjamin Franklin, când scrie: „Pentru a întări creditul și poziția mea comercială, mă îngrijeam nu numai de a fi în mod real muncitor și sobru, dar de asemenea să evit totdeauna aparența contrariului. Mă îmbrăcam în chip modest; nu mă lăsam niciodată văzut în locuri unde lumea se dedea la distracții josnice și niciodată nu mă duceam nici la vânătoare, nici la pescuit“. O astfel de sobrietate trebuie înțeleasă ca un bun moral rezultând din însăși situația specifică a omului economic.

Dar în afară de această ascensiune a economicului către moral, se poate urmări și ascensiunea lui către teoretic. În cărțile lui Alberti se găsesc foarte multe citate din filosofi și poeți antici, ca de pildă din Homer, Demostene, Titu Liviu, Platon, Catul, Pliniu, Varon și alții.

Observând cum se grupează acești poeți și cugetători și în ce constă substanța învățaturii pe care Alberti o extrage din ei, Sombart scoate concluzia că simpatia burgheziei merge mai ales către filosofia stoică, caracterizată deopotrivă printr'o aderare la normele rațiunii și printr'o reprimare a instinctelor animale, o dublă îndrumare care se potrivește de fapt cu nevoile producției. Iată cum nici față de valorile teoretice omul economic nu este străin; iată cum adâncind condițiunile situației sale, el găsește o ieșire și către reflectarea filosofică a vieții.

Dar economicul găsește o cale liberă și către religios, ba chiar înrudirile dintre religios și economic au alcătuit tema studiilor foarte interesante pe care sociologul Max Weber le-a consacrat acestei probleme. După Max Weber, există la baza formării mentalității capitaliste moderne, o contribuție religioasă puternică și anume contribuția protestantă. În același fel, Sombart arătând care este înrâurirea factorilor religioși în formarea mentalității burgheze, ne dă câteva texte, interesante întrucât indică limpede în ce fel omul economic ajunge să trăiască și unele valori religioase. Iată, de pildă, din foarte instructiva carte a unui postăvar francez din veacul al XVII-lea, „Le livre de Raison“, acest semnificativ pasagiu: „Un negustor — spune autorul — trebuie să fie mai întâi de toate onest și virtuos. Averea dobândită nu profită stăpânitorului său, în timp ce bunurile agonisite de către omul pios și just coboară rădăcini adânci în pământ, aduc binecuvântarea lui Dumnezeu și se transmit copiilor și nepoților“. Sau în altă parte: „Profitul este o binecuvântare a lui Dumnezeu în același fel ca și copiii. Dela Dumnezeu primim totul; el este Acela care binecuvântează și face ca întreprinderile noastre să pros-

pere". Există o situație religioasă, plină de pietate, în felul omului care pornește către întreprinderea de cuccire economică a vieții. Reflecțiile evlaviosului negustor francez din veacul al XVII-lea nu sunt de altfel decât un exemplu printre atâtea altele posibile.

Valoarea economică nu este deci incompatibilă cu nici una dintre valorile care în Antichitate erau prezentate ca opusele și dușmanele ei. Există posibilitate de a organiza în jurul economicului celelalte valori, care iau în această constelație tocmai caracterul pe care-l indică valoarea principală care le guvernează. Imprejurarea trebuie reținută ca unul din primele exemple ale felului în care valorile comunică în interiorul structurii sufletești.

## VII. ȘTIINȚĂ ȘI MORALĂ

Continuăm demonstrația vederilor noastre asupra chipului în care valorile comunică în interiorul structurii sufletești pentru cazul special al omului teoretic, dar fiindcă materia este mai abundentă aici, vom consacra problemei, dacă omul teoretic adâncind punctul său de vedere specific, poate să se înalțe la punctul de vedere al totalității, nu numai capitolul acesta dar și capitolul următor. Conflictele omului teoretic se afirmă pe de o parte cu valoarea morală, pe de alta cu valoarea religioasă. Considerațiile de față le vom consacra primului dintre aceste două conflicte. Dar mai întâi în ce consistă atitudinea omului teoretic? Această atitudine este făcută din înclinarea de a găsi în realitate esențe identice cu ele însele și de a afirma că în legătura dintre acestea consistă realitatea dată în experiența noastră. Pe câtă vreme omul economic caută în realitate un vast câmp de utilități, pe câtă vreme omul estetic recunoaște aci un întins domeniu de expresii ale propriei lui subiectivități, omul teoretic vede în realitate o legătură de unități de-a-pururi identice cu ele însele. A avea o atitudine teoretică sau științifică în fața vieții înseamnă a introduce realitatea în sfera valorii corespunzătoare, înseamnă a da realității această semnificație. Așezându-se însă din acest punct de

vedere, omul a simțit aprinzându-se în sine scânteia anumitor conflicte.

Un conflict între știință și morală, Antichitatea n'a cunoscut, fiindcă Antichitatea nu diferențiasse încă între aceste două valori. Binele, valoarea morală, era pentru Antichitate mai degrabă o varietate a teoriei. În felul acesta, toate moralele antice, dar și unele dintre moralele mai noi, dezvoltă ideea de bază a lui Socrates, după care cunoștința este în același timp și virtute, ignoranța fiind viciu. Mai târziu însă cele două valori s'au diferențiat, și între ele, și față de altele, cu care ele se pot întruni în unitatea structurii sufletești, și la această întreprindere o contribuție de mare însemnătate a adus, la sfârșitul veacului al XVIII-lea, Im. Kant. Dar diferențierea s'a făcut într'un asemenea sens, încât cele două valori nu s'au constituit într'un raport de coordonare, nu s'au situat pe același plan de importanță, ci valoarea teoretică, urmând indicația moștenită din Antichitate, a căpătat o preponderență evidentă, ca atunci când se socotea că atitudinea științifică în fața vieții poate să istovească întreaga semnificație a realului.. Atitudinea morală, față de această situație, s'a găsit pusă într'un fel de minoritate și, alarmată, a încercat o răsturnare a poziției antice, care constă din subordonarea valorii morale la valoarea teoretică. Incercarea pe care au întreprins-o atunci unii filosofi e făcută din subordonarea valorii teoretice la valoarea morală, ca în cazul, citat și altă dată, al lui Fichte, pentru care doctrina era o formă a caracterului. Aceeași poziție revine mai târziu la filosofii americani pragmatişti, printre care numele mai bine cunoscut și mai deseori citat este acela a lui William James. Pentru James și ceilalți gânditori pragmatişti, valoarea teoretică nu este decât expresia unei valori resimțită ca

folositoare pentru viață. Adevărul este o maximă utilă vieții, dar firește nu oricărui fel de viață, ci vieții celei înalte, nobile, morale. Această observație restrictivă o face un contemporan francez al pragmatiştilor, filosoful Boutroux, care constată în spirit pragmatist că adevărul nu reflectă numai ceea ce este util în viață, nu este numai un ecou al unei atitudini folositoare existenței, dar al unei atitudini utile pentru un anumit gen de viață, pentru viața călăuzită de un ideal. Observând această situație, Boutroux adaugă cu multă dreptate că pragmatistii pe această cale reintroduc în realitate factorul ideal, supremația teoreticului, pe care avuseseră veleitarea să-l elimine, ca fiind un produs al inteligenței. Astfel factorul intelectual capătă iarăși, în acord cu vechiul sistem, o preponderență pe care pragmatistii căutaseră s'o anuleze.

Toate aceste încercări sunt interesante, dar nu sunt propriu zis folositoare pentru ceea ce urmărim noi în acest studiu, pentru că ideea de bază dela care am pornit este aceea a comunicării valorilor și nu a subordonării uneia față de alta. Concilierea pe care o încercăm noi rezultă nu dintr'o operație logică, ci din adâncirea unui punct de vedere unilateral, până în momentul în care acesta devine reprezentativ și total. Metoda noastră nu este o metodă intelectuală, ci o metodă de intensitate, de adâncire experimentală, încât soluțiunea sugerată fie de Antichitate, fie de Fichte și de pragmatistii moderni, nu ne poate fi de folos. Noi trebuie numai să examinăm dacă omul teoretic reabandonând poziția sa, nerecunoscând că punctul său de vedere ar fi într'un fel oarecare inferior și că el trebuie ca atare subordonat altora, trăind numai valoarea teoretică cu toate tendințele închise într'însa, poate sau nu să străbată la totalitate. Aceasta este întrebarea pe care trebuie să ne-o punem în spiritul



studiului nostru și în acest spirit vom căuta să-i răspundem.

Mai înainte de a încerca acest răspuns, să vedem mai deaproape în ce consistă conflictul între știință și morală. Știința, așa cum s'a dezvoltat în ultimul secol, este o știință mecanicistă și, ca atare, ea exclude din interpretarea realității orice idee de finalitate. Știința modernă se întreabă numai care sunt raporturile de coexistență și succesiune dintre elementele simple, adică dintre esențele identice cu ele însele, care constituiesc materialul realității, fără să se preocupe dacă raporturile dintre elemente justifică un sens, dacă ele se îndreaptă către o țintă și dacă, această țintă devenind cunoscută, realitatea s'ar putea îmbogăți și cu o semnificație. Viața însăși nu este pentru știința mecanicistă decât un fenomen oarecare în seria reacțiilor fizico-chimice. Dar, dacă aceasta este situația, este limpede că o astfel de știință a trebuit să deprime efortul finalist al ființei noastre morale, fiindcă ceea ce o caracterizează pe aceasta, este tocmai orientarea către un scop, împreună cu voința de a introduce acest scop în realitate, aspirația de a modifica realitatea după indicațiile scopurilor noastre etice. Dacă știința prezintă realitatea ca un câmp lipsit de semnificație, este firesc ca în fața ei efortul finalist al ființei morale să apară ca o imensă iluzie naivă.

Căutând să stabilească numai cauze eficiente în procesele realității, știința modernă a exercitat o critică nemiloasă și împotriva ideii de progres. Progresul a fost prezentat ca o iluzie de natură egocentrică, adică o iluzie rezultând din faptul că noi înșine, cu sfera noastră de valori, postulându-ne ca țintă a creațiunii și judecând restul realității cosmice și istorice în raport cu scopul pe care-l consituim noi, pronunțăm sentințe defavorabile

realității, atunci când procesele ei par a se abate dela ținta pe care o imaginaseam și, dimpotrivă, formulăm sentințe binevoitoare, atunci când se pronunță un acord oarecare între tendințele noastre și realitatea înconjurătoare.

Iată deci câteva din punctele în care conflictul dintre știință și morală se pronunță mai acut. Știința ne înfățișează un univers fără sens. Morala se bazează pe ideea că realitatea este capabilă de a cuprinde în sânul ei un sens conform cu finalitatea noastră morală, că ea este modificată, că nu este absurdă, că nu este rebelă perfecționării. Dar deși acest conflict este real și cu toate că a însângerat multe suflete, trebuie observat că el se declară numai atunci când ne punem din punctul de vedere al unei științe mecaniciste, dar că acest fel de știință nu este singura posibilă. Mai ales în vremea din urmă, ideia de finalitate s'a reintrodus în biologie, unde a devenit indispensabilă pentru explicarea fenomenelor vieții. Viața nu mai poate fi astăzi explicată, după părerea celor mai riguroși biologiști ai vremii, în afară de ideia de finalitate. Ceea ce alcătuește originalitatea vieții față de felul propriu al fenomenelor fizico-chimice, este tocmai permanenta ei orientare către un scop, adică acea stare de lucruri care ne obligă, atunci când voim să ni le explicăm, de a le pune totdeauna în legătură cu un scop oarecare. În felul acesta știința, acceptând din nou ideia de finalitate în cuprinsul ei, elimină, cel puțin într'o măsură relativă, acuitatea conflictului care s'a pronunțat mai înainte între punctul de vedere al moralei și propriul ei punct de vedere.

Unul dintre aceia care au observat această stare de lucruri și a întrezărit, în orientările moderne ale științei, posibilitatea unui acord între ea și îndrumarea finalistă a moralei, este filosoful italian Rignano, care susține că, din

considerarea realității, noi putem să scoatem viziunea despre un sens unitar care străbate întreagă această realitate. Acest sens ar sta în faptul de observație al armoniei din ce în ce mai perfectă a feluritelor finalisme particulare care la origina lucrurilor se ciocneau între ele. Astfel, întemeindu-se pe constatările științei, Rignano crede a putea preconiza o morală a armoniei vieții. Dar nici soluția lui Rignano, consistând în atenuarea conflictului dintre morală și știință, prin considerația că știința însăși în ultimele ei întreprinderi a fost nevoită să admită ideea de finalitate, nici această soluție nu ne poate mulțumi pe noi, deoarece ea este o încercare de conciliere făcută tot din singurul punct de vedere al științei. Astfel, în căutarea unei posibilități de aplanare a conflictului dintre știință și morală, noi nu putem să admitem nici vechiul punct de vedere al filosofiei antice, nici punctul de vedere al lui Fichte, nici punctul de vedere al pragmatistilor, nici pe acela al unui filosof științific cum este Rignano. Întrebarea noastră se îndreaptă în altă direcție și, anume, dacă adâncind situațiunea teoreticului, noi putem să ajungem la un punct de vedere moral.

Respectând indicațiile acestei metode, mai interesantă este o altă observație a lui Rignano și anume că o rațiune educată în disciplina științei, este o rațiune care are posibilitatea să mobilizeze un număr cât mai mare de tendințe afective și astfel să reprime acele tendințe ale noastre care sunt superficiale, în avantajul aceloră dintre ele care sunt mai adânci. Cum se întâmplă această mobilizare de tendințe afective prin rațiune ?

Rațiunea este pentru Rignano o simplă colecție de simboluri afective, ideea, percepția, prezentarea, legătura dintre aceste reprezentări, adică judecățile, și legătura dintre acestea din urmă, adică raționamentele noastre, n'ar

fi decât simple simboluri mintale, justificând unele tendințe afective. În felul acesta, punctul de vedere al lui Rignano este și el apropiat de acela al pragmatiştilor, foarte general deci în filosofia modernă. Însă dacă este așa, îndepărtând granițele rațiunii noastre, făcând-o mai puternică, mai vastă, mai adâncă, în același timp noi reactivăm tendințe cât mai numeroase, cu care construcțiile intelectuale sunt legate și, în felul acesta, ajungem a nu mai fi mișcați de o singură înclinație oarbă, ci de expresia tuturor orientărilor alcătuind totalitatea naturii noastre. În felul acesta, o profundă educare științifică a rațiunii ar evita primejdia de a ne lăsa determinați de una singură dintre tendințele noastre. Răspunsul acesta este mai aproape de problema pe care ne-am pus-o. Dar la aceeași problemă se pot da și alte răspunsuri.

Realizările morale ale omului teoretic sunt numeroase. Iată, de pildă, situația morală a unui om lucrând în științele naturii și ocupând punctul de vedere al unui determinism mecanicist. Atunci când înțeleg că acest univers este un ciclu închis de raporturi determinate după cauze mecanice, atunci o înaltă resemnare începe să stăpânească ființa mea, îmi dau seama că, prin multiplicitatea infinită a cauzelor naturale, sunt destinat să ocup locul în care mă găsesc și că singurul lucru care îmi rămâne de făcut este să împlinesc cu seninătate de conștiință și în cele mai bune condiții, funcțiunea pe care locul ce-l ocup, mi-o rezervă. Egalitatea de suflet, seninătatea stoicului, așa cum ea se oglindește în maximele unui Marc Aureliu și Epictet, este bunul moral pe care îl produce concepția deterministă a lumii.

Dar dacă armonia deterministă și mecanicistă a unui univers închis poate să inspire o resemnare înaltă, viziunea unei armonii finaliste, orientată către un scop, poate

inspira un alt bun moral, și anume eroismul moral. Dar nu numai aceasta sau altă viziune despre natura lucrurilor poate să inspire bunuri morale, dar și spiritul științific în mod general. Considerați în consecințele ei morale deprinderea cercetării adevărului. Această deprindere, îndrumare esențială în firea omului de știință, produce virtutea morală a justiției. Justiția caracterului poate nu este altceva decât expresia etică a obiectivității spiritului. Obiectivitatea nu este numai o însușire intelectuală, de care facem uz în științe, ci și o însușire cu largi repercusiuni morale. Apoi acela care afirmă valoarea teoretică, care își propune ca scop al vieții găsirea adevărului cu orice preț, insul care postulează în propria sa viață supremația idealului teoretic, omul acesta nu poate să resimtă vreo împiedicare care să-l abată dela cucerirea adevărului. În felul acesta atitudinea științifică inspiră spiritului curaj și hotărîre. În sfârșit metoda, adică inclinarea de a te conduce totdeauna după o anumită normă, echivalează în același timp cu o reprimare a subiectivității, a impresiilor particulare și arbitrare care ne pot stăpâni. Această metodă nu aduce în consecințele ei și o anumită valoare morală? Vă aduceți aminte poate de acel personagiu din unul din romanele lui Bourget (un scriitor mult agitat de problema conflictului dintre știință și morală), care constatând în organismul său apariția unei boli grave, o studiază cu răbdare și cu reprimarea bieteii lui înimi însângerate, până în ultimul moment. Această observație de sine a unui mare medic bolnav nu este un act de disciplină morală, rezultat tocmai din situația sa de om de știință? Iată deci o altă cucerire morală produsă de însăși adâncirea punctului de vedere științific. Dar chiar și scepticismul metodic, inclinarea de a nu primi nimic de-a gata, de a controla totul, nu /

este și ea producătoare de anumite consecințe morale, și anume a acelei delicatețe care te duce mai greu la faptă, pentru că dorești ca fapta să fie cât mai echitabilă, cât mai justă? În sfârșit, poate că morala, îndrumată de știință, culminează în acel fior respectuos în fața necunoscutului, care apare tocmai din epuizarea limitelor cunoștinței. Tocmai omului de știință adâncă îi este dat să înțeleagă că priceperea sa este insuficientă și în sufletul său apare astfel o nouă valoare morală, acea modestie care inspiră lui Spinoza, unul dintre cei mai perfecți oameni teoretici ai istoriei, vorba pronunțată atunci când fusese invitat să ocupe o catedră de filosofie la Universitatea din Halle: „nu știu destul pentru a putea învăța pe alții“. Dar la limitele posibilităților cunoașterii, omul este înfiorat și de altceva, de o valoare mai înaltă, de fiorul necunoscutului care îl înconjoară și îl determină. În felul acesta valoarea științifică adâncită, se dovedește a fi nu numai capabilă de a produce valori morale, dar în același timp de a ne conduce până în miezul atitudinii religioase.

## VIII. ȘTIINȚĂ ȘI RELIGIE

Aspectul cel mai isbitor al conflictului dintre religie și știință, stă în faptul că pe câtă vreme religia presupune o ordine de fenomene supranaturale, știința înțelege să se mențină pururea în cadrul naturii. În adevăr, punctul de vedere religios afirmă existența unui Dumnezeu, conceput ca un creator spontan al lumii din nimic. Iată însă o afirmație pe care știința nu o primește; creația spontană și mai cu seamă creația din nimic este o idee menită să rămână totdeauna străină științei. Știința nu cunoaște decât o producere evolutivă de forme materiale, din alte forme anterioare. Religia afirmă apoi existența unei Providențe, adică al unui proces al lumii călăuzit de cauze finale, pe care Dumnezeu și le reprezentase mai înainte ca procesele să fi început a decurge. Dar știința, cel puțin o anumită știință, caută să se dispenseze de ajutorul explicației prin cauze finale, înlocuindu-le, peste tot locul, cu cauze eficiente, adică cu unele care lucrează fără reprezentarea scopului către care procesele descătușate de ele se îndreaptă. În al treilea rând, religia admite existența miracolului, adică presupune posibilitatea unei intervenții a lui Dumnezeu în mijlocul procesului realității, pe câtă vreme știința afirmă totdeauna inflexibilitatea legilor naturii, prin urmare imposibilitatea, chiar

pentru o voință supremă, de a înfrânge și modifica cursul natural al fenomenelor. În sfârșit, în concepția religioasă, omul oprimat de desfășurarea străină și potrivnică lui a proceselor naturale, crede în posibilitatea de a face să se întoarcă procesele realității în favoarea sa. Acest mijloc este rugăciunea. Există firește mai multe spețe de rugăciune. Există rugăciunea care adoră pe Dumnezeu; există rugăciunea care mulțumește, dar există și rugăciunea care solicită, iar aceasta se desvoltă din fundamentul credinței că Dumnezeu poate interveni în procesele realității, pentru a le modifica în favoarea noastră, cu alte cuvinte că Dumnezeu poate fi autorul faptei miraculoase. Iată însă o altă presupunere care nu poate fi primită de știință. Și atunci când atitudinea religioasă la un moment dat a slăbit și omul nu mai putea să se adreseze Ființei supreme, capabilă să intervină în cursul realității pentru a-l favoriza; când noul spirit științific al veacului a anulat credința în eficacitatea rugăciunii, atunci a apărut un sentiment relativ nou în omenire, sentiment de singurătate în mijlocul naturii, sursa generală a pesimismului european, care într'un mod foarte semnificativ pentru complexe analizate de noi aci, s'a întovărășit totdeauna cu ateismul. Știința ne arată că suntem singuri în mijlocul naturii și că nu ne putem apăra împotriva ei, decât folosind propriile ei legi, adică prin niște mijloace mediate, nu prin acea intervenție imediată, care este a Divinității răspunzând rugăciunii noastre.

Iată deci o serie de contraste în adevăr isbitoare între știință și religie. Când aceste contraste se rezolvă în avantajul atitudinii științifice, ele devin izvorul unui adevărat conflict dramatic. Fiindcă dacă religia, care afirmă o ordine de lucruri supranaturală, se va dovedi că este ea însăși un lucru natural, atunci religia va fi adusă



subt punctul de vedere al științei și în felul acesta ea va fi menită să-și piardă interesul și eficacitatea ei. Acest punct de vedere a fost afirmat în istoria filosofiei de multă vreme. Încă din veacul al VI-lea a. Chr., filosoful grec Xenofon observă că zeii pe care îi descrie Homer în poemele sale, cu statura și glasul lor omenesc, cu pasiunile care le frământă sufletele, sunt de fapt o proiecție a imaginației și că dacă Etiopienii ar fi conceput o mitologie, cu siguranță că zeii lor ar fi fost negri. Ba chiar, analogia lui Xenofon devine mai mult decât ironică, atunci când observă că dacă boii și caii ar avea mâini și ar ști să picteze, zeii lor ar avea chipuri de boi și cai. Mai târziu un filosof din veacul al IV-lea, Euhemeros, susține că zeii nu sunt decât produsul divinizării unor eroi și a unor timpuri depărtate ale istoriei. Epicur și școlarul său latin Lucretius socotesc, la rândul lor, că zeii nu sunt decât niște ipostazări și personificări ale forțelor naturale. În sfârșit, mai aproape de epoca noastră, filosoful englez Hobbes afirmă că zeii tuturor popoarelor nu sunt decât invenții interesate ale stăpânilor, ale clerului puternic și ale guvernanților, menite să intimideze tendințele de insurecție ale supușilor lor. În fine, principiul că nu omul este copilul lui Dumnezeu, dar mai degrabă că Dumnezeu e copilul omului, alcătuiește ideea de bază a unor opere, ca acelea ale gânditorului german, cu multă vâlvă în vremea sa, L. Feuerbach, autorul cărților „Das Wesen des Christentums“, 1841 și „Das Wesen der Religion“, 1845, în care putem spicui propoziții ca de pildă „conștiința lui Dumnezeu este conștiința de sine a omului“ sau afirmația că „Dumnezeu este esența îndumnezeită a omului“ sau că „zeii sunt ființele socotite, reale, în care s’au obiectivat anumite aspirații ale inimii omenești“. Pretutindeni, în aceste afirmații filosofice, întâmpî-

năm tendința de a înfățișa absolutul pe care religia îl afirmă în existența lui Dumnezeu, ca un produs al condițiilor de viață în care omenirea trăiește. În felul acesta, astfel de vederi resolvă contrastele dintre atitudinea religioasă și atitudinea științifică în avantajul celei din urmă.

În epoca noastră, când tradiționala filosofie a religiei a fost înlocuită cu alte discipline, precum psihologia și sociologia religiei, vechea întreprindere teoretică ale cărei origini le putem fixa încă din Antichitate, a fost înlocuită cu încercarea de a explica atitudinea religioasă din condițiile sufletului primitiv, arătând cum chiar în religiile evoluat ale timpului nostru, se permanentizează, în mijlocul progresului general al mentalității civilizate, deprinderi de cugetare și simțire ale tipului uman arhaic al societăților omenești. Oricât ar fi de deosebite și rezultatele și metodele, punctul de vedere rămâne deci același și el consistă anume în încercarea de a aduce religia sub punctul de vedere al științei, pentru ca din această poziție să anulăm pretenția ei către absolut și către suprasensibil, divulgând ceea ce este în ea relativ și în acord cu firea comună a omului.

Dar din confruntarea dintre teorie și religie mai rezultă și alte conflicte decât cele amintite până acum. Așa, de pildă, se spune că religia este o formă inferioară de explicație a lumii, înlocuită cu timpul de forma mai înaltă și mai perfectă a științei. Aceasta este de pildă părerea unui Auguste Comte, când distinge în evoluția omenirii trei etape succesive și anume: faza teologică, aceea care explică procesele lumii prin intervenția unor voințe supranaturale; faza metafizică, aceea care explică lumea prin entități abstracte și, în sfârșit, faza pozitivistă, care nu începe decât odată cu el, Auguste Comte, și care, după propria-i opinie, este faza în care intenția de cunoaștere,

manifestată încă din faza teologică, se desăvârșește. Trebuie totuși spus că un astfel de mod de a judeca este insuficient, fiindcă se cuvine a observa că în religie nu există numai un factor de cunoaștere, o încercare de explicare a lumii, în raport cu care știința ar putea să fie socotită ca o etapă superioară. În religie, afară de aspectul de cunoaștere, afară de încercarea de a explica originea și sensul lumii, mai există și o altă latură, de ordin sentimental mai degrabă, care corespunde unei nevoi de adorare și al cărui resort profund este credința. Lucrul a fost de multă vreme recunoscut și, tocmai în acest scop, pentru a pune mai bine în lumină deosebirea de atitudine dintre omul științific și omul religios, o veche vorbă, atribuită lui Tertulian, afirma că nu poate deveni obiect al credinței decât ceea ce este absurd, *credo quia absurdum*. Căci, fără îndoială, dacă o relație dintre lucruri n'ar fi absurdă, dacă ea ar fi capabilă a fi demonstrată pe cale logică, atunci acea relație ar deveni obiectul cunoștinței raționale și al unui consimțământ intelectual, smuls pe calea dovezilor logice, și nu un obiect al credinței. Mai târziu, în zorii epocii contemporane, Kant deosebea și el între originalitatea atitudinii științifice și originalitatea atitudinii religioase. Iar mai târziu, după ce marele val pozitivist bătuse pe țărmii omenirii culte, un cugetător protestant care a făcut școală, Albrecht Ritschl, în cartea lui: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ apărută în 3 vol. între 1870—1874, căută să dovedească ceea ce este absolut autonom în atitudinea religioasă; ba chiar, în opere ulterioare, el căută să elibereze religia de orice element de autoritate, aducând-o astfel la spiritul pur al Evangheliilor. În sfârșit, dacă mai căutăm mărturii în decursul istoriei filosofiei, menite să afirme autonomia atitudinii religioase față de atitudinea științi-

fică, este interesantă o observație ca aceea a lui Pascal, notând odată : „nimic nu stă într'un acord mai bun cu rațiunea decât negarea rațiunii în locurile credinței ; nimic nu stă însă mai mult în contradicție cu rațiunea, decât negarea ei în lucrurile care nu sunt un obiect al credinței“. Și mai departe : „a lăsa să valoreze rațiunea și a nu lăsa să valoreze decât rațiunea, acestea sunt două erori deopotrivă de primejdioase“. Astfel de mărturii contestă deci valabilitatea universală a rațiunii în toate domeniile spiritului și ale culturii omenești, mărginind-o numai în acele domenii care alcătuiesc laolaltă întreprinderile științei. Iată cum convingerea reprezentată de Auguste Comte în privința religiei, înfățișată ca o formă întrecută de cunoaștere, este o părere pe care rezultatele mai vechi și mai noi ale cercetării nu o mențin nici decum. Iată, după cum socotesc, o serie de interesante aspecte ale conflictului care rezultă din comparația atitudinii științifice cu aceea religioasă. Există oare o posibilitate de aplanare a acestui conflict ?

Am arătat că contrastul dintre propozițiile de bază ale atitudinilor științifice și religioase, ia forma unui adevărat conflict, atunci când religia, adusă sub punctul de vedere al științei, este considerată ca un produs natural și afirmațiunile ei de principiu ca niște urmări ale condiției relative a sufletului omenească. Este adevărat că, astfel interpretată, antinomia dintre știință și religie, nu este totdeauna o pricină exclusivă de conflict, ci uneori de înțelegere și de toleranță din partea științei pentru religie. Căci dacă religia reprezintă într'adevăr o reacțiune naturală a sufletului față de lume, atunci se înțelege că demnitatea și importanța ei în cuprinsul culturii umane, este resimțită prin același act al spiritului care stabilește prețul achizițiilor științei.

Pentru că am analizat mai îndelung aducerea religiei sub punctul de vedere al științei, suntem datori să ne oprim cel puțin o clipă și în fața poziției contrarii, aceea care afirmă posibilitatea aducerii științei sub punctul de vedere al religiei. Intr'adevăr, în operele științei, în cele mai înalte dintre ele, se constată prezența unui factor de credință, a unor postulari de valoare, care înrudește procedeul activ în cazul acestor ultime sinteze cu procedeul activ pus în mișcare de atitudinea religioasă. În felul acesta se legitimează vechea vorbă a Fericitului Augustin, după care credința precedă rațiunea, *fides praecedat rationem*.

Niciuna însă dintre aceste soluții de aplanare nu ne poate mulțumi, fiindcă ele sunt deopotrivă încercări de subordonare logică a uneia dintre valori față de sfera alteia. Am avut ocaziunea să criticăm acest procedeu încă dela începutul acestui studiu, atunci când am arătat ce este ireductibil în fiecare dintre valori și ce este rebel în ele întreprinderii de sistematizare logică. Punându-ne problema posibilității de a resolidariza valorile, de a obține unificarea lor în interiorul structurii psihice, noi nu ne gândim la o unificare a lor pe cale logică, ci pe acea cale care constă într'o trăire atât de adâncă, intensă și consecventă a uneia dintre ele, încât să putem străbate chiar la valorile care în aparență ar constitui antipodul său. Precis formulată, problema pe care ne-o punem de data aceasta, ca și în trecut, este dacă acela care trăiește cu mare adâncime, intensitate și consecvență valoarea teoretică, simte că se îndepărtează de valoarea religioasă sau dimpotrivă că se apropie de ea? Aceasta este întrebarea căreia trebuie să încercăm a-i răspunde acum.

Ne punem această problemă mai întâi din punctul de vedere al științei, întrebându-ne dacă adâncind valoarea

științifică putem sau nu răsbate până la valoarea religioasă? Punem această întrebare din punctul de vedere al științei, pentru că din unghiul ei s'a formulat, mai cu seamă în ultimul veac, opoziția cea mai radicală față de atitudinea religioasă. Știința ne-a rămas prin urmare datoare cu răspunsul la problema pe care singură a creat-o. În cursul ultimelor capitole, am avut prilejul să punem în evidență o mulțime din trăsăturile caracteristice ale atitudinii științifice. La descrierea din trecut, putem adăoga acum alte două însușiri fundamentale, care definesc ceea ce este esențial în atitudinea omului orientat către cunoașterea adevărului, a omului teoretic. Aceste două însușiri sunt *consecvența și veracitatea*.

Ce este consecvența? Un filosof (Jonas Cohn) preocupat să descrie valorile în lumina comparației dintre ele, a stabilit acest lucru pe care îl socotesc de oarecare importanță și în legătură cu rezultatele pe care le urmărim noi aci, și anume că valoarea teoretică este, după cum el însuși se exprimă, o valoare *consecutivă*. O valoare consecutivă este de asemenea valoarea morală și aceste două valori împreună marchează un contrast cu valoarea estetică, a cărei însușire esențială este *intensitatea*, adică însușirea de a-și avea prețul în sine însăși. Frumosul are un preț în sine; frumosul nu este niciodată valorificat în sufletul nostru în legătură cu un anumit scop pe care ar putea să-l urmărească. În măsura în care frumosul este aservit unor alte scopuri, unei realități care l-ar depăși, caracterul său *intensiv* se corupe și dispare. Frumusețea este o oprire a clipei, este degustarea în intensitate a rodului bogat pe care momentul ni-l poate aduce. Frumusețea este intrinsecă. Nu tot așa se întâmplă însă cu adevărul și cu binele. Valoarea morală este totdeauna afirmată în legătură cu un scop care servește cuiva, care

întrece prin existența sa momentul însuși în care valoarea este întrupată sau resimțită. La fel se întâmplă și cu valoarea teoretică, cu adevărat. Un adevăr este prețios întrucât înseamnă o etapă nouă, un câștig al cercetării care poate da un punct de sprijin cercetării ulterioare. Adevărurile se însumează, se adăunează, cresc, pe treptele lor pornim mai departe, mai sus și mai înainte, așa cum nu se întâmplă cu valorile intrinsece, care nu sunt adiționabile între ele, reprezentând fiecare un univers complet, o finalitate închisă. Dar dacă este așa, atunci se înțelege că spiritul de consecvență care animă atitudinea teoretică, rezultă din însăși natura valorii pe care această atitudine o cultivă. Mai departe, preocuparea de căpetenie a omului aplicat asupra sarcinei științifice, este cercetarea legăturilor dela efect la cauze și dela acestea, considerate ca niște efecte, către cauze mai îndepărtate. În știință spiritul omenesc se găsește de-a-pururi în urmărirea unei ținte, care pare a se mișca în adâncimea perspectivelor cercetării, odată cu înaintarea noastră către ele. Deprinderea de a considera cauzalități și de a le cuprinde cu mintea, cultivă deci în spiritul omului de știință, tendința către consecvență. În felul acesta ancheta științifică n'are limită și știința nu cere servitorului său decât s'o slujească cu spirit de consecvență.

Dar pe lângă consecvență, printre însușirile spiritului teoretic distingem și veracitatea, și aci suntem datori să punem în lumină o împrejurare cu totul remarcabilă. Atitudinea teoretică are particularitatea că se poate corecta pe sine. Atitudinea teoretică, din acest punct de vedere, se apropie mai degrabă de atitudinea morală decât de atitudinea estetică. Intr'adevăr și atitudinea morală se poate corecta pe sine, putând recunoaște că poziția ei în fața lucrurilor și rezultatele acestei luări de poziție, au fost

eronate. Atitudinea estetică însă nu se poate corecta pe sine niciodată. Este absurd de a spune că am greșit în momentul când ceva ni s'a părut frumos. Pot spune numai că constelația mea sufletească s'a schimbat de atunci și că lucrul care mi s'a părut frumos altădată, astăzi nu-mi mai apare la fel. În momentul însă când mi-a părut frumos un lucru, el mi-a părut frumos cu siguranță. Este foarte just însă a spune că am greșit în trecut când am făcut o anumită constatare și că am greșit când am luat cutare atitudine etică. Și fiindcă adeseori filosofia primește lumini deosebite din examinarea a ceea ce s'ar putea numi „situația verbală“, observați că expresia „am greșit“ reprezintă deopotrivă simptomul pe care putem să-l dăm unui rezultat al cercetării științifice și unui rezultat al conduitei morale. „Am greșit“ este o judecată de valoare care poate fi aplicată deopotrivă atât în regiunea atitudinii teoretice, cât și în aceea a atitudinii etice. Nu pot însă vorbi de o greșală în atitudinea estetică. În cazul acesta, veracitatea este acea însușire a atitudinii teoretice în care se exprimă caracterul provizoriu și virtual imperfect al rezultatelor teoretice; este acea înclinație a sufletului în virtutea căreia omul teoretic trăind cu toată adâncimea atitudinea sa, poate la un moment dat să recunoască felul fals de a fi al premiselor sau al cuceririlor sale. Aș spune că veracitatea este latura morală a atitudinii teoretice și că din spiritul veracității rezultă simțul de relativitate, lipsa de dogmatism, modestia, însușiri etice care caracterizează deopotrivă pe adevăratul savant; însușiri în care se exprimă conștiința de provizorat care stă la baza atitudinii teoretice.

Și acum să ne întrebăm dacă prin trăirea adâncă, intensă, a acestor două însușiri de căpetenie ale spiritului științific, a consecvenței și a veracității, atitudinea teo-



retică poate să se îmbine cu atitudinea religioasă sau dacă, dimpotrivă, pe calea aceleiași trăiri mai intense, mai adânci, atitudinea teoretică nu se simte cumva îndepărtându-se de această atitudine. Mai înainte de a face aceasta, vrem să mai adăugăm însă o observație suplimentară.

Am arătat, în capitolul trecut, că una din cele mai de seamă obiecții prin care spiritul științific a căutat, dacă nu să anihileze, cel puțin să restrângă valoarea atitudinii religioase, este observația că aceasta din urmă nu este decât un produs natural și că, prin urmare, supranaturalul și absolutul pe care atitudinea religioasă le afirmă în principiu nu sunt decât niște rezultate ale condiției de relativitate umană. Aceeași afirmație se poate face însă și despre spiritul științific. Și spiritul științific este un produs natural; și el reprezintă rezultatul unei reacțiuni umane firești în fața universului. Nici el nu înfățișează deci un absolut, în comparație cu care spiritul religios ar marca un contrast. Astfel, o cercetare recentă a arătat ce este produs evolutiv, natural și relativ în categoriile cele mai generale și, în aparență, cele mai absolute cu care știința lucrează. Această relativitate a punctului de vedere științific îndulcește vechiul dogmatism teoretic în numele căruia se putea ridica obiecții de mare însemnătate față de atitudinea religioasă. Dar ceea ce atitudinea teoretică pierde din dogmatismul său absolut, câștigă pentru sine atitudinea religioasă.

Am spus că sprijinul științific este animat de consecvență și vericitate și că trăirea acestor două atitudini deschide inteligenței teoretice perspective libere asupra altor valori, chiar asupra valorii religioase. În adevăr, urmărind cu consecvență problemele științei, critica a arătat că spiritul ajunge la un moment dat la niște ultime probleme, a căror natură este antinomică. Acela care

și-a câștigat mari merite în stabilirea acestui lucru a fost Kant, când a stabilit patru antinomii, patru grupuri de teze opuse unor antiteze, în care culminează cercetarea științelor speciale. Nu pot să descriu acum sistemul de antinomii Kantiene; voiu aminti numai unele din acestea, acelea relative la originea și extensiunea lumii. Iată, în adevăr, că mintea poate să gândească deopotrivă o lume cu început și mărginită în spațiu, dar poate și lume fără început, prin urmare eternă și fără limite. Stabilind aceasta, Kant arată că o astfel de împrejurare trebuie să constituie în ochii noștri dovada că problemele care comportă răspunsuri antinomice sunt false probleme, că ele sunt întrebări în fața cărora mintea omului de știință se simte extenuată și fără mijloace posibile de a le răspunde. Consecvența și veracitatea gândirii limitează deci în mare măsură pretențiile spiritului științific, obligându-l să străbată întregul său drum și să recunoască limitele sale. Cazul lui Kant stabilind antinomiile gândirii metafizice, este în această privință tipic.

Mai mult însă decât atât. Consecvența și veracitatea teoretică duc spiritul științific până în sanctuarul religiei. Să presupunem în adevăr că consecvența cercetării a fost împinsă atât de departe, încât știința a ajuns a cunoaște toate legile care guvernează procesele lumii. Să mai presupunem că spiritul teoretic și-a serbat și acest ultim triumf al lui, încât a putut întruni într'un sistem închis toate relațiile și cauzele care compun fenomenalitatea lumii și că în ochii savantului unor îndepărtate timpuri viitoare, universul a ajuns a fi cunoscut până în ultima lui taină, ca o icoană perfect încheată, ca un ciclu închis de relații. În momentul acela va fi rămas totuși o întrebare căreia știința nu-i va fi răspuns încă, și anume: de ce universul are tocmai forma pe care o are; de ce ciclul

închis pe care știința a isbutit să-l obțină, are tocmai limitele pe care le are și nu altele și, în definitiv de ce lumea este supusă tocmai acelor legi pe care știința le-a stabilit și nu altora ? Iată niște întrebări cărora știința nu le va fi dat răspuns nici măcar la capătul ultim al întreprinderilor sale. Iată însă o întrebare căreia îi răspunde religia atunci când afirmă cu fervoare existența unui Dumnezeu exterior lumii și care a creiat-o, așa cum e, printr'un act suveran de alegere din infinitul posibilităților și, prin urmare, cu afinitate, cu iubire pentru această unică formă a ei.

Ni se pare incontestabil deci că spiritul de consecvență și veracitate, trăit cu ultima adâncime, vine să mărturisească nu numai relativitatea spiritului științific ca un produs natural și nu numai insuficiența lui în fața ultimelor probleme ale speculației teoretice. Cele două atitudini se transformă chiar în fervoare, în simț pentru misterul care înconjoară domeniul asupra căruia ancheta științifică se întinde, în adorație pentru Ființa care, stând în afară de lume, a creat-o cu iubire pentru ea. Observați că un astfel de chip de a soluționa conflictul dintre știință și religie, nu presupune nicidecum o renunțare la atitudinea științifică. În marele cadru de mister al lumii, atitudinea științifică poate să continue să desvolte valorile care îi sunt proprii. Ceea ce însă trebuie combătut în lumina analizelor de până acum este aroganța științifică și dogmatismul ei limitat și miop, niște feluri de a fi pe care de altfel adevărații savanți nu le practică niciodată.

## IX. ARTA ȘI MORALA

Continuând analiza conflictelor dintre valori, cu intenția de a arăta care este posibilitatea reconcilierii lor în unitatea structurii psihice, ne-am propus să considerăm astăzi coliziunea dintre frumos și bine. Conflictul ieșit din opoziția valorii morale împotriva valorii estetice este o împrejurare care s'a dezvoltat mai cu seamă în sfera culturii creștine. Antichitatea a resimțit mai degrabă unitatea profundă a acestor valori. Așa, de pildă, pentru Platon, frumusețea nu era decât ocazia care ne conduce către contemplarea Ideilor, adică ale modelelor eterne ale lucrurilor și către contemplarea celei mai înalte dintre acestea, a Ideii de Bine. Starea de spirit estetică și morală erau resimțite deci de către Platon ca unitare. Dar dacă Antichitatea n'a cunoscut conflictul dintre valoarea estetică și morală, a cunoscut un alt conflict, înrudit cu acesta și, anume, conflictul dintre morală și artă, considerate ca două expresii obiective ale acestor valori. Mă gândesc la vestita condamnare platoniciană a artei, pentru motive metafizice pe care nu e locul a le aminti aci, dar și pentru motive morale, care ne interesează acum în cel mai înalt grad.

În adevăr, Platon consideră că arta este menită să stârnească clocotul pasiunilor și să abată pe cetățean de

la treburile serioase ale statului și, în felul acesta, ea trebuie primită numai în acele singure forme elementare și compatibile cu interesele statului, cum sunt imnurile către zei, elogiile adresate marilor bărbați publici și, în sfârșit, muzica vocală de inspirație etică și cetățenească. În aceeași privință, este interesant de amintit părerea unui Aristoteles, care în „Politica“ sa nu admite pentru educația tineretului decât modul etic al melodiilor, pe care îl opune modului entuziast, vrednic a fi eliminat din sistemul de învățământ al tineretului.

Odată însă cu apariția sferei de idei și sentimente ale creștinismului, arta și frumosul în oricare din varietățile lui, chiar în acele ale naturii, totdeauna prețuite de Antichitate, încep să fie obiectul unei opoziții radicale și sistematice și aceasta din pricină că arta ar favoriza sensualitatea și ar abate dela spiritualitate, adică dela domeniul în care creștinul trăiește ca în adevărata lui patrie. Interesant în această privință este pasajul din Capitularele care reproduc hotărârile celui de al treilea Consiliu dela Tours, pe care le reproduce odată, într'una din cărțile sale, esteticianul Charles Lalo. Această capitulare condamnă „toate lucrurile în care se găsesc atracțiuni ale ochilor sau ale urechilor și prin care se socotește, pe bună dreptate, că vigoarea sufletului poate fi înmuiată, după cum se poate resimți în adevăr în anumite feluri ale muzicii și în alte lucruri asemănătoare“. Această precizare: „în anumite feluri ale muzicii“ ne face să ne gândim că autorii Capitularelor se refereau la distincția — dătătoare de măsură pentru întreaga cugtare a veacului — pe care Aristoteles o stabilise în „Politica“ sa, între modurile etice și entuziaste ale muzicii. Bossuet, care era un om de geniu într'un secol a cărui strălucire principală constă în eflorescența literară, inter-

pretează acest text vechiu și îi dă întreaga lui adeziune, când scrie : „Acest canon nu presupune în subiectele pe care le blamează, descrieri sau acțiuni licențioase și nici-un fel de incontinență marcată, evidentă. El atacă numai ceea ce întovărășește, în mod natural, plăcerile ochilor și ale urechilor“. Și mai departe : „Dacă ar trebui să remarcăm ceea ce este într'adevăr rău în operele de artă, adeseori am avea greutate s'o facem. Totuși, în întregimea sa, arta este primejdioasă pentru că pe calea ei ne deschidem inima către întreaga lume a sensibilului“. Iată punctul de vedere al valorilor religioase creștine exprimat cum nu se poate mai clar. După acest mod al aprecierii, nu numai că arta se cuvine a fi cenzurată când contravine moralei, dar în întregimea și prin natura ei, arta poate fi socotită vinovată, întrucât solicită viața sensibilă și abate dela viața spirituală, singura proprie creștinului.

În sfârșit, o altă condamnare a artei care decurge din același spirit etic-religios, o întâlnim în vremurile contemporane, odată cu Tolstoi, și anume în lucrarea sa adeseori citată și foarte cunoscută, „Ce este arta“ ? Pentru Tolstoi arta, în formele ei savante, izolează, desparte pe oameni și este de adăogată că arta nu poate să nu se desvolte în asemenea forme savante. Stă în logica oricărui organism de a crește, diferențiindu-se și atunci când un astfel de organism este un bun cultural, de a solicita pentru a fi înțeles, energii specializate ale sufletului omenesc. Dar în aceste forme savante pe care le-a căpătat de multă vreme, arta este menită să izoleze pe oameni. Arta unui Beethoven, a unui Shakespeare, a unui Balzac ș. a. m. d. n'ar fi o artă pentru toată lumea, ci una destinată unui anumit public, înzestrat cu o anumită mentalitate. Sensul vieții religioase e însă altul ; el urmărește, ne asigură Tolstoi, să unească pe oameni. Nu

uitați că dacă cercetăm originea cuvântului religie (religio) dăm fără îndoială peste vechea lui semnificație care înseamnă legătură, legătura omului cu Dumnezeu, dar în același timp legătura oamenilor între ei. Față de intenția imanentă a religiei, arta savantă care izolează, merge într'un sens potrivit și se cuvine să primească condamnarea noastră. Această condamnare Tolstoi o pronunță fără vreo restricție față de marii artiști ai lumii și chiar față de operele de seamă ale propriei sale creații.

Conflictul dintre frumos și bine nu pornește însă numai stârnit de atacul binelui, dar uneori și din partea frumosului. Trebuie deci să studiem și cealaltă latură a conflictului, arătând în ce fel el se ascute și ce formă ia, atunci când atacantul nu este valoarea morală, ci valoarea estetică. În atacul frumosului putem distinge două aspecte: unul care consistă din lupta valorii estetice în contra valorii morale, dar și un aspect deosebit, potrivit căruia valoarea estetică nu face decât să afirme o supraștiință mândră și disprețuitoare. În ce privește primul aspect amintit, aspectul expres și conștient de sine al atacului valorii estetice împotriva valorii morale, trebuie amintit mai întâi numele lui Friedrich Nietzsche. Pentru Nietzsche, morala civilizațiilor creștine este o morală de sclavi, o morală al cărei resort profund este resentimentul celor slabi împotriva celor puternici și plini de viață. Resentimentul, ca motiv adânc al moralei, este una dintre viziunile cele mai importante ale lui Nietzsche și dezvoltarea acestei idei o puteți găsi în cartea sa „Genealogia Moralei”. Viața însă, dezvoltându-se cu deplină vigoare, se întovărășește negreșit cu atributul frumuseții. Acela care iubește viața, trebuie prin urmare să afirme punctul de vedere estetic în detrimentul punctului de vedere moral, care cel puțin în civilizațiile noastre ar fi expresia unei

diminuări a vitalității și, prin urmare, o expresie a urîței. Spuneam că nevoia accentuării esteticului ca un atribut care întovărășește libera și viguroasa înflorire a vieții se impune mai cu seamă în civilizațiile noastre, fiindcă nu totdeauna a fost așa, spune Nietzsche. Dacă considerăm morala la originile ei, atunci ne dăm seama că noțiunile morale în civilizațiile mai sănătoase ale trecutului, stau fără îndoială sub punctul de vedere estetic, care caracterizează în mod eminent pe inșii puternici. Creatorii primelor morale omenești ar fi inșii puternici, superbii și frumoșii eroi. Pentru a proba astfel de aserțiuni, dovezile lui Nietzsche sunt destul de slabe. Așa de pildă, ne asigură Nietzsche, că în cuvântul *bun*, *bonus*, trebuie să recunoaștem un vechiu termen diformat și anume cuvântul *duonus*, care ar fi desemnat împotrivirea dintre oameni. Astfel, la origină, *bun* n'ar fi decât expresia situației de luptă și de încordare în luptă. Dacă apoi voim să știm ce va fi fost rău, Nietzsche ne invită să ne întrebăm care va fi fost originea cuvântului german *schlecht*, pe care-l face să derive din *schlicht*, adică simplu, omul umil, dominat de stăpânul său. Astăzi însă, adaugă Nietzsche, suntem atât de departe de originile indicate de etimologiile noțiunilor etice fundamentale, încât ceea ce altă dată era rău este astăzi socotit bun, iar compătimitărea, mila și toate afectele care caracterizează mai degrabă slăbiciunea sufletului sunt hipostazate ca valorile morale supreme. După cum vedeți, opoziția punctului de vedere estetic împotriva punctului de vedere moral nu putea fi afirmată în termeni mai categorici.

Dar opoziția frumosului, ofensiva sa, am spus că uneori ia o altă formă și anume pe aceea a unei supremații, care dacă nu întreprinde lupta contra moralei, este numai pentru că — în taină sau pe față — o disprețuește. Acesta



este punctul de vedere al esteților de toate categoriile, al lui Théophile Gautier în prefața la „Mademoiselle de Maupin“, al lui Oscar Wilde în prefața la „Dorian Gray“, al lui Gustave Flaubert în scrisorile sale.

Iată câteva din aspectele cele mai tipice ale conflictului dintre valoarea estetică și valoarea morală și, după cum socotesc, iată aspectele cel mai reprezentative ale acestui conflict. Dar în această generală bătălie și încordare n'au lipsit și tentative de conciliere, încât pentru a completa examenul pe care îl întreprindem astăzi, este necesar să amintim și cele mai reprezentative dintre aceste încercări de împăcare. În rândul acestora stă încercarea de a aduce frumosul sub punctul de vedere al binelui. Dacă frumosul s'ar arăta că aparține categoriei mai largi a binelui, dacă natura adâncă a frumosului ar fi etică, atunci ar fi inutil să întârziem asupra conflictului care se pronunță între aceste două valori, de vreme ce el nu aparține decât suprafeței lucrurilor, acoperind unitatea reală și profundă a amintitelor valori. Aceasta este cel puțin părerea unui om care a dominat cultura estetică a celei de a doua jumătăți a veacului trecut, atât în țara sa cât și pe întregul continent, a englezului John Ruskin.

Ruskin socotește că arta este un indiciu al moralității unui popor și că forțele fecunde ale artei sunt în același timp forțe morale. Iată cum într'o scriere din bătrânețea sa, Ruskin rezumă cele două sau trei idei care au străbătut, ca un fir roșu, întreaga sa operă literară, motivul esențial din care s'a dezvoltat materia întregii sale reflecții: „Cartea pe care am intitulat-o „Cele șapte lămpi“ — scrie Ruskin — a fost destinată pentru a arăta că anumite forme înalte ale caracterului și sentimentului moral sunt puterile magice grație cărora orice operă de

artă arhitectonică poate fi produsă, „Pietrele Veneției“ (o altă scriere a lui Ruskin), dela prima ei linie la cea din urmă, n'are alt scop decât de a dovedi că arhitectura gotică din Veneția a fost produsul și expresia unei curate stări de credință patriotică și de virtuți familiare, în timp ce toate operele Renașterii poartă pretutindeni semnul unei tainice infidelități față de națiune și al unei profunde corupții domestice“. Și mai departe: „In toate operele mele anterioare, m'am silit a arăta că orice bun în arhitectură este esențialmente religios, că arhitectura nu este produsul unui popor corupt și fără credință, ci al unui popor virtuos și fidel, ferm și unanim credincios legilor evidente ale unui Dumnezeu netăgăduit“. Iată exprimată cum nu se poate mai clar ideia că forțele active ale creației artistice nu sunt altele decât forțele morale, ca de pildă patriotismul, virtutea domestică, suflul curat, credința în Dumnezeu.

Dar încercarea de conciliere a frumosului cu binele s'a produs și în forma contrarie, care consistă în aducerea binelui sub punctul de vedere al frumosului. Și în această privință, deși s'ar putea spune mai mult, mă mulțumesc să observ că teza nietzscheană, amintită mai înainte, poate fi în același timp interpretată și ca o astfel de încercare, întrucât prezintă morala, dacă nu morala contemporană, cel puțin morala mai veche, aceea care stă la zorile eroice ale societății omenesti, drept expresia unei mari vigori înzestrată cu atribute estetice. Dar ca și în cazul altor valori, nu posibilitatea unei concilieri prin subordonare căutăm noi, ci — după cum am arătat-o de atâtea ori — prin adâncirea experienței valorilor. Să ne oprim în fața unora din soluțiile mai vechi ale problemei.

Încă dela sfârșitul veacului al XVIII-lea, în „Scrisorile asupra educației estetice a omenirii“, Fr. Schiller a ară-

taț că starea de contemplație estetică creiază în noi o atmosferă intimă de disponibilitate, de libertate sufletească în care se poate ușor implora predispoziția și hotărîrea morală. Starea de spirit estetică se caracterizează într'adevăr prin armonia facultăților sufletești, a instinctului material al sensibilității cu înclinarea mai înaltă către formă. Starea de spirit estetică realizează astfel unitatea în varietate, ca un rezultat al armoniei celor două facultăți sufletești, și în felul acesta ne abate dela primejdia sensualității, dușmana cea mai aprigă a moralității. Dispoziția estetică este, prin urmare, după Schiller, un mijloc de a îmblânzi rigorile teribile, ale apetenței sensuale, îndrumându-ne către cerințele, îndulcite prin meditație estetică, ale rațiunei etice.

Dar nu numai după sistemul kantian pe care Schiller îl dezvoltă în felul acesta, dar și după sentimentul nostru psihologic, arta creiază în noi o stare de libertate, de seninătate, de domolare a asprei goane în care ne mână viața practică. Arta nu trebuie să predice morala, pentru a fi morală. Binele nu este în contemplația estetică un fruct cules cu osteneală, ci un rod spontan al detașării de viață și al armoniei care se statornicește în noi. Valoarea morală se dezvoltă spontan din trăirea valorii estetice și împrejurarea aceasta este poate cea mai limpede, și desigur cea mai des citată, pentru a dovedi chipul în care valorile coincid și se unifică în interiorul structurii sufletești.

## X. POLITICA ȘI MORALA

În discuția conflictelor celor mai reprezentative dintre valori și a posibilității aplanării lor în unitatea structurii psihice, ne-a rămas să ne ocupăm despre coliziunea dintre valoarea morală și valoarea politică. Auzim adeseori critici îndreptate împotriva activității politice sau a oamenilor politici și ne putem da cu ușurință seama că toate acestea sunt făcute mai cu seamă din punctul de vedere al moralei. Morala este aceea care poartă, de cele mai multe ori, protestul împotriva politicei. Și lucrul este firesc să fie așa, mai întâi din motivul că structura valorii morale și a valorii politice sunt profund deosebite.

Astfel, după cum spuneam încă în acel capitol inițial care definea fiecare dintre valori, norma internă a valorii morale este iubirea, pe câtă vreme aceea a valorii politice este puterea. Sensul valorii morale, ținta către care viața morală se îndreaptă, este solicitarea unei valori străine, a unei însușiri prețioase și deosebite de noi. Iubirea se ațintește asupra aceluși fel de a fi al ființei iubite care diferă de noi; în iubire, omul se bucură de ceea ce în ființa iubită este eterogen și de ceea ce îi aparține numai ei, încercând să solicite acest caracter cu totul diferențial și să-l vadă înflorind. Dar dacă aceasta este ținta valorii morale, aceea a valorii politice este impunerea voinței proprii. Observația o face Spranger în cartea

sa „Formele vieții“. Cine nu bagă de seamă că în activitatea politică omul dorește să impună lumea de valori pe care o poartă în sine, acela nu poate să înțeleagă din ce se compune realitatea vieții politice. În fine, valoarea morală afirmă în om un preț infinit și original. Nu aceeași este însă afirmația implicată în valoarea politică. Foarte adeseori politicianul consideră în om mai degrabă caracterul mărginit al valorii sale și, în același timp, caracterul fungibil dintre oameni, ca și cum aceștia ar fi niște unități omogene, capabile a fi schimbate între ele. Politicianul întrebuințează pe oameni; eticul se pune în serviciul lor. Vedeti dar că și în acest punct se declară un conflict acut între perspectivele valorii morale și acele ale valorii politice.

Este adevărat că există o anumită concepție politică pentru care omul nu mai este o unitate mărginită, fungibilă și întrebuințabilă, dar pentru care el este un scop în sine. Acesta alcătuiește propoziția de bază a concepției politice a liberalismului, manifestată într'un act decisiv, în celebra declarație a drepturilor omului, cu care a început Revoluția franceză. Încă din Antichitate, morala postula propoziția ca aceea a lui Seneca, după care omul este un obiect sfânt pentru om, *homo res sacra homini*. Dar propoziția rămânea mai degrabă în tratatele de morală, nu pătrundea în viața politică, încât se poate spune că abia odată cu Revoluția franceză un act solemn introduce această supremă idee morală și în sfera vieții politice. Știți desigur că unii gânditori moderni sunt destul de aspri în judecata lor asupra Revoluției franceze. Se spune adeseori că orientarea spirituală inaugurată de Revoluție a fost mai degrabă stricătoare bunei dezvoltări a vieții politice, întrucât a înlocuit cunoașterea realităților care singură ar fi trebuit să guverneze inițiativa politică,

printr'o încredere nemărginită acordată rațiunii : că Revoluția a fost prea abstractă în inspirația ei, că omul pe care ea dorea a-l servi era o ființă în genere, fără o psihologie specificată și, prin urmare, că reformele care au decurs din punctul ei de vedere au fost în realitate inoperante, dacă ne gândim că viața omenirii se desvoltă pururi în condiții de loc și de timp, care nu se cuvin a fi nesocotite. Oricum am judeca aceste critici, există însă anumite câștiguri ale Revoluției franceze peste care nu se cuvine a trece cu vederea și, între altele, tocmai această sinteză dintre moral și politic cuprinsă în însuși actul ei constitutiv, bun testat omenirii și pe care omenirea nu-l mai poate nesocoti. Dar cu toate că trăim în sfera acestor câștiguri, cel puțin în sensul că pentru noi omul este, teoretic vorbind, un obiect moral, cu un preț infinit și unic, nu numai un obiect mărginit, fungibil și întrebuințabil, pentru interesul metodic al desvoltărilor care vor urma, ne propunem izolarea politicului de amestecul cu moralul, cu atât mai mult cu cât orientarea morală dată vieții politice de către Revoluție n'a fost urmată totdeauna de realitățile practicei.

Considerate, așa dar, în puritatea caracterelor diferențiale, pe care le-am subliniat mai înainte, deosebirea aceasta se constituie adeseori într'un adevărat conflict acut. Chiar sfera de sentințe plastice ale civilizației romane ne îngăduie să comparăm două propoziții, care afirmând deopotrivă supremația și excelența nediscutată a punctului lor de vedere, ne lasă să întvedem în același timp în ce poate consista conflictul semnalat. Este pe de o parte sentința latină potrivit căreia mântuirea statului trebuie să fie pentru oricine legea supremă, *salus rei publicae suprema lex est*, iar pe de altă parte afirmația că lumea poate să piară, numai să se facă dreptate, *fiat*

*justia, pereat mundus!* Iată două formule care ne propun fie conducerea noastră după norma unică a valorii politice, fie după norma morală a justiției. Dar pentru că și cu prilejul celorlalte conflicte examinate aci, am întrebât mai întâi istoria doctrinelor filosofice pentru a primi răspunsul relativ la formele particulare pe care conflictele dintre valori le-au luat, să ne punem această întrebare și în împrejurarea de azi.

Unul dintre cele mai reprezentative conflicte ale politicii cu moralul, rezultat din autonomizarea violentă a celui dintâi, este acela pe care-l găsim în paginile cărții celebre a gânditorului și omului de stat florentin Machiavelli, în „Principele“. Care sunt ideile fundamentale ale agerului om la minte, care a fost Machiavelli? Mai întâi ideia că se trece prea ușor cu vederea deosebirea care există între persoanele particulare și persoanele publice; că se condamnă acțiunile politice în numele moralei, uitându-se însă că morala care servește aci ca judecător este aceea a omului privat și că ea nu ne poate înzestra cu criterii care să ne facă apti a înțelege și aprecia în același timp faptele omului public. Este necesară deci deosebirea strictă dintre persoana particulară și omul public și este de mare nevoie să ne interzicem judecata unuia din punctul de vedere al celuilalt. A doua idee esențială a tratatului lui Machiavelli este că umanitatea este prin constituția ei vițioasă și rea și că o politică întemeiată pe virtute este nepotrivită în mediul real al societăților omenești. Intr'un astfel de mediu, politica și purtătorii valorilor ei sunt datori, pentru a nu cădea ei înșiși victimă, să se dirijeze de niște principii și să adopte o conduită în conformitate cu aceea a subiectelor reale în care politica trebuie să se desvolte. Este firesc să ne călăuzim în activitatea publică de realități, nu de idealuri.

În sfârșit statul are un preț în sine care nu poate fi echilibrat de valorile moralei individuale, pentru că aceste diferite categorii de valori sunt între ele incomparabile, aparținând unor sfere de viață cu totul deosebite. Din acest fel de a vedea apare la Machiavelli conceptul, merit unei lungi desvoltări, al „rațiunei de stat“. Iată punctele esențiale ale doctrinei lui Machiavelli, acelea care au încurajat din nefericire atâtea abuzuri, uneori practicate nu numai de oameni de spirit, asemănători cu vestitul scriitor florentin, dar uneori și de minți mai înguste, de mici tirani indolenți, care nu aveau drepturile lui Machiavelli în afirmarea acestor principii.

Astăzi, după ce tratatul „Il Principe“ a fost citit în decurs de atâtea sute de ani, critica lui este mai ușoară. În această ordine de idei putem observa mai întâi că Machiavelli uită a face, sau se lipsește de o distincție cu totul necesară. Căci trebuie să deosebim între valorile intrinsece și valorile extrinsece ale culturii. Există valori care merită a fi cultivate pentru ele însele și altele care nu ne servesc decât ca mijloace pentru a atinge valori mai înalte decât ele. Printre valorile pe care le-am enumerat încă dela începutul acestui studiu, valoarea teoretică are un preț în sine și merită să fie cultivată pentru ea însăși. Numai oamenii posedând o cultură cu totul sumară se întrebă la ce pot servi savantele tratate de matematici, atâta vreme cât ele nu dau loc la aplicații tehnice; apoi aceleași persoane se pot mira că unii oameni se ocupă cu problema cosmologică sau ontologică în metafizică, când este probabil că nici chiar soluția definitivă a acestor întrebări n'ar modifica întru nimic starea economică a omenirii. Pentru un om cu o cultură deplină este evident însă că valoarea teoretică are un preț în sine, care nu trebuie legitimat prin atingerea unui alt scop. Dease-



menea, valoarea estetică și religioasă au și ele un preț intrinsec, se legitimează și pot fi cultivate fără altă preocupare decât sporirea, desăvârșirea lor. Dar printre valorile culturii sunt două cel puțin care au un caracter extrinsec, sunt așa dar valori mijlocitoare. Acestea sunt valoarea economică și valoarea politică.

Ideia aceasta am dezvoltat-o mai întâi cu ocazia valorii economice și era necesar să reamintim că aceleași însușiri de structură revine și în cazul valorii politice. Citirea paginilor lui Machiavelli ne dă însă adeseori impresia că el tratează valoarea extrinsecă a politicii ca pe o valoare intrinsecă. În atmosfera generală de estetism a Renașterii, politica însăși devine un fel de valoare estetică, un fel de operă de artă. Iar când Machiavelli descrie procedeele dibace practicate de principii și guvernele contimporane, avem adeseori impresia că printre aceste descrieri se strecoară zâmbetul satisfacției cu care întâmpinăm creațiile isbutite ale artei. Un fel de estetism politic practică Machiavelli și se înțelege că în felul acesta simțim că valoarea politică se abate dela ceea ce trebuie să rămână ținta ei : un simplu mijloc în slujba scopurilor morale ale omenirii.

Cu toată această critică, evidentă pentru conștiințele noastre moderne, scrierea lui Machiavelli are un preț considerabil, fiindcă ea a fost menită să ne ferească de nebuloasele reverii, care tocmai în virtutea posibilei asocieri dintre politică și morală, contagiază firea adevărată a acțiunii politice și o face inutilă. Este un act de atragere a atenției acela pe care Machiavelli l-a executat în cărțile sale și, în această privință, machiavelismul a lucrat ca o forță regulativă de mare însemnătate, care pe de o parte a pus în lumină originalitatea politicului și, pe de altă parte, ne-a prevenit de erorile în care foarte adeseori

politica se rătăcește. Astfel înțeles este evident că machiavelismul își păstrează valoarea lui și astăzi.

Dar alături de toate aceste forme de conflict între moral și politic există și unele încercări de conciliere, mai întâi una care ar consta din aducerea politicului sub punctul de vedere al moralului. Aceasta ar fi de pildă procedura lui Platon în „Republica“ și „Legi“, atunci când afirmă că scopul vieții politice este solicitarea virtuții printre cetățeni și când propunea ca mijloc pentru realizarea acestui scop educația; la fel atunci când preconiza nu numai acțiunea indirectă și mai blândă a intervenției pedagogice, dar însăși intervenția despotică a legilor care urmau să supravegheze pe cetățean până și în cele mai intime dintre actele vieții lui. Un fel de despotism al virtuții este, după părerea lui Platon, singurul sistem menit să realizeze firea adevărată a vieții politice, care nu poate fi deosebită de viața morală.

Dar concilierea s'a încercat și pe cale inversă și anume prin aducerea moralului sub punctul de vedere al politicului, ca atunci când ni se afirmă că formele vieții morale nu sunt de fapt decât modalități ale vieții politice, că morala nu este decât un sistem de prohibiții politice, relative la acele care ar putea deveni păgubitoare colectivității și statului. De ce să vorbim atunci de autonomia moralei, autonomie care ar favoriza conflictul dintre aceasta și politică? În realitate, ni se spune, nu există această deosebire și nu există posibilitatea conflictului respectiv. Actele morale ar fi acte politice; regulele morale ar fi regule politice. O afirmație asemănătoare s'a făcut și despre valorile religioase când s'a spus că și ele sunt valori politice, că noțiunile cu care religia operează ar fi fost inventate de clasele conducătoare, în scopul de a-și ușura sarcina guvernării lor. Un lucru asemănător

s'a afirmat deci și despre morală, prezentată ca un sistem de prohibiții politice și nimic mai mult. Ba chiar acest punct de vedere s'a răspândit atât de mult în vremea din urmă, viața morală încetând să mai fie considerată în nucleul ei profund, în legea ei adâncă, morala a fost de atâtea ori considerată din unghiul acestei false asimilări cu politicul, încât situația a putut să trezească protestul unui scriitor polemic francez, Julien Benda, într'o carte care a făcut multă vâlvă, „La Trahison des Clercs“. Ceea ce garantează progresul intern al omului — spune Benda — este menținerea ideilor morale în puritatea lor autonomă și departe de orice contagiune cu politicul. Se poate ca și în trecut, în realitatea faptelor, idealurile morale să nu fi fost reprezentate în toată puritatea lor, dar cu toate acestea se menține afirmația deosebirei esențiale între moral și politic. Era o clasă de oameni însărcinați cu menținerea acestei diferențe, cu postularea neîntreruptă a autonomiei și splendorii proprii moralului, iar această clasă de oameni o formau tocmai clericii sau, pentru a întrebuița un cuvânt mai familiar nouă, intelectualii acelor vremuri. Astăzi însă situațiunea s'a schimbat. Astăzi această deosebire esențială nu mai este de nimeni afirmată, deși separarea dintre politic și moral ar trebui să fie menținută chiar dacă realitatea faptelor este alta, fiindcă prin neconținutul lor separare se strecoară treptat civilizația în omenire. Dar astăzi sub valul de practicisim care se abate peste umanitatea modernă, întâlnim fenomenul aducerii moralei sub punctul de vedere politic și aceasta echivalează, spune Benda, cu o serioasă amenințare pentru viitorul civilizației omenești.

Dar în afară de această conciliere prin subordonare, conciliere cu caracter logic, împotriva căreia se ridică Benda, găsim și posibilitatea altor unificări a punctelor

de vedere și anume aceea care răspunde metodei noastre proprii și care constă din resolidarizarea acestor valori în interiorul structurii psihice, prin trăirea mai adâncă a uneia din ele. Întrebarea în fața căreia ajungem acum este deci următoarea : este posibilă reconcilierea moralului cu politicul în unitatea structurii psihice ? Adâncind valoarea politică, simțim apropiindu-ne sau depărtându-ne de valoarea morală ? Caracterul esențial al valorii politice, spuneam mai înainte, este tendința de a impune semenilor voința proprie, în timp ce caracterul valorii morale este tendința de a face să înflorească și să se desvolte ceea ce în semenii noștri alcătuește însușirea lor originală. Grija pentru existența străină în caracterele ei diferențiale, absolutismul care dorește să vadă ființele din jurul nostru conformându-se după indicația valorii pe care noi o reprezentăm, iată în ce consistă opoziția cea mai radicală dintre valoarea morală și valoarea politică.

Dacă acum ne întrebăm care este energia sufletească pe care politicul o cultivă și care este atmosfera în care el se desvoltă, putem spune că ele sunt acelea ale puterii. Sentimentului puterii și dorința de a o exercita sunt notele sufletești de care politicul are mai multă nevoie, pentru că, sprijinindu-se pe ele, isbutește el să realizeze intenția profundă a valorii sale : aceea de a impune punctul ei de vedere. Dar trăirea puterii, oricât de paradoxală ar părea împrejurarea la prima ei formulare, îl aduce pe politic să depășească punctul său de vedere, să simtă că se apropie de poziția și perspectivele moralei. Într'adevăr, puterea este generoasă, ea ajunge în curând să se conceapă pe sine ca un mijloc, nu ca un scop și, desigur, o vorbă ca aceea a marelui om politic care a fost Frederic cel Mare, Regele Prusiei , vorba că el nu este decât „servitorul Statului“ este manifestarea unui ins care adâncind în sine

sentimentul puterii, îl desvoltă până a deveni generos și plin de uitare de sine.

Dar trăirea puterii este, în același timp, trăirea unor limite. Nu există putere oricât de mare care să nu ajungă curând la conștiința granițelor ei. Și atunci, în această împrejurare, se desvoltă în sufletul politicului situația sufletească a singurătății morale. Solititudinea internă este un afect care a urmărit totdeauna pe geniile politice. O anumită mizantropie, un pesimism caracteristic, răsună adesea din cuvintele și din atitudinea conducătorilor politici. Din această stare sufletească izbucnește impresionanta vorbă a șefului revoluționar francez Danton, pe vremea când se afla în închisoare, vorba că „umanitatea mă plictisește“ (*l'humanité m'ennuie*). Aceeași stare de spirit, făcută din nevoia de a se izola de oameni și din asprime față de ei, a caracterizat și atitudinea unui om de talia lui Clemenceau. Dar această mizantropie, acest aspru pesimism pe care-l auzim răsunând din manifestările atâtor mari realizatori politici, poate că nu este decât contrapartea unei mari iubiri de oameni, a unui entuziasm generos pentru ei. Oboseala de oameni, îmbinată cu interesul pentru soarta lor colectivă și cu dorința pasionată de a-i servi, este un complex de sentimente și atitudini pe care omul politic de seamă îl găsește la capătul exercițiului puterii sale.

În sfârșit, trăirea puterii îl conduce pe omul politic nu numai la sentimentul limitelor care îl separă de restul oamenilor, dar la acea graniță până la care se întinde orice putere omenească. La această limită apare sentimentul mărginirii sale ca om, față de ceea ce îl depășește ca atare, sentimentul dependenței față de Dumnezeu. De aceea, adeseori, în sufletul marilor oameni politici, vedem asociindu-se stărilor sufletești amintite până acum

o profundă religiozitate. Caracteristic în această privință a fost cancelarul Bismarck, la care o luciditate extremă a privirilor, o totală lipsă de iluzii cu privire la calitatea oamenilor pe care trebuia să-i manevreze, o putere sigură și aspră de a se dirija pe sine și pe alții, se împreună cu acel sentiment al dependenței mistice față de puterea care guvernează destinele omenești, despre care mărturisesc atâtea din scrisorile și însemnările sale intime.

Iată cum examinând figura marilor oameni politici, a acelor care au adâncit perspectiva valorii lor proprii, îi vedem înaintând până la ceea ce pare antipodul situației lor, până la punctul de vedere al moralei și al religiei : încă o exemplificare a posibilității de resolidarizare a valorilor în unitatea structurii sufletești.

\* \* \*

Pentru că acum am încheiat lunga serie a comparațiilor dintre valori, cu care ne-am ocupat în ultimele capitole, este poate necesar să vă reamintesc care a fost utilitatea analizelor asupra cărora ne-am aplicat atâta timp. Mai întâi, vă atrăsesem atenția că așa numita criză a culturii moderne, rezultă din izolarea valorilor, din faptul că oamenii culturii noastre trăiesc cu exclusivitate unele valori, nesocotind însă pe cele cu care ele s'ar putea întruni în unitatea unui suflet omenesc complet. Arătând că această situație a devenit necesară muncii de specialitate a civilizației moderne, atrăgeam în același timp atenția asupra faptului că aceeași împrejurare a fost făcută vinovată de criza care este resimțită de sufletele purtătorilor de valori în cultura modernă. Arătam mai departe că acest conflict nu isvorăște din firea specializării însăși, ci numai din faptul că specializarea nu

este în toate aceste cazuri destul de departe împinsă, că ea nu este trăită cu toată intensitatea. Și atunci, ne întrebăm dacă conceptul structurii sufletești, pregătit în cercetările psihologice mai noi, n'ar putea să ne indice drumul la capătul căruia valorile se pot resolidariza între ele în unitatea acestei structuri.

Despre această putință teoretică ne puteau sta ca dovadă două împrejurări. Mai întâi, aceea că luând în considerare culturile umane ca produse ale structurii sufletești, valorile dovedeau a întreține o anumită comunicație între ele, că există un aer de rudenie, o adaptare continuă a valorii teoretice la valoarea religioasă sau la valoarea morală în interiorul aceleiași culturi, o împrejurare care ne îngăduie să ne explicăm, de pildă, afinitatea profundă între o catedrală gotică și un sistem de filosofie scolastică, etc. Aceeași împrejurare ne permite, în al doilea rând, să interpretăm unele din produsele culturii omenești prin valori deosebite de acelea pe care ele le întrupează, adică să interpretăm filosoficește arta sau să interpretăm artisticește filosofia, niște exerciții pe care critica le-a executat de nenumărate ori.

Astfel de constatări întăreau în noi convingerea că valorile se pot resolidariza. Am încercat atunci să vedem care este rezultatul analizei în cazul conflictelor celor mai reprezentative dintre valori, ca acela dintre economic și teoretic, dintre artă și morală, dintre religie și știință sau dintre morală și politică. În toate aceste împrejurări, încercând să ne reprezentăm ceea ce rezultă din adâncirea unora dintre valori, am văzut că există în chip incontestabil posibilitatea teoretică și practică de a străbate la valoarea constituită ca antipodul lor. Rezultatul acesta este unul din cele mai prețioase pe care filosofia culturii le poate recomanda omului de azi.





## 1. a. Condițiile materiale ale culturii.

### XI. TEORIA MEDIULUI

În capitolul trecut am încheiat una dintre secțiunile principale ale expunerii noastre și anume aceea pe care am anunțat-o încă de la început sub titlul „teoria formală a culturii“. În această parte a dezvoltărilor noastre, am definit cultura drept creație de valori. Diferențind această formulă am arătat apoi că așa numitul act cultural subiectiv este acela care introduce, prin fapta spirituală, un obiect în sfera unei valori, în timp ce actul cultural obiectiv este acela care prin aplicarea activă asupra unui material, izbutește să producă un bun. În aceeași ordine de idei, am arătat care sunt valorile, care sunt conflictele dintre ele, răspunzătoare de așa numita criză a culturii moderne și care este posibilitatea aplanării acestor conflicte, ținând seamă de faptul central al unității structurii sufletești. Treceam astăzi la o a doua despărțire importantă a studiului nostru și anume aceea pe care o vom numi „teoria materială a culturii“. Așa dar, după ce ne-am întrebat ce este cultura, ne vom întreba de aci înainte ce forme speciale dobândește ea. Formele pe care cultura le îmbracă sunt determinate de trei serii de fapte. Mai întâi, de *condițiile* culturii. Formele culturii sunt determinate apoi de *mijloacele* pe care

ea le întrebuițează ca să-și realizeze *idealurile* ei, adică de a treia ordine de fapte, pe care în precizarea materială a fenomenului culturii va trebui s'o luăm în considerație. Incepem cu expunerea condițiilor culturii.

Care sunt condițiile culturii? Care sunt faptele care o condiționează, determinând-o, dându-i o formă sau alta? Sunt, mai întâi, condițiile ei naturale, mediul ei cosmic. Sunt apoi acele condiții dependente de mediul cosmic și care alcătuiesc laolaltă genul de producție economică și, în sfârșit, este unitatea antropologică mai largă căreia o cultură îi aparține. Conceptul rasei va avea însă nevoie de precizări. Vom mai întâlni în cursul expunerii și alte condiții ale culturii. Amintirea grupului de condiții enumerate ne poate ajunge deocamdată.

În ceea ce privește condiționarea cosmică a culturii, trebuie spus că ideea a apărut încă din veacul al XVII-lea, odată cu acea bogată revărsare a spiritului științelor naturale în universalitatea preocupărilor omenești, un fenomen pe care îl favorizase înflorirea cartesianismului. Odată cu cartesianismul, științele naturii încep să domine universul spiritual; metodele și punctul lor de vedere încep să fie adoptate în mod general de către toate științele, chiar de către acelea ale spiritului. De aceea, în celebra polemică angajată în veacul al XVII-lea între reprezentanții anticilor și ai modernilor, (adică între aceia care socoteau că anticii posedau o superioritate incontestabilă și că modernii n'aveau ceva mai bun de făcut decât să-i imite, și între tabăra de gânditori care susținea că modernismul reprezintă un progres față de antichitate, deoarece legea de dezvoltare a omenirii este progresul) unul din punctele câștigate a fost constatarea diferențelor omenești, constatarea că omenirea se diferențiază de-a-lungul vieții ei. Și atunci, preocupat de a găsi condițiile acestei diferen-

șeri, nu este de mirare că unul dintre gânditorii cei mai activi în această polemică, cartesianul Fontenelle încearcă să explice deosebirea semnalată prin condițiile felurite ale solului în care cultura omenească se dezvoltă. De aceea, chiar în scrierea care alcătuiește contribuția sa cea mai importantă în problema deosebirii dintre antici și moderni, în cunoscuta „Digression sur les antiques et les modernes“, îl vedem pe Fontenelle făcând constatări ca cele ce urmează : „Diferitele idei — scrie Fontenelle — sunt întocmai ca plantele și florile care nu trăiesc deopotrivă de bine în orice fel de climat. Poate că pământul francez nu este propriu raționamentelor pe care le făceau Egiptenii, după cum nu este propriu pentru a face să crească palmierii. Și fără a merge atât de departe, poate că portocalii care nu trăiesc aci tot atât de ușor ca în Italia, marchează, în același timp, o anumită formă de spirit, pe care nu o avem la fel în Franța. Este totdeauna sigur că luând în considerare înlănțuirea și dependența reciprocă care există între toate părțile lumii materiale, diferențele de climat, care se fac simțite în plante, trebuie să se întindă până în creerii omului și să-și producă acolo efectele lor“. Iată deci afirmată cum nu se poate mai precis dependența pe care spiritul omenesc creator de cultură o întreține cu mediul său cosmic, conceput deocamdată ca ambianță climaterică. Principiul odată fixat, el reapare într'o sumă de opere contemporane sau mai târziu. Se citează, în această privință, texte din poeți, chiar din Corneille și Boileau ; se citează texte din autorii mai mărunți ai epocii, ca de pildă Madame Dacier, traducătoarea lui Homer și autoarea cunoscutului eseu „Despre corupția gustului“. Dar această idee revine, ca preocupare centrală și ca bază principială de demonstrație, într'o importantă operă dela începutul secolului următor, în opera Abatelui Dubos, „Reflexions

critiques sur la poésie et la peinture“ din 1719, unde clima e făcută răspunzătoare de faptul că predispoziția artistică este la unele popoare mai puternică, la altele mai slabă. Ba chiar, Dubos crede că poate întinde importanța acestui factor atât de departe încât nu numai clima generală în care trăiește un popor este răspunzătoare de aptitudinile sale, dar chiar condițiile climaterice speciale în care un om se dezvoltă sunt cauzele eficiente ale aptitudinilor sale proprii.

Ideia influenței climatului, ca expresie principală a mediului cosmic, reapare cu puțin ani mai târziu, la scriitorul politic Montesquieu, în opera sa „L'esprit des lois“. Dar în „L'esprit des lois“, după cum veți vedea îndată, mediul cosmic este înțeles într'un sens mai larg: el nu mai desemnează numai clima, așa cum ați văzut că lucrurile se petrec la Fontenelle și la Dubos, ci și alte realități, pe care le vom identifica îndată. Ar fi greu să urmărim pe Montesquieu în toate explicațiile menite să arate partea de contribuție a mediului cosmic în producerea fenomenelor culturale, în special în cultura politică, în instituții. Mediul cosmic, ca și la predecesorii săi, este la Montesquieu mai întâi climă, iar clima este, în primul rând, temperatură. Cum va fi temperatura unei țări, așa va fi sufletul aceluia popor și preocuparea lui Montesquieu tinde să arate că instituțiile țărilor sunt acordate cu felul sufletelor popoarelor care au creiat acele instituții, acordate în dublul înțeles de conformitate sau de opoziție. Clima, concepută ca temperatură, modifică într'un fel oarecare caracterele. Această modificare poate consista în viții de caracter și atunci Montesquieu se aplică să arate că legile, moravurile sau instituțiile acelor țări au de scop să corecteze, să combată aceste viții. Când însă rezultă din acele împrejurări o bună influență, o depri-

dere sufletească cu sens și valoare pozitivă, atunci legile și instituțiile sunt adaptate prin conformitate, nu prin opoziție. În dezvoltarea acestor idei, observă Montesquieu că fibrele musculare se contractă la frig și se dilată la căldură. Căutând să verifice principiul prin experiment, el ne descrie cum a examinat cu atenție o limbă de bou, până când a putut descoperi extremitățile nervoase gustative, răspândite în suprafața acestui organ. A lăsat-o să se congeleze și a observat contractarea papilelor respective. A lăsat-o iar să revină la temperatura normală, pentru a constata dilatarea acelor extremități nervoase, obținând astfel dovada prin analogie că lucrurile trebuie să se întâmple la fel și la oameni, pentru cazul întregului corp. Pornind de la aceste constatări, Montesquieu arată că în organismele în care fibrele se contractă, activitatea sângelui este mai puternică pe când aceeași activitate este mai slabă, acolo unde fibrele sunt de obicei dilatate. Când presiunea sângelui este mai mare prin contractare, atunci inima lucrează mai activ și circulația este mai vie. Dimpotrivă, când fibrele sunt mai dilatate, circulația este mai lentă. Pentru Montesquieu, această îndoită împrejurare climaterică este deci răspunzătoare de felul activ, energetic al omului din Nord și de caracterul mai indolent al meridionalului. Dar contractarea și dilatarea ating și extremitățile nervoase, mai exigue la nordic și mai largi la omul din Sud. Omul de sud întâmpină deci lumea cu suprafață sensibilă mai întinsă decât aceea a nordicului. Din această pricină meridionalul este mai sensibil, pe câtă vreme nordicul are o anumită insensibilitate, și Montesquieu, umanitaristul, apărătorul libertăților, reformatorul principiilor politice în lumea modernă, afirmă odată, cu toată seriozitatea, că această insensibilitate a omului din

Nord este atât de mare, încât trebuie să jupuim de viu pe un nordic ca să simtă ceva.

Mediul cosmic, care înseamnă până acum clima și anume temperatură, înseamnă mai departe configurație geografică. Iată configurația geografică a Asiei, unde câmpiile sunt foarte întinse, unde izvoarele secând ușor, fluviile încetează a mai fi obstacole, unde vasta întindere a terenului liber s'a putut deschide cuceririlor îndrăznețe și întronării despotismului. Iată deci configurația geografică a Asiei făcută răspunzătoare de puternicile regimuri despotice instalate în cadrul ei. Dimpotrivă, în continentele și țările muntoase, acolo unde oamenii se pot apăra la adăpostul întăriturilor gigantice ale munților, popoarele au fost totdeauna inspirate de duhul libertății.

În sfârșit, pe lângă configurația geografică, aș vrea să amintesc a treia accepțiune pe care noțiunea de „mediu cosmic“ o ia la Montesquieu, și anume natura solului. Într'adevăr, după cum solul este steril sau fertil, vom avea un caracter mai energic, mai aplicat la muncă, mai îndârjit la fiii pământurilor avare și un fel de a fi mai indolent la fiii solurilor fertile, adică la aceia care știu că pot să se bucure oricând de darul generos al naturii. Iată ceea ce devine la Montesquieu noțiunea de mediu cosmic, cu câte accepțiuni variate se îmbogățește ea.

În istoricul aceleiași probleme, trebuie să trecem acum în veacul al XIX-lea, pentru a aminti numele unui important cercetător, unul din aceia care au împins mai departe și cu mai multă consecvență punctul de vedere al științelor naturii în studiile istorice. Acest cercetător este Buckle, a cărui carte, „Istoria Civilizației în Engiltera“ (1857), a fost mult citită în vremea sa și a avut o profundă influență asupra concepțiilor științifice mai noi. Pentru Buckle, mediul cosmic cuprinde următoarele ele-

mente : mai întâi climatul, ca la toți predecesorii săi, apoi felul producției pe care împrejurările cosmice ale unui loc îl favorizează, apoi natura solului și configurația fizică a țării, ceea ce numește Buckle „geografia fizică“, în sfârșit aspectul general al naturii. Considerând unele din aplicațiile acestor idei, iată mai întâi, în ce poate consta influența climei asupra creșterii civilizației. Despre această influență, Buckle nu afirmă că se produce în mod direct — cum am văzut la toți gânditorii amintiți mai înainte — ci prin intermediul unei categorii economice : acumularea de bogății. Civilizația, în special cea intelectuală — căci de ea se ocupă mai ales Buckle — este dependentă de bogăție. Numai acolo unde este exces, unde grijile vieții sunt mai mărunte, numai acolo omul poate să găsească acel „otium“ de care vorbeau Latinii și care permite cultivarea intereselor teoretice desinteresate. Bogăția recoltelor este însă evident că atârnă de climat, adică de căldura și umiditatea atmosferică, apoi de fertilitatea solului și de configurația geografică, pentru că pământul pentru a-și da tot rodul lui trebuie să dispună de irigații naturale, de râuri abundente care să-l ferească de secetă.

Bogăția nu atârnă însă numai de aceste condiții naturale, ci și de un factor uman — observă Buckle — anume de energia și regularitatea muncii. Numai popoarele care au deprinderea de energie și consecvență în muncă, sunt producătoare de bogății. Dar aceste două însușiri sunt, la rândul lor, influențate de condițiile cosmice, pentru că numai într'o climă temperată aceste însușiri se pot desvolta, pe când într'o țară de sud, sub un soare incandescent, nici energia, nici perseverența n'ar putea fi destul de dezvoltate. Iată prin urmare cum condițiile în care producția e pusă sau acelea în care omul se

desvoltă, pentru a ajunge la capacitatea de care are mai multă nevoie în producere de bogății, determină nu numai formele, dar și valoarea civilizațiilor omenești.

Dar civilizația este condiționată nu numai de mediul cosmic, ci și de genul producției, determinat la rândul lui de ambianța cosmică. În această ordine de idei arată Buckle cum Nordicii au nevoie de alimente conținând mult carbon, fiindcă arderile sunt foarte puternice în climatul lor. Oamenii din Sud au dimpotrivă nevoie de alimente care conțin mult oxigen, fiindcă arderile sunt în regiunile calde mai mici, și atunci este necesară o provizie internă de oxigen care să le accelereze. S'a constatat însă că alimentele conținând mai mult carbon sunt totdeauna mai scumpe și mai greu de procurat decât acele care conțin mai mult oxigen. Alimentele conținând mult carbon, ca de pildă carnea animalelor, se procură apoi prin dezvoltarea unor aptitudini speciale de luptă, necesare pentru uciderea unor animale adeseori feroce. Alimente care conțin mult oxigen sunt însă fructele, pe care cu gestul cel mai comod, cu mișcarea cea mai indolentă, cineva le poate culege din pomul care crește în livada sa. Astfel din nevoia de a se alimenta într'un fel sau altul, determinată de condițiile speciale ale climatului, iată cum se dezvoltă însușiri de vigoare și curaj, ca la oamenii din Nord sau deprinderi de lene și indolență, cum Buckle crede a putea stabili la popoarele meridionale.

În sfârșit, după ce a urmărit producția bunurilor, Buckle studiază distribuția lor în raport cu condițiile cosmice. În această privință, el observă că în țările cu climă caldă, în țările care se bucură de o mare fertilitate a solului populația se înmulțește excesiv și oferta mâinii de lucru devenind foarte mare, salariile scad în conse-



cință. Dimpotrivă, în țările în care populația se hrănește cu alimente care conțin mult carbon, în care pământul este mai puțin rodnic, cerul mai puțin clement și lupta pentru existență mai grea, în țările Nordului, populația se mărește mai încet și salariile devin mai ridicate. Astfel se instalează o diferență de condiții economice, fundamentul pe care se sprijină și diferența de regim politic, fiindcă aceste două lucruri Buckle socotește că sunt în legătură: inegalitatea extremă a condițiilor economice este pentru el și o explicație a inegalității politice dintre clasele sociale; mai mică în Nord, mai mare în Sud.

În sfârșit, trecând la aspectul general al naturii, Buckle observă că sunt regiuni în care peisajul prezintă o configurație sublimă, în care fluviile mari, flora abundentă și fantastică sugerează neconținut imaginației gânduri de dincolo de lume, face să treacă prin sufletul oamenilor un fior de misticism. Dimpotrivă, în peisajile în care elementul sublim este atenuat, în care natura este mai degrabă grațioasă sau plină de măsură în aspectele ei, imaginația este mai puțin vie și în locul rămas liber prin menținerea ei în limite mai modeste, pot să se desvolte alte însușiri sufletești și anume inteligența creatoare de cultură intelectuală.

Iată, în puține cuvinte, în ce consistă teoria lui Buckle. Ea este interesantă pentru că dă o dezvoltare mai mare conceptului de mediu cosmic și pentru că pune într-o vie lumină idealurile de cultură ale lui Buckle: știință, democrație, libertate, o multiplicitate de tendințe care se întrunesc într-o structură psihică unitară.

Cu aceasta însă istoricul problemei este aproape terminat, fiindcă în a doua jumătate a veacului al XIX-lea, după ce s'a produs marele sistem al lui Buckle, căruia i-am putea alătura „Filosofia artei“ a lui Taine, interesul

explicației faptelor istorice spirituale prin legi ale naturii fizice, devine mai slab. Istoria, și odată cu ea toate științele spirituale ale omului, ajung acum la o conștiință a independenței lor ; ele își dau seama că metodele naturaliste nu le pot fi de mare folos, pentru că obiectul lor, propriu, original, nu este stabilirea de legi generale, ci fixarea de aspecte particulare, de structuri originale, reprezentative. Incercări ca acele ale lui Montesquieu, Buckle și Taine devin acum din ce în ce mai rare și atitudinea noastră critică față de ele devine în consecință mai ușoară. Astfel, dacă ne întrebăm care este valoarea mediului, privit ca o condiționare a culturii omenești, răspundem că ea nu trebuie să fie apreciată cu exagerare. Intr'adevăr, mediul cosmic pentru a deveni o condiție a culturii, trebuie să fie valorificat de om. Cu bună dreptate s'a pus în legătură orientarea industrială pe care au luat-o civilizațiile moderne cu marile provizii de cărbune care se găsesc în subsolul țărilor unde aceste civilizații s'au dezvoltat. De ce însă bogatele mine de cărbuni, care se găsesc în subsolul unor țări de colonizare europeană (cum sunt Statele-Unite), n'au dezvoltat acolo civilizații industriale, înainte de venirea Europeanilor ? Pentru că — răspunsul este inevitabil — mediul nu fusese valorificat de om. Nu mediul ca atare este prin urmare condiția culturii, ci mediul întrucât este valorificat, resimțit într'un fel determinat și pus în legătură cu reprezentarea unor anumite scopuri.

Este apoi limpede că dacă mediul cosmic are o netăgăduită însemnătate, aceasta atinge gradul cel mai însemnat în civilizații mai primitive și scade pe măsură ce civilizația se dezvoltă. Intr'adevăr, unul dintre semnele cele mai caracteristice ale unei civilizații înaintate este tocmai progresiva neatârnare a omului de mediu, o neatârnare la

care contribuie mai întâi perfecționarea mijloacelor tehnice, împrumutate într'o măsură din ce în ce mai mare unor energii generale ale naturii, ca aburul, apa, electricitatea. În felul acesta, condițiile diferențiale ale peisajului în care o civilizație se dezvoltă, devin mai puțin hotărâtoare în determinarea felului ei propriu. Mediul cosmic, încontestabil în acțiunea lui, are totuși o eficiență limitată și această constatare este adăosul pe care filosofia modernă a culturii o poate aduce teoriilor tradiționale ale mediului.

r

## XII. CONDIȚIONAREA ECONOMICĂ A CULTURII

Importanța condiționării economice în dezvoltarea culturii umane, a fost postulată nu numai într'o lucrare ca aceea a lui Buckle, despre care ne-am ocupat în capitolul trecut, dar și într'ō scriere anterioară care a avut un mare răsunet teoretic și practic, în celebrul manifest comunist dela 1847, adresat muncitorimii internaționale de către teoreticienii și militanții politici Karl Marx și Friedrich Engels. In acest text relativ restrâns, întâmpinăm punctul de vedere al socialismului științific, punct de vedere care interesează de aproape problema în fața căreia dorim să ne oprim acum.

Să analizăm câteva din pasajele manifestului din 1847 relative la condiționarea economică a culturii omenești, adică la ceea ce se numește cu o formulă, foarte răspândită de atunci, concepția materialistă a istoriei. „Cultura — scrie manifestul — a cărei pierdere burghezia o deplânge, nu înseamnă altceva pentru imensa majoritate a proletariatului, decât pregătirea de a o transforma într'o mașină. Acuzația voastră e zadarnică, — se adresează manifestul, burgheziei — întrucât este cu neputință să se aplice revendicării noastre ca proprietatea burgheză să se desființeze, măsura noțiunilor curat burgheze, precum libertate, cultură, drept, ș. a. m. d. Insași ideile voastre nu sunt decât produsul raporturilor producției și

proprietății burgheze, după cum și dreptul vostru nu este altceva decât voința clasei voastre prefăcută în lege, voință al cărei conținut este determinat de condițiile materiale de existență ale clasei burgheze. Ideia interesată, după care prefăceți în legi veșnice ale naturii și ale rațiunii raporturi sociale istorice și trecătoare, născute din modul vostru de producere, era împărtășită de toate clasele stăpânitoare trecute și dispărute în cursul evoluției istorice, și când a fost vorba de acestea, voi le-ați criticat... Ceea ce ați înțeles însă pentru proprietatea antică, ceea ce ați admis pentru proprietatea feudală, nu voiți să pricepeți atunci când este vorba de proprietatea burgheză". Iată cum nu se poate mai limpede afirmat punctul de vedere că toate ideile culturii noastre ar fi determinate de condițiile economice ale societăților moderne.

Care este semnificația concepției materialiste a istoriei? V'am spus că întregul cerc de probleme în fața căruia ne găsim opriți acum, a rezultat din tendința de a aduce istoria sub punctul de vedere al științelor naturale, cu scopul de a obține și în studiile istorice gradul de precizie la care ajunseseră mai înainte științele naturii. Trebuie deci observat din capul locului că materialismul istoric este o consecință a tendinței generale de a aduce istoria sub punctul de vedere al științelor naturale. Aceiași gen de servicii făceau mai înainte teoria mediului, așa cum o formulase la vremea lui un Montesquieu, apoi un Buckle și Taine.

S'a observat adesea că explicația unică prin influența mediului nu istovește diferențele între felurile cercuri culturale omenești. Căci iată două popoare care au locuit în aceleași condiții de mediu, iată pe Grecii antici și pe Turcii moderni. Culturile respective nu seamănă însă de loc între ele și, astfel, explicația

unică prin mediu, pe care un Montesquieu o socotea suficientă, nu poate să dea socoteală de diferența care persistă în ciuda similitudinii ambianței. Materialismul istoric, care nu se opune, ci completează teoria mediului crede că poate împinge mai departe explicația diferențelor culturale, progresând dela postularea mediului ca o rațiune suficientă, la cercetarea acelor cauze derivate din el, pe care le înglobăm sub numele de gen al producției economice. Vom vedea însă îndată că această nouă formă a naturalizării istoriei, pune unele probleme.

Astfel, mai întâi, materialismul istoric valorifică un punct de vedere care a dominat dezvoltarea științelor în veacul trecut și, în special, dezvoltarea acelor științe ale naturii care erau acum înălțate la rangul unui model și pentru științele istorice, punctul de vedere al determinismului. Desigur, o părere foarte răspândită este aceea că istoria este produsul voinței umane, conștientă de sine. Atunci când vorbim de influența oamenilor mari, atribuim evenimentele istoriei hotărârilor individuale ale șefilor de state și admitem implicit propoziția filosofică, potrivit căreia liberul arbitru individual este răspunzător de cursul pe care istoria l-a luat în trecut. Dar liberul arbitru se găsește la antipodul poziției filosofice a determinismului și, în măsura în care istoria trebuie să ajungă la gradul de precizie al științelor naturale, ea se vede obligată să accepte pozițiile determinismului.

Firește, nu totdeauna s'a crezut așa. Ideia determinării prin conștiință și prin liberul arbitru era într'o vreme mult mai răspândită. Ea a fost de pildă ideia teologilor, care hipostazau Liberul arbitru în forma Providenței divine. Ea a fost apoi ideia juriștilor și a politicilor, care socoteau că prin opera lor legislativă sau prin gesturile lor de conducători, pot îndruma cu adevărat destinul lu-

mii. Desvoltând o astfel de vedere, istoria a fost multă vreme istoria categoriei politice ; statul și dreptul au fost considerate, timp îndelungat, drept adevăratul subiect al istoriei. Politica era înțeleasă, în tot acest timp, drept resortul forței propulsive a evenimentelor lumii.

Dar concepția tradițională a istoriei, așa cum se constituise din Renaștere și până în veacul al XVIII-lea, era călăuzită nu numai de reprezentarea atotputerniciei politice, dar și de ideea că istoria nu este altceva decât terenul în care se realizează treptat tendința imanentă a dreptului natural. Se postula, cu alte cuvinte, un conținut omenesc general, o avere-de principii juridice, un sistem invariant al echității și se afirma apoi că sensul vieții istorice n'ar fi altul decât acela de a o face din ce în ce mai receptivă pentru aceste principii generale ale conștiinței omenesti. Nedreptatea socială este a trecutului, ni se afirmă într'o astfel de concepție optimistă a istoriei ; dreptatea socială este a viitorului. Prezentul însuși ar reprezenta față de trecutul barbar o înaintare către această țintă imanentă.

Aceste două propoziții sunt însă deopotrivă combătute de materialismul istoric, mai întâi pentru motivul că noua viziune despre lume a socialiștilor socotește că forța propulsivă a culturii, este angrenată în sistemul general de energii ale naturii și că rezultatele ei nu pot fi altceva decât produsele unui determinism implacabil. În al doilea rând, ideea istoriei concepută ca o realizare treptată a dreptului natural, este și ea combătută de materialismul istoric, întrucât noțiunea de drept natural, așa cum a ajuns la formularea ei juridico-filosofică în veacul al XVII-lea și XVIII-lea, cu un Puffendorf, un Grotius, un Rousseau și alții, se dovedea a nu avea alt conținut decât acela al principiilor de bază ale vechiului

drept roman, afirmat ca un model tipic și ca un ideal permanent al societăților omenești de către burghezia Renașterii, care se servea de o astfel de armă pentru a combate dreptul cutumiar feudal, pus în calea liberei ei expansiuni. Istoria materialistă răstoarnă astfel toate postulatele tradiționale ale disciplinei și dă puțința dezvoltării ei către mai multă rigoare științifică. Noua orientare pe care au luat-o la un moment dat studiile istorice nu poate fi nicidecum înțeleasă fără intervenția materialismului istoric.

Am spus că concepția materialismului istoric se găsește într'o strânsă dependență de aceea a teoriei mediului. Lucrul este evident. Totuși adâncind problema, observăm și o însemnată diferență între teoria mediului și punctul de vedere al materialismului istoric, asupra căreia am dori să atragem atenția. Intr'adevăr, după teoria mediului, formele felurite pe care cultura le-a luat în cursul timpului, sunt atribuite deosebirilor de mediu. Până la un punct, materialismul istoric pare să afirme același lucru, făcându-ne să înțelegem cum deosebirile culturale derivă din acelea de regim economic. Teoria mediului acceptă însă diferențele culturale ca pe niște date ireductibile. Implântarea în peisagiu a culturii omenești este o dată pe care teoria mediului o primește ca pe o realitate imutabilă și elementară. Nu aceeași este însă vederea materialismului istoric, pentru care există o unitate a procesului economic, indiferent de locul în care el se desfășoară. Toate societățile omenești, afirmă materialismul istoric, sunt menite să treacă prin aceleași faze economice, toate îndreptându-se către momentul în care capitalurile și instrumentele de lucru adunându-se în câteva mâini, etatizarea lor devine ușoară. Aci se pronunță deci deosebirea dintre materialismul istoric



și teoria tradițională a mediului. Materialismul istoric nu primește ideea diferențelor culturii omenești ca pe niște date fatale, ca pe un fel de a fi, rezultat din înrădăcinarea unei culturi în peisajul în care se desvoltă. Materialismul istoric constatând diferența, nu o socotește fatală; el afirmă așa dar unitatea de plan a istoriei omenești, pe când teoria mediului admite existența unor diferențe ireductibile în câmpul culturii. Dacă nu ar fi primit postulatul acesta, reprezentanții noii concepții ar fi trebuit să soluționeze problema culturii în același fel ca Buckle, care credea că există o finalitate a istoriei constituită din tezaurul de principii al civilizației occidentale din vremea sa, în care se cuprindea ideea de libertate, preponderența intelectului, prosperitatea economică. Despre această civilizație, Buckle socotea apoi că nu este posibilă, în gradul realizărilor ei celor mai înalte, decât atunci când se sprijină pe temperamentul, felul de viață și condițiile de muncă ale popoarelor nordice. Astfel, după ce constatase multipla varietate a culturii omenești, Buckle izolează între aceste aspecte diverse, pe unul din ele, și anume pe acela al popoarelor nordice, ba chiar pe acela al civilizației engleze, și îl înalță la rangul adevăratului model al tuturor celorlate culturi.

Obiectivitatea cere să afirmăm că materialismul istoric a însemnat fără îndoială un mare progres științific. Faptul că istoria și cultura omenească sunt determinate de factori economici, era o împrejurare cu totul neglijată altă dată, dar care astăzi numai poate fi trecută cu vederea. În orice scriere istorică științifică, explicația evenimentelor s'a completat, dela un timp, și prin valorificarea condițiilor economice. Obiecția ce se poate însă adresa materialismului se îndreaptă mai întâi față de spiritul său prea sistematic. Căci dacă este evident că există

un determinism economic al formelor culturii, nu este la fel de limpede că nu există decât un determinism economic.

În al doilea rând, trebuie arătat că în materialism există o reprezentare metafizică de bază și că, prin urmare, nu numai spiritul științific neprevenit conduce în toate împrejurările afirmațiile sale. În adevăr, pentru metafizica tradițională, cea a lui Descartes și a urmașilor săi, problema esențială era problema substanței. Care sunt substanțele lumii? Există una sau două? În ce raport stau aspectele concrete ale lumii față de aceste substanțe? Sunt aceste aspecte atributele sau modurile substanței? Cum se face trecerea de la substanță la moduri sau atribute? Acestea sunt problemele care au dominat cugetarea filosofică a Europei, începând din veacul al XVII și care au provocat marile sisteme filosofice ale lui Descartes, Leibniz, Spinoza. Ideia de a găsi substanța realității, adică temelia simplă, elementară, ireductibilă, din care se dezvoltă toate lucrurile lumii concrete, această idee poate fi recunoscută și în reprezentarea unei infrastructuri economice. Față de această realitate substanțială, aspectele culturii n'ar fi decât niște moduri sau atribute. Dar o știință într'adevăr neprevenită nu este aceea care se hotărăște cu ușurință a afirma o realitate simplă, în raport cu care și ca un produs de derivație, poate fi înțeleasă realitatea concretă și multiplă a lumii. Oriunde găsim această simplificare monistică, această concentrare a varietății lumii într'un aspect fundamental și unic, acolo recunoaștem în același timp și vechea idee metafizică a substanței. Că o astfel de reprezentare metafizică trebuie să fi stăpânit mintea lui Marx este sigur. Acesta era un elev al lui Hegel, metafizician monist el însuși, afirmând la baza realității tot prezența

unei substanțe unice. Pentru Hegel, această substanță care străbate ca un curent subteran întreaga istorie, era însă ideea, logosul. Dintr'un anumit punct de vedere poziția lui Marx rămânea aceeași, cu diferența că substanța monistic-spirituală a lui Hegel, devine material-economică. A recunoaște însă ceea ce este reprezentare metafizică aci înseamnă a limita valoarea acestei teorii, oricât de importantă și oricâte servicii ar fi adus ea în explicarea faptelor istoriei și ale culturii.

În sfârșit, este adevărat că factorii spirituali n'au ei niciun fel de influență în desfășurarea vieții istorice? Iată iarăși un lucru pe care nu l-am putea afirma. În adevăr, progresul științific din ultima vreme a adus scrierile unor gânditori economiști, ca de pildă aceea a cugetătorului de mari merite Max Weber, în opera sa „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“, care a arătat contribuția imensă pe care mentalitatea dezvoltată din Reformă a avut-o asupra evoluției economice a Europei. Dezvoltarea capitalistă modernă, răspunzătoare de civilizația burgheză, arată Max Weber, a fost produsă și de credința religioasă a oamenilor care au creiat această civilizație. Prin urmare, nu numai că religiosul nu ar fi decât o simplă răsfrângere, o derivație a economicului, dar dimpotrivă economicul el însuși suferă uneori influența religiosului. Noi știm că valorile comunică între ele în unitatea structurii sufletești, încât avem la dispoziție motivele teoretice pentru a ne îndoi de valoarea procedeuului care constă din a izola una din aceste valori și a o face conducătoarea tuturor celorlalte. Aceeași idee este confirmată atunci când se arată cum felul virtuților pe care etica reformată, și mai ales calvinistă, le solicită, erau tocmai virtuțile de care capitalismul avea mai multă nevoie: modestia, onestitatea, eco-

nomia. Dar nu numai partea etică a puritanismului calvin a solicitat desvoltarea capitalismului burghez, dar și metafizica acestei religii. Astfel Max Weber ne lămurește cum ideia pe care calvinismul o împrumută sistemului de gândire al Sfântului Augustin, ideia că suntem sortiți pedepsei sau mântuirii eterne, prin decretul fatal al Providenței și că ori care ar fi ostenele vieții noastre, noi nu putem să ieșim din raza de prevedere a acestui decret divin, astfel de idei, spune Weber, au avut asupra mentalității oamenilor care îmbrățișaseră Reforma, consecința că numai socoteau viața aceasta ca o preparație pentru viața de dincolo, așa cum credeau în jurul lor catolicii. Ideia predestinării întărea mai degrabă dorința de a obține succes social și material în viață, fiindcă în norocul întreprinderilor proprii oricine simte fulgerând ceva din destinul său cosmic, din rangul său în creație.

Nu putem urmări acum mai de aproape valoarea acestei ipoteze. Ea este numai un exemplu despre felul criticelor care se mai pot aduce marxismului și care se încadrează de fapt în modul de a înțelege cultura, afirmat de atâtea ori în cursul acestor capitole. Cultura este pentru noi creație de valori și resubiectivarea a acestora. Ambele aceste acte sunt însă nu numai acte spirituale, dar și acte autonome și anticipatoare față de realitate. Mult timp mai înainte ca realitatea să devie primitoare pentru anumite valori, spiritul omenesc le afirmă și încearcă să le introducă în realitate. Acțiunea inventatorilor sociali, a tuturor acelor care propagă o idee mai înainte ca realitatea să devie receptivă pentru ea, dovedește că valorile anticipează realizarea. Cum este cu putință atunci ca valorile culturii să fie înțelese ca niște simple răsfrângeri ale realității și anume a laturii ei material-economice? Economicul este unul din factorii procesului social și cul-

tural, dar nu este singurul. În unitatea structurii psihice, economicul corespunde cu celelalte valori, așa încât unul din faptele esențiale ale culturii, pus de atâtea ori în lumină în cursul acestei expuneri, este tocmai puțința diverselor valori să se influențeze reciproc.

Nesocotirea autonomiei și unității conștiinței axiologice a omului este dificultatea concepției pe care am analizat-o, dar al cărei rol în dezvoltarea mai nouă a științelor istorice ca și în evoluția socială și politică a lumii moderne a fost dintre cele mai mari.

### XIII. TEORIA RASELOR

Teoria despre influența mediului asupra culturii a produs alte două teorii consecutive, materialismul istoric și teoria raselor. Mediului cosmic i se atribuie în adevăr puterea de a modifica tipul antropologic al omului și, odată cu aceasta, complexul lui moral, adică ceea ce cu un cuvânt se numește rasa lui. Ce este deci rasa? Este un concept clasificator, o noțiune rezultată dintr'o operație de grupare și diferențiere a speței omenești în mai multe clase, având fiecare anumite însușiri fizice și morale, obținute prin influența mediului și selecție naturală, și transmise prin ereditate. Ideia de a explica formele deosebite pe care cultura omenească le ia prin contribuția raselor este o idee rezultată din încercarea de a aduce științele istorice sub punctul de vedere al științelor naturale, împrejurare pe care am întâmpinat-o și în capitolele trecute, atunci când a fost vorba să analizăm teoria mediului și concepția materialistă a istoriei: In acest fel o aplică, de pildă, H. Taine în „Philosophie de l'art“ și în „Histoire de la littérature anglaise“. Inșă Taine nu se gândește niciun moment să valorifice rasele omenești în bune și rele, superioare și inferioare, capabile sau incapabile de cultură. Poziția sa principală se reduce numai la afirmația că rasele contribue la deter-

minarea formelor speciale pe care cultura le ia. Gândul că între aceste rase s'ar putea stabili vre-o gradație cât privește valoarea lor, rămânându-i străin lui Taine, este totuși reprezentarea care colorează părerile altor gânditori, despre care urmează să ne ocupăm acum.

Dar înainte de a face aceasta, trebuie arătat că încă din veacul trecut, odată cu programul ideilor democratice, un curent care pornise din Revoluția franceză și se dezvoltase mai mult în medii latine, se trezește o reacțiune chiar în țara din care inițiativa revoluționară pornise, dar mai cu seamă în medii eterogene, de pildă în Germania. În această privință trebuie amintit numele lui Schopenhauer, care în „Lumea ca voință și reprezentare“ sau în „Parerga și Paralipomena“ interpretează contrastul dintre revoluționarismul latin și reacționarismul german atribuindu-l unor sisteme de cugetare, pe care le derivă din moșteniri de rasă deosebită. Un erudit istoric al doctrinelor germanice, E. Seillière, grupând tot materialul, a stabilit cu precizie doctrina lui Schopenhauer în această privință. Care este caracteristica punctului de vedere revoluționar? Este, mai întâi, credința în rațiune și în liberul arbitru. Revoluționarism fără liber arbitru nu se poate concepe, de vreme ce revoluționarismul înseamnă o intervenție activă, de care numai hotărârea spontană a voinței proprii este răspunzătoare. Liberul arbitru atrage însă după sine ideea unui Dumnezeu, adică a acelei făpturi, care posedă liberul arbitru suprem și căreia îi este datorită creația lumii. În constelația morală revoluționară ar intra deci și punctul de vedere teist. În sfârșit, în același complex moral intră și orientarea optimistă a spiritului, credința în posibilitatea progresului moral al omenirii, de vreme ce nimeni nu s'ar încumeta să întreprindă o acțiune revoluționară, câtă

vreme ar socoti că aceasta n'ar fi capabilă să amelioreze destinele societății. Iată însă câteva puncte de vedere întrunite armonice în structura spirituală a Latinilor care au făcut Revoluția și, după cum adaugă Schopenhauer, punctul de vedere iudaic. Intr'adevăr, ceea ce trebuie să descoperim la origina oricărei concepții revoluționare este situația spirituală a Vechiului Testament, teistă prin excelență, animată de credința în liberul arbitru individual și de profetismul social. Toate aceste orientări, Schopenhauer crede a le putea recunoaște în vechea religie a Evreilor, de unde ea s'ar fi transmis nu numai protestanților, raționaliștilor cartesiani, enciclopediștilor francezi și revoluționarilor dela 1789, dar și filosofilor germani Fichte, Schelling și Hegel, pe care Schopenhauer i-a combătut adesea, de altfel nu numai pentru acest motiv.

Dacă luăm acum în considerație cealaltă constelație spirituală, opusă celei revoluționare, Schopenhauer crede a putea afla în ea o îmbinare a idealismului cu determinismul pesimist și cu panteismul, adică acea situație spirituală fixată în vechile texte ale înțelepciunii ariene de unde s'a transmis Noului Testament, a cărui insiprație ar fi profund deosebită de Testamentul Vechiu, apoi în mistica creștină a celor 18 veacuri ce despart apariția creștinismului de timpul său, și în sfârșit, în filosofia lui Immanuel Kant și în propria lui filosofie. Toată această filiație îl face pe Schopenhauer să afirme că complexul analizat reprezintă moștenirea fundamentală a civilizației noastre, moștenire pe care trebuie cu orice preț s'o menținem în ciuda decadenței adusă de infiltrațiile contrarii. Evident, o justificare logică a acestui punct de vedere nu este cu putință. Intâmpinăm aci o preferință personală, ipostazată într'un principiu, într'un criteriu de



valorificare în virtutea căruia principiile opuse sunt înfățișate ca inferioare. Dar dacă analizăm sociologicește ciudata antiteză construită de Schopenhauer, atunci lucrurile apar mai clare, pentru că vedem cum sentimentul reacțiunii germane se constituie prin opoziție față de cercul de idei al democrației apusene. Pentru a anula democrația în principiul ei, germanismul socotește a descinde din cele mai vechi izvoare ale civilizației noastre și a prezenta moștenirea ei rasială profundă.

Dar teoria relativă la influența raselor asupra culturii omenеști s'a dezvoltat nu numai sub această influență, dar și sub o înrâurire combinată, într'un fel pe care îl veți vedea imediat. În adevăr, întrucât Arieni cunoscuți de noi mai ales prin sistemele de cugetare ale vechei Indii, au fost creatorii bunei tradiții culturale, atunci moștenitorii lor legitimi ar fi aceia care continuă a-i reprezenta printre noi, și anume popoarele germanice. Ideia a fost reluată într'o scriere care a dat naștere unei bogate succesiuni literare, în opera în două volume a conțelui Arthur de Gobineau, „Essai sur l'inégalité des races humaines“, apărută în 1854.

Cel fel de om a fost acest Gobineau? Era un aristocrat străbătut de mari resentimente antidemocratice. În lumina severă a criteriilor sale de prețuire a vieții, valul crescând al democrației moderne era o împrejurare fatală, un semn sinistru, un glas care anunța apusul civilizației omenеști. Dar Gobineau mai era un aristocrat de o categorie specială, cum istoria produsese câțiva în veacurile trecute, dar a căror speță devenea din ce în ce mai rară în timpul său. Conțele de Gobineau purta în sine sufletul unuia din acei aristocrați care făcuseră Fronța, nobili rebeli față de puterea centrală a Regelui și care socoteau că își dețin rangul și demnitatea, nu dela

Regele stăpânitor, ci prin filiație neîntreruptă dela vechii cuceritori. E. Seillère a avut deci dreptate să' pună în legătură figura lui Gobineau cu aceea, în trecerea dela veacul al XVII-lea spre al XVIII-lea, a contelui de Boulanvillers, pe care a pictat-o, în Memoriile sale, ducele de Saint-Simon, un om care simțea trăind în el, conștiința de sine a vechilor barbari și care rezista cu o mare integritate de caracter presiunilor care se făceau din ce în ce mai incomode ale puterii centrale a Regelui. Un astfel de om va fi fost Gobineau, un descendent de vechi barbari germanici și opera sa culminează într'adevăr în acea povestire despre Otto Jarl, pirat norveg, în care îi plăcea să vadă pe unul dintre strămoșii autentici ai familiei lui. Puterea organizatoare, creatoare de state și de civilizații a germanicilor și a trunchiului omenesc din care germanismul era o simplă mlădiță, adică a Arianilor, credea că o simte Gobineau afirmându-se în sângele său. În această stare de spirit redactează Gobineau cartea în care își propune a dovedi că rasele sunt inegale, unele fiind făcute pentru stăpânire și altele pentru a fi supuse, rasa stăpânitoare unică fiind fără îndoială rasa ariană cu varietatea ei europeană cea mai importantă, reprezentată de popoarele germanice.

Oricare ar fi civilizațiile omenești pe care le-am examina, chiar cea chineză, asiro-babiloniană sau egipteană, Gobineau socotește că ele au putut exista numai în măsura în care un grup arian a cucerit țările respective, introducând acolo puterea lor creatoare de cultură. Există însă o împrejurare fatală în istorie, răspunzătoare de acel fenomen pe care încă din primele pagini Gobineau anunță că îl va studia, și anume fenomenul decadenței popoarelor. Această decadență o face să rezulte Gobineau din încrucișarea imprudentă a ra-

selor, din amestecul lor, iar acest amestec i se pare lui atât de departe împins în civilizația europeană, încât soarta ei ar fi stampilată. Abia dacă în Anglittera s'ar mai găsi ceva din vechiul tip germanic pur, așa încât speranța ultimă a lui Gobineau se îndrepta către această țară. Mișcat de un astfel de sentiment își dedică Gobineau lucrarea sa Regelui George V al Angliei.

Insușirile Arianului, așa cum le expune Gobineau, sunt însă profund deosebite de acelea pe care credea a le regăsi în tradiția sa culturală Schopenhauer. Aci nu mai este vorba de panteism, idealism și determinism pesimist. Portretul Arianului este subt pana lui Gobineau cu totul altul. Iată-l rezumat într'una din paginile cărții despre „Inegalitatea raselor omenești“ : „Popoarele ariene au energie reflexivă sau, pentru a spune mai bine, inteligență energetică, simț al utilului, o perseverență care își dă seama de obstacole și găsește mijloace de a le înlătura ; o mai mare putere fizică ; un instinct extraordinar al ordinii, nu numai ca o garanție de repaos și de pace, dar ca un mijloc indispensabil de conservare și, în același timp, un gust pronunțat pentru libertate, chiar pentru aceea extremă ; o ostilitate declarată contra acelor organizații în care ațipesc, cu dragă inimă, Chinezii, precum și împotriva despotismului mândru, singura frână a popoarelor negre. Albii se deosebesc încă printr'o iubire rară de viață ; se pare că știind să uzeze mai bine de aceasta, îi atribuie mai mult preț, o menajează mai mult în ei înșiși și în alții. Cruzimea lor, când ea se exercită, are conștiința exceselor sale, sentiment foarte problematic la Negri. În același timp, această viață care le este atât de prețioasă, ei o legitimează prin rațiune. Primul dintre mobilele Arianului este onoarea. N'am nevoie să adaug că acest cuvânt, onoarea, și noțiunea civiliza-

toare pe care ea o cuprinde, sunt cu totul necunoscute Galbenilor și Negrilor, pentru a termina dubla dovadă că infensa superioritate a Albilor în domeniul întreg al inteligenței, se asociază cu o inferioritate la fel de marcată în intensitatea senzațiilor. Albul este mult mai puțin dotat decât Negrul și Galbenul sub raportul sensual. În același fel, el este cu mult mai puțin solicitat și mai puțin absorbit de acțiunea corporală, cu toate că structura sa este în mod remarcabil viguroasă“. Așa dar, flexibilitate, simț al utilului, ordine, vigoare, un adevărat tablou al colonizatorului anglo-saxon, ipostaza în forma tipului moral al Germanicului și al Arianului în genere, un tablou însă cu totul deosebit de acela peste care Schopenhauer așternuse tonuri mai intelectualizate și mai sumbre. Civilizația pe care Gobineau o atribuie cu exclusivitate Arianilor, este o civilizație practică, organizatoare. Sunt dimpotrivă bunuri culturale care pentru Gobineau nu rezultă din energiile specifice ale arianismului, ca de pildă arta. Apariția geniului artistic în omenire este, pentru Gobineau, produsul încrucișării fatale dintre Albi și Negri.

Răspunzător în întregime de toate felurile de perfecțiune culturală, de toate valorile mai înalte ale spiritului devine Arianul și, în special, Germanul, într'o altă operă consecutivă lucrării lui Gobineau, în scrierea lui Chamberlain, „Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts“. Sinteza lui Gobineau îmbrățișează întreaga istorie universală, a lui Chamberlain începe abia din evul mediu și, firește, nu-și propune să dovedească excelența culturală a tuturor Arianilor, ci având de-a-face numai cu această epocă și numai cu Europa, ele își propun să stabilească superioritatea culturală a Germanilor. Popoarele europene au fost producătoare de cultură, după Chamberlain,

În măsura în care au fost germanizate și marii producători de cultură, chiar când ei aparțin unor alte națiuni decât celor germanice, sunt de fapt germanici. Chamberlain era un nobil englez, cosmopolit prin educație. Își petrecuse parte din copilărie în Franța, la Versailles, altă parte în Elveția, pentru a termina studii de științe naturale în Universitățile germane. Acest Englez devine cu timpul un înfocat German, se stabilește în Imperiu, gravitează în jurul cercului dela Beyreuth al lui Richard Wagner, scrie una dintre cele mai frumoase cărți despre aceasta și depășind studiile științifice și muzicale, care păreau a fi obiectul exclusiv al preocupărilor sale, trece la vaste cercetări de antropologie, de filosofie, de istorie și de istoria artelor, și obține acea sinteză care este „Die Grundlagen des XIX Jahrhunderts“, o carte cu răsunset până mai ieri în tineretul amator de idei generale. Influența ideilor preconizate de un Gobineau sau Chamberlain a fost mare în Germania. Analistii lui Chamberlain au putut recunoaște ecouri din scrierile sale până și în discursurile Împăratului Wilhelm II, care se știe că era un vorbitor cu multă inițiativă în numeroase și variate ocazii.

După cum am făcut-o și în alte împrejurări, urmează după această expunere istorică, să trecem la o discuție critică. Ce trebuie deci să credem despre teoriile înfățișate mai sus? Critica este însă mai dificilă în această împrejurare, pentru că i se prezintă o suprafață relativ restrânsă. Într'adevăr, ce să criticăm aci? Să dovedești că popoarele ariane nu sunt invariabil pesimiste, idealiste, panteiste și deterministe și că în ideile gânditorilor lor pot fi identificate toate nuanțele cugetării? Să dovedești că însușirile tabloului moral pe care Gobineau ni-l prezintă pot fi și ale unor popoare purtând moștenirea altor rase

decât cea ariană ? Astfel de doctrine sunt simple afirmații de credință și, ca atare, ele pot fi primite sau respinse. Dar în măsura în care observăm factorul subiectiv care le stă la bază ; în măsura în care ele apar ca o reacțiune față de revoluționarismul francez ; în măsura în care recunoaștem în ele orgoliul unui nobil descendent din vechi stăpânitori feudali ; în măsura în care identificăm devotamentul politic pentru tezele pan-germane ; în măsura în care observăm lirismul personal străbătând toate aceste sisteme, în aceeași măsură putem aprecia mai bine valoarea lor științifică, devenită din toate aceste pricini destul de mică. Fără îndoială, sistemele respective pot deveni interesante ca arme de luptă. Atunci când suntem însă preocupați numai de găsirea adevărului, ele ne apar ca niște construcții al căror fundament științific este cu totul fragil. Căci este oare adevărat că există rase stabile ? O astfel de presupunere este cuprinsă fără doar și poate în afirmația că Ariani s'au menținut ca posesorii aceluiași atribut fizic și sufletești de-a-lungul tuturor veacurilor. În antropologie s'a afirmat uneori că rasele omenești s'au diferențiat încă din epoca neolitică și că de atunci au rămas neschimbate. Afirmația este însă hazardată, de vreme ce — după cum s'a putut stabili — în puține generații, Germanii transplantați în America au dobândit faciesul Americanilor, pentru a nu mai vorbi de transformarea însușirilor lor morale. Chiar în trecerea dela sat la oraș, tipul omenesc se diferențiază. Foarte interesante sunt cercetările antropologice care s'au făcut în Italia, asupra deosebirii tipului omenesc la oraș și în regiunea de sate care împrejmuesc orașul. Modul de viață, ocupația, poate alimentarea, modifică în mod netăgăduit tipul omenesc fizic și moral, după trecerea unui interval de timp relativ redus. Și atunci este oare posibil ca Ariani

pe care o ipoteză, de altfel de mult lichidată, îi făcea să coboare din India, schimbându-și mediul și devenind Germani ai Nordului Europei sau colonizând Egiptul, ca o clasă stăpânitoare, să fi rămas aceeași rasă, cu însușiri fizice și sufletești identice ?

Dar se poate oare dovedi că aceleași rase au produs culturi diferite ? În cazul afirmativ teoriile rasiale devin cu atât mai slabe. Guvernul crede însă a putea stabili că răspunderea civilizației din Persia și Grecia o are elementul arian, așezat la un moment dat peste popoarele autohtone. Cu toate acestea între cultura persană și cultura grecească există mai multe deosebiri decât asemănări, astfel că dacă rasa ariană a fost — și într'un caz și în celălalt — cauza acestor civilizații, ea a lucrat pentru a obține efecte cu totul deosebite. Nu cumva este deci mai potrivit, alături de rasă, a invoca o multiplicitate de alte cauze pentru a explica felul de a fi al unor civilizații atât de diverse ?

Nu numai însă că aceeași rasă poate susține culturi diferite, dar rase felurite pot recepta culturi identice. Să amintim de pildă cazul Ungurilor în Europa. Ungurii sunt de origine mongolă și, cu toate acestea, ei au receptat cultura europeană. Dacă în condiția lor rasială s'ar fi găsit impedimentul civilizației lor în sens european, atunci fenomenul culturii maghiare, al așezării și încadrării lor în curentul de dezvoltare al culturii europene, ar fi un paradox absolut inexplicabil.

În sfârșit, în culturi unitare se pot distinge tipuri de rasă foarte felurite. După cercetările făcute în Italia de Nord, oamenii au statura înaltă, craniul scurt, părul blond, ochii albaștri ; pe câtă vreme în Italia de Sud, oamenii au statura mică, craniul lung și culoarea părului și a pielii închisă. Aceste deosebiri antropologice anulează oare

unitatea culturii italiene ? Desigur că nu. În cazul acesta nu trebuie însă să spunem că purtătoarea acestei unități nu este rasa, ci alți factori, mai cu seamă de ordin moral ?

În sfârșit, există inegalitate între rase ? Există rase superioare și rase inferioare ? Este o problemă pe care și-au pus-o nu numai Germanii, dar cu o tendință mult mai științifică, unii dintre sociologii americani, căci problema raselor a fost foarte arzătoare și în Statele Unite. Imigrația Negrilor, bine venită câtă vreme munca se servea de sclavi, dar inoportună, din momentul în care muncitorii negri au început să facă o concurență periculoasă Albilor, a creat o problemă foarte acută în America de Nord. În aceste împrejurări, s'a afirmat din nou punctul de vedere al inegalității raselor, ca o îndreptățire a cruzimii pe care imigranții mai vechi au arătat-o uneori față de populațiile colorate. Au fost însă și oameni inspirați de bună credință care au negat această inegalitate. Inegalitatea raselor, spune de plidă un antropolog ca Franz Boas, în una din lucrările care rezumă o bună parte a cercetărilor făcute în această privință, poate să fie numai un rezultat al duratei sau al rapidității de dezvoltare cu care feluritele grupuri omenești au crescut în civilizație ; dar această rapiditate sau durată nu dovedesc absolut nimic cât privește aptitudinea lor culturală esențială. Ce înseamnă oare dacă un grup etnic, de plidă Anglo-Saxonii, se găsesc la un punct de dezvoltare pentru care a trebuit o evoluție de 105.000 ani, pe câtă vreme Negrii din Africa centrală se găsesc la un stadiu pentru care au fost necesari 5.000 ani mai puțin ? Ce înseamnă aceasta în perspectiva geologică, în care trebuie să ne așezăm atunci când este vorba de rasele omenești ? Desigur, destul de puțin. Împrejurările vieții au putut să decurgă într'un astfel de mod, încât punctul de plecare



către aceleași ținte să fie mai îndepărtat pentru Anglo-Saxoni, mai apropiat pentru Negri. Aceasta nu dovedește niciodată vreă inferioritate funciară a Negrilor și nu poate justifica tratamentul care li s'a aplicat uneori.

Iată câteva date științifice care pot fi valorificate în problema raselor. Ele ne autoriză, ca renunțând la conceptul de rasă, să vorbim totuși de anumite tipuri omenești fizice și morale, determinate de certe condiții de viață comună, în anumite condiții cosmice și sub influențe economice și morale, aparținând unor categorii despre care urmează să ne mai ocupăm. Cu alte cuvinte, dacă prin teoria raselor nu voim să spunem decât că sub influența mediului natural, social și cultural se creiază în sufletul omenesc deprinderi permanente de viață și creațoare de cultură într'un sens anumit, atunci este evident că printre condițiile materiale ale culturii, trebuie să trecem, dacă nu rasa, atunci naționalitatea, dar dacă prin rasă înțelegem un fel omenesc care se transmite chiar când mediul este schimbat și celelalte condiții au devenit diverse, dacă mai ales sfera ideilor analizate aci admite diferențierea raselor în superioare și inferioare și autorizează, ca atare, cruzimea și asuprirea celor care își conferă singuri titlurile superiorității asupra tuturor celorlalți oameni, atunci contribuția teoriei raselor în filosofia culturii mi se pare că trebuie respinsă.

## 1. b. Condițiile spirituale ale culturii.

### XIV. TRADIȚIA

Am analizat în capitolele trecute trei dintre condițiile care determină formele pe care cultura le ia în dezvoltarea ei și anume mediul, geniul producției economice și rasa. Toate aceste condiții sunt legate de un suport material și de aceea este potrivit să le trecem sub rubrica largă a condițiilor materiale ale culturii, urmând acum ca într'oa altă serie de capitole, să analizăm condițiile ei spirituale, adică acele care aparțin unui suport sufletesc.

Incepem cu prima dintre aceste condiții și anume cu tradiția. Ce este tradiția? Scurt spus, tradiția este influența muncii culturale anterioare asupra celei prezente. Noi am arătat însă, dela începutul acestui studiu, că un postulat de bază al activității culturale este credința că omenirea se poate depăși pe sine în fiecare moment al activității ei. Acolo unde nu există credință în progres nici cultura ca formă a activității omenești nu se poate produce. O creație culturală rezultă totdeauna din credința că există încă teme nedeslegate, dar pentru care puterile omenești sunt îndestulătoare.

Nu cumva această împrejurare de bază pentru a înțelege viața culturală se găsește într'oa relativă contradicție cu ceea ce anunțăm că alcătuiește una din condițiile

de seamă ale culturii, cu tradiția ? Nu cumva există antagonism între acel fel al lucrurilor care aduce pe producătorul de cultură să suporte influența muncii culturale anterioare și să se lase determinat de ea și cealaltă împrejurare, grație căreia el năzuește să-și pună teme noi și să aducă noi soluții în omenire ? În felul acesta problema filosofică a tradiției coincide cu problema raportului dintre tradiție și inovație. În lumina acestei distincții vom debate și noi problema în acest capitol.

Cum lucrează tradiția ? În ce fel tradiția devine o condiție a muncii culturale, cum determină ea formele pe care cultura este menită să le ia ? Iată întrebările la care trebuie să răspundem acum. Tradiția lucrează mai întâi prin instituții. Dar ce este o instituție ? Ați văzut că actele culturale obiective se cristalizează în opere. Când aceste opere se constituiesc ca un cadru al muncii culturale într'o anumită epocă, ele primesc numele de instituții. Așa, de pildă, creația politică, actul cultural obiectiv de ordin politic, creiază cadrele activității politice, adică Statul. Tot astfel, creația științifică se constituie la rândul ei într'un cadru al activității științifice viitoare și, în cazul acesta, avem de-a-face cu instituțiile de cultură superioară, în care el elaborează știința timpului, Universitățile, Instituțiile de cercetare, Academii, etc. Exemplele pot fi înmulțite, dar ceea ce ne interesează deocamdată este să înțelegem bine firea așa numitelor instituții, care nu sunt decât opere culturale constituite ca niște cadre ale activității culturale ulterioare. Având însă să se desfășoare în niște cadre rezultate din spiritul culturii trecute, ceva din acesta va intra și în munca culturală prezentă și astfel, prin instituții, tradiția, expresia creației trecute, lucrează asupra celei actuale.

**Dar tradiția lucrează nu numai prin instituții dar și prin**

ceea ce, cu un singur cuvânt, se numește educație. În adevăr, atât materialele cât și mijloacele de care se servește creația culturală sunt transmise creatorilor de cultură prin educația de toate categoriile, prin aceea pe care o primește insul din familia sa, din mediul social în care se dezvoltă, apoi din școlile în care cultura sa se desăvârșește. Cu drept cuvânt se vorbește deci despre un adevărat paradox al educației, despre care este neapărat necesar să ne întrebăm și noi. În adevăr, educația trebuie să te pregătească pentru soluționarea temelor de viață contemporane. Educația trebuie să-ți dea armele cu care să-ți poți susține lupta și să-ți pregătești isbânda în încordarea socială a vremii pe care viața ta o străbate. Însă pentru această luptă vitală, educația te înzestreză cu niște arme, care sunt rezultatul unei munci de cultură anterioară. Este o împrejurare adeseori observată și care a fost transformată într-o critică destul de aspră adresată instituțiilor ori persoanelor care sunt însărcinate cu opera educativă. S'a observat, așa dar, că stă în firea tuturor acestor instituții și persoane un anumit reacționarism, căci acestea reprezintă punctul de vedere al rezultatelor acumulate până acum, așa că ele își desfășoară acțiunea totdeauna dintr'o anumită situație morală, a cărei semnificație mai adâncă este câștigarea generației noi pentru pozițiile de cultură ale trecutului. Această împrejurare s'a putut uneori desvolta până la gradul unei crize grave, ca în școala medievală, unde orice progres științific era oprit, unde reacționismul școlii devenise oarecum un fapt scandalos. Trebuie să spunem însă că această condiție s'a îndulcit până la cel mai înalt punct pe care firea instituțiilor educative o permite, în școala modernă, care nu odată afirmă că se ocupă de prepararea ucenicilor ei în vederea noilor contribuții la știința și problemele vitale ale timpului. Astfel

de expresii revin neconținut în legile relative la instituțiile moderne de cultură. Ele nu puteau fi pronunțate însă în legătură cu școala medievală, fiindcă spiritul corespunzător era absent, vechile universități ale veacului al XII-lea și al XIII-lea fiind puse în serviciul unei științe al cărei cuprins era etern, pentru că, după credința timpului, el era revelat. Iată deci o deosebire importantă între școala modernă și școala medievală. Dacă totuși în firea educației, chiar a celei mai noi, există o aderare la trecut, un reacționarism latent, lucrul este cu totul firesc și într'un fel chiar necesar. Trebuie în adevăr să existe cineva care să fie paznicul tradiției culturale, împiedecând împrejurararea foarte păgubitoare care ar consta din neconținuta reluare a muncii culturale dela început. Chiar interesele inovației impun școlii să nu renunțe la paza și transmiterea continuă a bunurilor care până la un moment dat s'au înglobat în marele rezervoriu al culturii umane.

Revenind la problema mijloacelor prin care tradiția lucrează, trebuie să vorbim acum despre imitație. Imitația este unul din adjuvantele cele mai puternice ale tradiției. Orice activitate omenească ascultă de legea minimului de efort și ar fi curios ca numai activitatea culturală să nu cadă și ea sub aceeași lege. Evident, a imita este mai ușor decât a crea. Imitația culturală nu constituie un ideal. Inovația este adevăratul scop al culturii, dar și imitația își are rolul ei, pentru că datorită ei se întreține atmosfera generală de cultură, din care se pot închea, din când în când, contribuții originale și puternice. Dacă am dori cu totul suprimarea activității imitative în domeniul culturii, în așteptarea geniilor problematice, barbaria ar avea tot răgazul să se instaureze. Este sigur apoi că însăși mintea cea mai puternică și cea mai originală, are nevoie de alimentul acestui oxigen răspândit în atmosferă și din

care forța culturală se aprinde. Istoria feluritelor ramuri ale culturii stabilind influențele din care cele mai de seamă fapte de creație sunt țesute, precizează însemnătatea imitației în câmpul științelor, al artei, al elaborării idealurilor morale și religioase.

Un alt mijloc de care tradiția se servește este ceea ce vom numi asimilarea expresiei proprii cu o expresie străină. Opera culturală este expresivă pentru un suflet individual sau colectiv. Orice operă este un document al motivelor intime care lucrează într'un asemenea suflet ; aş spune că în orice operă de cultură este un lirism latent, emanație a părții cele mai intime a subiectivității creatorului. Dar pentru ca această expresie sufletească pe care o considerăm acum în opera culturală, să devină comunicabilă, pentru ca ea să se socializeze, pentru ca ea să intre în comunitatea oamenilor și, în felul acesta, pentru ca oamenii înșiși să se bucure de ea, opera trebuie să întrebuinteze un limbaj comun ; ea trebuie să cedeze ceva din propria ei diferențiere absolută care ar face-o intrasmisibilă, pentru a-și asuma acel fel de a fi, în virtutea căruia orice suflet poate s'o înglobeze în sine. Astfel, când o înaltă și originală inspirație străfulgeră pe poet, pentru a o face comunicabilă, poetul are nevoie să o toarne într'un anumit tipar prestabilit, în genuri și procedee literare tradiționale, existând ca niște categorii prestabilite în mintea cititorilor cărora el li se adresează și prin care, în același timp, se ușurează procesul ei de percepție. Tot astfel, un muzicant, un artist plastic, dar și toți ceilalți creatori de cultură, în măsura în care ei doresc ca bunul cultural respectiv să intre în societatea oamenilor, ei sunt nevoiți să se exprime în limbajul de forme culturale, comun unei societăți și unei epoci. Dar întrebuintând acest limbaj comun de forme, ceva din spiritul culturii care

le-a produs în trecut se introduce în creațiunea prezentă și în felul acesta tradiția își găsește încă unul din mijloacele sale.

Un alt mijloc prin care tradiția lucrează este nevoia de a introduce cât mai multă precizie și siguranță în opera culturii ; nevoia de a ocoli aventura, întreprinderea hazardată. În propria noastră viață oridecâteori suntem puși într'o împrejurare de mare importanță, observăm că nu ne dirijăm după motive ale momentului, ci după motive tradiționale. „Facem ceea ce au făcut părinții noștri“ este o declarație pe care o auzim adeseori în gura oamenilor aflați într'un moment hotărîtor al vieții. Tradiția este în adevăr o experiență verificată îndelung și, în această calitate, mijloacele pe care ea ni le pune la dispoziție sunt menite să ne îndrumeze către rezultate de o precizie și siguranță mai mare decât acelea pe care le poate prevedea inteligența individuală, condusă exclusiv de motive proprii și momentane.

În sfârșit, mai trebuie adăugată o împrejurare în care tradiția se afirmă uneori. Există într'o societate fel de fel de cercuri sociale, care se găsesc în luptă violentă sau în concurență pașnică, dar dintre care unele reușesc la un moment dat să capete preponderența, în sensul că ele îndrumează întreaga viață a societății. Dreptul public vorbește despre guvernanți și guvernați ; istoria distinge între stăpânitori și supuși. În societatea modernă a democrației, această stare a lucrurilor nu este cu plăcere recunoscută, pentru motivul că negarea ei conduce la multe abuzuri. Se spune și se dorește ca poporul să se conducă pe sine însuși, dar observația societății ne lasă să întrezărim cu ușurință faptul că există anumite cercuri sociale, care la un moment dat au conducerea sau inițiativa hotărîtoare. În măsura în care aceste cercuri determină în-

treaga viață a societății, ele condiționează și întreaga sa activitate culturală. Și atunci, aceste cercuri influente, prin instituțiile pe care le creiază, prin sistemul de educație pe care-l impune sau numai îl sugerează, prin ideologia generală pe care o răspândește, caută să perpetueze lumea sa proprie de motive, formele sale proprii de cultură. Pentru că această lume ajunsă la influență dorește să se mențină pe sine, ea este în mod firesc conservatoare. Astfel de cercuri dorind să se conserve pe sine, pe calea transmiterii formelor ei proprii și originale de viață culturală, ceva din spiritul tradițiilor ei se scurge și pe această cale.

Iată deci mijloacele de care tradiția se folosește și iată, fără îndoială, proba că tradiția poate să fie socotită de noi drept una din condițiile de seamă în producerea aspectelor culturii. Dacă din aceste considerații se cuvine să scoatem și anumite concluzii normative, atunci se poate spune că nu trebuie dorit despotismul tradiției, până la gradul care ar împiedica inovația, libertatea, spontaneitatea creatoare. Acceptarea acestui punct de vedere ar fi sentința de moarte a oricărei adevărate creații culturale. Tradiția este însă o forță necesară și binefăcătoare, atunci când se echilibrează cu libertatea și inovația. Găsirea acestui just echilibru a fost secretul marilor culturi în epocile lor de înflorire.



## XV. CANTITATEA GRUPULUI SOCIAL

Trecând la studiul condițiilor spirituale ale culturii, ne-am ocupat despre tradiție, definind-o drept influența muncii culturale anterioare asupra acelei prezente și arătând, în același timp, care sunt mijloacele ei și prilejurile în care intervenția ei este socotită necesară. Cu precizările făcute până acum n'am epuizat însă teoria tradiției, pentru că o altă întrebare de seamă este dacă valoarea tradiției rămâne aceeași în orice fel de grupuri sociale; dacă nu cumva există o variație în influența pe care tradiția o dobândește și această întrebare suscită pe aceea relativă la împrejurările care fac din tradiție un bun întrebuințat mai deseori în unele societăți, mai neglijat în altele.

Aceste împrejurări aș vrea să le concentrez într'o singură formulă, spunând că valoarea tradiției stă în relație cu cantitatea grupului social, într'un fel pe care îl veți vedea îndată. Despre importanța cantității în determinarea aspectelor sociale, a vorbit printre cei dintâi, sociologul Simmel în tratatul său de „Sociologie“. Simmel face în adevăr observația că o căsătorie în care nu există copii, are de sigur un alt aspect decât o căsătorie în care există un copil. Dar o căsătorie în care există un singur copil este iarăși deosebită de o căsătorie în care există doi copii. Cantitatea persoanelor care intră în grupul social modifică deci aspectul acestui grup. Tot astfel, observă mai departe Simmel, în cazul unui oraș cu 10.000 locuitori, în care ar exista un singur milionar, prezența acestuia în oraș are mult mai multă importanță și pentru situația sa

față de concetățeni și pentru aspectul general pe care orașul îl capătă, decât un oraș care ar avea 500.000 locuitori, dar și 50 de milionari.

Intrebarea care se pune acum este dacă influența cantitativului în materie socială nu poate cumva să arunce o lumină și asupra valorii tradiției în grupurile sociale de o cantitate mai mică sau mai mare, dacă nu cumva există o determinare cantitativă a valorii pe care tradiția o asumă în diferitele societăți. În această privință cred că se poate formula un fel de lege, spunându-se că raportul dintre importanța tradiției și cantitatea grupului social este invers proporțional. Cu cât grupul social este mai mic, cu atât influența tradiției este mai puternică. Cu cât grupul social este mai întins, cu atât influența tradiției este mai slabă.

Intr'adevăr, gândiți-vă la grupurile sociale cele mai restrânse, la familie mai întâi. În familie importanța tradițiilor este incontestabil mai mare decât în grupurile sociale mai extinse. Ba aș spune chiar că din punct de vedere psihologic, o familie — o adevărată familie întemeiată, nu intră în acel proces de descompunere care pe alocurea o atinge — se prezintă ca o sumă de tradiții foarte constrângătoare. Fiecare familie își are habitudinile ei, felurile sale de a vedea lumea, expresii favorite, deprinderi de viață, o meserie care se perpetuează printre membrii ei, anumite antipatii sau simpații care se transmit uneori prin mai multe generații, ca de pildă apartenența la un anumit partid politic. Tot astfel stau lucrurile și în alte grupuri sociale restrânse și a căror tendință este să nu se extindă, ca de pildă în aristocrații. O aristocrație se rezolvă, poate într'o măsură superioară chiar familiei, într'un grup de tradiții perpetuate. O conștiință aristocratică este, din punct de vedere social, o conștiință

condusă de motive tradiționale. Această valoare a tradiției în aristocrații stă în legătură directă și evidentă cu mica întindere a acestui grup social. Dar comparați societatea unui sat cu aceea a unui oraș. Este evident că tradițiile sunt mult mai puternice la sat. Vorba despre pierderea tradițiilor, pe care o auzim adeseori, de pildă în împrejurarea colinelor, traduc fenomenul atenuării tradițiilor prin trecerea dela un grup social mai restrâns la unul mai extins. Explicația acestor fapte stă în împrejurarea că într'un cerc social restrâns, întâmpinăm oameni relativ de aceeași proveniență, pe când într'un cerc social mai extins găsim indivizi de proveniențe deosebite, aducând fiecare cu sine tradiția sa proprie, iar în această confruntare a numeroase tradiții, forța fiecăreia din ele trebuie evident să scadă.

Dar exemplele pentru ceea ce numesc dependența dintre extinderea cercului social și influența tradiției sunt prea numeroase și este vorba de ales între ele. Iată unul din acestea. Se vorbește adesea despre ritmul inovator, despre civilizația foarte progresivă a Americii de Nord și deplângem atunci împrejurarea că pe continentul nostru noutățile intră greu în viața publică. Această stare a lucrurilor este atribuită faptului că fiind o civilizație nouă, America nu este îngreunată de tradiții, capabile s'o facă puțin receptivă la noutate. Dar acest raționament mi se pare puțin solid, de vreme ce totuși America are o vechime suficientă ca să-și fi constituit tradițiile ei. Ceea ce este însă caracteristic în civilizația americană este extinderea și varietatea enormă a grupului social. Această particularitate mi se pare că explică forța relativ mică a tradițiilor și entuziasmul puternic, veșnic viu, pentru inovație.

Iată cum ceea ce Simmel observă în legătură cu condi-

ționarea cantitativă a grupurilor sociale, se poate aplica cu oarecare succes după cât socot, și la problema tradiției. Dar determinarea cantitativă a grupurilor sociale, nu cumva are și o altă importanță în problema noastră? Nu cumva am putea găsi și alte consecințe ale factorului cantitativ asupra formelor materiale pe care le ia cultura? Astfel, dacă ne oprim la câteva exemple răslețe, putem ușor vedea cum în toate domeniile culturii există o influență apreciabilă a cantității grupului social. De pildă, trecerea așa de hotărâtoare în istoria economiei dela comerțul prin schimbul de mărfuri — vechiul troc — la comerțul în înțelesul modern, adică comerțul mijlocit prin speța neutră a banului este determinată de extinderea grupului social. Atunci când producătorii de felurite bunuri nu s'au mai putut găsi cu ușurință unii pe alții, fiindcă grupul social se extinsese prea mult, a trebuit neapărat să apară ideia acestei spețe neutre, fungibile, care este banul, prin intermediul căruia mărfurile să se poată schimba cu facilități între ele. Apoi în măsura extinderii progresive a grupului social, întâmpinăm apariția comerțului bancar, precum și fenomenul atât de important, pentru înțelegerea civilizației noastre, al înlocuirii meseriilor prin industrii. În adevăr, în momentul în care grupul social s'a extins în asemenea măsură încât trebuia o producție abundentă, capabilă să satisfacă cererea unui public foarte numeros, în acel moment a trebuit să apară mașina în locul mâinii lucrătorului. Care a fost consecința acestei schimbări asupra formării unei noi clase și, odată cu aceasta, asupra întregii culturi, s'a arătat de mult.

În cazul valorilor politice, găsim de asemeni exemple care să ilustreze această dependență a aspectelor culturale de factorul cantitativ. Comparați de pildă etatismul din Antichitate cu liberalismul modern. În așa numitele

democrații ale Antichității, individul era cu desăvârșire la dispoziția statului care intervenea în controlul activității sale de toate felurile. Ba chiar și în supravegherea vieții celei mai intime, de pildă când autoritatea grecească, după înfrângerea dela Leuctra, a ordonat tuturor mamelor să se bucure că fiii lor au murit în luptă și dimpotrivă să se jelească de moarte, auzind că copii au scăpat și se găsesc pe drumul înapoierii în cetate. Această dependență totală a individului față de stat, stă în contrast isbitor cu liberalismul modern, care constă în neatârnamarea progresivă a omului de subț raza de influență a autorității statului. De acest contrast dă socoteală într'o anumită măsură tocmai extinderea mai mică sau mai mare a grupului social.

În domeniul valorilor etice mi se pare deasemeni că se poate vorbi de o influență a factorului cantitativ. După cum circulă vorba despre pierderea tradițiilor în trecerea dela sat la oraș, tot așa se vorbește în aceleași împrejurări despre creșterea imoralității. Căci, este evident că în societățile mai restrânse, supravegherea reciprocă fiind mai puternică, ținuta etică a fiecăruia este mai controlată, ceea ce înseamnă un bine, dar poate însemna și un rău, fiindcă dacă se poate vorbi de o moralitate superioară a cercurilor mici, se poate cu siguranță vorbi și de o ipocrizie mai marcată a acestora. Dar în afară de aceasta există în societățile mici un contact personal, viața socială se rezolvă acolo în relațiuni de intimitate care îi dau o omenie simplă, adâncă și cordială. Gândiți-vă de pildă la lumea pe care ne-o aduc basmele lui Tolstoi cu conflictele lor etice de mare adâncime și înțelegeți-le, așa cum se cuvine, dezvoltându-se în mijlocul unor grupuri sociale, unde relațiile omenești nu au aceea glacialitate abstractă, existentă în raporturile dintre

oamenii aparținând unor societăți mai întinse. În societățile extinse dimpotrivă, relațiile etice caută să evolueze către obiectiv, către norma impersonală, adică să se transforme într'un sistem de prescripții juridice. Există în societățile mari, după cum observă cu multă subtilitate Simmel, o evoluție a eticului către juridic.

În ceea ce privește valorile teoretice, se observă adeseori că societățile extinse sunt mult mai intelectualizate. Dar să vedem ce devine valoarea teoretică, atunci când o urmărim producându-se într'un grup social mai mic și într'unul mai numeros? În această privință trebuie observat că pe când micile societăți intelectuale, grupurile de cercetători întruniți în Academii și Institute, vor cultiva memoriul savant, contribuția specială, publicul întins al oamenilor curioși de știință va prefera totdeauna cartea de popularizare. Între memoriul savant și cartea de popularizare există o deosebire de stil interior, care corespunde cantității deosebite a grupului social pentru care ele sunt făcute.

În sfârșit, în ceea ce privește valorile estetice, avem din nou posibilitatea să accentuăm importanța factorului cantitativ. Gândiți-vă, de pildă, la literatura pentru popor, așa cum au ilustrat-o în veacurile trecute eposurile medievale, opere care isbesc imaginația și aparțin unei arte mai ușoare, mai convenționale, creații de simboluri, alegorii și tipuri generale, unde Charlemagne este Împăratul atot-puternic și Roland bravura romantică întrupată. Interesant de văzut este cum aceste însușiri reapar într'o artă care trăiește în contact cu masele cele mai întinse ale vremii noastre, în arta cinematografică, unde regăsim de asemeni aceeași statizare convențională, aceeași acțiune directă și puternică asupra imaginației, tot atâtea însușiri înstrăinând pe delicați,

care doresc mai degrabă o artă de nuanțe și de caracterizări individuale mai profunde. Comparați apoi această artă pentru cercurile largi ale societății cu poezia de cenaclu. Esoterismul acesteia, absconșitatea pe care de bună voie ea și-o asumă, rezultă din faptul că poezia respectivă se găsește în strânsă dependență de cantitatea mai mică a grupului social în care ea este menită să trăiască și căreia i se adresează. O astfel de deosebire alcătuiește unul din contrastele cele mai interesante ale dezvoltării artistice prezente. Observăm, în adevăr, în vremea noastră, o artă foarte diferențiată, apreciată numai de o minoritate, coexistând cu o artă foarte populară, evoluând către convențional și către senzațional. Despre deosebirea aceasta nu poate da socoteală decât felul cantitativ deosebit al grupurilor sociale cărora aceste creații li se adresează.

Dacă trecem la valoarea religioasă și aci deosebirea dintre misticismul anumitor grupuri religioase și formele obiective ale religiei instituite, organizată în biserică, nu poate fi explicată decât tot prin cantitatea deosebită a grupului social care susține aceste felurite manifestări. Iată cum, împrumutând exemple din toate valorile, putem să ilustrăm faptul că așa numita cantitate a grupului social este o altă condiție importantă a formelor pe care cultura le ia. Alături de mediu, genul producției, rasă și tradiție, trebuie să accentuăm ca o condiție importantă a formelor speciale pe care viața culturală le dobândește și factorul cantitativ.

•  
• •

Pentru a istovi capitolul condițiilor culturii, ar mai trebui să vorbim de încă una. Dar acesteia nu putem să-i acordăm dezvoltări speciale, de vreme ce ea e studiată

de întregimea analizei noastre și deoarece problema pe care ea o pune se întreșe cu întreaga sferă de preocupări ale acestui studiu. În adevăr, după ce am arătat care este valoarea fiecăreia din condițiile enumerate mai înainte, ar trebui să arătăm cum fiecare dintre valorile care conduc câte un aspect al muncii culturale într'o societate, condiționează restul manifestărilor culturale, conduse de celelalte valori. De pildă, cineva care lucrează în cuprinsul valorii teoretice, un savant, prin rezultatele pe care le scoate la iveală, va avea repercusiuni în toate celelalte domenii ale culturii. Astfel când Darwin și naturaliștii din prima jumătate a veacului trecut porneau vasta lor anchetă în științele biologice, ei nu-și închipuiau că în curând repercursiunile cercetărilor lor vor fi resimțite în domenii atât de diferite, ca de pildă în morală, producând acolo etica lui Nietzsche sau, în literatură, ocazionând naturalismul. Imprejurarea trebuia să se producă însă datorită tocmai aceluia fapt a cărui fire am avut ocazia s'o punem de atâtea ori în lumină și care este unitatea structurii psihice. Legea acțiunii reciproce a valorilor trebuie deci reamintită și în această împrejurare, deși nu i se poate consacra acum o analiză specială, de vreme ce neconținut noi ne-am ocupat de ea și deoarece spiritul întregului nostru studiu stă în faptul de a sublinia stânșna dependență în care se găsesc feluritele manifestări ale culturii. Faptul unității culturii și legătura funcțională dintre feluritele ei manifestări, este viziunea de bază care a condus o mare parte din explicațiile acestui curs.

Incheind cu studiul condițiilor care determină aspectele materiale ale culturii, trebuie acum să ne întrebăm care sunt mijloacele de care se servește ea, pentru a ajunge la acele idealuri, al căror studiu îl vom întreprinde ~~la~~ **în** abia în partea finală a acestei cărți.



## B. b. MIJLOACELE CULTURII



## XVI. TEHNICA ȘI FAPTUL TEHNIC

Înceind capitolul consacrat condițiilor culturii, anunțăm că vom începe a studia mijloacele ei. Ce sunt aceste mijloace vom arăta mai bine încercând să le delimităm față de condițiile examinate mai înainte. Vom vedea însă că această delimitare nu este absolută și că între condițiile și mijloacele culturale există un dosaj de deosebiri și asemănări. Condițiile culturii sunt acele realități de fapt care determină creația culturală, fiind însă suportate în mod pasiv de către creatorul de cultură. Mijloacele culturale sunt întrebuințate însă în mod activ de către acest creator. Clima sau rasa, de pildă, sunt independente de voința producătorului de bunuri economice, a artistului sau a omului politic. Toți aceștia le suportă fără să aibă întreaga putință de a se elibera de ele. Considerată ca un mijloc cultural, tehnica sau școala sunt însă mijloace, pentru că sunt făurite de el și întrebuințate în vederea realizării unor scopuri.

Deosebirea pare prin urmare categorică. Cu toate acestea sunt și unele apropieri între mijloacele și condițiile culturii. Astfel, se poate spune că mijloacele sunt expresia unor condiții în vederea atingerii unui scop. Așa, unealta pe care și-o fabrică omul este determinată, pe de o parte, de scopul pe care-l urmărește creatorul

cultural, iar pe de altă parte, de condițiile de care creatorul trebuie să țină neapărat seama. În acest fel se poate într'adevăr spune că mijloacele culturale sunt o expresie a condițiilor culturii. Iată exemplul școlii primare, unice, generale și obligatorii pentru întreaga națiune. Este un mijloc cultural, dar unul în care dobândește expresie o anumită condiție a culturii și anume democra-tismul modern. În felul acesta, deosebirea dintre mij-loacele și condițiile culturale nu este chiar atât de hotă-rită, după cum o anunțăm la început. Am putea căuta deci aiurea deosebirea care să separe radical mijloacele de condiții și împingând ancheta mai departe, am putea spune că așa zisele condiții ale culturii sunt anterioare și independente de creatorul cultural. Rasa și clima sunt anterioare producției culturale actuale și independente de creatorul cultural, pe câtă vreme mijloacele sunt con-temporane și dependente de acesta. Noi nu putem să gândim un mijloc cultural în afară de omul care-l gă-sește bun și capabil de a-l apropia de ținta pe care o urmărește. Putem gândi însă o condiție ca fiind independen-tă și anterioară creatorului de cultură. Dar și în această privință deosebirea nu este perfect tranșantă. Căci există condiții care sunt și ele dependente și contim-porane cu creatorul culturii. Astfel, printre condiții, am enumerat și tradiția ca și genul de producție, adică niște stări de fapt contemporane cu istoria omenirii și depen-dente de om. În această privință este necesară încă o precizare. Există condiții care au fost mijloace. Genul pro-ducției este un fost mijloc. La rândul ei tradiția, ca sumă a creațiilor culturale trecute în lucrarea lor de influen-țare asupra celor prezente, pot să fi fost și ele mijloace, devenite condiții prin vechime și repetare îndelungă : deci un nou și interesant raport între mijloace și condiții.

Am spus că mijloacele culturii iau forma pe care au impus-o condițiile ei. Dar mijloacele culturii sunt determinate și de scopurile către care ele se îndreaptă. Ceea ce este un mijloc cultural, atârnă prin urmare de doi factori : de condiția pe care creatorul cultural o suportă pasiv, dar și de scopurile cărora ele le sunt subordonate. Care sunt însă scopurile culturale ? Realizarea valorilor. Câte valori, atâtea scopuri și atâtea categorii de mijloace. Ați văzut că există valori economice, teoretice, estetice, politice, etice, religioase și, prin urmare, trebuie să existe tot atâtea mijloace puse în slujba acestor valori. Noi nu ne putem însă opri la studiul mijloacelor subordonate fiecăreia dintre aceste valori, pentru că aceasta ne-ar introduce în domeniul științelor culturale speciale, al economiei politice în ce privește valoarea economică ; al metodologiei științelor pentru valoarea teoretică, al științei politice pentru valoarea politică, ș. a. m. d. Este evident că nu putem studia aci mijloacele afectate în mod special fiecăreia dintre aceste valori, pentru că atunci ar trebui să extindem studiul nostru până a-l face cuprinzător pentru toate aceste științe laolaltă. Dar pentru că noi ne ocupăm de o disciplină filosofică, de filosofia culturii, este limpede că nu putem studia decât ceea ce este general în aceste felurite mijloace ale culturii.

Dar valorile culturale, spuneam încă dela începutul acestui studiu, sunt de două feluri. Există valori culturale obiective, care consistă în realizarea de fapt a unei valori într'un material ; care sunt făcute, așa spune, din însămânțarea unei valori într'o materie, prin prelucrarea acesteia. Există apoi valori subiective, a căror realitate pur mintală stă în faptul de a gândi un obiect în sfera unei valori. Din acest punct de vedere, putem distinge două mari categorii de mijloace, și anume mijloace care

ajută realizării unei valori obiective și mijloace care ajută realizării unei valori subiective; mijloace care solicită producția culturală și mijloace care solicită receptivitatea pentru cultură.

Dar și în această privință, ca în toate clasificările, deosebirea trebuie atenuată, arătând că aceste două feluri de mijloace se condiționează între ele. În adevăr, pentru a deveni producător de cultură, trebuie să trăiești cultura timpului tău și astfel mijloacele obiective sunt până la un punct determinate, încadrate, solicitate, de mijloacele culturale subiective. Valoarea acestei distincții se menține totuși, întrucât într'una din categorii întâmpinăm preponderența elementului obiectiv, pe când în cealaltă este evidentă predominarea elementului subiectiv. Ne vom opri mai întâi la mijloacele obiective ale culturii, adică la acelea care ajută, sprijină, solicită producția culturală.

Suma tuturor mijloacelor culturale obiective alcătuiește ceea ce cu un singur cuvânt se numește tehnica. Tehnica este, după cum se exprima odată un filosof, știința activității omenești pusă în slujba anumitor năzuințe culturale. Astfel preveniți, vorbind despre tehnică, nu vom înțelege numai tehnica industrială sau mașinistă, așa cum cuvântul este adesea întrebuințat. Acest înțeles este cu totul restrâns. Sfera tehnicei este de fapt cu mult mai întinsă. În tehnică intră fără doar și poate mașinismul industrial, dar și metodele speciale ale științelor, procedeele activității în laboratorul de chimie, de fizică sau de biologie, mijloacele de care savantul se servește în biologie, acelea de care se slujește el în organizarea unui muzeu botanic sau zoologic, etc. Procedeele artelor frumoase intră și ele în noțiunea de tehnică, apoi suma tuturor măsurilor de prevedere și ameliorare socială, în fine propaganda culturală, regulile de înființarea și organiza-

rea unei biblioteci, de răspândire a cărții, de întrebuințare a filmului, a radio-difuziunii, etc. Iată deci cu cât este mai bogat cuprinsul noțiunii de tehnică, decât acela pe care i-l atribuie persoanele care vorbesc de tehnică în înțelesul exclusiv de mașinism.

Dar dacă putem străbate cu ușurință domeniul tehnice, rămâne să ne întrebăm ce este faptul tehnic? Definind tehnica drept suma tuturor mijloacelor de care ne ajutăm în producția culturală, n'am definit încă ceea ce este fiecare fapt tehnic în parte. În această privință putem spune că faptul tehnic este actul care coordonează o aspirație omenească cu o lege a naturii. Orice deosebită aspirație umană ajunge să coincidă cu o lege a firii, oricâteori producem o adaptare a unei legi naturale la o aspirație umană, întâmpinăm un fapt tehnic. În lipsa unuia dintre acești doi factori, faptul tehnic nu se produce, căci există aspirații omenești pentru care nu există sau n'au fost încă găsite legile naturii. Așa, de pildă, omenirea nu trăiește oare din primele ei timpuri cu dorința vieții veșnice sau cu aceea a unei longevități cât mai prelungite? Dar această aspirație omenească nu s'a întâlnit încă niciodată cu o lege a naturii, pentru ca adaptarea între acești doi factori să se producă și, odată cu aceasta, faptul tehnic merită să realizeze această valoare a sufletului omenesc, acest obiect al aspirațiilor lui. Tot astfel poate să existe o lege a naturii, dar să lipsească aspirația omenească corespunzătoare și faptul tehnic nu se produce nici atunci. Se vorbește uneori, de marea contribuție tehnică a unui Papin, care ar fi observat pentru prima oară puterea de expansiune a aburului și în felul acesta a îndrumat tehnica modernă pe drumul acelor ținte, între care rapiditatea comunicărilor este unul din cele mai însemnate. Lucrul astfel prezentat este însă

numai aproximativ adevărat. Căci este cu neputință ca înainte de acest savant oamenii să nu fi cunoscut puterea aburului. Experiența lui Papin cu marmita lui este un fapt de observație, executat desigur de mii de oameni înaintea lui. Ceea ce mai înainte nu se produsese însă, a fost tocmai acea coincidență între o aspirație umană și o lege a naturii care a dat naștere la un moment dat faptului tehnic al întrebuițării aburului. Astfel în Antichitate, regimul sclavagist punând la dispoziția producătorului economic, numeroase brațe care să-l slujească nu creiașe în suflete acea nevoie de a le economisi, apărută în epoca modernă, când brațele deveniseră scumpe, fiindcă erau libere și trebuiau plătite. Numai în acest moment s'a produs acea justă adaptare a unei legi naturale la o nevoie, pentru a scoate din conjugarea acestora faptul tehnic al întrebuițării aburului.

Actul inițial al unei astfel de coordonări între o nevoie și o lege naturală, este invenția. Între invenție și descoperire se face o deosebire esențială. Descoperirea este găsirea unei energii naturale, latentă până la un moment dat sau în tot cazul neactualizată pentru spiritul omenesc. Descoperirea mai poate fi găsirea unui raport de forțe care funcționa în natură, dar pe care spiritul uman nu-l observase mai înainte. Se vorbește în sfârșit de descoperiri geografice, acelea care au adus scene noi civilizației umane.

Descoperirea, oricare ar fi categoria ei, se deosebește însă de invenție, care înseamnă nu numai găsirea unui lucru care există în natură, ci aducerea unui plus față de ceea ce în natură există, introducerea unui element nou în economia ei. Iată însă că nici deosebirea dintre invenție și descoperire nu este atât de categorică, pe cât se pare. Un gânditor pătrunzător, și anume filosoful ger-



man care poartă un nume francez Dubois Reymond, îndrăznește chiar să formuleze o propoziție într'adevăr surprinzătoare, atunci când spune că orice invenție este de fapt o descoperire și că deosebirea dintre invenție și descoperire nu are nimic profund și esențial. În adevăr, invenția presupune descoperirea, deoarece cea dintâi este înfățișată ca actul coordonării unei nevoi cu o lege naturală, care urmează mai întâi să fie descoperită. Dar actul coordonării însăși presupune descoperirea unui anumit procedeu al naturii, căci coordonarea aceasta se face tot grație unei legi naturale. Astfel se poate în adevăr spune că invenția este, dintr'un îndoit punct de vedere, o descoperire.

Oricât de interesantă ar fi această analiză, noi trebuie să observăm că există cu toate acestea în invenție un factor deosebit față de ceea ce gândim în noțiunea de descoperire și anume tocmai forțarea coincidenței dintre nevoie și legea naturală. Coincidența aceasta se obține fără îndoială tot prin intermediul unei legi naturale. Trebuie însă să apară cineva care să potrivească această nevoie umană cu legea respectivă; trebuie să se producă o contribuție umană care să formeze coincidența și tocmai împrejurarea aceasta ne dă dreptul de a vorbi de invenție ca de ceva deosebit de descoperire. În sfârșit, în invenție mai există încă un fapt nou, surprinderea coincidenței posibile între o nevoie și legea naturii. Adaptarea aceasta nu se face de către natură însăși, ci se obține grație unui spirit care simte posibilitatea acestei adaptări, creiază ipoteze asupra posibilității ei, verifică și realizează în cele din urmă această ipoteză. Pentru toate aceste motive cred că teoria culturii trebuie să mențină deosebirea dintre invenție și descoperire.

Acestea fiind spuse, tehnica fiind definită în generali-

tatea ei și în caracterele ei speciale, raporturile dintre invenție și descoperire fiind precizate, putem să ne întrebăm acum care sunt obiectele în care faptul tehnic se materializează? Aceste obiecte sunt uneltele și mașinile. Intre unelte și mașini există de asemenea importante deosebiri. Mai întâi, uneltele sunt în mod continuu manevrate de om, pe câtă vreme este evident că mașina este manevrată de om într'un singur moment sau în mod intermitent, putând apoi să funcționeze grație economiei ei interne, grație organizării proprii. Uneltele sunt un fel de prelungire a organelor noastre: cleștele este o prelungire a degetelor care apucă; ciocanul este o prelungire a pumnului care lovește. Mașinile sunt însă niște organisme care se separă de om, devin independente de el. Uneltele sunt manevrate și de unele animale, de cele mai apropiate de om. Naturaliștii au observat astfel că maimuțele se ajută de pietre pentru a lovi sau a sparge fructe cu coajă tare. Dar dacă uneltele nu sunt un apanaj exclusiv uman, este just a observa că există totuși o deosebire consistând în faptul că omul capitalizându-le, le transformă în avuție, în factori de durată ai producției. Intrebuințându-le îndelung, omul are apoi posibilitatea să-și observe mai bine uneltele și să le perfecționeze, împrejurare care evident lipsește din viața animală.

Am spus că mașinile sunt independente de om. Într'adevăr, mașina este un ansamblu de părți unificate, care funcționează în vederea unui scop anumit, pentru a produce utilități și pentru a spori forțele naturii. Motricitatea ei este datorită unor forțe ale naturii — aburi, electricitate, etc. — însă aceste forțe trecând prin mediul mașinii ies cu o putere de randament mai mare, sporesc în valoarea lor productivă. Mașina fiind independentă de om, ea dă naștere unor consecințe dintre cele mai cu-

rioase. Ea elimină pe om, îl înlocuește, îl face inutil, ba se poate încă întoarce împotriva lui, dând naștere unor stări de lucruri contrarii tendințelor lui. Unealta este solidară cu omul; ea nu-l trădează niciodată și nu are niciun fel de veleitate de independență. Unealta este o simplă mână de-a noastră mai puternică sau un ochiu mai departe văzător. Unealta este un organ perfecționat și ca atare ea nu funcționează decât atunci când întregul nostru complex o dorește. Mașina este însă o forță autonomă, creată și pusă în mișcare de om, dar care obținând o relativă neatârnavare, se poate orienta împotriva lui. Problema pe care trebuie să ne-o punem atunci este cum se produc în realitatea culturii aceste fenomene, la ce complexe ale civilizației dau ele naștere și ce atitudine poate să adopte filosofia culturii față de ele.

## XVII. PROBLEMA MAȘINISMULUI

Dependența dintre civilizație și tehnică s'a perpetuat de-a-lungul timpurilor prin intermediul uneltei, astfel că atunci când a fost vorba să se stabilească etapele civilizației, ele au fost caracterizate prin unealta lor de muncă, vorbindu-se despre epoca pietrei cioplite, a pietrei lustruite, a bronzului, a fierului. Odată descoperirea fierului făcută, evoluția tehnică a omenirii s'a oprit pentru multă vreme. Concomitent sau mai târziu apare însă întrebuintarea unor energii ale naturii, puterea motrice a vântului și a apelor curgătoare. Astfel se ivesc primele mașini : corăbiile cu pânze (pe care trebuie să le socotim ca pe niște mașini, deoarece intervenția omului nu este continuă, ca la corăbiile cu vâsle care sunt de fapt unelte) și morile de vânt și de apă.

Energiile naturii, folosite de om pentru a mișca primele mașini, aveau inconvenientul rezultat din caracterul lor intermitent, vântul putând să sufle sau să înceteze a sufla, apa curgătoare putând să nu mai fie alimentată de izvorul ei și puterea ei cinetică putând să slăbească sau chiar să dispară cu totul. Funcționând neregulat, primele mașini nu permiteau o producție previzibilă, ceea ce desigur alcătuiă un grav inconvenient pentru comercializarea produselor. În aceste condiții a apărut dorința de a fabrica mașini care să fie ele însele propriul lor izvor de energie, ceea ce încă din Evul Mediu s'a numit un *perpetuum mobile*. În ideea unui *perpetuum mobile*, adică a unei mașini care se mișcă prin ea însăși fără să

se folosească de un alt izvor de energie, sunt cuprinse două aspirații. Mai întâi, tendința de a face producția independentă de energiile intermitente ale naturii și chiar de orice formă de energie costisitoare. Este de prisos să spun că omenirea a renunțat la gândul unui perpetuum mobile, atunci când a ajuns să-și formuleze legea constanței energiei fizice. Proiectele unor mașini generatoare de energie din nimic au trecut atunci în rândul reveriilor veleitare. Totuși nu este de loc absurd a considera ideea unui perpetuum mobile ca un ideal normativ, ca o reprezentare cu caracter regulativ, menită să îndrumeze eforturile tehnice omenești. Lucrul a fost bine văzut de Oswald Spengler în cartea sa „Der Mensch und die Technik“. Din gândul mișcării perpetue a rămas fără îndoială ceva în întreprinderile mașinismului modern. În adevăr, mașinismul modern realizează independența mașinei de energiile intermitente ale naturii. Mașina modernă nu mai este în funcție de vântul care poate să bată sau să înceteze, de cursul apelor care poate fi mai bogat sau poate seca. Este adevărat că mașinismul n'a putut să înfăptuiască dispensarea de orice formă de energie costisitoare, dar în tot cazul el realizează economisirea energiei până la un foarte înaintat grad, mai întâi prin faptul că energia trecând prin mediul mașinei iese cu o putere de randament mai mare decât aceea pe care o avusese în momentul când intrase în ea. Astfel, puterea de expansiune a aburilor, produși în căldarea locomotivei, devine mult mai mare lucrând asupra unui sistem de pârghii și roți, care transmit energia lor cinetică roților locomotivei. În al doilea rând, mașina economisește energia întrucât înlocuește în mare măsură pe om. Omul față de mașină nu se mai află în acel raport de dependență continuă, funcțională, care caracterizează

raportul său cu unealta, ci intervine numai pentru a o pune în mișcare și apoi se retrage sau se mulțumește s'o supravegheze. Astfel, dacă nu în totalitatea lui radicală, vechiul ideal al mișcării perpetue, a fost realizat cel puțin în limitele prescrise de legile naturii. Dar mașinismul modern și efectul eliminării omului, corelativ cu autonomia mașinei, au avut o serie de rezultate neprevăzute și îngrijorătoare.

Astfel, la începutul epocii mașinismului, muncitorimea care era făcută inutilă prin intervenția mașinei, a creat fenomenul dezastruos al șomajului. Pe de altă parte, oferta mâinii de lucru devenind mai mare decât cererea ei, salariile muncitorești au scăzut în mod considerabil, creind mizeria proletară. În sfârșit, mașinile funcționând continuu și producând avuții peste putința cererii și consumării lor, au apărut în câteva țări industriale așa numitele crize de supraproducție, cu toate consecințele lor dezastruoase în ordinea economică.

Față de aceste efecte de ordin economic, dar și față de relele civilizației generale, rezultate din mașinismul industrial, s'au încercat o serie de soluții, menite să le remedieze. Trebuie să spunem că aceste soluții au reușit, până la un punct, mai ales în țările de mare dezvoltare industrială, cum sunt Statele Unite ale Americii sau țările foarte industrializate ale Europei nordice. Astfel, s'a observat că pentru lecuirea neajunsurilor semnalate este nevoie de a schimba stilul de viață al omului modern. Firește, o asemenea soluție nu se obține în mod magic, prin pronunțarea unui cuvânt, printr'un decret al autorității sau prin votarea unei legi în parlament. O astfel de reformă presupune pregătirea unei noi mentalități. Pentru a înțelege în ce consistă această nouă mentalitate, este necesar să reamintim că omul economic de tip ar-

haic, întrunea în sine pe producător și consumator. Intr'o viață economică mai înaintată, începe să se producă însă diferențierea dintre aceste două personaje și astfel un producător lucrând într'o ramură oarecare a industriei, devine consumatorul produselor obținute în alte zeci de industrii deosebite.

O idee pe care noile popoare industriale ale lumii au înțeles-o foarte bine și pentru promovarea căreia au militat cu toate mijloacele, a fost nu numai să obțină această diferențiere a producătorului de consumator într'un grad cât mai înaintat, dar în același timp să producă și ceea ce cu un cuvânt foarte potrivit s'a numit educația consumatorului, prin crearea în el a unor nevoi numeroase și variate. Pentru a dobândi acest rezultat, mijloacele industrialismului sunt din cele mai felurite. Militează în acest sens, nu numai vastul sistem de reclamă pe care industria îl pune în mișcare dar și procedeele de sugestie ale literaturii populare, ale cinematografului, apoi întregul curent de opinie publică, însumat din nenumărate acte de stimulare și imitație. Pe toate aceste căi, producția de toate felurile găsindu-și consumatori numeroși, desfacerea mărfurilor devenind foarte mare și beneficiile crescând în proporție, salariile sporesc și ele, desigur nu pentru a se capitaliza, ci pentru a oferi muncitorului puțința unei mai vii consumări de bunuri. Prin această intensificare a circulației banului, nivelul bunei stări generale, confortul, igiena și poate chiar instrucția personală ating un grad mai înaintat, ceea ce alcătuește fără îndoială un avantaj remarcabil al industrialismului modern.

Câștigul acesta se împerechează însă cu o pierdere. Vechiul ritm de viață este abandonat, încât adeseori plângerile formulate împotriva industrialismului modern, au avut în vedere mai cu seamă abandonarea acelei

vechi tihne, al aceluși *otium* pe care Anticii l-au cunoscut și pe care nu l-au ignorat poate nici Medievalii. Această liniștită desfășurare de viață a trecutului este înlocuită, în industrialismul modern, printr'un ritm foarte precipitat. Febrilitatea vremii este făcută din nevoia de a menține acordul dificil între venituri și nevoile în creștere. Nervozitatea atmosferei în care respiră industrialismul modern își are isvorul în această stare de lucruri.

Dar afară de acest desavantaj mai sunt și altele. Având să răspundă la nevoi în veșnică creștere, orientarea spiritelor se îndreaptă cu exclusivitate către câștigurile materiale. Banul devine lucrul de căpetenie în viața omului, trăind în noul regim economic al industrialismului și această împrejurare se produce prin sufocarea altor valori ale sufletului, al aceluși pe care sistemul tradițional al valorificărilor noastre le socotește superioare valorii economice. În același timp, prin supraprețuirea economicului se dezvoltă cu exces în sufletul omului modern sentimentul cantitativului; cantitatea devine categoria de bază a mentalității industrialiste. Lucrul a fost adeseori deschis în legătură cu civilizația americană, cu mania recordurilor ei, valorificate în domeniile cele mai diverse, chiar în acele așa de puțin potrivite cu acest sistem de evaluății, cum ar fi domeniul artistic, unde adeseori creatorii sunt prețuiți după mărimea onorariilor pe care le obțin.

Necesităților devenite din ce în ce mai numeroase, industrialismul le oferă apoi obiecte standardizate, aduse adică la un tip maxim de perfecțiune industrială. Într'o țară foarte industrializată, toată lumea este îmbrăcată la fel, trăiește în același decor, mănâncă și se distrează după același calapod. Omogenitatea tipului uman în civilizațiile industriale este extremă. Un romancier american, Sinclair Lewis, l-a descris sub numele de Babitt. Se intro-



duce astfel în lume, o uniformitate, în care se sufocă individualitatea și orice stil personal de viață, ceea ce după sistemul nostru de evaluări constituie o altă scădere.

În sfârșit, poate neajunsul cel mai serios pe care industrialismul îl aduce cu sine, este faptul că specializarea fiind prea departe împinsă, munca profesională nu se mai acoperă cu întregul cuprins al vieții. Viața nu se mai organizează în jurul profesiei, ci alături și uneori împotriva ei. Omul trecutului desvolta tot felul său de a fi în jurul muncii pe care o îndeplinea. Munca sa nu era ceva străin de viața și personalitatea lui. El trăia oarecum fericit în exercitarea profesiei sale, pentru că această profesie alcătua centrul însuși al vieții lui. În industrialism se produce însă o divergență între tendințele cele mai generale ale vieții lucrătorului și munca pe care el o exercită. Astfel apare sentimentul dezastruos al uritului, încercat de muncitorul industrial care are să învălătească o simplă manivelă, să supravegheze un manometru sau să alimenteze cu combustibil un cuptor. Munca este resimțită în aceste condiții ca o condamnare sau ca o contribuție silnică pe care trebuie să o dai vieții. Nu este de mirare atunci că sufletul muncitorului rămâne în afară de fabrică și în afară de timpul său cel mai lung și cel mai prețios. Viața care nu se împlinește în cadrul profesiei, încearcă să se completeze în alte ocupații, din care nu toate sunt demne, nici folositoare sănătății, nici menite să înalțe tipul fizic și moral al omului. Stupiditatea și uneori degenerarea maselor moderne este adesea rezultatul felului de viață care trebuie să umple vidul sufletesc al lucrătorului din industrie. Înălțarea acestor rele este fără îndoială una din problemele cele mai vrednice a fi meditate. În capitolele următoare vom relua câteva din întrebările pe care mașinismul le pune cu atâta acuitate timpului nostru.

## XVIII. FAMILIA CA MIJLOC AL CULTURII

Vom vorbi acum despre suma mijloacelor pe care le exercită familia omenească în vederea realizărilor culturii. Ne vom întreba dacă familia este și ea o organizație tehnică, adică dacă și ea face să funcționeze mijloace menite să solicite scopuri culturale. Această întrebare trebuie evident negată pentru familia animală. Familia subumană nu-și propune decât educarea individului, până în momentul în care acesta poate să trăiască biologiceste autonom. Familia animală își propune trezirea și întărirea unor deprinderi de care individul va avea nevoie în practica viitoare a vieții. Prea adeseori însă studiul familiei umane a fost condus de ideea că aceasta n'ar fi decât o varietate a tipului animal al familiei și că lucrurile pe care le putem recunoaște despre cea din urmă ar valora și cu privire la cea dintâi. Acest fel de a vedea este negreșit eronat. Căci dacă nu se poate contesta că familia umană are și ea ținte biologice, trebuie adăugat că ea își propune și unele scopuri ale culturii. În orice organizație familiară există o afirmație implicită de valori, a căror izolare ni se impune acum.

În ce se manifestă caracterul cultural al familiei umane? După care semne ne putem conduce, pentru a conchide că familia omenească are finalități culturale? În atmosfera, în disciplina vieții de familie sunt implicate

o sumă de afirmații de valori, după cum dovedesc trăsăturile pe care le voi cita îndată. Așa, de pildă, nevoia părinților de a da exemple bune, de a nu apărea niciodată într'o postură inferioară în ochii copiilor. Vorba despre exemplul la care părinții sunt obligați, rezultă din postulatul de bază pe care-l constituie afirmația implicită de valori în atmosfera și disciplina familiară.

În familia mai există însă și alte trăsături care dovedesc același lucru. De pildă, grija părinților de a ascunde privirilor copiilor laturile negative ale vieții, acelea care constituiesc o înfrângere a valorilor umane, o slăbiciune a lor. O disciplină veche și foarte întemeiată îndeamnă pe părinți să învâle progeniturii lor spectacolul răului, al înfrângerii valorilor, pentru că — după cum lucrul este nesimțit instinctiv — nu trebuie trezită în mintea copiilor îndoiala asupra realității și eficacității valorilor. O mentalitate formată poate să constate existența răului, a urîtului, a erorii, alături de bine, frumos și adevăr, fără să se îndoiască de realitatea și valoarea lor.

Mai mult decât atât, pentru un suflet întărit în luptele și contrastele vieții, alternarea binelui cu răul, a frumosului cu urîtul, a adevărului cu eroarea, nu este o împrejurare demoralizantă, pentru că noi știm că toate aceste valori își trag excelența tocmai din energia cu care sunt încărcate și care le fac triumfătoare peste ceea ce le tăgăduiește. Noi nu ne îndoim de existența binelui și de excelența lui supremă, atunci când constatăm răul; din spectacolul ambiguu al realității, care amestecă binele cu răul, noi nu tragem decât concluzia că binele trebuie servit cu o energie multiplicată, cu întreaga provizie de forțe a sufletului. Iată însă un lucru pe care copiii nu-l pot înțelege, pentru că ei n'au luat cunoștință încă de caracterul conflictual al realității și pentru că sufletele

lor sunt încă prea slabe, pentru a putea afirma că valorile au nevoie de sprijinul nostru energic și entuziast, pentru a le aduce să triumfe. Iată care este deci împrejurarea îndreptățind acea delicată grijă care obligă pe părinții conștienți de rolul lor de a ascunde copiilor laturile nebativale ale vieții.

În sfârșit, afirmația de valori care este cuprinsă în atmosfera și disciplina de bază a familiei, se poate recunoaște și în interdicțiile de tot felul, în acel cod penal pe care fiecare familie și-l crează pentru uzul său și-l aplică cu o strictețe mai mică sau mai mare. Dar dacă în adevăr, nu poate să fie nicio îndoială că în familia omenescă există o afirmație implicită de valori, întrebarea următoare trebuie să fie: care sunt valorile cultivate în familie? Cu ce bunuri de cultură iese individul după ce a încetat să mai aparțină în mod exclusiv familiei? Primul bun pe care îl câștigă individul în familia lui este deprinderea limbajului, iar limbajul nu este numai o tehnică psiho-fizică, menită să ușureze relațiile dintre indivizi; el este instrumentul însuși al gândirii și condiția ei. Gândire fără limbaj, mai cu seamă gândire înaltă, nu este cu puțință. Putem desigur să trăim o viață interioară de reverie, în care ideile au contururi șterse, în care totul este difuzat într'un presentiment general despre lucruri, și în cazul acesta în mintea noastră nu se formulează cuvinte. Este însă cu neputință a gândi la un nivel oarecare de abstracție, fără ca fluidul mental să nu fie turnat în tiparele limbii. Iată cum prin învățarea limbajului în familie, se dau individului armele cu care el va înainta pe drumurile unei cugetări din ce în ce mai înalte.

Dar în afară de acest câștig intelectual, familia transmite individului și o altă serie de valori ale culturii. Ast-

fel sentimentul moral al simpatiei se dezvoltă mai întâi în relațiile afective care unesc pe copii cu părinții lor și pe frați între ei. Chiar distincția fundamentală dintre bine și rău o descopere omul în cercul său familiar, prin aprobarea și desaprobară pe care o pronunță mai întâi părinții față de faptele lui. Apoi, unele din sentimentele cele mai adânci ale copilăriei, și care dau acesteia o atmosferă de înaltă poezie morală, este acela al remușcării pentru greșala care a primit desaprobară părinților, ca și sentimentul infinit fericitor al recompensei etice, atunci când fapta a meritat aprobarea părintească. În sfârșit, un câștig de mare valoare pe care-l aduce familia este ideea autorității, așa cum individul o trăiește mai cu seamă în relația sa cu șeful familiei, cu tatăl. În această legătură dobândește omul mai întâi conceptul unei societăți organizate, dominată de o personalitate autoritativă. În familie află mai întâi omul că structura societății este ierarhică și că este o lege a naturii, un fel al lucrurilor, acela care-ți cere să te supui și să te înglobezi în structura societății. Ideia de ordine socială, garantată de principiul autorității, o obține copilul prin trăirea adâncă și uneori sbuciumată, rezultată din relația sa cu părinții. Se spune chiar că în reprezentarea noastră despre Dumnezeu, despre o Ființă care domină în mod ierarhic structura lumii, noi nu facem decât să ipostazăm reprezentarea tatălui; după cum în sentimentul de relație cu Dumnezeirea, noi nu facem decât să dezvoltăm sentimentul primitiv, fixat din primii ani ai vieții, pe care l-a trezit relația noastră cu șeful familiei. Iată ce importante bunuri culturale se obțin în viața familiară. Aș spune că bazele largi ale culturii omenești se așează mai întâi aici.

Iată deci cu ce grea răspundere pentru cultura omenească și pentru viitorul ei, este încărcată persoana care

Intemeiază o familie. Din nenorocire sentimentul acestei responsabilități nu este totdeauna destul de viguros. Uneori împrejurările vieții sociale decurg în așa fel, încât familia nu poate să funcționeze în conformitate cu rolul ei esențial. Vremea noastră cunoaște din nefericire și o criză a familiei. Această criză este legată de condițiile civilizației industrialiste, ale cărei consecințe le-am urmărit și în alte direcții. În această privință trebuie observat că aspra luptă economică, determinând întrebuințarea femeii în munca industrială, a adus cu sine și o desagregare a familiei muncitorești. Familiile au retrogradat uneori sub nivelul animalic, nesocotindu-și chiar rolul lor biologic. Din această stare de lucruri a răsărit ideea asistenței sociale, grație căreia funcțiunea biologică a familiei a fost trecută asupra societății. Același lucru a fost încercat și pentru funcțiunea morală, pur umană, a familiei. În veacul trecut, dezvoltându-se din ideologia pedagogului elvețian Pestalozzi, un discipol al acestuia, Fröbel, a creat primele grădini de copii, în care, după metode studiate și puse de acord cu țintele culturale fundamentale pe care familia le urmărește, se încearcă dezvoltarea valorilor culturale respective pentru copiii încredințați lor. Serviciile aduse de aceste instituții sunt de o mare însemnătate, mai ales în țările foarte industrializate, unde atâtă din scopurile morale ale familiei sunt nesocotite. Școlile fröbeliene sunt remediile unui grav neajuns și dacă ele nu sunt un ideal, ele nu sunt mai puțin necesare în locurile și împrejurările în care apar.

Desigur, educația familiară conține în sine câteva însușiri care nu pot fi înlocuite. Cu toate acestea, în istoria pedagogiei s'au produs de câteva ori doctrine afirmând că, în orice condiții, educația în institute pedagogice este superioară creșterii în familie. Nu mai vorbesc de exem-

plul unor cetăți antice, cum era Sparta, care își asumau creșterea copiilor, îndată ce primele misiuni biologice ale familiei erau împlinite. Dar chiar în vremea noastră au existat pedagogi care au crezut că vechiul exemplu al unora dintre cetățile Antichității ar putea alcătui obiectul unor propuneri oportune. Așa, de pildă, filosoful și pedagogul Fichte socotește că vremea noastră este atât de demoralizată, că familiile se găsesc implicate într'un asemenea proces de disoluție, încât mult mai potrivită ar fi educația în institute de stat. Iar aceste institute de stat, în care ar urma să se desvolte individul din vârsta lui cea mai fragedă, Fichte le gândea ca pe niște organizații autonome, sprijinindu-se, chiar economiceste, pe propria lor activitate, un fel de societăți ale copiilor, în care membrii lor să trăiască toate felurile de raporturi sociale și să cultive toate valorile vieții. Dacă astfel de propuneri n'au putut fi realizate, împiedicarea s'a datorit faptului că familia reprezintă o organizație prea veche pentru a ceda cu atâta ușurință prerogativele ei. Dar dacă ideia n'a trecut în practică, a trecut cel puțin în alte doctrine. O regăsim astfel în doctrina unui pedagog german foarte influent, Gustav Wynecken, și în inițiativa sa: crearea școlii dela Wickersdorf, unde se realiza ceva din viziunea acelei societăți de copii, guvernându-se prin sine însuși, pe care o întrevedea Fichte cu mai bine de un veac în urmă. Exemplul lui Wynecken a fost imitat în Germania de o mulțime de institute școlare, analoage aceleia înființat la Wickersdorf, fără să putem spune că ele au fost vreodată pe punctul de a înlocui regimul familiar, indispensabil din mai multe puncte de vedere. Familia dispune, în adevăr, de metode pe care niciun fel de școală nu le poate practica ; ea are scopuri proprii pe care niciun fel de altă organizație nu le poate atinge.

Educația în școală este totdeauna condusă de norme generale ; ea nu este niciodată exercitată de către educator în vederea unui singur individ. Astfel, anumite valori pe care familia, cu mijloacele ei individuale de educație, poate să le scoată la lumină, rămân, în uniformitatea de procedare a școlii, nedesvoltate. În afară de aceasta, iubirea, afecțiunea intuitivă care este a familiei, poate aduce servicii, pe care mijloacele ceva mai glaciale ale școlii nu le pot înlocui. Viața de familie trebuie deci afirmată ca un mijloc excelent și esențial al culturii, la care nu trebuie să renunțăm decât atunci când, neabandonându-l, s'ar ivi riscul să cădem într'o primejdie mai mare.

Dar dacă educația prin alte persoane și mijloace decât părinții și mediul familiar este uneori o necesitate, pe care trebuie s'o primim și un bine mai mic cu care trebuie să ne mulțumim, în lipsa avantajiiilor legate de familia organizată, vedeți ce profund falsă este tendința de a încredința educația copiilor altor persoane, atunci când familia însăși este în măsură s'o facă. În legătură cu această observație trebuie amintit celălalt fenomen de disoluție al familiei, apărut de data aceasta nu jos, în clasele poporului care duc lupta grea a vieții, ci sus, unde o anumită tendință egoistă consistând din refuzul de a lua asupra-le ostenelele educării unuia sau a mai multor copii, îi face pe părinți să se desintereseze de odraslele lor, încredințându-le unor persoane așa zicând specializate în materie : guvernori și guvernante. Este o eroare profundă a înlocui metoda caldă, afectivă, intuitivă, contactul permanent dintre părinți și copii, iluminat de statornicia afirmației de valori în care am recunoscut semnul organizării familiare, pentru a adopta sistemul acelei



creșteri prin educatori salariați și care, după o experiență foarte generală, obțin rareori rezultate bune.

Alături de familie, un alt mijloc însemnat al culturii este școala. Dar între școală și familie nu putem face o deosebire prea categorică, astfel că, potrivit metodei întrebuintate și altă dată și care, plină de grije de a nu crea distincții artificiale, se străduiește să arate mai de grabă punțile de trecere între clase și categorii, suntem aduși a observa că între familie și școală există o strânsă legătură. Mai întâi însăși hotărîrea de a trimite pe copii în școală este un act care aparține familiei. Apoi, hotărîrea de a-l trimite pe copil într'o școală sau alta, este iarăși un act care aparține familiei și care răspunde punctului de vedere cultural pe care familia îl stăpânește, tendințelor economice, sociale, politice pe care dorește să le vadă dezvoltate în copilul ei. Astfel despărțirea dintre familie și școală nu este radicală. După ce însă această legătură dintre cele două mijloace de cultură a fost stabilită, putem privi școala ca un mijloc separat, cu propriile ei caracteristice, cu disciplina și atmosfera ei.

## XIX. ȘCOALA CA MIJLOC AL CULTURII

Ocupându-se de mijloacele culturii anunțasem analiza școlii ca mijloc al culturii omenești. Se face uneori o distincție, la care nu putem subscrie, între familie, școală și tehnică. Școala și familia ar fi mijloace spirituale ale culturii, pe câtă vreme tehnica ar închide în sine suma mijloacelor ei materiale. Această distincție nu este însă acceptabilă, dacă ne referim la definiția pe care am dat-o altă dată noțiunii de tehnică. Tehnica în mod general este suma mijloacelor care sporesc puterile noastre creatoare și receptoare de cultură. Există deci și o tehnică a mijloacelor culturale, există o tehnică a familiei: creșterea copiilor sau codul de norme pe care familia îl aplică în cercul ei, ne pune în fața unui aspect tehnic al familiei omenești. Există de asemenea o tehnică a școlii. Tot ceea ce ține de metoda de predare, ceea ce cu un singur cuvânt se numește didactica, apoi regulile de promoție sau normele de disciplină sau sancțiunile de tot felul, toate acestea alcătuiesc laolaltă tehnica școlii. Numai că atunci când ne ocupăm de tehnică în mod general, analizăm mijloacele culturale sub raportul mecanismului pe care ele îl pun în mișcare. Mijloacele culturale pot fi însă studiate și în raport cu finalitățile pe care le servesc, cu valorile față de care ele sunt dependente. Dia

acest punct de vedere vom analiza și noi astăzi școala.

Vă reamintesc că în noțiunea de cultură am distins două accepții : cultura obiectivă și cultura subiectivă, înțelegând prin cea dintâi introducerea efectivă a unui obiect material, prin transformarea lui, în sfera unei valori. A face dintr'un obiect mut, orb, inexpresiv, o valoare culturală, înseamnă a exercita un act de cultură obiectivă sau un act obiectiv de cultură. Dar în noțiunea de cultură distingem și latura ei subiectivă, potrivit căreia un lucru poate fi gândit și resimțit în sfera unei valori, ca un bun al culturii. Așa, de pildă, când contemplând un apus de soare, îl resimț esteticeste, sau când apropiindu-mă de un semen consider valoarea lui morală, sau când găsiindu-mă în fața unui fenomen din natură recunosc legea generală care îl comandă, în toate aceste împrejurări gândesc obiecte, care fără prezența omenească ar fi rămas cu totul inexpresive, ca aparținând sferii unor valori. Școala ca mijloc al culturii servește ambele scopuri. Ea este în egală măsură un mijloc al culturii obiective și subiective.

Intocmai ca și în celelalte împrejurări ale mijloacelor culturale, trebuie să remarcăm și de data aceasta, că vorbind despre școală, ca mijloc al culturii, uneori vom depăși obiectul propriu zis al analizei noastre, deoarece, după cum vă aduceți aminte, o împrejurare cu totul remarcabilă este aceea potrivit căreia orice mijloc al culturii tinde să devină o condiție determinantă a ei. Iată, de pildă, regimul școlar în care trăim astăzi și care în limitele lui cele mai generale este sistemul însuși introdus de democrația revoluționară franceză. Școala modernă a fost mai întâi un mijloc cultural în slujba democrației începătoare, devenind mai apoi o condiție culturală, în

sensul că a lucrat mai departe la promovarea mentalității democratice.

Pentru a întări afirmația că sistemul școlar în care trăim astăzi, conține la baza sa sfera de valori ale democrației moderne, este necesar să cităm numele lui Condorcet, filosoful raționalist dela finele veacului al XVIII-lea, care a jucat un rol de seamă în viața publică a Franței la începutul Revoluției, dar care a cunoscut un destin tragic, împărțit de el cu alți bărbați de seamă ai vremii. În timpul Revoluției franceze, ca reprezentant al națiunii în Adunarea legislativă, Condorcet a avut prilejul să prezinte mai multe rapoarte asupra instrucției publice, rapoarte luate în considerare, folosite chiar după moartea lui și care alcătuiesc temelia sistemului modern de învățământ. În această privință comentariile prea ample sunt de prisos, pentru că textele lui Condorcet sunt de o asemenea claritate, încât chiar dela prima lectură, ele pun în deplină lumină principiile lor de bază. Astfel chiar în primul său memoriu despre „Instrucția publică” (1790), Condorcet scrie: „Instrucția publică este o datorie a societății față de cetățeni. În zadar vom fi declarat că oamenii au toți aceleași drepturi; în zadar legile vor fi respectat primul principiu al justiției eterne, dacă inegalitatea în facultățile morale împiedică pe cel mai mare număr dintre ei să se bucure de aceste drepturi în întreaga lor întindere. Această obligație consistă în a nu lăsa să subsiste nicio inegalitate, menită să aducă după sine dependența”. Intâmpinăm astfel aci principiul obligativității învățământului până la un anumit grad, apoi principiul asumării învățământului de către națiune, un principiu recunoscut în sistemul mai vechiu de învățământ, unde sarcina predării trecea asupra unor persoane particulare sau mai ales asupra con-

gregațiilor religioase. Acum însă când se afirmă suveranitatea națională, când națiunea declară a se conduce pe sine însăși, ea trebuie să ia asupra sa și sarcina instrucției și educației sale, cu adaosul justificării că toți oamenii fiind egali, toți trebuie să fie înălțați la condiția rațiunii. Școala este deci, pentru Condorcet, un instrument de perfecționare a rațiunii, adică a acelei facultăți omenești prin care oamenii coincid și sunt egali. Iată în ce chip caracteristic este afirmat chiar în acest scurt pasaj inițial al memoriului lui Condorcet principiul democratic fundamental, ca îndreptățire a sistemului de învățământ modern.

Desvoltând această idee, Condorcet scrie mai departe : „Astfel, de pildă, acela care nu știe să citească și ignoră aritmetica, atârnă, în chip real, de omul mai instruit la care este obligat fără încetare să recurgă. El nu este egalul acelora cărora educația le-a dat aceste cunoștințe ; el nu poate să exercite aceleași drepturi în aceeași întindere și cu aceeași independență. Dar omul instruit asupra regulilor aritmeticii, necesare în viața practică, nu este în dependență de savantul care posedă, în cel mai înalt grad, geniul matematicii și al cărui talent îi va fi de mare utilitate, fără ca prin aceasta să-l stânjenească în folosința drepturilor sale“. Ceea ce reclamă aci Condorcet este așa dar obligativitatea pentru societate să dea membrilor ei un minimum de instrucție și anume acela care poate să facă realmente pe oameni egali și — adaugă textul, ca o idee nouă — liberi, întrucât cetățeanul care are la dispoziție numărul de cunoștințe necesare vieții practice, nu s'ar mai găsi în dependență de acel care le posedă într'un grad mai înaintat. Memoriul afirmă deci că nu toată lumea trebuie înălțată până la nivelul științei celei mai înalte. Astfel, matematicile superioare

nu sunt deloc necesare practicelor curente ale vieții, iar cel care le posedă nu este pentru nimeni indispensabil în folosirea drepturilor sale elementare. Obligațivitatea învățământului nu trebuie ca atare să depășească nivelul școlii primare.

Dar trebuința de a face pe oameni egali între ei și de a realiza prin școală postulatul fundamental al democrației, nu are în vedere numai egalizarea în cunoștințe, ci și egalizarea în sentimentele morale, idee pe care Condorcet o justifică după cum urmează: „Există și o altă inegalitate, față de care o instrucție generală, egal răspândită, poate să fie un remediu sigur. Când legea a făcut pe toți oamenii egali, singura distincție care continuă să-i împartă în mai multe clase, este aceea care rezultă din educația lor. Ea nu ține numai de diferența de cunoștințe dar și de aceea de opinii, de gusturi, de sentimente, consecință inevitabilă a celei dintâi. Fiul bogătaşului nu va mai face parte din aceeași clasă cu fiul săracului, dacă acesta nu se va apropia de cel dintâi prin instrucție; și clasa care va primi o instrucție mai îngrijită va avea, în chip necesar, moravuri mai dulci, o probitate mai delicată, o onestitate mai scrupuloasă; virtuțile sale vor fi mai curate, viciile sale mai puțin revoltătoare, corupția sa mai puțin desgustătoare, mai puțin barbară, mai puțin incurabilă“. Condorcet înțelege deci, după stilul propriu veacului său, care rămâne în esență o epocă raționalistă, educația morală drept un rezultat al instrucției intelectuale. Cunoscând multe lucruri, instruindu-ți mintea, populând-o cu cunoștințele de tot felul, caracterul se rafinează. Este o afirmație isvorită din atmosfera raționalistă a veacului XVIII, care socotea că temelia susținătoare a progresului uman în toate domeniile ar fi rațiunea. Este o afirmație pe care astăzi nu

o mai primim în întregime, dar pe care este interesant s'o întâmpinăm într'unul din momentele mai apropiate de izvorul ei.

Iată cum documentele spicuite în memoriile lui Condorcet (și care au fost publicate acum în urmă într'o ediție de texte, condusă de sociologul Bouglé și de pedagogul Buisson) pun bine în lumină cum ideea școlii unice pe care se ridică întregul sistem al învățământului modern, se bazează pe o serie de afirmații principale decurgând din spiritul democrației revoluționare. Astăzi trăim încă în această sferă, dar ceea ce la început era un mijloc cultural s'a transformat cu timpul într'o condiție inexorabilă./ Națiunile moderne s'au făurit în vechea școală a democrației. Iată un exemplu care verifică din nou legea pe care am formulat-o altădată, potrivit căreia mijloacele culturii au tendința să se transforme în condiții ale ei.

Să urmărim acum mai de aproape în ce fel lucrează școala ca mijloc al culturii subiective și obiective. Valori culturale introduce în sufletul omenesc și familia. Ba poate chiar că familia introduce valorile fundamentale, acelea care dau stilul permanent al vieții, în așa fel încât omul păstrează până la maturitate urma influenței familiare, bune sau rele. Dar școala adaugă la aceste valori altele noi, și le adaugă într'un mod foarte caracteristic, care trebuie lămurit. Valorile culturale pe care le introduce familia sunt topite în țesătura generală a vieții. De pildă, când copilul cere o lămurire de ordin teoretic tatălui sau mamei sale, această cerință se dezvoltă dintr'un anumit fel de a fi care îi este propriu, ca ființă umană pur și simplu, nu ca ființă culturală. Părinții, pentru mentalitatea magică a copilului, sunt persoane înzestrate cu puteri capabile să satisfacă toate dorințele

lui. Când, așa dar, copilul pretinde o informație de ordin teoretic, el o face în virtutea acelei afirmații implicite, că părintele său este o persoană atotputernică și atotștiutoare, capabilă să-i satisfacă și această dorință. De aci șirul nesfârșit de întrebări, unele absurde, altele grele, iar altele stânjenitoare, pentru că se referă la lucruri la care știința cea mai completă n'ar ști să răspundă. Dar copilul afirmă în mod implicit, prin întrebarea lui, că părinții săi vor putea neapărat să-i răspundă. Este limpede deci că atitudinea teoretică a copilului este consecventă cu toată mentalitatea vârstei sale, că ea este adânc fixată în țesătura vârstei lui. Veți vedea îndată că nu același loc ocupă valorile culturale în viața pe care individul o inaugurează în momentul când intră în școală. În școală se produce o disociație între valori și viață. Reamintiți-vă momentul când ați aflat că nu soarele se învârtește în jurul pământului, după cum o arată fenomenul răsăritului și apusului de soare, ci că noi ne învârtim în jurul soarelui. Este un moment absolut revoluționar în formarea mentalității personale, acela în care ne dăm seama că una este știința și alta este experiența comună a vieții. Un alt exemplu al acestei disociații este acela referitor la deosebirea dintre limbajul curent și cel științific. Copilul, ba chiar și studentul, când își apropie o noțiune și o expresie nouă, o contemplă ca pe ceva neașteptat, ca pe un lucru ciudat, intrând în psihologia noastră ca un element nou și uneori îngrijorător, în tot cazul ca ceva adăugat vieții, nu răsărit din intimitatea ei. Această împrejurare are însă câteva consecințe lucrând ca puternici factori de înaintare ai culturii omenești, dar și câteva desavantajii. Le vom analiza deopotrivă.

Mai întâi, această disociație între valori și viața comună, practică, izolează valorile și le ipostiază, le dă



culoarea unor lucruri mai presus de viață. Interesul școlarului pentru cultură provine și din faptul acestei perspective, în care valorile culturale ne apar ca ceva deosebit de viață, pe care ele o întrec nemăsurat, ceea ce are ca urmare asupra caracterului elevului, efectul de a-i trezi mai puternic entuziasmul în vederea marilor ținte ale culturii. Ceea ce aparține vieții zilnice nu trezește niciodată entuziasmul nostru suprem. Numai ceea ce depășește viața poate să inspire osteneala și eroismul nostru. Entuziasmul impersonal pentru cultură, acela care legitimează chiar sacrificiul vieții, nu se poate desvolta decât din perespectiva pe care școala o favorizează.

Desavantajul acestei perspective consistă într'un fel de pedantism, pe care școala — trebuie s'o mărturisim — îl produce uneori. Oamenii care nu pot să se refacă moralmente din criza școliei, nu mai știu să întoarcă bunurile agonisite în vremea ei în atmosfera și plasma generală a vieții. Astfel, foștii școlari continuă să se manifeste, pe de o parte așa cum ar face-o orice om în toată simplitatea lui, iar pe de altă parte, în împrejurările de lux, atunci când ei vor să dea o anumită opinie despre ei înșiși, foștii ucenici ai școlii se manifestă într'un fel care surprinde și jignește pe omul aparținând numai sferei empirice a vieții. Așa apare pedantul de toate categoriile care ar putea fi definit drept omul care nu s'a vindecat niciodată de școală. Idealul unei dezvoltări normale ar fi prin școală înapoi către viață. O cultură cu adevărat asimilată ar fi aceea care a dărâmat schelăria înălțată de școală, înălțată, după ce s'a folosit de ea.

După această precizare, se cuvine să vedem care sunt valorile pe care le introduce școala în sufletul omenesc, în ce fel lucrează școala ca mijloc al culturii subiective. **Mai întâi sunt, firește, valorile teoretice de toate catego-**

riile, acelea a căror agonisire este înțeleasă sub numele unitar de instrucție. Apoi sunt unele deprinderi morale rezultate din îndoitul contact al școlarului cu profesorul și colegii săi. Din raportul cu colegii rezultă o valoare morală pentru care familia nu prezintă un teren deosebit de propice, și anume emulația, întrecerea. Există firește o emulație și între frați, dar noi știm bine că emulația, ca dispoziție morală, dorința de a te întrece pe tine, întrecând pe altul, este solicitată mai cu seamă de atmosfera școlară, în mult mai mare măsură decât de atmosfera familiei. Această emulație este un fel de prefigurare a luptei vieții. În școală individul începe să bănuiască ceva din ceea ce va fi lupta pentru viață. Emulația școlară este însă o luptă nobilă. Școlarii care se găsesc în raport de emulație nu se ciocnesc, ci efortul lor decurge paralel. În viața practică, din nefericire, concurența înseamnă victoria proprie, condiționată de înfrângerea adversarului. Viața practică se desfășoară pe terenul economic sau pe terenul social, în așa fel încât succesul propriu înseamnă insuccesul semenului. Nu la fel se întâmplă însă în școală. Succesul propriu nu înseamnă aci înfrângerea, anularea, eliminarea aceluia cu care m'am găsit în raport de emulație. Există, așa dar, în emulație ceva înfinit: te poți înălța cât de sus prin ea. În concurență există însă marginire: nu poți înainta prin ea, decât până la punctul exact în care piedica este înlăturată. Lupta pentru viață este presimțită de școală, dar nu într-o formă aspră, brutală, ci într'una purificată, idealizată.

Interesant din punct de vedere al consecințelor morale este și raportul pe care școlarul îl întreține cu profesorul său. Ceva din felul organizării ierarhice a unei clase se regăsește, firește, și în familie; în familie, după cum preziceam la timpul convenit, întâmpinăm o organi-

zație ierarhică, în fruntea căreia stă șeful familiei, tatăl, după vechiul tip partriarhal, care este păstrat într'o oarecare măsură și de societățile noastre. Dar raportul copilului cu părintele său este, dela acest punct mai înainte, cu totul deosebit de acela care unește pe școlar cu profesorul lui. Căci tatăl este, aș spune, un monarh absolut, pe când profesorul este un însuflețitor. Astfel, sentimentele de relație care se trezesc în sufletul școlarului vor fi deosebite de acelea pe care le întreține fiul cu tatăl său. Nu mai găsim aci complexul acela masiv și majestuos de iubire, de frică, în care sunt prefigurate raporturile pe care le întreținem cu stăpânul ierarhic al acestei lumi, cu Dumnezeu, ci altceva : o admirație și o iubire dintr'o altă categorie, dirijată de înalte valori ale culturii. A te distinge în ochii profesorului și a-l iubi ca pe purtătorul valorilor culturale, este o împrejurare care desvoltă o întreagă viață sentimentală, în care se cristalizează înalta poezie platoniciană a atmosferei școlare.

Interesant este apoi de văzut cum lucrează școala ca mijloc al culturii subiective și obiective pe feluritele trepte ale învățământului. Școala primară, această instituție prin excelență democratică, după cum au dovedit citatele din textele care o legitimau, este în primul rând un mijloc al culturii subiective. Cum stau însă lucrurile cu școala secundară, care alcătuește, după cum știți, obiectul neconținut reluat al legislației școlare contemporane. Cred că școala secundară trebuie să fie și ea concepută ca o instituție pusă în slujba culturii subiective. În vederea scopurilor culturii obiective, avem școlile profesionale, chiar cele mai înalte, cum ar fi politehnicele, apoi școlile de arte, etc. Universitatea întrunește însă ambele ținte, pentrucă ea își propune îndoitul scop de a pregăti profesioniști și cercetători. În ceea ce privește școala

secundară, acordul nu a fost însă totdeauna unanim și după feluritele legiuri perindate la noi dela 1864 (în legătură cu aceasta îmi permit să amintesc că am publicat în „Arhiva pentru studiul și reforma socială“ un studiu în care cercetăm toate proiectele de lege relative la organizarea liceului dela această dată înainte) este foarte curios de văzut cum, în tot acest trecut legislativ, a existat la noi o permanentă oscilație, atribuindu-se școlii secundare când scopuri umanistice, după planul unei culturi subiective cât mai largi, când scopuri de specializare, ceea ce cade mai degrabă în competența școlilor afectuate culturii obiective. Orice legislație nouă trebuie să câștige însă o poziție limpede față de distincția aceasta, lămurind problema dacă în școala secundară urmează să solicităm pe creatorul culturii sau pe receptorul ei.

Iată cât de numeroase sunt problemele școlii ca mijloc al culturii. Dar individul când iese din școală nu se poate spune că este desăvârșit cultivat, că a devenit într'adevăr un bun subiect receptor pentru toate valorile umane și un creator de cultură, chiar în locul modest pe care viața i-l rezervă. Astfel apare o nouă problemă : cultura poporului dincolo de școală și în afară de ea.

## XX. CULTURA POPULARĂ

Expunerea noastră ne-a adus la punctul în care este necesar să ne ocupăm despre o sumă de mijloace culturale care operează în afară de școală și peste limita școlărității, adică despre ceea ce cu un cuvânt se numește cultura populară. De ce sunt necesare aceste mijloace? Pentru că există o serie de împrejurări moderne de viață care au efectul că sustrag pe om dela răsfrângerea sensului vieții. Pentru noi cultura, după cum a sunat neconținut afirmația de bază a acestui studiu, este introducerea obiectelor acestei lumi în sfera feluritelor valori. Numai prin actul acesta spiritual lumea capătă sens, numai întrucât le gândim ca subordonate unor anumite valori, lucrurile lumii dobândesc semnificație pentru noi. Există însă, după cum vă spuneam, o serie de particularități ale așezării moderne de viață, care întunecă sensul lucrărilor. Astfel apare nevoia de a restabili pe om în situația de a răsfrânge semnificația lucrurilor, de a-l menține în locul specific al demnității sale omenești. În vederea acestui scop lucrează mijloacele culturii populare.

Omul din popor, acela care trăiește în cercul tradițiilor sale, nu are atâta nevoie de această intervenție a culturii populare. El trăiește valori artistice, religioase și metafizice, odată cu tradițiile care i s'au transmis. La un mo-

ment dat al evoluției sociale, se produc însă unele fapte despre care ne-am ocupat și altă dată. Așa, de pildă, prin extinderea grupului social, apare fenomenul desfacerii insului de cercul său tradițional de viață. Grupul social, în măsura în care se extinde, începe a conține în sine un număr din ce în ce mai mare și mai variat de tradiții, care se anulează între ele și scade respectiv forța fiecăreia în parte. Astfel, prin trecerea dela vechile grupuri sociale restrânse la cele mari, omul încetează să mai trăiască după indicațiile de valoare cuprinse în tradițiile artistice, etice și religioase în care trăise mai înainte. Dar se mai întâmplă concomitent și fenomenul migrațiunii dela sat la oraș, un fenomen care se întovărășește neapărat cu pierderea valorilor tradiționale. Ce le va înlocui oare ?

Dar în afară de faptul acestei treceri dela grupuri restrânse la grupuri largi, dela grupuri omogene la grupuri eterogene, dela grupuri tradiționale la grupuri lipsite de tradiție, mai există și alte fapte care fac deopotrivă necesară intervenția mijloacelor cuprinse laolaltă sub numele de cultură populară. Există fenomenul specializării profesionale, condiție indispensabilă vieții moderne, dar prezentând o serie de desavantajii, asupra cărora m'am oprit altă dată. Fiecare dintre noi am avut ocazia, în practica obișnuită a vieții, să constatăm ceea ce aș numi criza de viață a profesionistului. O mulțime dintre profesunile moderne au pierdut însușirea de a se acoperi cu întreaga întindere a vieții. Există o mulțime de profesioniști în mai toate ramurile activității moderne, dar mai cu seamă în cele care sunt foarte mecanizate, în care individul simte că viața sa adevărată se revărsă peste limitele profesiei și că s'ar putea desvolta, conform aspirației cele mai fundamentale a omului, dincolo de

preocuparea sa profesională. Sociologii au descris adeseori uritul care însoțește, ca un rău tovarăș și sfătuitor, pe muncitorul din fabrici, dar care urmărește și pe unii dintre specialiștii profesiunilor intelectuale. Profesiunea este adeseori resimțită ca un factor de nemulțumire în viață și, în aceste condiții, apare ciudatul tip al civilizației moderne, necunoscut unor epoci anterioare, tipul veleitarului, al omului care exercitând o profesiune, simte că viața sa nu este completă și dorește s'o întregască printr'o activitate cu totul deosebită de aceea pe care o exercită de obicei. Din această stare de spirit apare pentru o altă serie de profesioniști moderni necesitatea așa numitei culturi populare.

În sfârșit, un rezultat al mașinismului modern, care trebuie salutat de altfel cu toată simpatia, este aceea economisire a efortului uman care-l pune pe lucrătorul din industrie în posesiunea unui timp liber mai mult sau mai puțin întins. Dar atunci apare necesitatea de a da o întrebuințare conformă demnității omenești și aspirației către valori, acestor răgazuri oferite omului de mașină. Cultura populară este aceea care trebuie să ajute la împlinirea acestei noi nevoi. Aceștia li se alătură toate împrejurările vieții practice în care se constată că oamenii se conduc după deprinderile cele mai empirice. Astfel, printre cetățenii unei țări există numai puțini care își exercită drepturile lor cu o luminată conștiință politică. Puțini sunt acei care știu să se orienteze în diferitele situații ale vieții după prescripțiile științei, ca de pildă în cazurile în care intervenția cunoștințelor de igienă ar fi necesare. Dar chiar în propria practică profesională, foarte deseori oamenii se vor conduce mai mult de vechile deprinderi moștenite, care scoboară valoarea randamentului lor. În toate aceste ocazii apare ne-

cesitatea de a completa cunoștințele generale ale cetățenilor. A instrui pe om în drepturile sale politice, a-l învăța să trăiască conform prescripțiilor științei, a-i completa cultura profesională, iată atâtea alte scopuri ale așa numitei culturi populare.

Corespunzând tuturor acestor nevoi, rezultate fără doar și poate din condițiile vieții moderne, cultura populară recomandă o serie de mijloace dintre cele mai variate. În ceea ce privește desfacerea din cercul tradițional de viață, despre care am vorbit mai înainte, s'a preconizat înapoierea la tradiție prin o serie întreagă de mijloace dintre care putem să amintim, fără ca să dăm o listă completă, încurajarea producției de artă populară, crearea de școli anume destinate acestui scop, tipărirea și răspândirea de isvoade, expoziții : mijloace afirmând deopotrivă și în mod implicat ideia că tradiția, pe cale de dispariție sau cel puțin în proces de slăbire, poate fi reînviată prin intervenția noastră. Este aci o presupunere optimistă, dar poate nu tot atât de operantă, căci restrângându-se de pildă numai la cazul artei populare, industria artistică practică în ateliere sau în școli sprijinite de autoritatea de stat, rămâne totuși altceva decât arta populară ea însăși. Industria artei populare este artă populară artificială, altceva decât arta dezvoltată din însăși așezările firești de viață ale unui grup social.

Dar dacă propaganda pentru revenirea la tradiție poate să aibă un succes anumit în mediile sătești, unde tradiția ar putea să fie numai întunecată, dar nu încă dispărută, valoarea tuturor acestor mijloace este mult mai mică în mediile urbane, acelea care au rupt cu totul firul deprinderilor tradiționale și unde reînvierea, numai pentru o clipă și numai în împrejurări festive, a consumului



sau a dansului țărănesc, dă impresia unei întreprinderi muzeologice, fără legătură cu restul vieții reale.

În ceea ce privește completarea spirituală a vieții și luminarea conștiinței cu toate acele cunoștințe menite să favorizeze o mai bună orientare a omului printre împrejurările practice de viață, mijloacele sunt încă mai numeroase. Din rândul acestora fac parte expozițiile în săli deschise frecventării publicului celui mai larg, multiplicarea còpiilor după operele de artă, concertele, edițiile pentru popor, colportajul de cărți bune, apoi muzeele, universitățile populare, în sfârșit întregul program cultural al cinematografului și al radio-difuziunii. Prin toate acestea se satisface aspirația către cultura generală a omului diminuat de practica sa profesională și năzuința lui către completarea pregătirii sale profesionale.

Dacă privim încă odată toate aceste mijloace avem ocazia să constatăm o anumită divergență între ele, care face din așa numita cultură populară mai mult un domeniu întregit din două bucăți eterogene, decât un sistem de efortări coordonate și conduse de un scop unitar. În adevăr, în suma tuturor mijloacelor amintite ceea ce se numește întoarcerea la tradiție, presupune afirmarea valorilor paseiste și a celor rustice. Dimpotrivă, în celelalte mijloace enumerate există implicată afirmarea valorilor urbane și a valorii generale a progresului. Pentru acela care dorește înapoierea la tradiții, progresul nu este un bun demn de a fi dorit, după cum completarea în ordinea intelectuală nu este un bun vrednic a fi urmărit de acela care prin întoarcerea către tradiții, dorește să vadă sporind subconștientul creator al omului, acea parte mai întunecată, dar cu atât mai productivă, a conștiinței sale, prin care el comunică cu întregul depozit de experiențe al neamului său. Există deci două culturi popu-

lare, pentru că sunt două feluri de idealuri călăuzitoare ale eforturilor celor care își asumă sarcina cultivării poporului: cultura populară tradițională și cultura populară progresistă și urbană. Dar poate că în acest contrast se exprimă o condiție mai generală a culturii europene de astăzi, poate că aci se manifestă o divergență adâncă în structura spirituală a lumii moderne, situată la această desfacere de drumuri, unde trecutul este încă destul de viguros ca să nu ne putem libera de el, iar viitorul este și el destul de puternic, pentru a stârni în noi inițiative și hotărîri orientate către viitor. Fr. Delaisi, scriitorul care a scris o carte despre „Cele două Europe“ și o alta despre „Contradicțiile lumii moderne“, ar fi în măsură să ne explice printr'o juxtapunere de elemente eteroclite, (rurale și urbane, agrariene și industrialiste, cauza adâncă a dualității culturale care conduce, dar nu coordonează între ele, felurile mijloace pe care le înglobează numele general de cultură populară.

Deși necesitățile cărora cultura populară le corespunde sunt legitime și cu toate că faptul producerii lor manifestă existența unei aspirații mai înalte în sufletul omesc; deci, în fine, mijloacele menite să corespundă acestor necesități sunt adeseori bine venite și răspund într'o bună măsură scopurilor pentru care au fost găsite, există totuși unele desavantajii legate de scopul și de procedeele culturii populare. Este vorba de a vedea în puține cuvinte care sunt aceste desavantajii și mai ales cum ar putea fi ele remediate.

Spuneam că eforturile culturii populare nu sunt coordonate între ele. Cineva care a simțit trezindu-se în sine dorința nobile de a se întregi, de a atinge punctul de vedere al unei totalități umane, depășind cercul mic, restrânsei și nesemnificativei sale sarcini cotidiene, ce

găsește oare că i se oferă? Lucrurile cele mai dispartate, cursurile de categoriile cele mai deosebite ale universității populare, biblioteci care pentru neștiința sa sunt colecții haotice, cărți pe care colportorul le aduce fără considerarea specială a nervilor lui. Ceea ce i se oferă, prin urmare, este o cultură întâmplătoare, haosul cultural. Omul care se instruieste în afară de școală și dincolo de vârsta școlarității, își însușește o serie de cunoștințe, dar acestea sunt depuse întâmplător în el, nu se leagă între ele și reprezintă regiuni acoperite, alături de vaste domenii pustii. Ucenicul acestei învățături simte apoi un fel de caracteristică siguranță de sine. Apare astfel fenomenul supărător (și adeseori deschis de criticii democrațiilor moderne) al semidocismului. Omului instruit în școala complimentară sau în sala de conferințe populare, agnoscete cunoștințe nu numai întâmplătoare, dar și atât de puțin adâncite, încât ele pot trezi în sufletul său sentimentul unei suficiențe cu totul regretabile. Iată care pot fi adeseori rezultatele foarte primejdioase ale culturii populare.

Și atunci, ne putem întreba: trebuie oare să renunțăm la cultura populară, la acel drept al omului la întregirea sa umană sau trebuie să ne mulțumim cu dezastrele sufletești ale culturii acesteia insuficiente și puțin asimilate? Dar există poate un „tertium“, adică posibilitatea de a răspunde nevoii de cultură a omului comun cu evitarea tuturor neajunsurilor semnalate mai sus. În această privință s'au făcut încercări interesante în acele țări unde problema culturii populare este mai veche, pentru că dificultățile legate de îndoitul proces al progresului modern și al sfărâmării cercurilor tradiționale de viață, au fost mai îndelung meditate. Experiențele care s'au făcut

în Anglia și în unele țări ale Nordului, ne propun soluțiuni utile și pentru întrebările care ni se pun nouă.

O idee centrală a expunerii noastre și pe care am dezvoltat-o, atunci când am tratat despre criza culturii moderne, a fost principiul potrivit căruia putem aspira să atingem punctul de vedere al totalității umane, pe baza specialității proprii; nu o totalitate în sensul aceluia „uoma universale“, despre care vorbea Renașterea, o totalitate care neavând centru, nu are nici rază de acțiune, ci una câștigată din punctul de vedere a ceea ce alcătuiește obiectul zilnic al ocupației personale. Urmărind acest principiu am arătat cum adâncim oricare dintre valori, putem ajunge, grație faptului comunicării valorilor în unitatea structurii sufletești, la punctul de vedere al totalității. Este vorba acum de a aplica acest principiu și în cazul culturii populare.

Cred că organizarea culturii populare trebuie să se facă după sistemul unor comunități culturale mai restrânse, crescute din anumite interese speciale și locale. O cultură populară decretată în mod abstract de o autoritate centrală, o cultură populară care se conduce după un cod meditat în mod general, este o cultură menită să rămână sau inoperantă sau să atragă după sine toate desavantajele semnalate mai înainte.

Cultura populară trebuie să fie neapărat descentralizată, nu centralizată. Centrul poate numi să coordoneze, să îndrumeze și să sprijine inițiativa, care trebuie să rămână totdeauna a unui loc restrâns și a unui grup marginalizat. O tovărășie de oameni animați și o personalitate, hotărâți să depășească brutalitatea zilnică a vieții și să recupereze sensul spiritual al vieții, poate să desvolte ● inițiativă de cultură mult mai rodnică decât aceea care, fără cunoștința intereselor locale și particulare de tot fe-

lul, ar fi decretată dintr'o sferă superioară. În comunități restrânse și concrete se va lucra activ, metoda nu va fi niciodată pur expozitivă. Ea va costa din citiri în comun și din discuții în jurul unei biblioteci constituite, nu cum se face de obicei, din volume trimise după liste tipice și generale, ci dintr'o însumare de opere, după nevoi resimțite și declarate. Existența unei biblioteci vii, în raport funcțional cu publicul ei, și lucrul în comun sunt procedee care mi se par mult mai eficace decât acelea pe care le-am pomenit, meditate în mod general și abstract. Munca în aceste comunități concrete de cultură trebuie să aibă caracterul unei consfătuiri, pentru că tinerii sau oamenii maturi care vin în casa de lectură, sunt mânați de un interes grav și profund al sufletului. Ei nu sunt niște diletanți ai culturii, cum sunt atâția dintre ascultătorii care alcătuiesc publicul mobil, întâmplător și uneori neatent al sălilor de conferințe. Un om de 30 sau de 40 de ani, care având răspunderea unei familii vine la ședința unui cerc cultural, dovedește că în sufletul său s'a născut o nevoie adâncă. În năzuința lui de cultură se exprimă o latură nobile, de mare importanță a caracterului său. Omului acesta nu este potrivit să i se facă o oratorie agreabilă. Nevoii sale de sfat trebuie să i se răspundă după cuviință. Atmosfera de intimitate, de prelucrare comună a unor sensuri ascunse ale vieții și devenite grave pentru sufletul mai înainte lipsit de ele, iată atmosfera în care mi se pare că adevărata cultură populară trebuie să se desvolte.

*Tudor Vianu*



## B. c. IDEALUL CULTURAL





## XXI. CONCEPȚIA RAȚIONALISTĂ, ISTORICĂ ȘI UMANISTĂ A CULTURII

Lăsând în urmă studiul condițiilor și mijloacelor culturii, ne rămâne să câștigăm acum idei precise în legătură cu idealurile care conduc opera ei, căci este evident că fenomenul cultural nu este deplin înțeles decât atunci când cunoștința condițiilor care-l determină și a mijloacelor de care el se servește, se completează prin aceea a idealului care conduce desfășurarea sa. Cultura are în adevăr această particularitate că introduce în realitate unele finalități. Domeniul naturii este acel al cauzelor mecanice. Niciun scop aparent nu servește planta care se ridică din pământ și nici nu este nevoie de invocarea unui asemenea scop pentru a înțelege răsărirea și dezvoltarea sa. Odată însă cu apariția culturii omenești ia ființă imperiul scopurilor, al cauzelor finale, și odată cu aceasta se organizează contrastul dintre natura dinaintea omului și ceea ce omul introduce în natură prin intervenția sa spirituală.

Care sunt însă scopurile, cauzele finale ale culturii? Care sunt idealurile care conduc opera culturii? Răspunsul s'ar părea că l-am dat de mai multe ori în cursul acestor capitole. Cultura nu-și poate propune alte finalități decât realizarea valorilor despre care ne-am ocupat îndelung în trecut. Valorile sunt însă coordonate între

ele și fac parte dintr'o structură unitară și ierarhică. Se poate vorbi în adevăr despre o structură ierarhică a valorilor, deoarece oricare dintre creatorii culturali ai unei epoci anumite, urmărind realizarea unei valori speciale, slujește în același timp realizarea unei valori mai generale, călăuzitoare deopotrivă pentru silința sa și pentru aceia a altor creatori de cultură. Scopurile speciale ale culturii, adică valorile, sunt comandate deci de o valoare supraordonată, în așa fel încât, deși omul de știință slujește în aparență numai valorii teoretice, artistul valorii estetice, ș.a.m.d., toți aceștia împreună servesc prin aceleași acte o valoare care nu este în mod special nici teoretică, nici estetică, nici politică, dar care este supraordonată tuturor acestora și împrumută fiecăreia în parte o culoare deosebitoare. Când ne întrebăm, așa dar, care este idealul conducător al operii culturale, nu ne gândim la valorile particulare în funcția de îndrumare a silinții unuia sau altuia dintre producătorii de cultură, ci la acea valoare supraordonată către care aspiră în gradul cel mai înalt creatorul de cultură. Tocmai împrejurarea că feluritele eforturi culturale sunt coordonate între ele și subordonate unei valori finale și supreme, legitimează problema filosofică a idealului cultural.

Care este deci idealul cultural? Pentru a-l afla, a fost invocată uneori analogia care a dat naștere cuvântului de cultură. Cultura în limba latină, de unde termenul a fost luat de către popoarele moderne, însemna, într'un înțeles restrâns, cultura pământului, agricultura. În agricultură avem de-a-face cu un agent natural, pământul și cu sămânța care se asvârle în el, avem apoi de-a-face cu o activitate menită să favorizeze creșterea plantei și, în cele din urmă, o anumită finalitate. Acela care se dedă la cultură, în sens restrâns și antic, la cultura pă-

mântului, dorește să realizeze un scop, se îndreaptă către un ideal: obținerea, în condițiile cele mai bune, a fructului pe care planta îl poartă în sine. Tot astfel agricultorul nu dorește mai mult decât ceea ce sămânța asvârlită în pământ poate să dea. Se pune atunci întrebarea, dacă nu cumva raporturile acestea între fapte se repetă și pentru cazul culturii în sens extins și modern, al culturii pe care, în feluritele ei coordonate, am descris-o în cursul acestui studiu. Întrebarea este dacă nu cumva, ca și în cazul realității cu care se invocă analogia, avem un agent natural, o activitate omenească și un ideal, care n'ar reprezenta decât virtualitățile înscrise în agentul natural. Una dintre primele filosofii ale culturii a căutat să justifice această analogie.

Există în adevăr, s'a spus, o însușire naturală, comună tuturor oamenilor și aceasta ar fi rațiunea umană. Înainte de opera oricărei culturi și civilizații, oamenii reprezintă un teren omogen de calitate rațională. Este viziunea despre om pe care o profesau în Antichitate stoicii și care s'a răspândit în asemenea măsură, încât a intrat în compoziția fundamentală a întregii culturi moderne. Potrivit acestei viziuni, activitatea culturală nu și-ar propune altceva decât să desvolte aceste date naturale ale umanității raționale. Idealul către care cultura s'ar îndrepta nu ar fi decât acela pe care natura omenească îl indică prin însăși felul său de a fi. Iată cum pe baza analogiei cu cultura pământului, se poate constitui, după cum s'a și întâmplat de fapt, o teorie a culturii umane.

Ce consecințe decurg însă de aci? Mai întâi, dacă premisa naturală a culturii este însușirea de ființă rațională a omului și dacă cultura nu-și poate propune alte ținte decât dezvoltarea acestei premise, atunci este evident că istoria culturii omenești este terenul unui neconținut

progres. În adevăr, însușirea capitală a rațiunii este aceea că rezultatele ei sunt aditionabile. Ceea ce rațiunea omenească cucerește la un moment dat nu se pierde, ci se conservă și se adună cu ceea ce rațiunea cucerește în momentul următor. Viziunea progresistă a istoriei înțelege viața omenerii ca o dezvoltare continuă pe o linie unitară, în care punctul B este mai valoros decât punctul A, dar mai puțin valoros decât punctul C. Acest fel de a înțelege istoria, ca domeniul unui progres neconținut, derivă din afirmarea pe care o îndreptățește înțelegerea analogică și raționalistă a culturii umane. Dar dacă toți suntem deopotrivă ființe raționale, întrucât participăm la logosul care străbate creațiunea (după cum afirmau stoicii), sau întrucât participăm la spiritul divin (cum afirmă creștinismul, ale cărui concepte fundamentale au fuzionat în cursul timpului cu rezultatele stoicismului), atunci este evident că cultura omenească trebuie să ajungă și la realizarea egalității dintre oameni. Egalitarismul, ca una dintre țintele cele mai importante ale procesului cultural, este de asemenea o consecință rezultată din concepția analogică și raționalistă a culturii, o consecință pe care a tras-o cu toată consecvența și a înfățișat-o cu toată strălucirea Jean Jacques Rousseau. Dar pentru ca oamenii să poată într'adevăr să-și desvolte însușirile lor naturale de ființe raționale, trebuie să existe o organizație care să apere pe individ și să-i garanteze egalitatea condițiilor de dezvoltare, o organizație socială în care să domine o atmosferă proprie dezvoltării însușirilor innăscute și raționale ale omului. A treia consecință a înțelegerii analogice și raționaliste a culturii umane este deci liberalismul, adică acea concepție politică al cărei scop este să pună pe primul plan al importanței individul, rezervând societății și statului rolul unui

simplu cadru, în care individul să găsească condițiile de egală și liberă dezvoltare, în drumul către scopurile raționale ale vieții sale. Este evident însă că aceste scopuri nu pot fi bine realizate decât într'o atmosferă de pace, nu numai internă, în sânul unei societăți naționale și a unui stat, dar și într'o atmosferă de pace internațională. A patra consecință a înțelegerii analogice și raționaliste a culturii este deci pacifismul, pentru că numai în această atmosferă individul putându-se sustrage dela grija brutală a conservării sale, ca ființă fizică, se poate consacra țăintelor raționale ale vieții. Și că acest lucru este posibil, o dovedește faptul că niciunul dintre aceste postulate nu dorește mai mult decât ceea ce se găsește înscris în însăși natura omenească. Realitatea tuturor acestor idealuri parțial este posibilă, ba chiar este sigură, întrucât rațiunea omenească are pe lângă caracterul de a putea să adăioneze între ele rezultatele la care a ajuns în decursul timpului, dar și caracterul de a se dezvolta, cu o logică internă, către anumite ținte. Este deci cu neputință ca oamenii să nu ajungă, în generalitatea lor, a înțelege până la urmă avantajile egalitarismului, ale liberalismului și ale pacifismului. Concepția aceasta este prin urmare și optimistă. Progresivism, liberalism, pacifism, egalitarism, optimism sunt trăsături care se leagă deci între ele și este cu neputință la un gânditor să întâlnească una dintre aceste trăsături, fără a nu întâlni și pe toate celelalte. Toate aceste trăsături se întrunesc în unitatea unei structuri spirituale, pentru că toate sunt comandate de un ideal comun, idealul promovării ființei raționale, una din acele valori supraordonate de care vorbeam adineauri, când voiam să definim în ce constă scopul central și ultim al culturii umane.

Teoria raționalistă și analogică a culturii prezintă însă

mai multe dificultăți, care au fost relevate în deosebi de către filosofi romantici, adică de către acei filosofi pentru care excelența omenească nu se declară în planul rațional (așa cum lucrul se întâmpla pentru filosofii stoici, în Antichitate, în vremurile moderne pentru un Descartes, mai aproape de noi pentru filosofii iluminiști ai veacului al XVIII-lea). Pentru romantici excelența omenească se declară mai de grabă în planul sentimental, al fanteziei, al subconștientului, în alte regiuni deci ale sufletului decât acelea pe care le împing în primul plan al importanței gânditorii enumerați mai înainte. Romanticii au trebuit prin urmare să devină mai atenți la dificultățile legate de teoria analogică și raționalistă a culturii. Poziției acestora li s'a adăugat apoi și unele din rezultatele științei moderne, care au accentuat încă mai mult critica înțelegerii analogice și raționaliste a culturii.

Mai întâi, s'a observat că o natură omenească cu totul pură, care să nu fi fost prelucrată în niciun fel de opera culturii nu există și că analogia cu cultura pământului este deci falsă. Există sau pot exista pământuri care să nu fi fost niciodată lucrate, ne putem închipui păduri virgine, dar nu ne putem închipui suflete și societăți omenești care să nu aibă niciun fel de cultură. În societățile cele mai înapoiate ale primitivilor de astăzi există totuși anumite reguli morale, o anumită activitate artistică, uneori foarte interesantă, anumite prescripții juridice, anumite ipoteze explicative cu privire la originea lumii, există prin urmare și o anumită știință. Nicăieri nu putem întâmpina deci o natură omenească rațională, dar încă neprelucrată, care să justifice analogia dela temelile construcției idealului cultural, pe care l-am analizat mai înainte. Scopurile culturii omenești nu sunt deci

imanele naturii umane, nu se găsesc înscrise în ea, pentru că nici nu putem înțelege bine ce poate fi această natură umană, neatinsă încă de opera culturii. În cele mai primitive societăți omenești întâmpinăm afirmații autonome de valori. Primitivul care desfășoară o activitate artistică oarecare, afirmă odată cu aceasta anumite valori artistice, pe care el le consideră demne de a fi cultivate. Nu putem în niciun caz dovedi că idealul artistic către care maestrul primitiv se îndreaptă ar fi înscris în natura sa. Idealul artistic ne dă impresia a fi mai de grabă o afirmație independentă de această natură, o afirmație autonomă de valori, rezultând dintr-o cauzalitate extrem de complicată și pe care uneori nu o putem prinde, dar despre care putem spune că nu se desvoltă immanent și organic din această natură, pe care în tot cazul nu o putem surprinde nicăieri în presupusa ei puritate. Pe de altă parte, am arătat atunci când ne-am ocupat despre condițiile culturii, că ele determină până la un punct scopurile către care cultura se îndrumază. Există o comunicație între condiții și scopuri. Condițiile culturii sunt însă foarte deosebite. Omenii sunt de naționalități felurite, trăiesc în medii diverse, se slujesc de un mijloc sau altul de producție, viețuiesc în cercuri sociale mai restrânse sau mai largi și, dacă există o comunicație între condiții și scopuri, atunci este evident că diversității condițiilor trebuie să-i corespundă o diversitate a scopurilor. Nu se poate vorbi adică de un scop unic al culturii omenești, așa cum face teoria analogică și raționalistă a culturii. În al treilea rând, omul nu este o ființă pur rațională ; ci este și o ființă sentimentală. Este adevărat că prin rațiune oamenii pot coincide, cel puțin la un anumit nivel cultural. Ceea ce isbutește să mă convingă pe mine pe cale pur rațională, este foarte pro-

tabil că va convinge și pe semenul meu. Nu este posibilă diferență de opinii în ceea ce privește axioma că drumul cel mai scurt între două puncte este linia dreaptă, pentru că această propoziție este afirmată numai de rațiune și pricepută exclusiv de ea. Dacă însă oamenii coincid prin rațiune, diferă, din nefericire, prin sentiment. Și atunci, nu mai poate fi vorba de o finalitate unică a culturii omenești, ci trebuie să existe finalități variate, corespunzătoare varietății sentimentale a oamenilor. În sfârșit, chiar dacă admitem o evoluție unitară și progresistă a culturii omenești, cu toate acestea, în fiecare moment al ei, cultura omenească întreține cultul anumitor valori, proprii epocii și etapei speciale la care ea se găsește. Se prea poate ca un scop ultim și îndepărtat să conducă silința culturală totală a omenirii, însă mai înainte de a se îngriji de realizarea acestor ultime scopuri, cultura omenească trebuie să îngrijească de realizarea scopurilor particulare care aparțin epocii sale, în stare să răspundă temelor proprii ale timpului și ale societății căreia îi aparține. Din toate aceste pricini, idealul cultural, mai înainte de a fi general, valabil pentru întreaga umanitate, este propriu anumitor societăți și anumitor epoce.

Iată o serie de obiecții foarte serioase care se pot ridica înaintea înțelegerii analogice și raționaliste a culturii. Iată atâtea contra-argumente care trag liniile largi ale unei alte concepții despre idealul cultural, după care nu avem în realitate de-a face cu o singură cultură omenească, ci cu o pluralitate de culturi diferențiate după câte idealuri există în lume, o pluralitate de culturi conduse de scopuri autonome, fără comunicație între ele. Între feluritele culturi umane, spune unul dintre reprezentanții acestui punct de vedere, Oswald Spengler,



există prăpăstii de netrecut, încât orice am face noi, modernii, nu putem înțelege culturi deosebite de ale noastre. Ar fi deci o iluzie că am putea pătrunde cultura antică sau cultura popoarelor orientale. Ele ființează dintr'un alt punct de vedere, eforturile lor culturale sunt conduse de un alt ideal, cu totul deosebit de al nostru. Ceea ce se dă drept înțelegere în această materie este o falsă interpretare a acelor culturi din punctul de vedere al idealurilor noastre și această regulă atât de generală, are pentru Spengler o singură excepție, aceea a persoanei sale, care conducându-se de un dar poetic special, poate să înfrângă și această necomunicabilitate principală dintre culturi, mutându-se printr'un salt entuziast al spiritului în centrul feluritelor culturi pe care le descrie. În tot cazul, după înțelegerea istorică a culturii, avem o pluralitate de culturi, fără comunicație între ele, conducându-se de valori autonome și realizându-se în națiuni. Idealul politic pe care istorismul îl preconizează nu va fi așa dar acela al unui stat liberal și al unei organizări internaționale interstatice, ci dezvoltarea națiunii și a valorilor ei proprii, pentru că națiunea este corpul uman purtător al valorilor originale după care orice cultură se conduce. Firește că națiunea, propusă ca ideal politic al istorismului, tinde să se afirme și să se apere, tinde uneori să se extindă pentru a da un termen mai larg de dezvoltare virtualităților sale și, în felul acesta, este evident că istorismul ajunge la concluzii nu numai depărtate dar chiar contrarii pacifismului. În sfârșit, concepția istorică a culturii nu este nici optimistă, pentru că nu este progresivistă, ba aș spune mai de grabă că istorismul se împacă mai bine cu un anumit pesimism, pe care-l întâlnim de altfel ca ultimă consecință la reprezentanții cei mai iluștri ai acestui punct de vedere.

Înainte de a termina, aş vrea să adaug că în măsura în care omul, ca purtător de cultură, este sustras sarcinii de a servi scopuri care îl întrec şi care coincid cu scopurile întregii omeniri — aşa cum este cazul în concepţia raţionalistă şi analogică a culturii — personalitatea umană singulară poate trece în primul plan al importanţei. Pacifism, liberalism, egalitarism nu sunt numai scopuri pe care le urmărim ca personalităţi izolate, dar sunt scopuri care sunt urmărite de umanitate prin mine, fiinţă umană autonomă. În liberalism, producătorul individual de cultură este un servitor al întregii colectivităţi umane. În măsura în care însă individul este liberat de sub acest punct de vedere, în măsura în care el, prin toate argumentele care se îndreaptă împotriva liberalismului, ajunge în acelaşi timp să nu se mai simtă ca un agent al culturii omeneşti în întreaga ei vastitate şi pentru scopurile ei cele mai îndepărtate, în aceeaşi măsură individul este restituit sie însuşi. De aceea, apropiată până la un punct de concepţia istorismului, este concepţia umanistă a culturii, aceea pentru care idealul cultural este desăvârşirea proprie, perfecţionarea persoanei tale.

Iată prin urmare trei idealuri culturale, unul analogic şi raţionalist, altul istoric, altul umanist. Pe care din acestea se cuvine să-l alegem ?

## XXII. DIFICULTĂȚILE CONCEPȚIEI ISTORICE

Țrecând la examinarea unei noi serii de probleme, am arătat în capitolul trecut care sunt cele trei tipuri de idealuri propuse culturii. Printre acestea am analizat în primul rând idealul raționalist și idealul istoric al culturii. Idealul raționalist se dezvoltă din concepția unei umanități a cărei însușire esențială este rațiunea capabilă să se desvolte la infinit din însumarea treptată a rezultatelor ei, acea rațiune la care toți oamenii participă în mod egal și care îndreptățește concepția unei culturi ca o dezvoltare unilaterală, progresivă, ținând către scopuri de egalitate socială, o concepție liberalistă, pacifică și optimistă, întrucât rațiunea nu poate să nu ajungă la cunoașterea și aprobarea tuturor acestor ținte. Dar concepția raționalistă a culturii prezenta unele dificultăți. Mai întâi, pentru că nu se poate găsi o natură umană pură, ai cărei germeni necorupți opera culturii să-și propună a-i desvolta. Apoi, pentru că dată fiind varietatea condițiilor materiale în care feluritele culturi se dezvoltă, este firesc ca fiecare din aceste culturi să cultive idealul său propriu, iar nu un ideal comun întregii omeniri și, în sfârșit, pentru că admitând totuși că omenirea este implicată într'un proces de dezvoltare continuă și progresivă, popoarele trăind la fiecare etapă a acestei des-

voltări după idealurile lor proprii și prezente, pentru înțelegerea culturilor respective trebuie să ne raportăm nu la țintele ei îndepărtate, ci la țintele ei imediate și actuale. Din aceste dificultăți rezultă postularea unei concepții istorice a culturii, anti-progresivistă, întrucât diferitele culturi raționale, socotite ca niște cicluri închise, nu poate exista comunicație și cu atât mai puțin progres, o concepție pluralistă a culturii, de vreme ce în această împrejurare avem o pluralitate de culturi — nu una singură — și, în sfârșit, o cultură al cărei substrat este națiunea, nu umanitatea în întregul ei. Dar din combaterea punctului de vedere raționalist se produce eliberarea teoretică a individului de sub primatul umanității, concepută ca un corp solidar care cere dela individ supunere totală pentru servirea exclusivă a scopurilor sale și se impune astfel acea concepție a culturii care-și propune ca ideal dezvoltarea tuturor virtualităților înscrise în natura fiecărui om în parte. Am obținut astfel trei idealuri culturale : idealul raționalist, istorist și umanist al culturii.

Ceea ce am dori să adăugăm acum, este un exemplu despre ce poate fi acea concepție istorică a culturii : o aplicație a punctului de vedere istoric într'o problemă capitală pentru filosofia culturii și anume în problema raporturilor pe care cultura europeană le întreține cu vechea cultură a Europei. În mod general, noi ne socotim moștenitorii culturii vechi greco-romane și acest fel de a vedea presupune neapărat părerea despre existența unei umanități care s'a dezvoltat continuu din Antichitate și până astăzi. Însăși împărțirea tradițională a trecutului, în istorie antică, medievală, modernă și contemporană, are pentru filosof importanța că implicit conține reprezentarea unei umanități care s'a dezvoltat în mod continuu și pe o singură direcție către niște ținte, față de care noi ne-am găsi

mai aproape decât Anticii. Citiți orice tratat de istorie universală (mai cu seamă tratatele clasice) și veți găsi la baza lor, ca o propoziție implicită, vederea despre dezvoltarea continuă a culturii europene, începând din Antichitate și până azi.

Iată însă o împrejurare cu care istorismul nu s'a declarat împăcat, pentrucă istorismul, după cum ați văzut, nu admite un corp general al umanității, dezvoltându-se continuu către ținte progresive, ci o pluralitate de culturi închise, care n'au între ele niciun fel de comunicație. Această părere a fost reprezentată cu toată consecvența și, aș spune, cu tot riscul, de către filosoful istoriei Oswald Spengler, care a scris în anii de după războiu o carte cu mare răsunet, „Der Untergang des Abendlandes“. În adevăr, pentru Spengler, există o prăpastie de netrecut între cultura antică și cultura modernă. Valoarea centrală căreia i se subordonează valorile teoretice, estetice, religioase, morale, politice, economice, pe care fiecare producător de cultură le slujește, este deosebită în trecerea dela Antici la noi.

Dar care este această valoare centrală? Ea coincide, după părerea lui Spengler, — care în această privință, după cum veți vedea în paginile ce vor urma, reia o idee mai veche a lui Nietzsche — cu sentimentul de viață al oamenilor care au creat cultura respectivă. Viața este resimțită într'un fel de Grec și într'un altul de modern și astfel, conform acestui fel deosebit de a resimți existența, se constituie în sufletul fiecărui om anumite năzuinți, cărora nu le poate corespunde decât un fel determinat de valori. Care este deci valoarea către care năzuește Grecul, valoarea care răspunde dorințelor organizate din felul său de a resimți această viață? Grecul, spune Spengler, năzuește veșnic către perfecțiunea fi-

nită. Simbolul culturii grecești este corpul, ca ceva mărginit prin suprafețe incoruptibile, ca ceva deplin încheșat și static. Această trăsătură pare a se verifica într'o mulțime de manifestări ale culturii grecești. Cum se înfățișează de pildă religia grecească, întrucât răspunde acestui ideal de perfecțiune limitată către care Grecii s'au îndreptat totdeauna? Religia grecească este o colecție de Zei, concepuți ca niște oameni mai puternici, mai mari, mai frumoși. Nicăieri în religia grecească nu întâmpinăm reprezentarea unui Dumnezeu vaporos, nicăieri nu aflăm misticismul turbure care apare în sufletul modernilor, dintr'o tendință contrarie aceleia care era activă în sufletul grecesc și anume, după cum veți vedea îndată, din tendința către nedefinit. Tot astfel știința grecească a găsit încă din primele ei timpuri ipoteza atomistă. Dar chiar înainte de ipoteza atomistă, la fizicienii ionieni din veacul al VI-lea, realitatea era constituită dintr'o serie de elemente izolate între ele. Mai târziu, pentru Democrit, realitatea se constituie din atomi, prin urmare din niște existențe mărginite, iar complexul realității este cosmosul, care în filosofia grecească reprezintă concepția unui univers mărginit și armonios. Idealul moral al Grecului, în mai toate sistemele de etică sau, în tot cazul, în cele mai reprezentative dintre ele, este idealul măsurii, al cumpătărei și al contemplației. Grecul nu-și propune niciuna din țintele pe care vom vedea mai târziu că și le atribue morala noastră. Nu aspirații nedefinite conduc viața morală grecească ci, mai de grabă, un fel de inclinație de a se mărgini prin măsură și contemplație. Dar arta grecească? Dintre ramurile artei cea mai caracteristică pentru Greci este sculptura. Sculptura este însă reprezentarea corpului omenesc în perfecțiunea lui mărginită și statică. Sculptura grecească își propune rareori, și nu în modul cel mai carac-

teristic pentru inspirația ei călăuzitoare, reprezentarea mișcării. În sfârșit, în viața politică grecească vom găsi oare ceva care să corespundă acestui ideal de perfecțiune mărginită, acestei aspirații către limite? Desigur, există ceva care parcă reia motivul plastice grecești, al atomismului, al armoniei cosmice. Acest ceva este cetatea greacă. Iată cum toate manifestările culturale ale Grecilor întretin un aer de înrudire, fiind călăuzite deopotrivă de un ideal comun, acea năzuință către perfecțiunea limitată și statică.

Cu totul altfel se prezintă cultura modernă, așa cum ea a început să se manifeste încă din evul mediu. Cultura modernă, căreia Spengler îi dă numele de faustică, pentru că după părerea sa, Faust, eroul tragediei lui Goethe, este sufletul modern cel mai reprezentativ, cultura modernă se orientează după aspirația către nemărginit, după o mobilitate perpetuă, încât simbolul acestei culturi este infinitul, perspectiva nelimitată în timp și spațiu, după cum simbolul culturii grecești era frumosul corp omenesc, armonios și liniștit. Să observăm mai întâi viața religioasă a Europei moderne. Creștinismul, receptat de cultura apuseană, a devenit cu totul altceva, pretinde Spengler, decât ceea ce trebuie să fi fost acolo unde a apărut mai întâi, în Palestina, pentru că în acele locuri era vie o altă cultură, o cultură „magică“. În creștinism, așa cum l-au primit modernii, s'au infiltrat anumite valori pe care apusenii le cultivă cu deosebire. Dumnezeu nostru infinit și abstract stă într'un isbitor contrast cu societatea de personalități izolate și bine individualizate ale Olimpului grec. În știința modernă, realitatea nu este construită apoi din esențe materiale limitate, cum sunt atomii sau cum sunt cele patru elemente ale naturii de care vorbeau fizicienii ionieni. Natura este

construită de știința modernă din energie, concept dinamic și imaterial. Universul pentru noi nu mai este acea închegare limitată pe care și-o reprezentau Grecii atunci când pronunțau cuvântul de „cosmos“, ci el este infinit, cu neputință a fi gândit în limitele lui. În morală, nu atât bunurile etice grecești sunt cultivate și resimțite ca mai prețios. Adeziunea modernului nu se îndreaptă către măsură, cumpătare, contemplație, ci mai de grabă către activitatea creatoare, către răspândirea de bune acțiuni în jurul său, către acea intervenție umană neostenită, adică spre acea atitudine pe care o adoptă după rătăcirile și încercările vieții sale, Faust, eroul lui Goethe, pe care cu această justificare Spengler îl poate socoti drept figura cea mai reprezentativă a culturii apusene. În sfârșit, care sunt în artă ramurile cele mai cultivate și cele mai reprezentative pentru cultura apuseană? Mai întâi pictura, ca înfățișare a elementului infinit și imaterial al atmosferei, pe de altă parte ca înfățișare a expresiei omenești, reflex spiritual plutind pe figura omenească. Nu așa dar corpul este reprezentat în această caracteristică artă a culturii occidentale, ci infinitul imaterial și spiritual, plutind deopotrivă în vastitățile cerului și pe chipul omului. Peisajul și portretul sunt varietățile plastice cele mai caracteristice ale culturii apusene. Alături de pictură, o altă artă foarte caracteristică pentru moderni și care rămăsese în mod isbitor nedesvoltată la Antici, pentru motivul că ea răspundea mai puțin valorilor cultivate cu preferință de aceștia, este muzica, arta imaterială și spirituală prin excelență, expresie a dinamismului interior, a mișcării pure a conștiinței noastre.

Iată cum se poate stabili o unitate de stil între toate manifestările feluritelor culturi. Iată cum această stare



de lucruri se justifică deplin în cazul comparației dintre cultura antică și cultura apuseană. Vom vedea îndată, dar într'o altă ordine de idei, care sunt dificultățile acestei teorii, de altfel foarte ademenitoare. Dificultățile acestea le vom trece însă în rândul greutăților generale ale concepției istorice a culturii, căci este momentul să părăsim digresiunea constituită de această exemplificare a concepției istorice și pluraliste a culturii, pentru a relua firul ideilor noastre. După cum am arătat care sunt neajunsurile concepției raționaliste, să încercăm acum a pune în lumină greutățile concepției istorice a culturii, pentru a ne deschide apoi drumul către alte soluții, către o concepție proprie a culturii, în care vom face să culmineze expunerea capitolului consacrat idealului cultural.

Mai întâi, concepția istorică a culturii, oridecâteori a fost teoretizată, s'a prezentat cu o serie de împrumuturi făcute concepției contrarii a raționalismului, pe care era tocmai rolul ei s'o combată și s'o anuleze. Această asimilare de elemente raționaliste în cuprinsul concepției istorice, am dovedit-o mai pe larg în studiul meu despre „Istorism și raționalism“, însă nu voi reveni mai pe larg asupra acestei probleme. Aci ne putem mulțumi cu afirmația că concepția istorică a culturii a asimilat elemente ale raționalismului și, pentru a o justifica, un singur exemplu este suficient, exemplul lui Hegel. Hegel este în adevăr unul dintre gânditorii care au contribuit mai mult la promovarea concepției istorice a culturii. Pentru el, fiecare cultură este un ciclu închis, un ansamblu de manifestări spirituale manifestând un substrat spiritual comun, pe care el îl numește spiritul poporului, *der Volksgeist*. Acest spirit popular n'ar fi altceva decât valoarea centrală conducătoare, aceea care coordo-

nează între ele feluritele manifestări în ciclul închis al diverselor culturi naționale care s'au succedat pe scena istoriei. Dar spiritul popular este, pentru Hegel, numai o specificare temporară a unei realități spirituale mai largi, logosul universal al istoriei, ceea ce Hegel numește *der Weltgeist*. Astfel fiind, între feluritele culturi, cu toată individualitatea lor perfectă, nu există acele prăpăstii de neîntrecut pe care credea a le putea recunoaște Spengler, în teoria sa. Cu toată individualitatea certă a culturilor, există totuși o continuitate de proces în istorie, ceea ce și îndreptățește pe Hegel să scrie o filosofie a istoriei universale. În sfârșit, spiritul universal se îndreaptă către o anumită țintă, către ținta propriei cunoașteri de sine. Spiritul universal năzuește să ajungă la autocunoaștința sa, la cunoaștința naturii sale intime. Natura intimă a spiritului este libertatea, după cum aceea a materiei este necesitatea. Libertatea are însă această caracteristică, după Hegel, că, în măsura în care o cunoaște, spiritul devine liber. Este cu neputință să ne cunoaștem ca persoane libere, fără ca în același timp să nu devenim liberi în adevăr. Astfel, culturile omenești se îndreaptă pe o linie unitară către scopurile imanente ale spiritului universal, care a ajuns în vremea noastră la cunoaștința libertății sale esențiale și, în felul acesta, la eliberarea sa. Iată cum se întrunește la Hegel istorismul, care afirmă o pluralitate de culturi, dezvoltându-se organic dintr'un principiu propriu, cu vederea contrarie, caracteristică raționalismului, care consideră omnirea implicată într'un proces continuu și progresiv de dezvoltare.

Această fuziune dintre istorism și raționalism apare de altfel nu numai la Hegel, dar și la alți gânditori, ca de pildă la Herder și la alții, analizați mai de aproape în

amintitul meu studiu. Ceea ce însă acest studiu nu adaugă, întrebarea la care el nu putea răspunde, pentru-că obiectul său era mai restrâns, este întrebarea cărei împrejurări se datorește această asociație fatală dintre istorism și raționalism. De ce istorismul s'a înfățișat mai totdeauna amestecat cu raționalismul? De ce concepția progresivistă a culturii omenești este o concepție care răspunde mai de aproape punctului de vedere al culturii apusene? Am văzut că valoarea care conduce feluritele culturi ale apusului este o valoare dinamică, răspunzând unui sentiment specific al vieții. Progresivismul nu este decât proiectarea valorilor dinamice care conduc cultura noastră pe planul istoriei universale. Istoria însăși este, ca știință, un produs caracteristic al culturii moderne. Grecii aproape nu au avut istorie. Este foarte interesant pasajul din Tucydide, în care acest mare scriitor al Antichității afirmă că va începe povestirea sa cu evenimente contemporane, deoarece până la generația lui nu s'au produs multe lucruri de însemnătate în istoria lumii. Ce-i lipsea lui Tucydide era deci sentimentul infinitului în trecut. Marele scriitor nu avea perspectiva trecutului ca o mișcare care s'ar fi desăvârșit în urma noastră, ca o curgere a timpului, cum spuneam noi în mod foarte semnificativ, întrebuințând tocmai o imagine dinamică. Istoria dezvoltată din sentimentul dinamic al trecutului nu putea deci să apară decât în cuprinsul culturii moderne. Progresivismul, ca o consecință a mișcării continue și suitoare a culturii omenești, este și el o viziune care nu putea apărea decât în interiorul culturii noastre. Este firesc deci că noi fiind aceia care am scris istoria lumii, să-i dăm și sensul acesta progresivist, isvorît din sentimentul nostru fundamental de viață. Aceasta este și cauza fuziunii continue dintre raționalism și istorism, în cele

mai multe și cele mai reprezentative filosofii moderne ale istoriei.

Dar afară de dificultatea acestei fuziuni continue dintre raționalism și istorism, care face aproape imposibilă o concepție istorică pură, mai sunt și alte dificultăți apărute în fața înțelegerii istorice a culturilor omenești. Mai întâi, dacă există incomunicabilitate între culturi, cum le putem înțelege? Este drept că Spengler afirmă că noi modernii nu putem înțelege cultura veche grecească și cu atât mai puțin cultura magică a asiaticilor sau cultura egipteană. Cum le descrie însă Spengler, dacă nu le poate înțelege? Printr'un salt intuitiv, printr'un act de devinație. Este un răspuns comod, dar nu unul științific. Nu cumva apoi concepția culturilor ca niște cicluri închise, omogene, dominate de aceeași valoare, este o simplă iluzie rezultată din faptul contemplării lor în acea perspectivă a trecutului care unifică și concentrează? Oare oamenii culturilor trecute au trăit așa de personal și de hotărât sentimentul vremii lor? Și-au dat ei seama oare că slujesc o țintă unică și că toate manifestările culturii lor erau sistematizate într'un plan unitar omogen? Nu cumva este mai de grabă aci un lucru pe care-l atribuim noi acestor culturi, pentru că le privim dintr'o perspectivă care unifică și omogeneizează prin depărtare? Priviți un oraș de pe o înălțime, vi se va părea că are un contur foarte regulat, că grădinile și clădirile sale sunt ordonate după un plan meditat. Dar pătrundeți în acel oraș și veți vedea că, în realitate, contururile lui sunt destul de neregulate și că dispoziția caselor și a străzilor este întâmplătoare, așa cum a voit-o dezvoltarea lui continuă. Ceea ce vi s'a părut unitar și omogen vi se va dovedi, la o privire mai apropiată, multiplu și eteroclit. Iată cum concepția culturilor ca niște

cicluri închise și omogene poate să fie, așa zicând, simplul efect al unei iluzii optice.

Ceea ce putem adăuga cu oarecare siguranță este că unitatea și omogenitatea culturilor este un bun care tinde să se piardă. Dacă aceste însușiri au fost niște atribute ale culturilor trecute, ele au fost numai ale aceluia susținute de grupuri sociale relativ restrânse, în care, după raportul stabilit altă dată în acest studiu, tradiția fiind puternică, ea lucra ca un factor permanent de unificare a vieții culturale. În măsura în care tradiția slăbește, odată cu extinderea grupului social, în aceeași măsură omogenitatea dispăre, unitatea de cultură a grupului se atenuază. Considerați cultura modernă a oricăreia dintre marile țări ale Occidentului; veți întâmpina o varietate de temperamente creatoare, o diversitate de manifestări într'adevăr surprinzătoare. Sunt mai multe pricini care explică caracterul oarecum anarhic al culturilor moderne.

Mai întâi, nu toți oamenii care constituiesc laolaltă un popor se găsesc în același moment al istoriei. Este o vedere simplă și falsă că ne găsim cu toții în același plan al istoriei. Lucrul nu este adevărat de loc. Sunt grupuri sociale care se găsesc în alte momente ale istoriei decât acelea în care ne găsim noi. Iată în această privință un singur exemplu. Există în popor oameni superstițioși și se știe astăzi, grație analizei sociologice, că superstițiile sunt un produs al mentalității magice. Poporul superstițios se găsește deci în momentul istoric al magiei. Medicul savant se găsește însă într'un moment istoric cu totul deosebit de acela în care trăiește, după indicațiile mentalității magice, omul necultivat din popor. Există deci o contrapunctare în cultură; valorile și planurile temporale se încrucișează neconținut între ele. Nu toți oamenii se găsesc în același moment al timpului și, în

cuprinsul mai larg al culturii sociale, există felurite categorii care se găsesc pe planuri diferite ale istoriei. Relațiile dintre aceste planuri dau țesăturii culturale a unui popor o înfățișare simfonică foarte interesantă. Sunt chiar persoane care prin anumite laturi ale psihologiei lor, se regăsesc în același moment al istoriei, dar care din alte puncte de vedere pot să difere și să prezinte năzuinți culturale felurite. De pildă, există o divergență, care uneori își face loc în presă și în alte discuții publice, între savanți și artiști, fiindcă aceștia trăiesc după indicația unor valori deosebite și la niveluri variate ale duratei. Chiar printre artiști există apoi deosebiri esențiale, după cum ei cultivă o inspirație academică sau după cum sunt avantgardişti revoluționari. Se poate spune apoi că industriașul și țăranul reprezintă același moment istoric? În sânul culturii moderne s'a introdus o diferențiere după specialități, fiecare cultivând nu numai obiectul, dar și momentul său propriu. Ansamblul mai mult formal al culturii unui popor este format deci din sensuri și planuri istorice foarte divergente. Lucrul nu poate fi de loc contestat. Din aceste pricini, în calea istorismului apare încă o dificultate. După ce am arătat că eterogeneitatea culturilor nu poate fi primită, deoarece ea duce la afirmația neputinței de a înțelege o cultură trecută, după ce am arătat că presupusa omogenitate a culturilor este poate numai un efect de perspectivă, iată că o ultimă dificultate se declară atunci când constatăm că sensul desfășurării istorice merge împotriva culturilor compacte, omogene și unitare, către culturi diferențiate și către ansambluri multiple. Din toate aceste observații apare necesitatea de a ne opri la o altă înțelegere a idealului cultural.

### XXIII. MOTIVELE CONCEPȚIEI ACTIVISTE A CULTURII

Ocupându-ne despre idealul cultural am arătat într'unul din capitolele trecute în ce constă idealul raționalist al culturii. Am trecut apoi la critica idealului raționalist și am arătat cum din dificultățile acestuia se organizează idealul istoric al culturii. Dar nici idealul istoric al culturii nu poate să cucerească toate aprobările critice și unele din greutățile acestuia le-am arătat în capitolul trecut. Aceste dificultăți au fost de ordin general teoretic.

Există însă și alte dificultăți, care apar în fața idealului istoric al culturii și anume acelea care se declară atunci când considerăm oportunitatea lui. Unul dintre filosofii care au examinat idealul istoric al culturii din punctul de vedere al oportunității lui, a fost Friederich Nietzsche, a cărui intervenție în filosofia contemporană a fost, din mai multe puncte de vedere, revoluționară. Pentru cunoașterea ideilor lui Nietzsche în această chestiune sunt de consultat scrierea sa despre „Originea tragediei“, apărută în 1870, apoi operele sale de critică culturală, în special cea dela 1872 intitulată „Despre David Strauss“ și cea dela 1873, purtând titlul „Despre foloasele și desavantagiile studiilor istorice“.

Critica pe care Nietzsche o îndreaptă împotriva idealurilor istorice ale culturii, poate să fie considerată în părțile ei negative, adică în ceea ce reușește să releve

ca greutate și ca desavantajii în concepția istorică a culturii, și în partea ei pozitivă, aceea care consistă în ceea ce propune el veacului nostru. Vom examina ambele aceste laturi ale criticii nietzscheiene, dar le vom examina conducându-ne noi înșine de spirit critic, pentru a vedea dacă ajutându-ne de Nietzsche pentru a învinge istorismul, nu cumva putem să învingem pe Nietzsche însuși, orientându-ne astfel spre o nouă concepție a ideii culturale, mai proprie stărilor actuale. Conceptul cultural al lui Nietzsche este un concept istoric și, din capul locului, trebuie să spunem că Nietzsche reușește să se ridice peste istorism, prin istorism. Într'adevăr ceea ce este caracteristic viziunii istorice a culturii este înțelegerea acesteia ca un ciclu închis și omogen, dezvoltându-se dintr'un germen unic de spiritualitate, în așa fel încât toate produsele culturii întrețin relațiuni funcționale laolaltă, se dezvoltă într'o atmosferă comună, un aer de rudenie împresurându-le pe toate. Această concepție istorică a culturii, care l-a făcut odată pe unul dintre cei mai importanți metodologi moderni ai istoriei să definească cultura drept o „totalitate individuală“, folosește și extinde o altă idee și anume ideea de stil artistic. Conceptul istoric al culturii este rezultat din extinderea noțiunii de stil artistic. În manualele de istoria artelor sau în monografiile aceleiași specialități se vorbește adeseori despre stiluri artistice. Nietzsche este cel dintâiu care vorbește despre un stil cultural și astfel noțiunea de stil, rezervată mai întâi produselor artei, este întinsă de el asupra totalității de manifestări ale unei culturi. Ceea ce Nietzsche observă este că în vremea noastră nu mai există un stil unitar, că în epoca noastră s'a produs un amestec al tuturor stilurilor active altădată în istoria omenirii. Cultura modernă nu mai este deci o cultură omogenă; ea nu



se mai dezvoltă într'o atmosferă unică și pricina acestei stări de fapt, pe care Nietzsche o deplânge, rezultă din împrejurarea că cultura modernă nu se mai dezvoltă dintr'un sâmbure unic, dintr'un germen interior de spiritualitate. Ceea ce lipsește culturii noastre, spune Nietzsche, este un subconștient metafizic creator. Trăim într'o vreme raționalistă, într'o vreme în care năzuința de căpetenie și cea mai înaltă a oamenilor este cultivarea luminilor rațiunii, încât cultura modernă a ajuns să suprime terenul profund din care se înălțau, ca niște plante, culturile vechi.

Observația despre lipsa de omogeneitate a culturii noastre a fost făcută de filosofi și mai înainte. Un Saint-Simon sau un Auguste Comte sunt printre cei dintâi care, deosebind între epoci organice, în care există o relațiune funcțională multiplă între toate manifestările culturii, fiecare punctător de cultură fiind inspirat de sentimentul unei teme unice, și între epoci de criză, în care această împrejurare nu se mai repetă, au observat că vremea noastră aparține celei de a doua categorii, că vremea noastră n'ar fi o epocă organică, ci o epocă de criză a culturii. De aci provine nostalgia acestor gânditori către evul mediu, epocă organică prin excelență, epocă în care exista o temă comună de viață, prin care oamenii participau la niște bunuri generale și colective. Această nostalgie către evul mediu nu s'a calmat nici astăzi, ba chiar după războiul trecut, față de anumite mișcări moderne judecate drept primejdioase vieții sociale și în care s'a văzut o consecință îndepărtată a raționalismului, tendința retrospectivă către formele de viață strâns încheiate și metafizic determinate ale evului mediu, a devenit și mai puternică. Așa se explică tema „întoarcerii către Evul Mediu“ care revine în cuprinsul unora dintre cele mai reprezentative scrieri ale epocii de după războiu.

Dar răspunzător de lipsa unei organicități a culturii noastre, nu este numai amestecul stilurilor, provenit din lipsa unui subconștient metafizic productiv, a unui sentiment de viață adânc, declarat la punctul contactului nostru cu lumea și din care înfloarește ca din sămânța sa planta. Răspunzător de această situație este și excesul studiilor istorice. Prin istorism, prin interesul devenit foarte puternic în veacul al XIX-lea pentru istorie, am ajuns, ne asigură Nietzsche, în situația de a prefera creației originale, împrumuturile făcute trecutului.

Există apoi și alte desavantajii ale veacului istorismului. Astfel, considerându-ne în mod general ca debitorii unui trecut, se dezvoltă în noi conștiința deprimantă a epigonului. Modernul care contemplă viața și cultura omenească din punct de vedere istoric, se consideră ca simplu moștenitor, un erede al unor bunuri create altă dată, și această deprindere de a considera cultura dezvoltă în moderni conștiința că noi nu putem să avem altă sarcină decât aceea de a recepta valorile trecutului, nu pe aceea infinit mai prețioasă de a crea valori originale. În același timp, privind veșnic cultura sub unghiul desfășurării ei în trecut, observând că ideile vechi au căzut pentru a fi înlocuite cu idei noi, înțelegând că bunuri culturale care altă dată păreau absolute și eterne, au suferit soarta de vestejire și pierire, comună tuturor bunurilor culturale, se dezvoltă în conștiința omului modern de cultură o altă stare de spirit foarte primejdioasă și anume o conștiință de relativitate, care se resfrânge asupra propriei noastre creații. Cunoșcând că tot ce a aparținut trecutului a fost destinat unei soarte de pierire și uitare, propria noastră creație nu mai este făcută cu entuziasmul pe care-l dă încrederea că ceea ce creiem poate fi totuși puternic și absolut. Dar

afară de aceasta, istoria ne arată un câmp de lupte ne-sfârșite între oameni feluriți și între felurite idealuri. Tot istoria ne arată cum unele dintre aceste idealuri înving, altele sunt învinse și este cu neputință ca această constatare să nu ducă la concluzia că învinge ceea ce este valoros, ceea ce este puternic, în timp ce dispare și este înfrânt, ceea ce este slab și își merită soarta sa.

Din acest punct de vedere a interpretat desfășurarea istorică Hegel, unul dintre cei mai de seamă filosofi ai istoriei, atunci când a arătat istoria ca terenul izbânzii succesive a logosului universal, în drumul către eliberarea sa. Ceea ce rezultă însă de aci, este o prețuire stupidă a succesului, spune Nietzsche. Ideia că ceea ce este valoros în sine este merit izbânzii, este o idee anticulturală, sau, pentru a-i întrebuița propria expresie, este ideea unui „filistin cultural“, adică a omului care se declară neconținut mulțumit și de acord cu stările de fapt, cu ceea ce izbuteste și se impune. Astfel devenim insensibili pentru marea faptă creatoare, pentru ceea ce este eroism și suferință în sufletul marilor creatori de cultură, împrejurare deplorabilă din toate punctele de vedere. Toate aceste critici pe care Nietzsche reușește să le articuleze, examinând istorismul din punctul de vedere al oportunității lui, vedeți că sunt deosebite de acelea pe care le-am emis noi înșine în capitolul trecut. Atunci era vorba de niște critici de ordin general, teoretic, emise din punctul de vedere al logicei acestei concepții, pe câtă vreme criticile pe care Nietzsche le adresează sunt pronunțate din unghiul valorii practice a aceleiași concepții.

Criticele de ordin negativ pe care Nietzsche le adresează culturii noastre, se întovărășesc cu o serie de propuneri de ordin pozitiv. El ar dori să imprime culturii

noastre anumite direcții capabile s'o mântuiască din criza în care zace, de când cu progresul în creștere al istorismului. Mai întâi, ceea ce pare a fi de o mare necesitate, este reîmprospătarea subconștientului creator. Să ne întoarcem către formele mai obscure de conștiință — ne invită Nietzsche — să ne înapoiem către vechile mituri naționale, expresie a contactului nostru naiv și nemijlocit cu lumea. De aceea, când apar primele drame muzicale ale lui Wagner, al căror material este împrumutat vechiului ciclu de legende apusene, Nietzsche salută pe marele compozitor ca pe un adevărat mântuitor al culturii moderne, de vreme ce prin noul spirit al mitologiei trebuia să se producă acea reîmprospătare a subconștientului metafizic productiv, din care s'ar fi putut desvolta alte noi creații originale de cultură. Mai departe, Nietzsche este de părere că trebuie să combatem istorismul însuși și ca atare el propune uitarea anistorică. Viața se reface în pacea nopții, observă el; există o lumină care în cele din urmă devine obositoare. Organismul are nevoie să se cufunde în noaptea care repară energiile complexului nostru și analogia aceasta este folosită pentru a ilustra câtă nevoie am avea de a ne descătușa din cleștele obositor și extenuant al rațiunii, spre a ne improspăta în straturile mai obscure, dar mai productive ale subconștientului. Uitarea anistorică dorește însă Nietzsche s'o vadă împerecheată cu ceea ce el numește „cunajul supraistoric“. Să construim operele noastre, ne sfătuiește el, nu cu acea conștiință de relativitate pe care o sugerează constatarea soartei de eternă pierire a lucrurilor pământești, ci să creiem în perspectiva eternității imobile și absolute. Categoriile de bază care trebuie să conducă creațiile culturale nu trebuie să fie acelea ale științei, ci trebuie să creiem conduși de disciplina artei și a

religiei. De foarte multe ori cultura modernă, spune Nietzsche, se bazează pe știință. Am avut o literatură contaminată de spiritul științei, naturalismul. Religia însăși a fost adeseori, după cum ați văzut în capitolele trecute, interpretată ca o formă inferioară de explicație a lumii. Față de această stare de lucruri, disciplinele care s'ar cuveni să stea la baza culturii noastre ar fi mai de grabă arta și religia. Uitarea anistorică, curajul supraistoric, entuziasmul religios și artistic sunt așa dar mijloacele prin care speră Nietzsche să vadă soluționată criza culturii moderne. În sfârșit, pentru a ne desrobi de acel amestec confuz de stiluri artistice, pe care îl caracterizase mai înainte, Nietzsche propune adâncirea în propria noastră subiectivitate. Să ne cunoaștem pe noi înșine, ne sfătuiește el, și din această cunoștință să dezvoltăm creațiunea noastră culturală. Nu din împrumuturi făcute trecutului, ci din adâncă cunoaștere a sufletului nostru trebuie să înflorească operele de cultură ale timpului. Dacă cultura grecească, afirmă Nietzsche într'un loc, a ajuns la mult lăudata ei plinătate de caracter, dacă ea a fost în adevăr o cultură concepută ca unitate artistică, lucrul s'a datorit faptului că, dela început, ea a urmat îndemnul înscris pe frontispiciul templului din Delfis : „cunoaște-te pe tine însuși !“. Iată cum critica negativă a lui Nietzsche se completează cu o serie de propuneri pozitive. Istoricismul care a primit o serie de observații de ordin teoretic general, primește acum obiecțiile lui Nietzsche din punct de vedere al oportunității acestei concepții. Numai că teoriile lui Nietzsche nu sunt nici ele scutite de unele dificultăți, destul de serioase pentru ca relevarea lor să îngăduie depășirea lui Nietzsche însuși.

Încercând să depășim pe Nietzsche, prin arătarea dificultăților inerente teoriilor lui, este de văzut dacă vom

face altceva decât să continuăm încercarea de a depăși istorismul în genere, deoarece cu toate atacurile îndreptate de Nietzsche împotriva istorismului, concepția sa este profund înrădăcinată în această teorie a culturii. Din capul locului am spus că istorismul înțelege culturile ca pe niște totalități individuale, ca pe niște cicluri închise și omogene. Nu este însă aceasta și părerea lui Nietzsche? Dar în afară de aceasta, specialitatea epocală și națională pe care Nietzsche dorește s'o vadă înflorind în toate manifestările culturii, prin acea adâncire de sine introspectivă, pe care el o recomandă, nu este oare un deziderat dezvoltat în atmosfera istorismului? Acest deziderat decurge în adevăr din Herder și Hegel și nu este decât un cuvânt nou pentru ceea ce acesta din urmă numea spiritul popular, *der Volksgeist*. Depășirea lui Nietzsche va fi așa dar depășirea definitivă a istorismului.

Unele din dificultățile teoriei nietzscheiene ne sunt cunoscute din analiza concepției istoriste în genere. Așa, de pildă, ceea ce am observat în mod general, atunci când am spus că înțelegem culturile ca pe niște cicluri închise și omogene, cedăm poate unui simplu efect de perspectivă și anume acelei perspective istorice care simplifică, concentrează și unifică, valorează și acum. În al doilea rând, este oare potrivită acea extindere a ideii de stil dela manifestările speciale ale artei la manifestările generale ale culturii? Nouă ni se pare că lucrul nu e posibil în toate cazurile. Produsele rațiunii de pildă, rezultatele științelor speciale și ale filosofiei, sunt ele oare sistematizabile în stituri? Rațiunea este aceeași în toți oamenii. Nu cumva atunci extinderea ideii de stil artistic nu se poate face decât până la granițele creației raționale, adică până la marginea acelor domenii care rămân totuși destul de largi, dacă nu chiar hotărâtoare în vremea

noastră? Este adevărat că știința și filosofia mai veche sunt încă produse ale imaginației și ale sensibilității. Se poate vorbi din această pricină de stilul artistic al științei grecești, pentru că în elaborarea acesteia imaginația și sensibilitatea aveau încă o parte însemnată de contribuție. În măsura însă a autonomizării valorii teoretice în cuprinsul științei moderne, în măsura adecuării acestei științe la mijloacele care pot s'o servească mai bine, din momentul în care din știință eliminăm imaginativul și sensibilul, mai putem vorbi oare de stilul științei moderne? În cazul acesta, nu este oare exagerată extinderea ideii de stil artistic la suma manifestărilor culturii moderne și, prin urmare, și la manifestările ei științifice și filosofice? Iată iarăși o întrebare destul de serioasă și care nu implică decât un singur răspuns.

Dar propunerea lui Nietzsche de a creia în considerarea eternității imobile, cu niciun gând trimis către relativitatea și mișcarea nesfârșită a lucrurilor, este oare o atitudine cu adevărat favorabilă creației culturale? Dacă această lume este împietrită, dacă în această lume nu există nici mișcare nici relativitate, atunci mi se pare că efortul cultural trebuie mai de grabă să desarmeze. Dacă această lume în esența ei este imobilă, așa cum socotesc unii dintre pesimiștii moderni, atunci nu ne rămâne altceva de făcut decât s'o contemplăm cu respect, pentru că din ea nu putem schimba nimic. Dar creația culturală, o spuneam dela începutul acestui studiu, se înrădăcește tocmai în credința că lumea aceasta poate să fie schimbată, că în structura acesteia există destulă relativitate, că însușirea ei de căpetenie este îndeșul de dinamică, încât în cuprinsul relativității și dinamismului general să se poată insera și efortul nostru de perfecționare. În considerația că lumea aceasta este relativă și că ea este încă rău organizată, dar că în firea ei stă mișcarea

și ca atare posibilitatea desăvârșirii, se înrădăcinează prin ultimul fir al rădăcinei sale entuziasmul creatorului de cultură. Individul care contemplă absolutul, acela care se așează din unghiul eternității imobile, acela este escetul contemplativ și mistic doritor să răsfrângă numai împietrita așezare a lucrurilor, dar nu acela care dorește să intervină activ în mijlocul lor, pentru ca prin osteneala și suferința sa să le desăvârșească. Iată o dificultate esențială a absolutismului nietzscheian. Nu în cunoștința eternității imobile și absolute, creația culturală poate să înflorească, ci în perspectiva relativității și a veșniciei mișcări a împrejurărilor acestei lumi și a istoriei omenesci.

Dar este oare mai oportun sfatul pe care ni-l dă Nietzsche, atunci când ne invită să ne adâncim în propria cunoaștere de sine, pentru ca din intuiția specificității noastre să dezvoltăm creații culturale în adevăr valide? Nu cumva această recomandare se face pe baza unei psihologii rămase insuficiente? Sufletul omenesc este un flux continuu, ne spune James, psihologul american. Pe de altă parte, noi nu putem cunoaște decât obiectele statice, lucrurile. Nu putem deci să ne cunoaștem pe noi, pentru că suntem veșnic act, niciodată obiect. Pentru a ne cunoaște trebuie să transformăm veșnica activitate din noi în obiect static și, în consecință, să încetăm de a mai fi noi înșine. Literatura modernă este plină de expunerile interesante ale acestei imposibilități a omului de a se cunoaște pe sine. Nu există însă o altă posibilitate de a ne cunoaște decât această analiză care nu duce la niciun rezultat? Noi ne putem cunoaște prin operele și prin faptele noastre. Noi suntem ceea ce faptele noastre sunt. În sufletul omenesc apar tendințele cele mai contradictorii, stări, care alunecă întocmai ca o umbră, nesubstanțială, sugestii de suprafață. În faptele noastre însă, în actele hotărâtoare și în operele noastre, se depun tendințele adânci ale



psihologiei proprii. Este zadarnic, așa dar, să ne ostenim întrebându-ne cine suntem ; este mai potrivit să fim activi, pentru ca prin operele și faptele noastre să vedem cine suntem cu adevărat. Nu prin istorismul care încearcă să definească propria noastră individualitate, pentru ca în considerația acesteia să facem să înflorească creațiile originale de cultură, nu în aceasta stă cuvântul de soluționare al crizei culturii moderne. Lucrând, activând neconținut, vom ajunge mai ușor să vedem cine suntem și vom câștiga o conștiință de originalitate. De prisos va fi de pildă ca noi, Românii, să ne extenuăm în întrebarea cine suntem ; întrebare care de altfel nu depășește nici odată stadiul formal. Mai eficace este să ne încordăm puterile creatoare, pentru ca operele noastre să dovedească cine suntem cu adevărat. Există popoare care se definesc mai ușor pe ele însele, decât se pot defini popoarele tinere. Atunci când cineva pronunță numele de Francez, se organizează cu ușurință în mintea lui anumite reprezentări precise despre claritatea, felul teoretic, grația, estetismul francez, și atâtea alte trăsături specifice. Dar care este materialul care se depune în aceste reprezentări ? Sunt operele culturii franceze, acele ale unui Descartes, Molière, Voltaire și atâția alții. În funcție de opere, de realizări, se face caracterizarea unui popor. Problema specificității culturii românești este prin urmare o problemă de realizări culturale, o problemă de muncă națională și acei care doresc solicitarea specificului nostru, trebuie ei înșiși să ia inițiativa activității în toate domeniile, în virtutea convingerii că în opere se depun tendințele profunde și iese la iveală ceea ce poate să fie specific în sufletul național. Așa dar, nu raționalism, nu istorism, ci activism cultural. Idealul cultural este un ideal activist, încât etapa dialectică la care ne oprim este o teorie a activismului cultural.

## XXIV. CONCEPȚIA ACTIVISTĂ A CULTURII

Am stabilit în ce consistă idealul activist al culturii, legitimându-l prin împrejurarea că el ocolește mai toate dificultățile legate de celelalte concepții reprezentative și anume de concepția raționalistă și istoricistă a culturii. Mai înainte de a arăta și alte avantagii teoretice ale acestui ideal, este necesar să precizăm care este raportul dintre concepțiile înfățișate până acum, comparându-le cu acea definiție generală a culturii, construită prin analogie cu cultura pământului și pe care am numit-o analogică. În definiția analogică a culturii figurau trei momente: momentul unui agent natural, pe care cultura îl dezvoltă, momentul unei valori, care îndrumază opera culturală și acela al unei activități, care aplicându-se asupra agentului natural, se îndrumază către acea valoare. Cele trei concepții reprezentative ale culturii, expuse în acest studiu, accentuează unul sau altul dintre cele trei momente. Concepția raționalistă a culturii accentuează agentul natural. Concepția raționalistă a culturii propune dezvoltarea rațiunii și tot ceea ce se leagă de această trăsătură principală. Concepția istorică a culturii accentuează ideea de valoare. Noutatea pe care o introduce concepția istorică este ideea că valorile pe care cultura și le propune sunt deosebite dela societate la societate și dela epocă la epocă. Asupra ideii de valoare apasă așa dar concepția istorică a culturii. Concepția activistă a cul-

turii, asupra căreia ne-am oprit rându' trecut, accentuiază cu deosebire ideia de activitate. În felul acesta se învederează mai limpede relația dintre cele trei concepții de cultură expuse până acum.

În lumina acestei comparații ne propunem să înfățișăm acum câteva din avantajile concepției activiste ale culturii asupra cărora nu ne-am putut opri în trecut. Așa, de pildă, concepția raționalistă a culturii are desavantajul de a fi concepție unilaterală, pentru că propune culturii omenești idealul unic al perfecționării rațiunii. După cum spune însă lămurirea dată și în trecut, omul nu este numai o ființă rațională, sufletul lui cunoaște și alte laturi, alte aspecte, încât măsurată cu multiplicitatea efectivă a ținutelor omenești, unilateralitatea concepției raționaliste a culturii poate să pară drept un neajuns destul de serios. Concepția activistă a culturii ocolește acest desavantaj, întrucât propune activității omenești creatoare de cultură tot atâtea ținte câte poate să-și asume o activitate omenească. La rându' ei, concepția istorică a culturii are desavantajul că atrage după sine un anumit fatalism. Diferențierea manifestărilor culturale se produce — după acest punct de vedere — prin condiționarea fenomenului cultural grație med'ului cosmic în care el se dezvoltă. Legătura dintre mediu și cultură este una din premisele fundamentale ale istorismului. Care ar mai putea fi însă entuziasmul creatorului de cultură când el este de-a-pururi legat de împrejurările fizice în care trăiește? Această reprezentare este ocolită de concepția activistă a culturii, care izbuteste pentru prima oară să introducă într'un ansamblu teoretic, ideea că cultura este opera libertății omenești. În adevăr, privită mai de aproape, ce ne spune oare concepția activistă despre firea adâncă a culturii omenești? Ea ne spune că ceea ce numim cul-

tură este un produs al libertății omenești, orientată către niște scopuri rezultate din spontaneitatea firii umane, pe care natura nu le impune, ci numai le limitează. Există un raport complex între cultură și natură. În concepția istorică a culturii, aceasta din urmă este înfățișată ca un produs al mediului cosmic, în același fel în care planta înrădăcinată într'un sol și respirând într'o atmosferă, este produsul și expresia unui mediu. Fatalismul concepției istorice se împerechează cu un anumit pesimism, pe care îl legitimează reflexiunea lui Spengler că cultura omenească nu poate să-și propună niciun fel de scop, după cum nicio finalitate nu-și propune o plantă care crește din pământ și se dezvoltă în aer. Aceste trăsături, fatalismul și pesimismul, inerente concepției istorice, sunt deopotrivă ocolite de concepția activistă, care afirmă în actul creator de cultură expresia suverană a libertății umane. În problema raportului dintre cultură și natură, concepția activistă afirmă că natura este cel mult un factor de limitare, de fricțiune. Natura îngreunează cel mult libera realizare a valorilor rezultate din spontaneitatea firii noastre; ea nu este un factor creator, un factor productiv. Nu natura produce cultura, nu ea o determină în mod creator, ci mai degrabă cultura reușește să influențeze natura, fie sporind puterile sale, fie introducând în sânul ei aspecte noi.

S'a spus însă că vremea noastră este lipsită de fundamentul unei inspirații mai adânci, de un subconștient metafizic creator, din care feluritele manifestări de cultură să se ridice cu vigoarea pe care o asigură tuturor creațiilor, existența unui substrat fecund. Această critică trebuie desigur să atingă și cazul special al concepției activiste a culturii și atunci întrebarea care ni se pune este dacă în adevăr vremea noastră, privită în rea-

lizările ei culturale, este lipsită de orice mit; dacă în perspectiva adâncă a conștiinței noastre există sau nu un mit ca expresia unei legături fecunde și veșnice în-prospătate cu subconștientul creator al omului. În ce mă privește, nu pot împărtăși de loc această critică foarte generală adresată timpului nostru, pentru că după cum o voiu dovedi, epoca noastră pare cu adevărat a trăi în puterea unui mit generos și fecund. O viziune centrală poate fi regăsită cu oarecare înlesnire în perspectiva adâncă a culturii noastre. Mitul culturii noastre este mitul lui Prometeu. Mitul lui Prometeu a fost întotdeauna mitul culturii omenești, dar printr'o interpretare a motivului prometeic foarte caracteristic pentru evoluția modernă a culturii, unul din elementele vechiului mit a fost eliminat de către poezii și cugetătorii epocii noastre, în așa fel încât abia în vremea mai nouă el a dezvoltat intenția lui cea mai profundă. Cunoașteți întâmplarea lui Prometeu, prietenul oamenilor și, după unele tradiții, creatorul lor, care dorind să fie folositor acelor pe care îi plăsmuise, a răpit focul sau — după altă tradiție — a pătruns în cămara ascunsă a Zeilor și a răpit de acolo însăși puterea vitală cu care a însuflețit creaturile de humă pe care le făcuse mai înainte. Zeii îngrijorați de puterea pe care acest muritor o căpăta prin fapta sa, l-au pedepsit pe Prometeu, pironindu-l pe stâncile Caucazului, unde, în fiecare noapte, un vultur cumplit îi devora măruntaiele. Unul din poezii vechi care a tratat mitul lui Prometeu, Eschil, a pus bine în lumină motivul resentimentului lui Jupiter față de acest muritor îndrăzneț. Nu totdeauna însă mitul a dobândit aceeași interpretare. Interpretarea este, de pildă, deosebită la Platon, care îl face pe Protagoras, în dialogul cu același nume, să povestească mitul prometeic într'o caracteristică ver-

siune variată. Deoarece textul lui Platon în „Protagoras“ a influențat mult anumite concepții moderne, asupra cărora va trebui să revenim, să-mi permiteți să citesc împreună cu dv. frumoasa povestire a dialogului platonice: „Era un timp — spune Protagoras — când zeii existau, dar spețele muritoare încă nu apăruseră. Când veni momentul stabilit de destin, pentru ca aceasta să se nască, iată că Zeii le întruchipează în lăuntru pământului dintr'un amestec de humă și de foc și din toate substanțele care se pot combina cu focul și cu huma. În momentul de a-i scoate la lumină, Zeii porunciră lui Prometeu și lui Epimeteu de a distribui în mod potrivit între muritori toate însușirile cu care ei ar fi putut să fie înzestrați. Epimeteu îi ceru lui Prometeu să-i lase lui grija de a face împărțirea darurilor. Când ea va fi gata, îi spune Epimeteu, tu vei inspecta opera mea. Ingăduința dată, Epimeteu se așează la lucru. Cu prilejul acestei împărțiri, el dădu unora puterea, altora iuțeala, celor mai slabi el le dădu privilegiul rapidității, unora el le acordă arme, pentru cei pentru care natura este dezarmată, el inventă o altă calitate, menită să le asigure mântuirea. Pe acei pe care îi înzestrăse cu micimea corpului, îi dăruiește cu fuga înnaripată sau cu locuințe. Pe scurt, între toate aceste însușiri el menține un echilibru potrivit. În feluritele sale invenții Epimeteu se preocupă numai de faptul de a împiedica ca vreuna din spețe să dispară. După ce le înzestră suficient pe fiecare împotriva intemperiilor, care vin dela Jupiter, îmbrăcându-le cu peri stufoși și cu piei groase, în afară de aceasta, pentru împrejurarea somnului, el dădu fiecăreia acoperăminte naturale, apoi pe unele le încălță cu potcoave, pe celelalte cu piei groase și goale de sânge. În sfârșit, el procură fiecăreia o hrană deosebită: unora iarba pământului, altora fructele po-

milor, altora rădăcinele lor; unora el le atribui drept hrană carnea celorlalte. Acestora din urmă el le acordă o posteritatea numeroasă. Dar Epimeteu, a cărui înțelepciune era imperfectă, cheltuise fără să bage de seamă, toate facultățile disponibile în favoarea animalelor și, pentru a înzestra speța omenească, el găsi că nu mai are decât puține însușiri naturale la dispoziție. În acest moment, apare Prometeu pentru a supraveghea lucrul. Prometeu vede toate celelalte spețe animale echipe într'un mod armonis; iar pe om, gol, fără încălțăminte, fără acoperământ, fără arme, în timp ce ziua fixată de destin, în care omul trebuia să iasă din pământ, se apropia cu repeziciune. Prometeu, în fața acestei greutăți, neștiind ce mijloc să găsească pentru a mântui pe om, se hotărî să fure îndemânarea artistică a lui Hefaistos și a Athenei și, în același timp, să răpească focul, căci fără acesta era cu neputință ca îndemânarea zeilor să fie practică. Astfel omul fu pus în stăpânirea artelor utile vieții. Artă politică nu îi fu însă dăruită. Aceasta era adăpostită lângă Zeus, și Prometeu nu mai avusese timpul să pătrundă în Acropole, acolo unde Zeus locuiește. În afară de aceasta, la porțile lui Zeus păzeau sentinele înfricoșătoare, încât Prometeu nu a putut să ajungă decât în atelierul în care Hefaistos și Athena practicau împreună artele lor. Astfel omul se găsește în stăpânirea tuturor mijloacelor necesare vieții, dar Prometeu fu mai târziu învinuit de hoție, pentru că omul se împărtășește din focul divin. Omul fu mai întâi acela care, spre deosebire de celelalte animale, cinste pe Zei; el fu acela care începu să construască altare și imagini divine, în sfârșit el stăpâni mai întâi arta de a emite sunetele și cuvintele articulate; el inventă locuințele, vestmintele, încălțămîntea, acoperămintele și alimentele care cresc din pământ. Dar oamenii

astfel înzestrați, trăiră la început risipiți și niciun oraș nu exista. Din această pricină, ei erau veșnic măcelăriți de către animale, totdeauna mai puternice decât ei, și industria lor, suficientă pentru a-i hrăni, rămânea nepuțincoasă împotriva războiului pe care animalele continuau să-l ducă împotriva lor, căci oamenii nu posedau încă arta politică, din care arta războiului este numai o parte. Ei căutară deci să se adune și să întemeieze orașe pe care să le apere; dar odată adunați ei se răneau reciproc, tot din pricină că le lipsea arta politică în așa fel încât dela o vreme, oamenii începură să se risipească și să piară. Neliniștit că speța noastră este amenințată cu dispariția, Zeus trimise deci pe Hermes spre a aduce oamenilor pudoarea și justiția, pentru ca să existe în cetăți armonia și legătura creatoare de pretenie.“

Iată frumoasa povestire a lui Protagoras cum modifică, în punctele esențiale, vechiul mit prometeic. Ceea ce lipsește din mitul lui Protagoras este motivul pedepsirii lui Prometeu. Din această pricină noi nu putem spune care va fi fost reacția platoniciană față de ideia pedepsirii eroului. Știm însă că alți gânditori ai Antichității găseau această pedeapsă destul de justă și printre aceștia, foarte reprezentativi au fost filosofii cinici, în succesiunea imediată a lui Socrates. Cinicii îndreptăteau actul de cruzime și răzbunare al lui Jupiter, deoarece înzestrând pe oameni cu civilizație, Prometeu sortise genul omenesc unei dureri statornice și nealinate. Civilizația este producătoare de suferință, în concepția cinică, și Jupiter care își iubea creaturile, a putut pedepsi cu bună dreptate pe îndrăsnețul muritor, care deschisese omenirii o lungă carieră de dificultăți și suferințe. Interesant este că aceeași interpretare a pedepsirii lui Prometeu apare și la un filosof modern. Intocmai ca vechii



einici interpretează mitul lui Prometeu, Jean Jacques Rousseau, într'una din notele care întovărășesc discursul său despre progresul științelor și artelor. Unul din argumentele menite să dovedească că apariția civilizației omenești nu a fost spre fericirea oamenilor este pentru Rousseau tocmai mitul prometeic, interpretat de el în sensul cinicilor. După Rousseau apare însă o operă hotărâtoare pentru cine dorește să tălmăcească evoluția modernă a culturii. Această operă este poema rămasă nedesăvârșită a unui mare poet, care și în alte împrejurări a fost reprezentativ pentru tendințele adânci ale culturii noastre, poema „Prometheu“ de Goethe, o creație a tinereții poetului. Firește, Goethe s'a inspirat în poema sa dela Antici. Printre izvoarele creației sale poetice trebuie numărate și tragedia lui Eschil și povestirea din dialogul Protagoras de Platon, apoi și unele izvoare mai noi. Mai era însă ceva : Goethe își scrie opera în epoca numită „Sturm und Drang“, epocă stând sub semnul înalt și orgolios al ideologiei genialității. În această vreme, creatorii de cultură și în primul rând poeții se concep ca niște mari spirite libere și creatoare. Un estetician englez dela începutul veacului al XVIII, Lordul Shaftesbury, comparase la vremea sa pe artist cu Prometeu. Afirmația era revelatoare pentru vremea ei, căci numai de curând poeții se smulseseră de sub jugul regulilor și tradițiilor, pentru a asculta doar inspirația avântată și spontană a geniului lor. Această rupere cu tradiția artistică și o astfel de încredere în puterea creației proprii, legitimează lui Shaftesbury asemănarea dintre artist și Prometeu și înțelegerea geniului artistic ca o varietate a spiritului prometeic. Toate aceste influențe se îmbinau pentru a determina poemul Prometeu al lui Goethe, unde eroul grec este înfățișat drept creatorul oamenilor, crima

lui stând în faptul de a fi furat, cu ajutorul Minervei, principiul vital și focul. Drama ne arată apoi cum oamenii încep să se certe între ei și, în felul acesta, Goethe reia vechiul motiv platonician despre oameni care posedând focul, nu erau totuși înzestrați cu pudoarea și spiritul dreptății sociale. În sfârșit, oamenii, făcând acum primele experiențe decisive, descoperă moartea. În acest moment drama se întrerupe și anume asupra observației, închisă între paranteze, că Minerva se pregătea să apară pentru a încerca concilierea dintre Zei și Prometeu. Nu știm ce urmare intenționa să dea Goethe poemei sale. Nu știm nici dacă el ar mai fi putut-o continua. Poate că poetul s'a isbit de o dificultate interioară, de faptul existenței în sufletul său a două principii contrarii, căci este sigur că în Goethe a fost deopotrivă de puternic atât motivul personalității, al credinței în valoarea ființei autonome creatoare, cât și sentimentul respectului pentru Ființa care domină universul, adică, întrebuintând limbajul lui de simboluri, respectul înfiorat față de Zei. Poate că această dificultate lăuntrică l-a împiedicat pe Goethe să dea un sfârșit poemei sale. Ceea ce putem spune însă cu siguranță, este că din poema lui Goethe este eliminat un motiv, care există în interpretarea antică și anume motivul vinovăției lui Prometeu. Prometeu nu mai este vinovat în interpretarea lui Goethe. Eroul grec devine, în prelucrarea modernă a mitului, prietenul nedesmințit și viteaz al oamenilor. Atitudinea sa de mândrie și dârză împotriva Zei cucerește consimțământul întreg al poetului. În această privință, foarte semnificativ este monologul, pe care Goethe l-a scris mai întâi în mod independent, dar pe care apoi l-a introdus la începutul actului al III-lea al poemului, mai înainte ca acesta să se sfârșească în chip atât de intempestiv.

Acest frumos imn al mândriei creatoare a omului, sentiment dominant al culturii moderne și care justifică concepția activistă a culturii, a fost tradus de către poetul Panait Cerna. El merită a fi citit și meditat, ca unul din cele mai însemnate documente ale mitului prometeic în cultura modernă :

*Incarcă, Joe, cerul tău  
Cu nouri în mânia !  
Ș'asemenea unui copil  
Ce-abate scaiul pe poteci,  
Desprinde-ți apriga mânia,  
Trăsnind stejari și piscuri reci !  
Dar niciodată n'ai să potopești  
Pământul meu iubit,  
Coliba mea, la care n'ai clădit,  
Și vatra mea,  
Al cărei foc  
Mi-l pizmuești.  
Eu nu cunosc, o Zei, în toată firea  
Neam mai sărman ca voi —  
Și nici va fi !  
Voi vă cârpiți viața zi cu zi,  
Hrănindu-vă mărirea  
Cu-al jertfei bir,  
Cu fumul rugăciunii,  
Și ați pieri de foame, de n'ar fi  
Copiii, cerșetorii, toți nebunii  
Ingenunchiați nădejzii și minciunii...*

*Pe când eram copil  
Și nu știam ce cale mi-e ursită,  
Imi îndreptam privirea rătăcită*

Spre soare, ca și cum într'insul  
 E-un suflet ce mi-aude plânsul,  
 O inimă ce se îndură  
 De cel răpus de chin și ură.

Ce duh mă ajută 'mpotriva  
 Titanilor trufie?  
 Și cine-mi mântui viața  
 De moarte,  
 De sclavie?  
 Nu le-ai făcut prin tine însă-ți, oare  
 Tu, inimă sfânt-arzătoare?  
 Și, înșelată, n'ai adus  
 Zadarnice cântări de mulțumire  
 Și jertfe Adormitului-de-sus?  
 Să te ador pe tine eu?  
 De ce? Ai alinat vr'odată chinul  
 Celor ingenunchiați?  
 Ai șters vr'odată ochi înlăcrămați?  
 Puternica Vecie și Destinul,  
 Stăpânii tăi ș'ai mei,  
 Nu m'au creat pe mine, ca pe Zei?  
 Crezi tu că voi urî viața, poate,  
 Și pribegi-voiu prin pustiuri grele,  
 Fiindcă florile visării mele  
 Nu pot să lege toate?  
 Aici rămân și voi zidi mereu  
 Făpturi de oameni, după chipul meu —  
 Un neam la fel cu mine:  
 Să sufere, să plângă, să muncească,  
 Și să se'nvesească,  
 Și să se uite cu dispreț la tine —  
 Ca mine!

## XXV. MITUL PROMETEIC IN POEZIA MODERNĂ

mpotriva culturii actuale s'a ridicat obiecția că un raționalism excesiv o lipsește de acel strat profund al subconștientului, din care creațiile culturii se dezvoltă. Părerea noastră este că totuși cultura modernă posedă un astfel de subconștient și că stăpânește și ceea ce exprimă, în mod simbolic, existența acestuia, un mit. La baza creației culturale moderne stă mitul prometeic. Această împrejurare am încercat s'o lămurim în capitolul trecut, arătând că deși mitul prometeic este o moștenire a Antichității, totuși semnificația lui s'a schimbat în trecerea dela Antici la Moderni, devenind pentru aceștia un simbol al cultului închinat creației. În adevăr, Anticii nu priveau cu o simpatie nedesmințită persoana lui Prometeu. Legenda acestuia noi o cunoaștem mai cu seamă din tragedia lui Eschil, care nu reprezintă însă decât singura parte conservată dintr'o triologie, încât noi nu putem ști exact care va fi fost intenția întregului și ce va fi devenit până la urmă, pentru sentimentul poetului, revolta eroului său. Din Antichitate avem însă o altă mărturie, aceea a cinicilor, care îl condamnau pe Prometeu cu hotărîre, ca pe unul care aducând germenii civilizației, a periclitat în același timp liniștea și fericirea oamenilor. Reluând

acest mit, Goethe elimină, într'un mod foarte caracteristic pentru cultura modernă, ideia vinovăției lui Prometeu și afirmă în persoana lui, valoarea eternă și supremă a oricărei creații omenești. Acesta este sensul frumosului imn de revoltă și eliberare pe care l-am citit împreună rândul trecut. Este necesar însă să vedem mai de aproape care sunt elementele mitului prometeic și, odată cu aceasta, a prometismului în mod general. Ce tendințe putem distinge în mitul prometeic ?

Mai întâi, revolta împotriva autorității, o glorificare a insubordonării creatoare. În al doilea rând, ideia smulgerii de sub o lege care copleșește pe individ, pentru afirmarea unei legi proprii. În al treilea rând, ideia transformării lumii după propriul chip ; a face lumea asemănătoare cu tine, a o modifica în sensul tău, este o altă trăsătură esențială a prometeismului. Mai departe, ideia că orice creație, orice faptă omenească creatoare se întovărășește cu suferință. Unirea dintre creație și suferință este o nouă trăsătură caracteristică a prometeismului. În sfârșit, iubirea de oameni, simpatia cea mai largă și cea mai călduroasă pentru genul omenesc, încheie portretul moral al lui Prometeu.

Aceste felurite trăsături sunt în mod diferit repartizate în interpretarea antică și modernă a mitului prometeic, și lucrul este foarte explicabil, dacă ne gândim la starea de spirit generală a Antichității în comparație cu aceea a epocii moderne. Pentru Antichitate, întreaga realitate alcătuește un cosmos, o armonie statică de elemente perfect îmbinate între ele și adaptate unul altuia. Pentru Antic, supremul scop al vieții, datoria cea mai înaltă, este încadrarea în acest rost general al lucrurilor. Din această pricină, orice faptă care urmărește să înfrângă rostul general al lucrurilor și să strice armonia

perfectă a cosmosului, este o faptă care nu poate cuceri aprobarea Anticului. Astfel de fapte avuseseră loc, după Antici, la origina lumii. Este epoca pe care Grecii o numeau a titanomahiei, a răsvăririi titanilor și a detronării vechei dinastii de Zei. Titanomahia era însă în interpretarea grecilor o epocă confuză, de haos, care trebuia întrecută și pe care a întrecut-o de fapt Zeus, instauratorul ordinii în univers. Prometeu este și el un titan, strania lui aventură ține de titanomahie, astfel că fapta prometeică nu putea să cucerească aprobarea Grecilor, adoratorii ordinii perfecte și împietrite a cosmosului.

În trecerea dela Antichitate la modernism, viziunea despre lume s'a schimbat pe de-a-întregul. Pentru moderni — și înțeleg acest cuvânt în sensul istoriei universale — lumea este devenire perpetuă, câmpul unor schimbări neîncetate. În acest mobilism al lumii, se poate insera cu mai mult rost firesc fapta titanului reformator. Însăși ideea de devenire implică ideea corelativă că lumea se îndreaptă către un scop, că lumea nu este perfectă în fiecare din clipele sale și că armonia trebuie obținută abia de aci înainte. Pentru a îndruma realitatea către țintele ei cele mai înalte, este deci necesară, bine venită și demnă de a fi salutată, fapta titanului reformator. De aceea modernii au putut privi cu simpatie pe Prometeu și au eliminat din vechea legendă ideea crimei prometeice.

Mai sunt de altfel și alte deosebiri esențiale între morala antică și morala modernă, așa cum ele se leagă de o viziune a lumii. Morala antică culmina în plăcere. Un anumit hedonism colorează toate moralele Antichității și este firesc să fie așa. Ce este plăcerea altceva decât semnalul unei reacții izbutite, a unei adaptări perfecte, cum poate fi aceea a încadrării în sfârșit obținute în rostul

universal al lucrurilor? Morala modernă afirmă însă valoarea durerii. Încă din zorile timpului nostru, la sfârșitul evului mediu misticul german Eckhart a spus această vorbă într'adevăr turburătoare: „animalul care fuge cu noi mai repede către perfecțiune este durerea“. O astfel de valoare a suferinții a fost neconținut afirmată de moralele moderne. Căci ce este oare durerea? Este, ca semnalul unui efort, rezultatul unei desadaptări pe care trebuie s'o învingi. Creația culturală se sprijină de asemenea pe efort. Ea este inovație, prefacere a rostului lucrurilor; prin urmare suprimarea condițiilor pe care le aflăm în momentul apariției noastre pe arena culturii și transformarea lor după indicația idealului activ în sufletul nostru. Iată ce explică afirmarea durerii ca o condiție a operei creatoare de valori.

În capitolul trecut am citat mitul lui Protagoras din dialogul lui Platon. Am citat apoi imnul lui Prometeu de Goethe și am avut ocazia să constatăm deosebiri importante între ele. Dar în afară de acelea pe care le-am amintit atunci, mai există și altele. Dreptatea și rușinea, marile valori sociale sunt date oamenilor, la Platon, de către Jupiter, pe câtă vreme, la Goethe, ele sunt dăruite tot de către Prometeu. Acesta este deci pentru sentimentul modernului dispensatorul bunurilor supreme care regulează justul raport de conviețuire dintre oameni. Omul este creatorul tuturor bunurilor culturale: aceasta este pare-se concluzia care se degajează din fragmentul dramatic al lui Goethe și care îi dă o valoare atât de reprezentativă pentru îndrumările culturii noastre.

O dovadă de altfel că mitul prometeic stă la baza culturii moderne, este faptul că-l regăsim și în alte opere decât în nedesăvârșita dramă de tinerețe a lui Goethe. S'ar putea întreprinde o interesantă istorie a circulației



acestui motiv în literatura universală. În această privință s'au și scris de altfel unele monografii. Din rândul acestora face parte studiul lui Walzel despre evoluția motivului dela Shaftesbury la Goethe. Cercetarea lui Walzel ar putea fi însă continuată, urmărindu-se ideia prometeică chiar în acele creații poetice care nu vorbesc anume de Prometeu. S'ar ajunge astfel la constatarea că a existat, la începutul veacului trecut, o sumă de însemnate opere poetice, care fără să-l evoce pe Prometeu, sunt pătrunse de spiritul prometeic. Care sunt aceste opere? Cum le putem recunoaște, dacă Prometeu, ca personaj, nu apare niciodată? Am văzut care sunt elementele prometeismului și putem declara drept prometeice toate operele și toți poeții în care elementele de căpetenie ale prometeismului sunt reprezentate. Un poet prometeian de pildă a fost Lordul Byron, în mai multe drame ale sale. Iată pe una din ele, „Manfred“ (1817). Nu ni se spun multe lucruri despre acest misterios personaj, chinuit de amintirea unei iubiri trecute, de imposibilitatea uitării și de acel dor de a se dizolva în marea natură, care îl mână către vârful munților, de unde urmează să se prăbușească. Privită mai de aproape, drama lui Byron nu are niciun fel de acțiune. Ea este mai de grabă dezvoltarea stării lirice de suflet a omului prometeic. Manfred este în adevăr ființa care poartă pe chipul său melancolia rebeliunii veșnice. Eroul lui Byron este conștient de a fi acela care creiază distincția dintre bine și rău în această lume și, în același timp, că durerea și conștiința sunt unul și același lucru. Chiar din primele lui cuvinte, aflăm că durerea este știință: „cei mai știutori dintre noi sunt aceia care trebuie să geamă amarnic sub apăsarea acestui adevăr fatal că arborele științei nu este arborele vieții...“

Dar iată o altă operă a Lordului Byron, „Cain“, drama primului fiu de om și a celui dintâiu ucigaș. Lucifer care apare, printr'o romantică răsturnare de valori, drept personaj simpatic, transfigurat și înălțat prin suferință, îi vorbește lui Cain despre moarte, concepută ca acea clipă supremă în care se destăinuiesc omului adevărurile cele mai înalte ale vieții. Ce este moartea? În zadar întreprinde Cain pe aripele lui Lucifer o călătorie îndepărtată, până la germenii lucrurilor, el nu poate să înțeleagă ce este moartea. Astfel este adus Cain să omoare pentru a înțelege: motivarea metafizică a primei crime omenesti. Sigiliul suferinței celei mai teribile, a turburării celei mai cumplite, se imprimă atunci pe fruntea lui Cain și el poate cunoaște. După cum vedeți, Byron nu ne oferă drama prometeismului, ci mai de grabă starea de spirit a omului prometeic, a unora din aspectele caracterului lui, mai de grabă a părților lui negative, de răsvrătire, nu a părților lui pozitive de intervenție simpatcă și binefăcătoare pentru neamul omenesc.

Mai completă din acest punct de vedere este opera lui Shelley, „Prometeu deslănțuit“, publicată în 1820. Și aci Prometeu este spiritul răsvrătit, dușmanul ireductibil al lui Jupiter. El îl ajutase pe Jupiter să se urce pe tron și să întemeieze puternica sa dinastie. Dar Jupiter, ajuns odată stăpânul lumii, nu respectă convențiile pe care le legase cu Prometeu, devine un tiran crud, nimicitorul și persecutorul oamenilor. Și atunci, Prometeu se revoltă, drept care Zeus îl țintuește pe muntele Caucaz. Suferința lui Prometeu era însă mare, pentru că această înlănțuire a lui însemna și despărțirea de ființa pe care o iubea, de Asia, care, în alegoria lui Shelley, este suprema frumusețe spirituală. Prometeu chiamă atunci în ajutor pe Demogorgon, spiritul schimbării și al răsme-

riței, cu ajutorul căruia izbutește să-și recucerească libertatea. Drama culminează astfel în logodna lui Prometheus cu Asia : acțiunea cu semnificație cosmică, deoarece ea reprezintă unirea spiritului cu iubirea, a adevărului cu frumusețea, a înțelepciunii cu grația. Această unire nu era posibilă câtă vreme oamenii erau slabi, înlănțuiți sub legea tiranică a lui Zeus, personificarea Zeilor tuturor religiilor istorice, a marilor titani ai universului. Numai când lumea va deveni liberă, ne spune alegoria lui Shelley, se va realiza unirea dintre spirit și iubire.

Recunoaștem în aceasta un vis mai general la începutul veacului trecut, visul de a înnobila pe om astfel, încât el să poată realiza sinteza dintre înclinațiile inimii și principiul sever al rațiunii. Creștinismul ne-a educat pe toți în așa fel, încât noi concepem îndeobște înclinația rezultată din spontaneitatea sentimentului, drept un păcat, drept o abatere dela singurul bun care este demn de a fi cultivat, rațiunea rigoristă. A apărut atunci întrebarea dacă nu cumva această afirmare rezultă din faptul că înclinațiile naturii omenești nu sunt destul de nobile, pentru ca ele să se poată împreuna cu comandamentele rațiunii ? Astfel s'a ajuns la încheierea că omenirea trebuie educată în așa fel, încât înclinațiile ei să devină destul de nobile pentru ca ele să satisfacă și imperativele rațiunii. O serie de opere reprezentative la începutul veacului trecut au fost inspirate de această perspectivă morală. Așa, de pildă, „Scrisorile asupra educației estetice a omenirii“ ale lui Schiller. Prin educația estetică, ființa se poate înnobila în așa fel, ne asigură Schiller, încât înclinația sensibilității să poată coincide cu rigorile rațiunii. Dar afară de tratatul filosofic al lui Schiller se pot semnala și opere poetice inspirate de această năzuință, ca de pildă întreaga operă a poetului german Hölderlin. În

fine, mai târziu și în alte țări, întâlnim și alte opere răsarite din aceeași inspirație. Din acest punct de vedere trebuie de pildă înțeleasă drama lui Ibsen: „Impărat și Galilean“. Cuvintele profetice cu care drama lui alunecă spre sfârșit și care amintesc despre unirea viitoare a lui Pan și a lui Logos, a vieții cu spiritul, sunt ieșite din aceleași afirmații de valori. Drama lui Shelley intră în rândul tuturor acestor opere profetice. Poate însă niciodată prometeismul nu a fost realizat cu o desăvârșire mai mare și mai îndepărtată de excesele care au fost uneori ale romanticilor, ca în tragedia lui Goethe, în „Faust“. S'ar putea scri un studiu interesant despre elementele prometeice în „Faust“ de Goethe. Este adevărat că Faust este o operă atât de cuprinzătoare, elaborată de Goethe în timpul întregii sale vieți, încât este evident că alături de curentul fundamental care străbate această creație, întâlnim și alte curente subalterne. Un univers moral întreg vibrează în drama lui Goethe. Totuși elementele prometeice pot fi izolate și cred chiar că ele sunt cele mai importante, cele care determină configurația esențială a acestei drame. Iată, de pildă, demonismul, pe care l-am recunoscut ca o trăsătură esențială a prometeismului. Demoniac este și caracterul lui Faust. Dorința lui de a se uni cu puterile oculte ale lumii, convenția pe care o încheie cu Mefisto, sunt tot atâtea aspecte ale demonismului său esențial. Faust nu este apoi un resemnat contemplativ și hedonic ca unii din eroii Antichității. El este un revoltat, cere spiritului pământului să-i încredințeze taina sa, pentru ca îmbogățit cu aceasta să conducă evenimentele lumii și să atragă către sine fericirea de care sufletul său este infometat. Faust este un magician și magicienii sunt totdeauna răsvrățiți împotriva puterii suverane. Dar unirea dintre creație și suferință se găsește

unde va în Faust? De sigur. Către sfârșitul întâmplării sale, Faust care îmbătrânise și era pe punctul de a crea o țară nouă și un popor fericit, aude în fața ușii sale apropiindu-se patru ființe. Sunt patru femei cernite: Lipsa Păcatul, Suferința și Grija. Toate pleacă din fața ușii bogatului și înțeleptului Faust, numai una rămâne, una mai misterioasă decât celelalte trei și care-i destăinuiește că niciodată nu l-a părăsit. Este Grija, Frau Sorge, aceea care nu se deslipește niciodată de omul ce se ostenește pe ogorul creației. Nu beatitudinea rezultată din încadrarea în rostul lucrurilor este deci valoarea morală care domină viața modernă. Nu liniștea și fericirea contemplativă, ci sforțarea neconținută, grija de toate zilele. Truda neîntreruptă a sufletului orientat către creație, către îmbunătățirea proprie deopotrivă cu a lucrurilor și ființelor din jurul tău, osteneala neîncetată, eterna sânguință, aceea află Faust a fi fost atmosfera vieții sale, acum când doamna Grije, cumplita Frau Sorge, îi declară a-l fi însoțit veșnic pe căile vieții.

Ce ne spune însă finalul tragediei lui Goethe? Convenția sa cu Mefisto suna astfel, încât Faust trebuia să-i recunoască supremația și să-i încredințeze sufletul, în momentul în care va găsi o clipă atât de prețioasă, încât să-i poată spune: „oprește-te, ești prea frumoasă“. Dar nici plăcerile care satisfac ispitele sale, nici gloria, nici îndeplinirea ambiției, nici chiar frumusețea care apare în întruparea Elenei, nimic nu liniștește foamea enormă a acestui suflet. Viața lui Faust este o experiență continuă, căci alergând veșnic după forme noi, nimic nu-l mulțumește pe eroul lui Goethe. Întâmplările ciudate ale vieții îl aduc în cele din urmă pe Faust să se așeze pe un pământ pustiu și mereu inundat de valurile mării. Aci dorește el să ridice o civilizație și să asigure viitorul

fericit al unui popor. Numai la finele acestor ostenele simte Faust că s'ar putea apropia de fericire. Doamna Grije părăsise odaia lui și Faust vorbește deodată : este ultima încercare pe care i-o aduce asupra lui tovarășa de viață. O ultimă silință de realizare, de împlinire a operii, se statornicește în sufletul lui Faust. Etosul profund al naturii sale fusese puterea infinită de regenerare, etos pe care eroul l-a împărțit cu poetul său. Ceea ce alcătuiește minunea exemplară a vieții lui Goethe este în adevăr puterea lui de continuă refacere. Se vorbește de olimpianismul lui Goethe. Superficială și pripită vorbă ! Goethe a făcut experiența cea mai teribilă a durerii, de câte ori a trecut printr'o încercare a vieții. Procesul suferinții a evoluat la el până la limita rezistenții umane, și de acolo, din pragul morții, Goethe a avut puterea de a renaște, de a se reurca din nou către bucurie, către afirmarea vieții, în cuprinsul căreia el știa de fiecare dată că îi este rezervat un rost creator. Tot astfel, când orbește, o silință nouă se instalează în sufletul său. Recitiți cuvintele lui Faust la plecarea Grijei (pe care le dau în traducerea românească a d-lui I. U. Soricu) :

### Faust (orbit)

*Adâncă noapte 'n capul meu coboară  
 Și 'n suflet simt o dulce strălucire,  
 Și tot ce-am plănuit odinioară,  
 Eu vreau acum să duc la împlinire.  
 La lucru deci, stăpânul poruncește !  
 Voi slugi, prin munca voastră încordată  
 In lume vreau de-acum 'să strălucească  
 Concepția mea înaltă și bogată.  
 Lopată prindeți, sapă și ciocan*

Și-mi intrupați în faptă mândrul plan.  
 A ordinului grabnică 'mplinire  
 O va urma bogata răsplătire ;  
 Iar opera cea mare ca s'o putem sfârși  
 Un spirit la o mie de mâini destul va fi !

În vremea aceasta însă Mefisto, împreună cu lemurile, duhurile hibride ale corupțiunii, sapă mormântul aceluia care se apropia de ele. Faust iese în pragul palatului său și cu ochii stinși privește către țara pe care o ridicase :

*Aci veni-vor multe milioane,  
 Care dacă tocmai singure n'ar fi,  
 Pe câmpul plin de roadele bogate,  
 Activ și 'n libertate vor trăi.  
 Și oamenii cu tot avutul lor,  
 Găsind acolo traiul mai ușor,  
 S'ar stabili ca harnice albine,  
 Prin șesuri și la poale de coline,  
 Trăi-vor fericiți în noua țară !  
 Când valul din afară  
 Din brâul ridicat de noi va rupe  
 Grăbi-vor toți ruptura s'o astupe,  
 Mi-am închinat întreaga viață acestei splendide minuni  
 Și încheerea cea din urmă a 'ntregei mele înțelepciuni  
 E că de senina libertate și de viață demn va fi  
 Numai acela care poate s'o cucerească zi de zi.  
 Și-așa, știind că este-aproape pericolul omoritor,  
 Copii, bărbați, bătrâni și-or duce'n muncă aspră viața lor.  
 Icoana-aceasta luminoasă în fața mea voesc s'o am :  
 Să văd că pe pământul liber s'a pripășit un liber neam !  
 Când voi putea să strig clipitei :*

*Mai stai, ești prea de tot frumoasă,  
Voiu ști că am lăsat o urmă  
Eternă 'n viața mea spinoasă.  
Intrevăzând acest adânc noroc,  
Mă 'nvăluie-al supremei clipe foc!*

Și Faust se prăbușește. Tragedia se încheie asupra afirmării că în creație rezidă valoarea supremă a vieții. Faust pronunțase cuvântul de deslegare: clipa i se păruse frumoasă și o rugase să stea. Mefisto se crede stăpân pe sufletul lui. Corpul îngerilor îl răpește însă către Domnul, pentru că după cum anunță glasul ceresc care răsună în același moment, acela care a năzuit fără încetare poate fi mântuit în eternitate.



## XXVI. MITUL PROMETEIC IN FILOSOFIA MODERNĂ

Ne-am oprit câțva timp în fața faptelor menite să probeze că culturii moderne nu-i lipsește după cum s'a susținut uneori, un mit ca expresia relației ei cu sentimentul metafizic al vieții și din care puterea ei să se regenereze neconținut. Acest mit mi s'a părut a fi mitul prometeic, după cum o arată frecvența lui revenire în unele din poemele cele mai reprezentative ale veacului din urmă. Dar valorile culturale, după cum am avut ocazia s'arăt mai pe larg altădată, se găsesc într'o comunicație strânsă în unitatea de structură a indivizilor și societăților. Apare atunci întrebarea dacă nu cumva putem găsi mitul prometeic nu numai la baza inspirației poetice moderne, dar și la temelia unora din încercările cele mai de seamă ale filosofiei timpului.

Din capul locului, trebuie spus că filosoful care a reprezentat cu mai mult succes punctul de vedere al mitului prometeic în filosofia modernă, a fost Immanuel Kant. Pentru a înțelege mai bine schimbarea pe care el a produs-o în istoria doctrinelor filosofice, este necesar să comparăm poziția sa cu aceea a unor filosofi mai vechi. Iată de pildă, cugetătorii medievali, pentru care filosofia era numai sistematizarea unui conținut revelat. Filosofia primea atunci, cu drept cuvânt, porecla de slujnică

a teologiei, „ancilla theologiae“. Raportul acesta dintre filosofie și conținutul revelat al religiei a găsit o împotrivire puternică la Descartes în prima jumătate a veacului al XVII-lea, preamărit cu drept cuvânt drept deschizătorul de drumuri al cugetării noi, ca unul care împotriva principiului autorității, dominant în cercetarea filosofică a trecutului, afirmă valoarea nouă a liberei discuții. Nu în revelație trebuie să căutăm, după Descartes, temeiul adevărurilor, ci în sentimentul de evidență cu care rezultatele rațiunii speculative se întovărășesc. Când însă Descartes se întreabă ce ne garantează că sentimentul evidenței nu este mincinos și că ceea ce atinge rațiunea pe căile sale poate să nu fie decât o simplă iluzie, el invocă tot existența lui Dumnezeu, care nu poate să se joace cu rațiunea noastră, însuflându-i sentimentul că unele lucruri sunt adevărate, când în realitate ele ar fi înșelătoare. Astfel fundamentul adevărului există pentru Descartes tot în afară de conștiința noastră, în Dumnezeu. Dumnezeu era de altfel nu numai persoana care garantează, dar și aceea care regulează ordinea în natură. Fundamentul adevărului ca și instauratorul și garantul ordinii în natură este Dumnezeu pentru toată filosofia mai veche.

În raport cu această situație generală în timpul marilor sisteme de metafizică ale vechiului regim, trebuie înțeleasă inovația kantiană. Kant și-a comparat el însuși intervenția sa filosofică cu marea revoluție pe care o produsese în explicarea sistemului astronomic al lumii, Copernic. Schimbarea de perspectivă pe care a introdus-o în filosofie, el a numit-o o „revoluție copernicană“. Cu aceeași dreptate permiteți-mi însă a spune că revoluția kantiană în domeniul filosofic a fost nu numai o revoluție copernicană, dar și o revoluție prometeică. În adevăr, pentru Kant, spre deosebire de toți înaintașii săi,

fundamentul adevărului și garantul ordinii în natură nu mai este Dumnezeu, ci omul însuși. Accentul în filosofia sa nu mai cade asupra unei persoane sau asupra unui principiu care depășește conștiința omenească, impunându-i din afară legile sale. Toate aceste legi și criterii Kant le face să coincidă cu însuși organizarea înăscută a conștiinței fiecăruia. Reforma kantiană era cât se poate de oportună, pentru că în măsura slăbirii credinței în eficacitatea unui principiu de dincolo de lume, garantând ordinea proceselor în lume, odată cu atenuarea sentimentului religios, conștiința omenească se găsea deschisă invaziei devastatoare a scepticismului, care nu întârziase de altfel să apară în sistemele epistemologice ale filosofilor englezi din veacul al XVII-lea și al XVIII-lea.

Dar punctul de vedere al filosofilor englezi ruina însăși fundamentul științei, căreia îi răpea orice necesitate. În această situație filosofică nu mai putea să facă însă drumul întors către vechile sisteme metafizice, care aflau temeiul oricărui adevăr și al ordinii necesare în natură, în Dumnezeu. Trebuia găsit ceva nou. Gestul hotărâtor îl execută în aceste împrejurări Im. Kant. Dacă adevărurile științelor noastre, ne arată Kant, sunt universal valabile și necesare, lucrul rezultă din faptul că impresiile venite din lumea externă sunt organizate prin niște forme înăscute deopotrivă în conștiința fiecăruia din noi. Din acest proces de conjugare al unui material adus pe calea simțurilor cu anumite forme înăscute și universale ale conștiinței omenești, rezultă necesitatea și valabilitatea adevărilor științifice. Temeiul adevărului și temeiul ordinii în natură, nu mai este pus deci în afară de om, în Dumnezeu, ca în filosofia vechiului regim, ci în om, în interiorul organizației lui intelectuale.

Iată cum în această schimbare de poziție putem recu-

noaște una din trăsăturile caracteristice a ceea ce am numit cercul de idei al prometeismului. Punerea accentului pe propriile forțe ale omului, creierea lumii după analogia cu sine însuși, tendințe pe care le-am găsit reprezentate în marile creații poetice la începutul veacului trecut, le regăsim acum în această fundamentală schimbare de situație pe care o marchează filosofia lui Kant.

Aceeași reformă o întreprinde Kant în domeniul moralei. Fundamentul binelui era pentru o cugetare mai veche cuvântul revelat al dogmei religioase. Morala era topită în religie și din legătura prescripțiilor morale cu glasul suveran și atotputernic care le-a decretat odată, rezulta autoritatea lor. Dar scepticismul putea să invadeze și acest domeniu, în modul cel mai primejdios pentru viitorul culturii umane. În măsura în care scădea religiozitatea generală se ruina și anticul fundament al oricărei morale. Și atunci se puneă întrebarea dacă nu cumva există în om temeiul distincției dintre bine și rău, o propoziție pe care o afirmă Kant atunci când face să se înalțe întreaga viață morală a personalității dintr'un imperativ categoric, activ în sufletul nostru. Iată și din acest punct de vedere cum vechiul criteriu al autorității este înlocuit cu criteriul autonomiei persoanei, care își creiază propria sa lege și iată cum se declară și în acest caz acea îndrumare prometeiană, care a orientat mai toate creațiile culturale de seamă ale epocii moderne. Dar eliberarea prometeică a lui Kant nu este completă, încât trebuia să vină un moment când o mulțime din dificultățile kantismului urmau să sară în ochi comentatorilor lui.

Am arătat mai înainte că experiența omenească se încheagă pentru Kant din conjugarea unei realități externe (lucru în sine) cu anumite forme apriorice ale sensibili-

lității și inteligenții. Această afirmație presupune însă că realitatea care ne depășește (*das Ding an sich*), lucrează asupra conștiinței și că ea este cauza stărilor ei. Dar cum, pe de altă parte, Kant arătase că așa numita cauzalitate este una dintre formele înțelegerii și că, prin urmare, ea valorează numai pentru ceea ce se petrece în conștiință, dar nu și pentru relațiunea dintre conștiință și lucrul în sine, dificultatea teoretică a kantismului tindea să devină în curând evidentă. Observația, care este elementară, a făcut-o mai întâi Iacobi și Maimon, propunând rezolvarea acestei dificultăți într'un sens idealist. Lucrul în sine nu mai era pentru Maimon o realitate din afară, cu care evident nu putem întreține relații de cauzalitate, deoarece cauzalitatea valorează numai pentru cercul închis al fenomenelor. Lucrul în sine este pentru Maimon numai un conținut de conștiință mai puțin organizat, nepromovat încă la starea pe care o obține elaborarea deplină a impresiilor. Lucrul în sine ar fi ceva analog cu inconștientul sau cu micile percepții, despre care vorbise Leibniz. Așa dar, lucrul în sine ar fi el însuși un conținut al conștiinței, numai un conținut ceva mai puțin organizat decât acelea care alcătuiesc experiența noastră științifică. Într'o direcție idealistă asemănătoare s'a dezvoltat filosofia post-kantiană pentru o îndelungată epocă. Unul din filosofii pe care trebuie să-l amintim aci și unul din aceia care a reprezentat cu mai multă conștiință de sine, punctul de vedere al prometeismului, a fost filosoful german Fichte.

Fichte observă că în conștiința noastră sunt două serii de reprezentare: unele care răspund lucrurilor pe care le prespunem existând în afară de conștiința noastră; altele care răspund proceselor desfășurate în propria noastră conștiință. Există, cu alte cuvinte, în conștiința noastră, o serie reală și o serie ideală. Dogmatismul filo-

sofiei mai vechi susținea că seria ideală este produsul seriei reale, că seria ideală nu face decât să reproducă seria reală, fără să-și dea seama că ambele aceste serii deopotrivă nu sunt decât tot conținuturi ale conștiinței. Ceea ce nu se poate înțelege, spune Fichte, reproducând în acest fel vechea observație a lui Iacobi și Maimon, este cum ar putea seria ideală să fie produsul seriei reale. De vreme ce cauzalitatea noi nu o afirmăm decât în interiorul conștiinței, mult mai plauzibilă este părerea care face din seria reală produsul seriei ideale. Lumea întregă nu ar fi atunci decât o proiecție a eului și că lucrul poate fi așa o dovedește observația de psihologie curentă că conștiința poate să-și reprezinte în același timp un lucru pe care îl face și facerea însăși a acestui lucru. Pot să-mi reprezint, de pildă, ca ceva obiectiv, exterior, o imagine oarecare a unei persoane, dar în același timp pe aceeași persoană o pot gândi ca pe o imagine a mea. Este o proprietate fundamentală a conștiinței aceea de a gândi în concordanță elemente ale seriei ideale cu elemente ale seriei reale și această împrejurare legitimează soluția idealistă, după care seria reală, lumea în mijlocul căreia mă mișc, nu ar fi altceva decât un produs al eului.

De ce însă conștiința produce lumea? Care este explicația acestui fapt? Și aici apare un răspuns foarte caracteristic pentru problema pe care o urmărim noi. Producând lumea, spune Fichte, eul se limitează; lumea apare ca o colecție de dificultăți, de care eul se isbește și prin care eul se legitimează. Care este motivul adânc al acestei stări de lucruri? Eul, ne asigură Fichte, are o misiune morală și ca atare el trebuie să-și creieze o lume de dificultăți, pentru a da teren de acțiune și eficacitate idealismului moral. Eul creiază lumea ca o limitare și ca un obstacol în calea sa, pentru a lupta. Iată cum idealismul

în mod general, dar mai cu seamă idealismul lui Fichte, este o altă expresie a stării de spirit prometeice.

Nu este deci nicidecum isbitor că Fichte și în teoria specială a culturii a insistat mai cu seamă asupra laturii ei prometeice. Cultura este pentru el exercițiul tuturor puterilor noastre, în scopul unei depline Libertăți, adică a unei totale neatârării de tot ceea ce nu suntem noi înșine. Din acest punct de vedere, cultura poate fi înțeleasă mai întâi ca obținere a acordului omului cu el însuși, apoi ca adaptarea întregii naturi la punctul de vedere uman. Ambițiunea cea mai înaltă pe care cultura o nutrește este, după Fichte, aceea de a face lumea asemănătoare cu omul și de a transforma lucrurile după concepțiile lui. Aspirația aceasta este însă o altă trăsătură a prometeismului, pe care îl regăsim deci nu numai în atâtea din creațiile poetice ale începutului de veac trecut, dar și la baza unora din sistemele filosofice cele mai reprezentative ale vremurilor mai noi.

## XXVII. ACTIVISMUL CULTURAL ȘI PROBLEMA DURERII

După ce am definit concepția activistă a culturii în mod general și în expresia simbolică pe care i-o dă mitul prometeic, așa cum am găsit-o cristalizată în unele din creațiile literaturii și filosofiei moderne, întrebarea care urmează și asupra căreia trebuia să ne oprim, este aceea despre geneza concepției activiste. Cum a apărut ea, din ce nevoi teoretice? Am legitimat-o cu alte cuvinte până acum în mod negativ, arătând cum ea ocolește unele din obstacolele de ordin ideal care apar în calea celorlalte două concepții de cultură. Rămâne acum să arătăm cum se legitimează ea în mod pozitiv, care este problema nouă la care ea izbuteste să răspundă. Această problemă nouă stă în legătură cu realitatea răului și a durerii în lume, căci bolile și conflictele individuale și sociale de toate categoriile umplu întreaga vale a lumii cu o plângere eternă. Concepția activistă a culturii își aduce soluția ei față de această realitate a răului și a durerii. Spun răul și durerea, pentru că în definitiv aceste noțiuni desemnează același lucru din două perspective deosebite: durerea este răsfângerea subiectivă a răului, răul este cauza obiectivă a durerii.

Care au fost atitudinile principale pe care omenirea



le-a luat în fața acestei probleme neliniștitoare a realității răului și durerii? Care sunt soluțiile născocite de mintea omenească mai înainte ca activismul să aducă propria sa soluție, care vom vedea că este nu numai cea mai bună, dar și cea mai demnă și mai curajoasă. Există cinci atitudini principale în fața realității răului și a durerii, după sistematizarea lui Richard Müller-Lyer, în cartea sa „Soziologie der Leiden“, 1914. În primul rând, pasivitatea primitivă, ceea ce desemnează de altfel o atitudine liminară, niciodată deplin înfățișată. În semnificația ei supremă, ea este atitudinea care consistă din suportarea fără reacție, fără protest a răului. Aceasta este întrucâtva atitudinea sălbatecilor, adică atitudinea societăților omenești mai puțin civilizate, acelea în care răul este diminuat prin însuși particularitățile psihologiei respective. Omul primitiv este un momentan, conștiința sa are o mărginită putere de reprezentare și cum, pe de altă parte, relele omenești cresc cu energia imaginației care și le reprezintă, este evident că însăși sensibilitatea primitivului este oarecum diminuată. Inzestrat cu particularitatea acestei psihologii, primitivul rămâne pasiv în fața răului și a durerii; el o suportă pur și simplu.

Această atitudine reprezintă însă, după cum vă spunem, un caz liminar, căci la primitivi întâlnim și al doilea tip de atitudine în fața realității răului și a durerii, și anume aceea care consistă din încercarea de a-și asocia puterile pe care le presupune ascunse în dosul lucrurilor, prin diverse practici, prin dansuri rituale, prin daruri votive, etc. Aceasta este de asemenea o atitudine adânc înrădăcinată în unele particularități ale psihologiei primitive și anume în credința că omul se găsește în contact cu întregimea universului, chiar cu elementele lui as-

cunse, și că anumite practici au darul să determine aceste forțe în sensul dorințelor lui, practicele magice.

O altă atitudine în fața realității răului și durerii este resemnarea ; o atitudine mai înaltă, care a permis ca din ea să se desvolte soluțiile câtorva din marile sisteme etice ale omenirii. Numai printr'o privire superficială s'ar putea identifica resemnarea cu ceea ce am definit drept pasivitatea primitivă. În resemnare există un element de reacțiune, o latură de activitate, în care persoana omenească se afirmă cu întreaga sa energie. Numai că această reacțiune este pur morală. Resemnarea presupune o reacțiune morală în prezența durerii și a răului. Resemnarea prezintă de altfel varietăți foarte numeroase. Există o resemnare pesimistă, aceea pe care a fixat-o în textele sale filosofia antică sau pe care, împrumutând-o dela acest izvor și complectând-o cu un sentiment modern de viață, au înfățișat-o în scrierile lor filosofi ca Schopenhauer, adică reprezentanții unui pesimism care pornește dela constatarea răului iremediabil în lume și ajung la dorința desfacerii din legăturile acestei lumi, a reintrării în neființă, în neant. Alături de resemnarea pesimistă apare însă o altă formă a resemnării și anume resemnarea fatalistă. Resemnarea fatalistă, așa cum au propus-o anumite religii ale Orientului, este deosebită de resemnarea pesimistă. În resemnarea pesimistă aflăm retragerea consimțământului nostru la viață. În resemnarea fatalistă nu există acest radicalism al soluției. Vieții nu-i este retras consimțământul ; numai efortului, activității, inițiativei, i se retrage orice consimțământ, deoarece în soluția fatalistă omul este convins că niciun fel de putere omenească nu poate să schimbe cursul implacabil al lucrurilor menite să ne aducă durerea. Avem, în sfârșit, a treia formă a resemnării, resem-

narea optimistă, aceea care afirmă viața în câteva din formele ei și în primul rând viața lipsită de nevoi, după cum sună preceptul filosofiei cinice. Intregul rău al lumii, după cinicii Antichității, isvorăște din nevoile omenesti prea numeroase. Este suficient deci de a renunța la aceste nevoi, de a trăi viața la nivelul cel mai simplu, pentru ca viața să se transforme deodată în bine și pentru ca ea să merite aprobarea noastră. Alți filosofi din succesiunea lui Socrates și anume cirenaicii, în fruntea căroro stă Aristip, acordă și ei consimțământul lor vieții, însă vieții trăite în voluptate. Lăsați grijile la o parte, pare a spune inițiatorul acestei filosofii, alegeți din viață partea cea mai bună, voluptatea fără remușcare, și atunci răul va dispărea din lume, viața va merita să fie trăită. Mai nobilă este însă, printre punctele de vedere ale resemnării optimiste, soluția filosofică a stoicilor, aceea care afirmă și ei viața în resemnare, viața curățită de pasiuni. Isvorul tuturor relelor în lume — ne spun stoicii — stă în însușirea pasională a sufletului omenesc, în inima prea caldă a omului și este destul s'o temperăm pe aceasta, pentru ca viața să devină suportabilă, mai bună și demnă de a fi trăită.

Pe lângă toate aceste forme de resemnări, mai există însă și o altă atitudine în fața realității răului și a durerii și anume una din cele mai importante și care trebuie să ne intereseze mai mult, pentru că prezintă apropierile cele mai mari față de concepția pe care o reprezentăm noi. Această atitudine consistă în afirmarea valorii durerii. Astfel în timp ce durerea era suportată până acum sau fără conștiință, cu pasivitate primitivă, sau trecea reacția pur internă a resemnării, ea începe la un moment dat a fi îmbrățișată cu entuziasm moral și ca un factor de neconținută perfecționare a naturii omenesti.

Această îmbrățișare entuziastă a durerii este poate soluția cea mai paradoxală pe care firea omenească a găsit-o.

Gânditorul care a scris cartea despre „Sociologia durerii“, folosită mai sus, Richard Muller-Lyer, a întreprins să cerceteze în textele filosofilor și ale poezilor, apoi în aforismele populare, toate acele vorbe care dovedesc o astfel de paradoxală bunăvoință față de fenomenul durerii. Sistemalizând apoi tot acest material, el a reușit să fixeze tezele principale, care revin în aceste texte. Motivele cele mai însemnate, invocate de obicei pentru a legitima durerea și pentru a exalta valoarea și importanța ei în viața și cultura omenească, sunt după Müller-Lyer următoarele : Se spune mai întâi că durerea sporește vitalitatea. Plăcerea continuă ar duce la degenerarea firii omenești, ar imbeciliza forțele morale și ar slăbi și corupe pe cele fizice. Durerea, dimpotrivă, biciuește firea omenească, care se încordează tot mai puternic, devine mai viguroasă sub pîntenul ei. Se mai afirmă că durerea perfecționează și caracterul. Omul care a trecut prin durere devine mai înțelept și mai modest. Un om a cărei cale ar fi presărată numai de satisfacții ar cădea într'o infatuare nesuferită, pe când dimpotrivă durerea disciplinează, adâncește, umple conștiința de înțelepciune, măsură și blândețe. Ea extinde apoi sfera simpatiei umane, pentru că trebuie să fi suferit tu însuși pentru a înțelege suferința semenului. Durerea este apoi aceea care valorifică bucuria. Ce ar mai fi bucuria și cum am putea-o degusta, dacă ne-ar lipsi termenul de comparație al durerii ? Abia prin ea sensibilitatea noastră se ascute, devine receptivă pentru înalta jubilară a bucuriei. Din conștiința dureroasă a unei lipse se aprinde și scântea invenției în toate domeniile civilizației omenești.

Durerea este, prin urmare, și principalul agent al civilizației. În sfârșit, durerea este condiția însăși a naturii omenești și ca atare trebuie să o primim ca pe o bază de neînlăturat a oricărei existențe umane. Iată câteva din propozițiile care revin în variante numeroase în înțelepciunea popoarelor, în aforismele filosofilor, în unele din scrierile poezilor și în unele din formulele textelor sacre, în legătură cu această proslăvire a durerii ca agent de perfecționare internă, de menținere și de sporire a vitalității. Atât de mult este exaltată durerea în aceste texte, încât ea s'ar părea că este identificată cu bucuria, pentru că evident bucuriei i s'ar putea potrivi mai bine definiția, după care ea ar fi starea care sporește vitalitatea și exaltează firea omenească.

Müller-Lyer critică însă această teză, căci el este un raționalist. Pentru el această îmbrățișare a durerii ca o soluție posibilă împotriva realității ei în lume este o complicație monstruoasă a conștiinței. Lyer face în această privință observația evident valoroasă că, în toate aceste texte, se confundă oarecum două lucruri, durerea și obstacolul. Este evident că opoziția sporește vitalitatea. Forța, după cum sună și postulatul fizicii, există și se măsoară după împotrivirea obstacolului care i se opune. Este evident deci că obstacolul sporește vitalitatea, că apoi ea provocând-o la hotărâri, caracterul omenesc se formează sub imperiul ei; că sub forma unei lipse, ea aprinde imaginația creatoare. În toate aceste împrejurări este evidentă valoarea obstacolului. Dar obstacolul nu este tot una cu durerea. Obstacolul este o noțiune cu o sferă mai largă; durerea este numai o varietate a obstacolului în viață: ea este acel obstacol care diminuează și știrbește firea omenească. Nu așa dar proslăvirea durerii s'ar impune, ci a obstacolului și ceea ce este corelativ cu

obstacolul : munca, osteneala, inițiativa, energia, activitatea.

Iată cum și din acest punct de vedere activismul, pe care în felul său îl reprezintă și Müller-Lyer, se motivează, căci lângă cele patru concepții amintite, lângă soluția pe care am denumit-o a pasivității primitive, lângă resemnarea de toate formele și de toate categoriile, lângă reacția magică, lângă afirmarea valorii durerii, a cincia soluție găsită de omenire este soluția activă, aceea care recomandă hotărîrea de a cunoaște prin inteligență și de a elimina prin faptă răul și durerea din lume. Activismul este soluția pe care o regăsim la baza tuturor manifestărilor culturale de interes general în societățile moderne.

Față de problema suferinții și a durerii raționalismul și istorismul își aveau poziția lor, dar aceste poziții erau totdeauna insuficiente. Raționalismul, așa cum îl înfățișează un Condorcet, nu ocolește fenomenul răului în lume, dar îl atribuie totdeauna unei erori a rațiunii. Isvorul răului ar sta într'o eroare de judecată a oamenilor. Este destul prin urmare, spune Condorcet, a instrui genul omenesc, a instaura rațiunea în drepturile sale și a o conduce către rezultatele la care ea nu poate să nu ajungă, pentru a găsi în același timp soluția răului. Este evident însă că atitudinea raționalistă față de problema răului și a durerii era o atitudine insuficientă, deoarece cea mai rapidă privire aruncată asupra împrejurărilor vieții, ne dovedește că eroarea rațiunii nu este singura rădăcină din care se înalță răul. Astfel raționalismul propunând amendarea rațiunii, ca soluție unică a problemei răului, rămâne de fapt inferior sarcinei la care trebuie să răspundă.

Aproape inoperant, prin propriile sale puteri, rămâne

istorismul față de problema răului și a durerii. Fondul ultim al concepției istoriste ne lasă să întrezărim un anumit fatalism, credința că popoarele ca purtătoare de cultură se înalță asemeni unor plante din condițiile locale, așa cum o mărturisește Spengler, unul dintre aceia care a înfățișat acest punct de vedere cu mai multă consecvență. O cultură omenească nu are mai mult scop decât o plantă, afirmă Spengler. Există în această afirmație intenția de a combate teza progresivismului raționalist francez, pe care el, germanicul incarnat și reprezentativ, o respinge cu toate puterile. Dar din acest fatalism rezultă credința că omenirea nu are posibilitatea de a modifica destinul său. Acest fel de a vedea nu dezarmează însă pe om față de problema răului și a durerii ?

Iată cum și din acest punct de vedere activismul ni se pare superior celorlalte două concepții relative la idealul cultural, pentru că, pe de o parte, el recunoaște că isvoarele durerii stau nu numai în erorile rațiunii, iar pe de altă parte, generos și gata la fapte, el nu rămâne la punctul de vedere al acelei simple contemplații față de fatalitățile istorice, la care se sortește istorismul.

## XXVIII. INȚELESUL INTEGRAL AL ACTIVISMULUI. PROBLEMA ROMÂNEASCĂ

Am arătat în capitolele trecute, care sunt atitudinile practice, pe care concepția activistă a culturii le îndreptățește și poate că, în mintea unora din dv., s'a formulat obiecția că această concepție autorizează de fapt numai concluzii practice, că este o concepție exclusiv practică, străină de celelalte valori. Este o obiecție în fața căreia trebuie să mă opresc pentru a o înlătura, încercând să restitui astfel concepția activistă a culturii în adevăratul și deplinul ei înțeles.

Dar, mai întâi, acest practicism ar putea constitui o obiecție de un caracter mai general, adusă întregii culturi a timpului nostru. Eforturile culturii moderne, în domeniile cele mai variate, au primit obiecția că nu se mai orientează către idealurile absolute și eterne ale omenirii, ci se mulțumesc să rămână la nivelul nevoilor ei practice. O astfel de critică a fost formulată de pildă de un scriitor francez, Julien Benda, care a scris o carte cu mult răsunet, „La Trahison des Clercs“. Benda observă că ideea de justiție și de adevăr, toate marile idealuri absolute ale culturii omenesti, sunt sacrificate de lumea modernă în avantajul unor interese practice mai particulare, cum sunt acele ale națiunilor sau ale claselor



sociale. Intelectualii timpului nostru, spune Benda, deosebindu-se de acei ai altor veacuri, consimt cu ușurință să sacrifice adevărul pentru adevăr și justiția pentru justiție, atunci când aceste idei confruntându-se cu interese practice mai particulare, acestea din urmă sunt resimțite ca fiind mai prețioase și mai demne de a fi cultivate. Războiul din urmă cu sacrificiile lui nu numai materiale, dar și morale, pare a fi îndreptățit această critică. Dreptatea cere însă să observăm că și în trecut, justiția și adevărul absolut nu erau realizate în viața socială care, și atunci, făcea adeseori necesară sacrificarea acestor idealuri. Numai că atunci exista o clasă specializată de oameni, observă Benda, care reprezenta numai acest punct de vedere, savanții care nu se conduceau decât de ideia adevărului, caractere morale care nu se orientau decât după ideia binelui și a justiției. În felul acesta, practica fiind uneori insuficientă sau regretabilă, idealul rămânea totdeauna reprezentat, și pe această cale civilizația pătrundea treptat în omenire.

Dacă examinăm de aproape argumentarea lui Benda, observăm că ceea ce îl interesează pe el, chiar în cazul propus ca exemplu al acestui radicalism al idealului, este tot perfecționarea condiției umane, finalitatea practică a culturii. Lucrul este de altfel firesc să fie așa, fiindcă orice cultură are o valoare omenească; noi nu ne putem închipui decât cultură pentru oameni, pentru perfecționarea lor, pentru înaintarea lor către țintele mari și ideale ale vieții. Critica lui Benda se lichidează deci prin însăși urmărirea mai departe a ideilor sale.

Intrucât așa dar critica aceasta este destul de nefundată, măsurată cu structura oricărei culturi, ea este neînțemeiată și față de cazul special al activismului, care își poate propune ținte practice de îmbunătățire a soartei

omului, fără ca să se depărteze de ceea ce alcătuește finalitatea imanentă a oricărei culturi. Vom vedea de altfel că concepția activistă nu este nici așa de limitată cum poate să apară uneori. Nu este nicidecum adevărat că concepția activistă este unilaterală, în sensul că ea s'ar lăsa condusă de o valoare exclusiv etică. În activism recunosc mai de grabă tripla orientare a eticului, a teoreticului și a esteticului. Activismul este, fără îndoială, condus de iubirea de oameni, de aspirația către perfecționarea soartei omenești. Caracterul lui etic este incontestabil. Dar tot atât de adevărat este că în această hotărâre de perfecționare a destinului omenesc, activismul nu procedează decât în baza credinței că știința poate în adevăr să-l ajute, că în rațiunea omenească există virtualități a căror realizare pot să aducă îmbunătățirea soartei umane și, din acest punct de vedere, putem sublinia un al doilea element al concepției pe care o înfățișăm, și anume patosul ei teoretic. În sfârșit, acela care se așează din punctul de vedere al activismului cultural, înțelege să înlăture desarmonia și să obțină o armonioasă conviețuire socială. Natura însăși, salbatică și amenințătoare, dorește a fi prefăcută de activism după modelul uman. Nicăieri în civilizațiile activiste nu întâlnim întâmplătorul, arbitrarul, incoerentul; pretutindeni aflăm mai de grabă urma ordinii, a gândului omenesc organizator. Natura din jurul nostru pare în aceste locuri că tinde să devină o operă de artă. De aceea ni se pare a avea dreptate să spunem că una din valorile care conduce activismul cultural este și valoarea estetică. Sensul activismului este deci cu mult mai larg, intenția sa este mai multiplă decât a putut apărea aceluia care au considerat-o numai ca o soluție îngustă, exclusivistă, unilaterală.

Iată-ne ajunși la sfârșitul expunerii pe care intențio-

nam s'o fac în studiul acesta. Nădăjduesc că liniile mari ale acestui studiu sunt destul de limpezi, că problemele s'au succedat într'o ordine suficient de logică, pentru a nu mai fi necesar ca acum, în ultimul moment, care ne este cu atât mai prețios cu cât trebuie să-l consacram unor considerații esențiale, să mai fie necesar să revenim asupra planului și să recapitulăm diviziunile largi ale expunerii noastre. Lucrurile cu care aș dori să închei, sunt o aplicație succintă a principiilor și directivelor elaborate, la unele din împrejurările culturii românești. Lucrul îl socotesc important, pentru că în literatura și ideologia noastră, una din problemele mai des discutate este aceea relativă la țintele pe care cultura noastră trebuie să și le propună și la fundamentul ei adânc. Socotesc că această împrejurare este foarte semnificativă și că, examinată de aproape, ea ne poate aduce unele învățături.

Vom spune deci că cultura noastră se găsește într'un interesant proces de adaptare rațională. Adaptarea irațională, după cum a arătat de atâta vreme „Junimea“, a fost dela o vreme înlăturată. Forța tradițiilor seculare a slăbit, la un moment dat, din pricina unor împrejurări care își au realitatea lor și care nu sunt numai produsul nefericit al unei închipiri personale sau al unui spirit revoluționar democrat. Trecerea dela adaptările iraționale la cele raționale a fost determinată de o serie întreagă de condiții economice și politice, prin care țara a trebuit să treacă într'un anumit stadiu al dezvoltării ei. Lipsită de directiva sigură a tradițiilor, cultura noastră a început dela o vreme să se cugete pe sine, pentru că ea nu mai funcționează cu forța inconstiență a instinctelor. Atunci a apărut în literatura noastră acea preocupare despre ceea ce suntem, cugetarea asupra culturii românești și asupra țintelor ei. Toți gânditorii noștri

de seamă și-au pus această problemă. Ceea ce este încă mai interesant este că în ansamblul vieții noastre sociale a apărut un tip intelectual al cărui corespondent nu-l găsim cu ușurință în alte culturi, și anume tipul omului de cultură care nu cultivă numai o specialitate științifică anumită, ci care reflectează la destinul global al culturii noastre și care se simte răspunzător de întreaga orientare a civilizației țării. În Franța, în Anglia, în Germania veți găsi reprezentat mai degrabă tipul intelectualului mărginit în specialitatea lui. La noi, vom găsi desigur și acest tip, dar nu el ocupă primul plan al importanței culturale, ci conducătorul cultural, acela care caută sau crede a fi găsit soluția globală a întregii probleme de cultură a țării. Veți recunoaște în această definiție multe personalități eminente ale scrisului și gândirii românești mai noi.

În sfârșit, ca un alt fapt caracteristic pentru starea de lucruri pe care o înfățișez, este, dacă îmi dați voie să observ, însăși înfățișarea acestui studiu de filosofie a culturii, pe care am avut onoarea să-l dezvolt, în fața Dv. Când am primit propunerea de a ține un astfel de curs dela Decanul nostru, D-l Prof. D. Gusti, care a arătat și bunăvoință cea mai înțelegătoare față de el, ideia a fost acceptată în mod cordial de Consiliul Facultății noastre. De unde interesul acesta pentru filosofia culturii, un curs care nu numai că nu s'a făcut niciodată aici (și lucrul, vă rog să mă credeți, l-am resimțit uneori ca o aspră dificultate) dar care este făcut foarte rar și în alte universități străine? De unde această bunăvoință față de ideia acestui curs de filosofie a culturii, această caldă îmbrățișare și, dacă nu mă măgulesc prea mult, interesul pe care am crezut a-l putea recunoaște la unii din dv.? Desigur din realitatea problemei culturale înrădă-

cinată în această tendință de adaptare rațională, esențială pentru întreaga noastră civilizație.

Când cunoaștem bine un drum, putem să-l parcurgem fără să bătăm de seamă și nu ne interesează amănunțele pe care le întâlnim în cale. Atunci însă când ne-am rătăcit în pădure, facem un apel puternic la conștiința noastră, ne însemnăm fiecare detaliu ca să ne putem întoarce pe proprii noștri pași, observăm mușchii copacilor ca să stabilim punctele cardinale, ne aflăm într'un moment de lucidă și intensă conștiință. Este poate cazul omului de cultură român, acela pe care îl vizează acest exemplu. Pierderea vechilor adaptări irațional-tradiționale, a făcut necesar apelul la conștiință, la meditația asupra problemei culturii românești și asupra problemei culturii în genere, așa cum am încercat s'o fac și eu în cursul de anul acesta.

Am spus că la începutul veacului trecut cultura românească a renunțat la vechile ei valori. Pentru a ne exprima în termenii studiului nostru, și pentru a folosi rezultatele pe care le-am câștigat până acum, ne-am putea întreba care a fost valoarea care conducea cultura în epoca anterioară secolului al XIX-lea. Întrebarea își găsește ușor răspunsul. Vechea noastră călăuză a fost valoarea religioasă. Citiți pe cronicari și veți vedea că înțelepciunea, etica, poezia, patosul lor, este scos dintr'o adâncă viață religioasă. În momentul în care s'a renunțat la aceste orientări și la vechea atmosferă, în primele decenii ale veacului al XIX-lea, concepția care a început să conducă cultura noastră a fost raționalismul revoluționar și democratic de tip francez. Generația care a urmat revoluționarilor din 1848 a fost nedreaptă uneori cu raționalismul înaintașilor, pentru că de acest raționalism a fost la un moment dat mare nevoie. Acest raționalism

a fost acela care a sugerat conștiinței românești idealul libertății naționale. Ceea ce a stat la baza primului naționalism și a primului liberalism românesc, adică la baza acelei atitudini care a reușit în cele din urmă să cucerească pentru noi libertatea națională și libertatea cetățenească, a fost desigur concepția despre ființa rațională care este omul, demn prin rațiunea sa să trăiască liber și să se determine autonom ca ființă particulară și ca ființă colectivă. Ceea ce s'a numit occidentalizarea noastră, convertirea noastră la idealurile apusene, a fost un rezultat al concepției raționaliste a culturii.

Astăzi când nu mai suntem în vălmășagul luptelor de idei dela 1860—70, putem privi cu seninătate trecutul și ceea ce a însemnat pentru cultura românească un Eliade Rădulescu, un Rosetti, un Ioan Brătianu. Dar ca oameni de știință, preocupați de adevăr, trebuie să spunem că în poziția raționalistă și revoluționară erau închise și unele neajunsuri și că relevarea lor a putut să îndreptățească critica pe care generația imediat următoare a adus-o punctului de vedere al raționalismului revoluționar și democrat. Mai întâi a apărut ca o consecință a pozițiunii raționaliste o imensă inflație legislativă. Ideia că prin votări de legi, condițiile vieții naționale pot fi ameliorate, este o idee pe care noi ca filosofi știm unde s'o înrădăcinăm : în credința că rațiunea omenească, așa cum ea se exteriorizează în legi publice, poate să îmbunătățească realitatea socială. Profundă eroare și anti-psihologică vedere ! N'au existat legi care să posede această magică virtute ca prin simpla decretare a unor măsuri, care mai târziu pot să nu fie aplicate, realitatea socială să ia un alt curs. Din ce provine oare desuetudinea atâtora din legile votate de Parla-mente ? Tocmai din cauza insuficienței concepției rațio-

naliste care își închipue că din simplă inspirație a rațiunii și prin virtutea magică a sentințelor ei, realitatea poate fi îndreptată. Eroare profundă, pe care noi care avem o mare bună disciplină psihologică o putem recunoaște și denunța. Acest lucru l-a văzut foarte bine Titu Maiorescu.

Din însăși excesele raționalismului și din relevarea neajunsurilor legate de el își capătă o legitimare concepția pe care a reprezentat-o generația junimistă. Odată cu perimarea concepției raționaliste a culturii, concepția ei istorică a început să se împlânte tot mai adânc, să câștige tot mai mult teren în cultura noastră. Este drept să spunem că acela care a lucrat mai întâi la promovarea punctului de vedere istoric în cultura noastră a fost Kogălniceanu, care în vremea studiilor sale în Germania stătuse sub influența istorismului. Kogălniceanu, după cum știți, a fost la Berlin elev al lui Savigny, șeful școlii istorice în jurisprudență. Maiorescu la rândul lui aducea o contribuție însemnată concepției istorice a culturii, cu toate că în propria sa formație intrase ca elemente hotărâtoare mai mulți factori împrumutați evoluționismului englez și metafizicei germane. Acela însă care s'a confundat adânc în isvorul de inspirație al istorismului german și acela care s'a alimentat bogat din tezaurul de tradiții istorice al poporului nostru, pentru a extrage de aici substanța unor adevăruri esențiale, a fost Eminescu.

Iată cum și în ritmul culturii noastre s'au succedat concepțiile cele mai reprezentative despre idealul cultural. Ne găsim acum însă într'un moment, în care intrăm într'o nouă fază și dacă nu mă înșel chiar în faza activismului cultural. Astăzi nu mai credem cu naivitate în puterea magică a legilor și nu ne mai mulțumim să contemplăm tradițiile istorice. Astăzi trebuie să ne organizăm.

Temperamentul care trebuie încurajat este temperamentul productiv. Creatorul este omul de care cultura românească are mai multă nevoie și lucrul a fost resimțit și exprimat de mai multe personalități, în mai multe feluri. Considerați tendința răspândită astăzi în întreaga țară de a crea organisme noi, care să se conducă de rezultatele științei și să intervină activ în rosturile noastre publice, pentru a le transforma. Totul ne spune că vrem să ne desăvârșim. Această desăvârșire noi știm însă că n'o putem obține prin decretele magice ale rațiunii care descopere adevărul, convinsă că formulându-l, el se realizează. Noi trebuie, luând contact cu marile probleme care ne privesc de aproape, să devenim oameni de inițiativă și să intervenim activ. Ce ne va conduce, ce trebuie să ne conducă în efortul acesta? Mai întâi credința în știință, în puterea și eficacitatea rațiunii omenești. Apoi iubirea de oameni și patriotismul, hotărîrea de a veni în ajutorul semenilor cu care suntem întruniți pe același pământ, cu care împărțim moștenirea aceluiași trecut și aspirațiile către același viitor și, în sfârșit, mișcați de iubirea ordinii și armoniei estetice, hotărîrea de a da civilizației noastre caracterul unei opere de artă.

21-11-1951



# TABLA DE MATERIE



## A. a. **TEORIA FORMALĂ A CULTURII**

### I. **Obiectul Filosofiei Culturii**

Pag.

Filosofia culturii ca ramură nouă a sistemului filosofiei. — Științele naturii și științele spiritului caracterizate prin obiectele lor : fenomene naturale și fenomene spirituale. — Forme de interferență între științele naturii și ale spiritului. — Ideia de valoare ca trăsătură fundamentală în științele spiritului. — Valoare, bun, valorizare, creație (act cultural subiectiv și obiectiv). — Filosofia culturii și științele culturale particulare. . . . . 11

### II. **Domeniul filosofiei culturii. Definiția culturii.**

Cele două aspecte ale filosofiei istoriei : teoria formală și materială a istoriei. — Filosofia culturii va evita subiectivismul vechei filosofii materiale a istoriei. — Sociologia și filosofia culturii. — Teoria formală și teoria materială a culturii. — Notele constitutive ale noțiunii de cultură : voința culturală, valoarea și bunul cultural, actul cultural obiectiv și subiectiv. — Condiționările reciproce ale actelor culturale obiective și subiective. — Sfera noțiunii de cultură : cultura parțială și cultura totală. Ceva despre „cultura generală“. — Cultura individuală și cultura socială. — Cultură și civilizație . . . . . 21

### III. **Iraționalitatea valorilor. Caracterele lor diferențiale.**

Încercarea de a defini valorile prin transformarea uneia din ele în genus proximus al tuturor celorlalte. Exemple. Critica acestei încercări. — Iraționalitatea logică a valorilor și greutatea derivării genetice a unei valori din altă valoare. — Im. Kant și ireductibilitatea valorilor. — Diferențele specifice ale valorii economice, teoretice, morale, politice, estetice, religioase. — Bunurile respective și sentimentele care însoțesc creația și cuprinderea lor. . . . . 30

#### IV. Folosul și primejdia diferențierii valorilor. — Criza culturii moderne.

Pag.

Necunoașterea caracterului irațional al valorilor în alte epoce istorice și intoleranța în cultură. — Banausos, eretic și filistin. — Diferențierea modernă a valorilor și progresul cultural. — Diferențierea valorilor și spiritul de toleranță. — Diferențierea valorilor și criza culturii moderne. — A. Comte și epocile organice și critice ale societăților. — Preconizarea unui nou ev-mediu. — Imposibilitatea teoretică și practică a acestui program. — Temele culturii moderne în cadrul diferențierii valorilor. . . . . 40

#### V. Structura sufletească.

Vechea psihologie atomistă și asociaționistă. — Dificultățile ei. — W. Dilthey și noua psihologie structurală. — Psihologia ca știință naturală și ca știință istorică. Istorizarea psihologiei prin contribuția lui W. Dilthey. — E. Spranger și ideea structurii psihologiei ierarhice. — Posibilitatea comunicării dintre valori, sub egida uneia din ele, confirmată prin experiența istorică și individuală. . . . 49

#### A. b. CONFLICTUL ȘI UNITATEA VALORILOR

#### VI. Conflictetele valorii economice și aplanarea lor.

Conflictetele economicului în „Politica“ lui Aristoteles. — Conflictetele economicului în unele texte religioase creștine. — Resolidarizarea valorilor, în jurul economicului, demonstrată de W. Sombart. . . . . 61

#### VII. Știință și morală.

Inexistența conflictului dintre știință și morală în Antichitate. — Apariția acestui conflict în vremea modernă. — Preponderența teoreticului sau a moralului. Fichte și pragmatistii americani. Observațiile lui Boutroux. — Concilierea teoreticului cu moralul nu trebuie urmărită prin subordonarea logică a unuia față de celălalt, ci prin adâncire experimentală. — Elementele conflictului modern dintre știință și morală: Mecanismul științei și finalismul vieții morale. Critica științifică a ideii de progres. — Reintroducerea ideii de finalitate în științele biologice. Vederile lui Rignano. Caracterul lor parțial insuficient

și parțial just. Cultivarea întregului om prin cultivarea teoretică a rațiunii. — Seninătatea stoică rezultată din concepția mecanistă și deterministă a lumii. — Concepția finalistă a lumii și etica eroică. — Obiectivitatea științifică a spiritului și justiția caracterului. — Spiritul științific și curajul adevărului. — Alte consecințe morale ale metodei științifice și ale scepticismului metodic. . . . . 72

### VIII. Știința și religia.

Examinarea conflictului dintre știință și religie. — Religia sub punctul de vedere al științei. — Incercări de a stabili originalitatea atitudinii religioase. — Știința sub punctul de vedere al religiei. — Cucerirea unei atitudini religioase din perspectiva științei. — **Consecvența și veracitatea** ca însușiri ale atitudinii științifice. — Consecințele religioase ale acestora. . . . . 81

### IX. Artă și morală.

Unitatea eticului și esteticului în Antichitate. — Conflictul dintre artă și morală în aceeași epocă. — Intensificarea acestui conflict în creștinism. — Conflictul dintre artă și morală din punctul de vedere al moralei (Tolstoi). — Conflictul dintre artă și morală din punctul de vedere al artei și frumuseții (Nietzsche). — Incercarea de a aduce frumosul sub punctul de vedere al binelui (Ruskin). — Incercarea de a aduce binele sub punctul de vedere al frumosului. Cucerirea unei atitudini morale din perspectiva artei (Schiller). . . . . 94

### X. Politica și morală.

Caracterele diferențiale ale valorii morale și ale valorii politice. — Sinteza lor teoretică în Revoluția franceză. — Elementele conflictului dintre politică și morală. Autonomizarea politicului, Machiavelli. — Valoarea politică este mijloc, nu scop. — Aducerea politicului sub punctul de vedere al moralei (Platon). — Aducerea moralei sub punctul de vedere al politicului. — Cucerirea unei atitudini morale din perspectiva politicului. Experiența puterii. — Rezultatul general al comparației dintre valori. . . . . 102

## B a. **TEORIA MATERIALA A CULTURII.**

### 1. a. **Condițiile materiale ale culturii.**

#### XI. **Teoria mediului.**

Pag.

Problemele principale ale teoriei materiale a culturii. — Condiționarea cosmică a culturii. Originele acestei idei. Polemica dintre antici și moderni. Mediul cosmic ca climă la Fontenelle și Dubos. Imbogățirea noțiunii de mediu cosmic la Montesquieu și Buckle. — Limitele teoriei mediului, ca produs al înrăuririi științelor naturii asupra științelor spiritului. Mediul cosmic trebuie valorificat de om, Independența de peisagiu prin folosirea unor energii generale ale naturii . . . . . 117

#### XII. **Condiționarea economică a culturii.**

Condiționarea economică a culturii în Manifestul comunist al lui Marx și Engels. — Tendința de a aduce istoria sub punctul de vedere al științelor naturii. Materialismul istoric și concepțiile tradiționale ale istoriei, ca produsul liberului arbitru individual și ca realizare treptată a dreptului imanent. — Deosebiri între teoria mediului și materialismul istoric. Unitatea de plan a culturilor omenesti în teoria lui Marx. — Dificultățile materialismului istoric. Parțialitatea lui. Metafizicismul. Negarea influenței spiritului. Contra-argumente. Autonomia conștiinței axiologice a omului. . . . . 128

#### XIII. **Teoria raselor.**

Teoria raselor ca derivație a istoriei mediului. — Contrastul dintre latinism și germanism și teoria raselor. Caracterul lor subiectiv. Rasele nu sunt stabile. Rasele identice pot purta culturi felurite. Rase deosebite se pot împărtași dela aceeași cultură. Rase felurite în culturi unitare. Inegalitatea raselor și durata dezvoltării unor popoare. — Valoarea generală a teoriei raselor . . . . . 138

### 1. b. **Condițiile spirituale ale culturii.**

#### XIV. **Tradiția.**

Tradiție și inovație. — Mijloacele tradiției. Instituțiile. Educația și reacționarismul latent al școlii. Imitația. Asi-

milarea expresiei proprii cu expresia străină în faptul comunicării. Nevoia de precizie și siguranță în opera culturii. Tradiționalismul cercurilor conducătoare. . . . . 150

## XV. Cantitatea grupului social.

Tradiția și cantitatea grupului social. — G. Simmel și conceptul cantitativ în sociologie. — Exemple de dependență între cantitatea relativă a grupului social și viçoarea tradițiilor. — Influența cantității grupului social în domeniul economic; în domeniul politic; în domeniul social; în domeniul teoretic; în domeniul estetic; în domeniul religios. . . . . 157

## B. b. — MIJLOACELE CULTURII

### XVI. Tehnica.

Raportul între condițiile și mijloacele culturii. Mijloacele ca expresie a condițiilor culturii. Condiții ca foste mijloace. — Mijloacele și scopurile culturii. Mijloacele creației și ale receptării culturii. Relațiile dintre ele. — Tehnica înțeleasă ca sumă a mijloacelor culturale de creație. Faptul tehnic ca coordonare a unei aspirații umane cu o lege a naturii. — Invenție și descoperire. — Unelte și mașini. . . . . 167

### XVII. Problema mașinismului.

Mașinismul și ideia unui **perpetuum mobile**. — Neajunsurile mașinismului modern. Mizeria proletară. — Mentalitatea cantitativă și standardizarea. Munca nu se mai acopere cu întregul cuprins al vieții. . . . . 176

### XVIII. Familia.

Familia animală și familia umană. — Familia umană în slujba culturii. Implicația de valori în atitudinile și atmosfera vieții de familie. — Valorile culturii solicitate în familie. Limbajul. Sentimentele morale. Ideia de autoritate. — Criza modernă a familiei și remediile încercate. — Educarea în institute. — Metodele neînlocuibile. — Familia și școala. . . . . 182

## XIX. Școala.

Pag.

Școala ca mijloc al culturii obiective și subiective. — Școala ca mijloc și condiție a culturii. Exemplu. Școala democrațiilor culturii prin școală. Avantagiile și neajunsurile perspectivei pe care școala o deschide asupra culturii. — Valorile culturii subiective dezvoltate în atmosfera școlii. Emulație și concurență. Atmosfera platonicească a școlii. — Școala ca mijloc a culturii obiective și subiective pe diferitele trepte ale învățământului. . . . . 190

## XX. Cultura populară.

Imprejurările moderne de viață care fac necesară cultura populară. — Cultura populară tradițională și încercările de a o restabili. — Mijloace moderne ale difuzării culturii. — Cele două culturi populare. — Neajunsurile sistemelor actuale. — Descentralizarea culturii populare. . . . . 201

## B. c. IDEALUL CULTURAL.

### XXI. Concepția raționalistă, istorică și umanistă a culturii.

Idealul cultural și structura ierarhică a totalității valorilor într-o epocă. — Concepția idealului cultural și analogia cu cultura pământului. Raționalismul cultural și aplicațiile lui: Credința în progres. Egalitarismul. Liberalismul. Pacifismul. Optimismul. — Dificultățile concepției raționaliste a culturii. Inexistența unei naturi umane pure, anterioare operii culturii. Pluralitatea finalităților culturale. — Concepția istorică a culturii și aplicațiile ei: naționalismul și implicațiile lui. — Concepția umanistă a culturii. . . . . 213

### XXII. Dificultățile istorismului.

Exemplificarea concepției istorice a culturii prin comparația dintre cultura analitică și modernă (O. Spengler). — Dificultățile istorice ale culturii. Imprumuturile pe care istorismul le-a făcut raționalismului. Imposibilitatea cunoașterii trecutului. Omogenitatea epocilor trecute este un efect de perspectivă. Omogeneitatea culturilor se pierde. Cauzele caracterului anarhic al culturilor moderne. Intretăierea planurilor istorice în culturile moderne. . . . . 223



**XXIII. Motivele concepției activiste a culturii.**

Pag.

Examinarea concepției istorice a culturii din punct de vedere al oportunității ei. Criticile lui Fr. Nietzsche. Ideia de stil cultural și constatarea lipsei lui în epoca modernă. Apropieri de critica lui Aug. Comte. Excesul studiilor istorice. Conștiința epigonului modern. Conștiința relativității culturii. Religia succesului. — Programul pozitiv al lui Nietzsche. Uitarea anistorică. Curajul supraistoric. Entuziasmul religios și artistic. Cunoașterea de sine însuși. — Depășirea lui Nietzsche. Caracterul istoric al concepției lui. Ideia de stil artistic nu se poate extinde și la creațiile științei moderne. Creația culturală este determinată de conștiința relativității lumii, nu de conștiința absolutului național. — Spre o concepție activistă a culturii. . . . .

235

**XXIV. Concepția activistă a culturii.**

Concepția raționalistă, istorică și activistă în relația lor cu teoria analogică a culturii. — Avantagiile concepției activiste. Evită unilateralitatea raționalismului. Evită fatalismul istorismului. Ține seama de libertatea creatoare a omului. — Concepția activistă și legenda lui Prometeu ca erou al culturii moderne. — Mitul lui Prometeu în Antichitate. — Prelucrarea lui modernă în poemul lui Goethe. . . . .

246

**XXV. Mitul prometeic în poezia modernă.**

Elementele prometeismului. — Motivele interpretării antice și moderne a mitului prometeic. — Alte deosebiri între etica antică și modernă. — Opere prometeice în literatura modernă. „Manfred“ și „Cain“ de Byron. „Prometeu deslănțuit“ de Shelley. — Motivul concilierii între sensibilitate și rațiune la Schiller, Hölderlin și Ibsen. — Elemente prometeice și „Faust“ de Goethe. . . . .

257

**XXVI. Mitul prometeic în filosofia modernă.**

Prometeismul în filosofia lui Kant; în ordinea cunoașterii, în ordinea morală. — Dificultățile Kantismului. — Prometeismul în filosofia lui Fichte: metafizica; teoria culturii. . . . .

269

**XXVII. Activismul cultural și problema durerii.**

Pag.

Cele cinci atitudini în fața răului și a durerii în lume :  
 Pasivitatea primitivă. Reacțiunea magică. Resemnarea.  
 Afirmarea valorii durerii. Activismul. — Raționalismul și  
 istorismul în cultura românească. — Superioritatea activis-  
 mului. . . . . 276

**XXVIII. Înțelesul integral al activismului. Problema românească.**

Este activismul o simplă concepție practicistă ? — Fina-  
 litatea teoretică, etică și estetică a activismului. — Pro-  
 blema culturii românești. — Inlocuirea adaptărilor irațio-  
 nale prin adaptări raționale și însemnătatea problemelor  
 de filosofia culturii în mediul nostru. — Raționalismul și  
 istorismul în cultura românească. — Perspectivele acti-  
 vismului în cultura noastră. . . . . 284



*El Petrescu*



In Editura

# „PUBLICOM“

au apărut :

SOARELE RĂSARE NOAPTEA  
roman de Mircea Streinul  
premiat S. S. R.

H O M E R  
roman de Nicolae Ottescu

ROBERT KOCH  
roman de H. Unger (epulzat)

COMENTARIILE LA LEGENDA  
MEȘTERULU MANOLE  
studiu de Mircea Eliade

AM UCIS ALBATROSUL  
nuvele de Petronela Negoșanu

CAUCIUC  
roman de M. Lulofs (epuizat)

SATUL UITAT  
roman de Th. Kroeger (epuizat)

ȘI ACUM...: INCOTRO ?  
roman de Hans Fallada

ALBINA MAIA  
roman de Waldemar Bonsels

RADIO '44  
Indreptar radiofonic

NAJA TRIPUDIANS  
roman de Annie Vivanti

VACANȚA SENTIMENTALĂ  
IN SCOȚIA  
de Olga Caba (epuizat)

JURNAL FILOSOFIC  
de Constantin Noica

EROTICA EMINESCIANĂ  
de Gh. N. Dragomirescu (epuizat)

SPOVEDANII  
de Victor Eftimiu

CARTEA SERBARILOR ȘCOLARE  
de V. V. Haneș

FRUMUSEȚE ȘI TINEREȚE  
(Cosmetica și machiaj modern  
de Dr. Radu Cernea

vor apare :

DISCOBOLUL  
de Lucian Blaga

TRUBENDAL  
roman de Virgil Monda



Tip. „Universul”, c. 15230

**Prețul Lei 1.800.—**